ACTA ERASMIANA

TOM XIX

Pod redakcją
Mirosława Sadowskiego
Kamila Gawła
Krzysztofa Strużyńskiego

ACTA ERASMIANA

Tom XIX

Koło Naukowe Doktryn Politycznych i Prawnych

Katedra Doktryn Politycznych i Prawnych

Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii

Uniwersytet Wrocławski

Redakcja Serii

Redaktor Naczelny:
Prof. Dr hab. Mirosław Sadowski

Zastępcy Redaktora Naczelnego:
Kamil Gaweł
Krzysztof Strużyński

Wrocław 2020

Rada naukowa:
Prof. dr hab. Mirosław Sadowski - Przewodniczący
Prof. dr hab. Jarosław Rominkiewicz
Dr hab. prof. nadzw. UŁ Tomasz Tulejski
Dr hab. prof. nadzw. UŁ Maciej Chmieliński
Dr hab. prof. nadzw. UR Artur Łuszczyński
Dr hab. prof. nadzw. UMCS Małgorzata Łuszczyńska

Zespół Stałych Recenzentów:
Dr hab. Artur Ławniczak
Dr hab. Łukasz Machaj prof. nadzw. UWr
Dr Radosław Antonów
Dr Paweł Sydor

Redakcja Tomu:
Mirosław Sadowski
Kamil Gaweł
Krzysztof Strużyński

Korekta:
Kamil Gaweł, Krzysztof Strużyński, Paweł Szklarczyk, Andrzej Demiańczuk.

DTP i layout:
Kamil Gaweł, Krzysztof Strużyński, Paweł Szklarczyk, Andrzej Demiańczuk.

Wszystkie teksty opublikowane w czasopiśmie Acta Erasmiana są artykułami naukowymi i mają charakter naukowy.

© Copyright by Katedra Doktryn Politycznych i Prawnych WPAiE UWr, Koło Naukowe Doktryn Politycznych i Prawnych Wydziału Prawa & Authors
Wrocław 2020

ISSN 2451-2060
ISBN 978-83-65158-17-8

Spis treści

Artykuły naukowe

Ewa Rejman

Czy istnieje prawo do aborcji? Analiza prawa międzynarodowego i koncepcji osoby **8**

Marek Popielarski

Koncepcja chińskiego porządku Erica Voegelina **24**

Patrycja Mencel

Stanowisko religii wobec samobójstwa **36**

Bartosz Chrząszcz

Teoria władzy w myśli politycznej Louisa de Bonalda **50**

Bartosz Modzelewski

Tunezja po Arabskiej Wiośnie. Kształt systemu politycznego i prawnego oraz sytuacja wewnętrzna kraju **72**

Kamil Gaweł

Jane Jacobs i jej krytyka dominujących metod w urbanistyce **85**

Piotr Tyca

Ibn Tajmijja jako duchowy ojciec fundamentalizmu islamskiego **101**

Tomasz Baran

Deklaracja o Powszechnym Braterstwie na tle posoborowego dialogu chrześcijaństwa z islamem **115**

Aleksandra Polak-Kruszyk

Systemy więzienne na przykładzie wybranych państw Azji **132**

Andrzej Demiańczuk

Krytyka konfucjanizmu – Kamu no Mabuchi i Motoori Norinaga **144**

Andrzej Demiańczuk
Tu Wei-ming o konfucjanizmie w czasach dynastii Han **154**

Wstęp

Tegoroczny, XIX Tom Acta Erasmiana zawiera jedenaście artykułów. W numerze w większości pojawiają się teksty poruszające problematykę orientalistyczną, na ogół są one pokłosiem odbywającej się 20 XII 2019 r. III Międzynarodowej Interdyscyplinarnej Konferencji *„Orient Daleki i Bliski”*. Część artykułów jest niepowiązana z tą tematyką - poruszając choćby wątki, które można określić jako będące klasycznie związanymi z doktrynami politycznymi i prawnymi, czy problematyką urbanistyczną. Wszystkie stanowią efekt dociekań młodych adeptów nauki - studentów, oraz doktorantów. Mnogość poruszanych problemów nadaje numerowi, tradycyjnie już, interdyscyplinarny charakter. Mamy nadzieję, że lektura numeru będzie dla Państwa ciekawą przygodą intelektualną.

Mirosław Sadowski
Kamil Gaweł
Krzysztof Strużyński

Ewa Rejman

(Uniwersytet Wrocławski)

Czy istnieje prawo do aborcji? Analiza prawa międzynarodowego i koncepcji osoby

ABSTRACT:

Is there a right to abortion? Analysis of international law and the concept of person.

The article analyses regulations concerning reproductive health and abortion in international law. The context of adoption of particular regulations and its impact on their implementation is described. Activity of international entities such as United Nations deserves particular attention in this sphere as it bears the power to influence national legislation systems by *soft law* instruments.

The second part of the article aims to analyze the concept of person in regard to human life protection. Different ideas are presented and critically discussed with a special focus on their potential, and already observed, implications.

Given the lack of right to abortion in any international binding document and harmful consequences of granting a status of person upon any other feature than belonging to human family, it must be concluded that the alleged right to abortion does not exist within the international legal sphere.

Słowa kluczowe: prawo do aborcji, prawa reprodukcyjne, prawo do życia, aborcja, godność człowieka

Wprowadzenie

„Wolność jednego człowieka kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność drugiego człowieka" – ten słynny cytat Alexis'a de Tocqueville'a jest z pewnością doskonale znany większości prawodawców. Zarówno pojęcie wolności, jak i człowieczeństwa wielokroć pojawiają się w dyskusji o aborcji prowadzonej na poziomie filozoficznym, socjologicznym czy prawnym. W

mojej opinii wydają się one kluczowe dla zgłębienia tematu, choć jednocześnie – podobnie jak choćby koncepcja godności - generują najwięcej kontrowersji i nieporozumień[1].

Za pierwsze prawo, którego przestrzeganie jest warunkiem uwzględniania wszystkich innych, uważa się prawo do życia przynależne każdemu człowiekowi z racji bycia człowiekiem. W debacie mającej za przedmiot prawa człowieka wielokroć wskazuje się na konflikt interesów i ścierające się ze sobą żądania i wolności. Nieuchronne jest ważenie ich i identyfikacja tych, które wymogi sprawiedliwości każą postawić na pierwszym miejscu. Należy zaznaczyć, że czynnikiem wyróżniającym prawo do życia jest to, że trwa ono przez cały czas egzystencji jednostki, nie przynależy do poszczególnych miejsc, wieku czy sytuacji, jak dzieje się to w przypadku choćby prawa do głosowania[2].

Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy w przestrzeni międzynarodowej możemy mówić o istnieniu „prawa do aborcji" jako jednym z praw człowieka. Analizie poddaje się również różne koncepcje osoby ludzkiej mające wpływ na prawodawstwo w zakresie omawianych zagadnień.

Prawo międzynarodowe

Organizacja Narodów Zjednoczonych, zgodnie z postanowieniami Karty Narodów Zjednoczonych, mówi o konieczności potwierdzenia wiary w fundamentalne prawa człowieka, o godności i wartości każdej ludzkiej osoby, równych prawach mężczyzn i kobiet, wielkich i małych narodów[3]. Biorąc jednak pod uwagę różnice kulturowe, religijne i społeczne prawdopodobnie okaże się, że każde z tych pojęć bywa interpretowane w odmienny, a nawet sprzeczny ze sobą sposób. Chcąc zminimalizować nieuchronne konflikty i uczynić założenia możliwie akceptowalnymi dla wszystkich członków podkreśla się zasadę suwerenności poszczególnych narodów w tworzeniu swojego prawa.

Co do zasady, państwo wiąże się prawem międzynarodowym na dwa sposoby. Pierwszym z nich jest przystąpienie do traktatu – wśród tych dotyczących praw człowieka można wymienić przykładowo Międzynarodowy Pakt Praw Społecznych i Politycznych, Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, Konwencję Praw

[1] Interesująco w tym kontekście przedstawiają się *Traveux Preparations* do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w kwestii źródła godności człowieka, przykładowo w: Human Rights Commission, First Session, Summary Records (FJCN.4/SR.7 s. 4).

[2] P. Lee., R. George., *The Wrong of Abortion* [w]: A. Kohen, C. Wellman, *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Nowy Jork 2005, s. 13-26.

[3] Preambuła Karty Narodów Zjednoczonych.

Dziecka[4]. Drugą możliwość stanowi zwyczaj odnoszący się do obowiązków wynikających z ustalonych praktyk międzynarodowych i oparty na *opinio iuris*, czyli przekonaniu, że dana praktyka jest obowiązującym prawem.

ONZ wydaje wiele dokumentów nienależących do kategorii „twardego", wiążącego prawa, które mimo to, ze względu na autorytet pracującej nad nimi instytucji, nie pozostają bez znaczenia. Teoretycznie nie powinny one być sprzeczne z ustalonymi już paktami, konwencjami, czy zwyczajami, jednak w praktyce mogą stać się pierwszym krokiem w stronę ich modyfikacji. To w nich właśnie zawiera się najwięcej odniesień do kwestii praw reprodukcyjnych i aborcji.

Wypada tu zatrzymać się nad kwestią języka, który – jak zostało to już wcześniej wspomniane – może być niezwykle niejednoznaczny dając pole do szerokiej interpretacji. Jednym z takich terminów jest zdrowie reprodukcyjne, sformułowanie upowszechnione pod koniec lat 80. Przez niektórych było postrzegane jako alternatywa dla coraz bardziej negatywnie odbieranego mówienia o kontroli populacji[5], która mogła kojarzyć się z dyskryminacją rasową, czyli – jak to określił William McGurn – postrzeganiem Azjatów jako ust do wykarmienia, a nie jako umysłów[6]. Przełomowym momentem była Międzynarodowa Konferencja na temat Populacji i Rozwoju w Kairze w 1994 r. Delegaci 179 krajów członkowskich uchwalili, mający stać się swego rodzaju kompromisem, *Programme of Action*[7], który wyznaczał cele do osiągnięcia w ciągu kolejnych dwudziestu lat.

Zawarta w nim została również definicja zdrowia reprodukcyjnego, jako „stanu całkowitego fizycznego, psychicznego i społecznego dobrego samopoczucia, nie tylko braku choroby czy słabości, we wszystkich sprawach odnoszących się do systemu reprodukcyjnego, jego funkcji i procesów. Zdrowie reprodukcyjne dlatego implikuje możliwość prowadzenia przez ludzi satysfakcjonującego i bezpiecznego życia seksualnego, zdolności do reprodukcji i swobodę decydowania, czy, kiedy, i jak często to robić"[8]. W dalszej części zawarte jest prawo do informacji i dostępu do bezpiecznych, skutecznych, niedrogich i akceptowalnych metod

[4] UNFPA Core International Human Rights Instruments https://www.unfpa.org/resources/core-international-human-rights-instruments

[5] M. Fischer., *White Paper on Reproductive Health*, World Youth Alliance, Nowy Jork 2012

[6] W. McGurn, *Population and the Wealth of Nations*, First Things 1996, t. 72 nr 12.

[7] 5 International Conference on Population and Development, 5–13 września 1994, *Report of the International Conference on Population and Development*. A/CONF.171113/Rev.1.

[8] Tamże, par. 7.2

planowania rodziny i innych metod kontroli narodzin, które nie są sprzeczne z prawem, dostępu do odpowiednich usług ochrony zdrowia dla kobiety w czasie ciąży i porodu.

Po burzliwych dyskusjach odrzucono ostatecznie postulat, aby zdrowie reprodukcyjne obejmowało aborcję. Ustalenie to znalazło wyraz *expressis verbis* w dalszej części dokumentu, w którym czytamy, że: „rządy powinny podjąć odpowiednie kroki, żeby pomóc kobietom uniknąć aborcji, która w żadnym przypadku nie może być promowana jako planowanie rodziny" oraz „każdy wysiłek powinien być uczyniony, aby wyeliminować potrzebę aborcji". Dodano również, że „jakiekolwiek zmiany odnoszące się do aborcji w systemie opieki zdrowotnej mogą być ustalane jedynie na poziomie narodowym lub lokalnym zgodnie z narodowym procesem legislacji"[9]. W aneksie podkreślono, iż implementacja Programu powinna odbywać się z poszanowaniem zasady suwerenności, zgodnie z różnymi wartościami religijnymi i etycznymi, poszanowaniem kontekstu kulturowego w poszczególnych krajach[10].

Te kwestie wydają się szczególnie istotne z punku widzenia zastrzeżeń zgłoszonych przez przedstawicieli państw Ameryki Łacińskiej[11] powołujących się na Amerykańską Konwencję Praw Człowieka, zgodnie z którą życie ludzkie zaczyna się w momencie poczęcia[12]. Wśród innych delegatów, którzy przedstawili zastrzeżenia były niektóre państwa islamskie, Malta i Stolica Apostolska[13]. Mająca miejsce rok później Czwarta Konferencja na temat Kobiet w Beijign praktycznie powtórzyła język i ustalenia Kairu w kwestii zdrowia i praw reprodukcyjnych[14]. Nie zostało w żaden sposób wprowadzone na nich prawo do aborcji i zaprzeczono, aby obejmował je termin praw reprodukcyjnych.

Miękkie prawo

Mimo tego, występuje zauważalna tendencja, aby promować niektóre idee czy kierunki za pomocą instrumentów *soft law*, przyjmowanych z pominięciem głosów delegatów reprezentujących większość państw świata, jak miało to miejsce w Kairze. Jednostki, komitety i agencje działające w strukturze ONZ poprzez swoje raporty i rekomendacje

[9] Tamże, par. 8.25
[10] Tamże, rozdz. 2, zasady.
[11] Były wśród nich Salwador, Honduras, Nikaragua, Paragwaj, Argentyna, Republika Dominikany, Ekwador, Gwatemala, Peru.
[12] Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, 22 listopada 1969, art. 4.
[13] ICPD Report, supra note 5.
[14] Fourth World Conference on Women, Sept. 4–15, 1995, *Report of the Fourth World Conference on Women.*

odgrywają tu szczególną rolę. Mogą one wywierać pośrednie naciski finansowe na kraje odmawiające zmiany legislacji i przyjęcia proponowanych rozwiązań[15].

Fundusz Ludności Narodów Zjednoczonych przedstawia swoją misję jako dążenie do świata, w którym „każda ciąża jest chciana, każdy poród bezpieczny, a potencjał każdej młodej osoby spełniony"[16]. Choć można oczywiście tę deklarację potraktować jako wzniosłe, choć nieco utopijne założenia, to jednak nasuwa się wątpliwość dotycząca działań Funduszu, będącego przecież oficjalną jednostką ONZ, wobec ciąż niechcianych. Określanie „niechciane" nie odnosi się wszakże do obiektywnych cech opisywanego podmiotu (dziecka), ale subiektywnego stosunku do niego innej osoby.

W dyskursie ONZ szeroko operuje się terminem „bezpieczna/niebezpieczna aborcja", sugerując, że prawa limitujące lub zakazujące tego procederu prowadzą do narażania zdrowia kobiet[17]. Z ogólnej wymowy dokumentów wynika pewnego rodzaju zrównanie aborcji legalnej z aborcją bezpieczną. Metodologia badań i wysnuwane wnioski budzą tu jednak uzasadnione wątpliwości. Przykładowo, choć prawdziwe wydaje się stwierdzenie, że kraje (głównie ubogie, rozwijające się), w których aborcja w większości przypadków jest nielegalna, odnotowują większą ilość zgonów przy porodzie, to jednak kluczowe byłoby tu wzięcie pod uwagę raczej niskiego ogólnego poziomu opieki zdrowotnej, braku opieki lekarskiej w czasie ciąży czy osłabienia organizmu spowodowanego brakiem wystarczającej ilości składników odżywczych niż samej kwestii zakazu aborcji[18].

Działalność jednostki 'ONZ w Kwestii Kobiet' (*UN Women*) można było zaobserwować również w 2015 roku w Stanach Zjednoczonych podczas debaty nad reformą zdrowia *Affordable Care Act*. W raporcie można było przeczytać, że choć ACA poprawia dostęp do opieki zdrowotnej dla ubogich kobiet, to nie zaspokaja ich potrzeb w kwestii

[15] Przykładem może być Nigeria. W 2015 roku Ratidzai Ndhlovu, reprezentant Funduszu Ludności Narodów Zjednoczonych proponował działania na rzecz wzmocnienia nigeryjskiej waluty w zamian za wycofanie zastrzeżeń dotyczących aborcji i seksualności. Informacja za: https://allafrica.com/stories/201509140101.html i https://www.lifesitenews.com/news/unfpa-foiled-by-nigeria-on-abortion-sexual-rights

[16] https://www.unfpa.org/about-us (dostęp 11 lutego 2020).

[17] *Abortion Policies and Reproductive Health around the World*, Economic and Social Affairs Population Division. 2014: "Restrictive abortion policies may contribute directly to unsafe abortion rates by limiting the available options for safely terminating an unwanted pregnancy".

[18] Tamże, s.15

federalnego finansowana aborcji[19]. Także działający przy ONZ Komitet Praw Dziecka wzywał do „zapewnienia dziewczętom dostępu do bezpiecznej aborcji”[20].

Trzeba jednak podkreślić, że przytoczone przykłady wezwań, rekomendacji czy raportów nie mają mocy wiążącej i nie można stwierdzić, aby uzyskały aprobatę większości członków ONZ. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że w praktyce mogą być wyrazem osobistego światopoglądu pracujących nad nimi jednostek.

Prawo do życia w wiążących dokumentach

Inaczej sprawa przedstawia się z prawem do życia w wiążących aktach funkcjonujących w prawie międzynarodowym. Według postanowień Konwencji Wiedeńskiej o Prawie Traktatów: „Traktat należy interpretować w dobrej wierze, zgodnie ze zwykłym znaczeniem, jakie należy przypisywać użytym w nim wyrazom w ich kontekście, oraz w świetle jego przedmiotu i celu”[21], dlatego też istotna wydaje się analiza tła historyczno-kulturalnego omawianych dokumentów.

Zgodnie z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka prawo do życia przysługuje „każdemu”[22], bez rozróżniania na wiek, stan zdrowia czy jakikolwiek inny stan[23]. Postanowienia Deklaracji mają charakter wiążący, co potwierdził m.in. Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości[24]. Warto w tym miejscu pochylić się nad historycznym kontekstem uchwalenia aktu rzucającym światło na rozumienie terminu człowieczeństwa i dziecka[25]. Zdecydowana większość państw posiadała wówczas (1948 rok) prawa zakazujące aborcji. Można odnaleźć też dokumenty odnoszące się do praw człowieka, które poruszały problem wprost. Światowe Stowarzyszenie Lekarzy w Międzynarodowym Kodeksie Etyki Lekarskiej przyjętym w 1949 r. stwierdziło: „utrzymam głęboki szacunek dla ludzkiego życia od czasu

[19] *Progress Of The World's Women 2015-2016: Transforming Economies, Realizing Rights* UN Women 2015, s. 162. “The reform fails to address a major strategic health need of women by precluding any federal funding for abortion. As a result, the ‘right to choose’ will remain unaffordable for many, particularly those on low incomes.”

[20] UN Committee on the Rights of the Child (CRC), General comment No. 20 (2016) on the implementation of the rights of the child during adolescence, 6 December 2016, CRC/C/GC/20. Paragraf 60: “The Committee urges States to decriminalize abortion to ensure that girls have access to safe abortion and post-abortion services, review legislation with a view to guaranteeing the best interests of pregnant adolescents and ensure that their views are always heard and respected in abortion-related decisions.”

[21] Konwencja Wiedeńska o Prawie Traktatów z dnia 23 maja 1969. Dz.U.90.74.439.

[22] Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 3.

[23] Tamże, art. 2.

[24] United States of America v. Iran. Judgement, ICJ Reports, par. 91.

[25] R. Joseph, *Human Rights and the Unborn Child*, Boston 2009.

poczęcia, nie będę używać swojej wiedzy medycznej wbrew prawom ludzkości”[26]. Także w czasie procesów norymberskich jednym z wielu najcięższych przestępstw zarzucanych III Rzeszy – tu akurat w sprawie ‘RuSHA’ było „odmówienie ochrony prawnej nienarodzonym dzieciom”[27] pochodzenia polskiego i rosyjskiego.

W 1959 roku na Zgromadzeniu Ogólnym ONZ przyjęto Deklarację Praw Dziecka, w przypadku której już sam początek aktu wskazuje na ścisły związek z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka i kompatybilność celów[28]. W dalszej części Deklaracja Praw Dziecka stanowi, że: „dziecko, z uwagi na swoją niedojrzałość fizyczną oraz umysłową, wymaga szczególnej opieki i troski, w tym właściwej ochrony prawnej, zarówno przed, jak i po urodzeniu”[29].

Powyższy fragment został dosłownie powtórzony w Konwencji o Prawach Dziecka z 1989 r., która dodaje, iż: „W rozumieniu niniejszej konwencji "dziecko" oznacza każdą istotę ludzką w wieku poniżej osiemnastu lat, chyba że zgodnie z prawem odnoszącym się do dziecka uzyska ono wcześniej pełnoletność”[30].

Również Amerykańska Konwencja Praw Człowieka wyraźnie afirmuje prawo do życia stanowiąc, że: „każda osoba ma prawo do poszanowania swojego życia. Prawo to powinno być prawnie chronione, co do zasady, od momentu poczęcia”[31].

Zgodnie z Europejską Konwencją Praw Człowieka i zasadą marginesu uznania (*margin of appreciation*) kwestie uregulowania aborcji pozostają w zakresie kompetencji poszczególnych państw. Europejski Trybunał Praw Człowieka wyraźnie stwierdził, że prawo do aborcji w żaden sposób nie może być wywodzone z artykułu 8 Konwencji (Prawo do

[26] International Code of Medical Ethics, Third General Assembly of The World Medical Association, Londyn październik 1949 https://www.wma.net/wp-content/uploads/2018/07/Decl-of-Geneva-v1948-1.pdf

[27] Nuremberg Trials Records, marzec 1949, tom IV, s. 1077 “Abortions were prohibited in Germany under Article 218 of the German Penal Code. (NO-5130, Pros. Ex. 466.) After the Nazis came to power this law was enforced with great severity. Abortions were also prohibited under the Polish Penal Code (Document NO-3089 (b), Prosecution Exhibit 468), and under the Soviet Penal Code. But protection of the law was denied to the unborn children of the Russian and Polish women in Nazi Germany. Abortions were encouraged and even forced on these women” https://www.loc.gov/rr/frd/Military_Law/pdf/NT_war-criminals_Vol-IV.pdf

[28] Deklaracja Praw Dziecka (Zgromadzenie Ogólne ONZ, 20 listopada 1959 r.):„zważywszy, że w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Organizacja Narodów Zjednoczonych proklamowała, iż każdy człowiek powinien korzystać ze wszystkich praw i swobód wymienionych w Deklaracji, bez względu na różnice rasy, koloru, płci, języka, wyznania, poglądów politycznych i innych, narodowości, pochodzenia społecznego, majątku, urodzenia lub jakiekolwiek inne różnice”

[29] Tamże.

[30] Konwencja o Prawach Dziecka (Zgromadzenie Ogólne ONZ z 20 listopada 1989 r.).

[31] Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, 22 listopada 1969, art. 4.

poszanowania życia prywatnego i rodzinnego)[32]. Zasadniczo, Konwencja uznaje „moralny" i „delikatny" charakter omawianych zagadnień[33].

Na szczególną uwagę w kontekście omawianych zagadnień zasługuje także Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych stanowiąc, że: „wyrok śmierci nie będzie wydany w odniesieniu do przestępstw popełnionych przez osoby w wieku poniżej 18 lat i nie będzie wykonywany w stosunku do kobiet ciężarnych"[34]. Formuła przytoczonego przepisu wyraźnie wskazuje na uznanie wartości, jaką ma życie dziecka przed narodzeniem i jego ochronę ze względów humanitarnych[35].

Mimo treści artykułu 6 Paktu, Komitet Praw Człowieka ONZ w 2016 r. w sprawie *Mellet v. Ireland*, dotyczącej aborcji związanej z wysokim prawdopodobieństwem poważnej choroby dziecka (Zespołu Edwardsa), stwierdził, że Irlandia poprzez prawo zakazujące aborcji w takim przypadku nie zapewniła możliwości skorzystania z odpowiedniego środka zaradczego. Po raz pierwszy też tak wyraźnie zostało nakazana zmiana prawa, obejmująca również zmianę Konstytucji w kwestii ochrony życia przed narodzeniem[36], co rodzi pytania o relację do wielokrotnie uprzednio podkreślanej zasady suwerenności poszczególnych państw w kwestiach regulacji obejmujących aborcję. Co ciekawe, swego rodzaju motywem przewodnim orzeczenia Komitetu było rzekome przeciwdziałanie dyskryminacji opierające się na stwierdzeniu, że aborcji odmawia się kobiecie, a nie mężczyźnie[37].

Podsumowując tę część należy uznać, że w prawie międzynarodowym nie istnieje jako takie „prawo do aborcji" i nie da się go wywieść z obowiązujących aktów. Interesująca wydaje się tu refleksja Mary Ann Glendon – według niej traktowanie aborcji jako prawa, podobnie jak prawa do wolności słowa czy prawa do wolności religijnej, byłoby *per se* nielogiczne, jeśli weźmie się pod uwagę postanowienia konferencji w Kairze z 1994. W *końcowym Programme of Action* wyraźnie podkreślono konieczność eliminowania sytuacji, w których dokonywana by była aborcja i unikanie ich powtarzania. Dla kontrastu, trudno mówić o konieczności eliminowania sytuacji, w których korzysta się z autentycznych praw i

[32] Bruggemann and Scheuten v. Germany no.6959/75, par. 59: "Pregnancy cannot be said to pertain uniquely to the sphere of private life. Whenever a woman is pregnant her private life becomes closely connected with the developing foetus".

[33] Clarke R., *The Conscience of Europe? Navigating Shifting Tides at the European Court of Human Rights,* Wiedeń 2017.

[34] Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 grudnia 1966 r., art. 6

[35] B. Ramcharan, *The Right to Life in International Law,* Haga 1985, s. 45.

[36] Human Rights Committee, *Views adopted by the Committee under article 5 (4) of the Optional Protocol, concerning communication no. 2324/2013.*

[37] Tamże.

wolności – takich jak wolność słowa czy wolność religijna lub ograniczania ich powtarzalności[38].

Koncepcja osoby

Choć, co do zasady, nie spotyka się opinii kwestionujących przynależność embrionu lub płodu, mającego ludzkich rodziców, do rodzaju ludzkiego, to pojawia się jednak koncepcja osoby – aby zostać określonym jej mianem konieczne jest spełnienie określonych wymagań[39].

Teoria ta wydaje się sięgać swoimi korzeniami daleko w przeszłość. „Przed dwoma tysiącami lat jedynym człowiekiem mającym prawa ludzkie był obywatel rzymski (*Civis Romanus*). Kto tak postanowił? Władza – to ona decydowała, kto jest, a kto nie jest *Civis Romanus.* Gajusz, jeden z największych prawników rzymskich wyróżniał trzy rodzaje narzędzi, jakie *civis* – obywatel, czyli człowiek cieszący się wszelkimi prawami mógł posiadać: narzędzia nieruchome i niemówiące, narzędzia poruszające się i niemówiące, czyli zwierzęta, narzędzia poruszające się i mówiące tzn. niewolników"[40].

Wydaje się, że duży wpływ na współczesną debatę dotyczącą atrybutów osoby ma Peter Singer twierdzący, że choć osoby zasługują na traktowanie w sposób moralny, to jednak nie wszyscy ludzie osobami są. W swoich pracach twierdzi, że przykładowo człowiek przed narodzeniem nie zasługuje na ochronę, ponieważ nie jest racjonalny, autonomiczny i samoświadomy[41]. Widać, że wymagane cechy zostały narzucone w sposób arbitralny i sztuczny[42], a historia pokazuje, że władza łatwo dostosowuje je do okoliczności[43].

Niemowlę nie jest racjonalne, autonomiczne, ani samoświadome. W niektórych miejscach pojawiają się więc postulaty, aby dopuścić zabójstwo narodzonego już dziecka. Przykładowo, w artykule *„After-birth abortion: why should the baby live?",* opublikowanym

[38] M. Glendon., *What Happened at Beijing.* First Things 1996, t. 61, nr 1: "One would hardly say of an important right like free speech, for example, that governments should reduce it, eliminate the need for it, and help avoid its repetition."

[39] M. Warren., *On the moral and legal status of abortion*, "Women's Liberation: Ethical, Social, and Political Issue 1973, t. 57, nr 1, s. 43-61; J. English, *Abortion and the Concept of a Person*, "Canadian Journal of Philosophy" 1975, t. 5, nr 2, s. 233-243.

[40] Gai Institutionum commentarii, za: L. Giussani, "Zmysł Religijny", wyd. M., Kraków 2014, s. 153.

[41] P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1993.

[42] J. Craddock, *Protecting Prenatal Persons: Does the Fourteenth Amendment Prohibit Abortion?* "Harvard Journal of Law and Public Policy" 2017, t. 40, nr 2, s. 539-571. "The Supreme Court's abortion jurisprudence demonstrates the need to reexamine the Court's role as "sole arbiter of the existence of fundamental rights" based on "its own perception of the relative worth of the parties whose rights are asserted."

[43] A. Rajasekar, *Why It Doesn't Matter If The Unborn Aren't Persons*. https://thefederalist.com/2019/01/10/doesnt-matter-unborn-arent-persons/

w *Journal of Medical Ethics* (!) autorzy twierdzą., że zarówno płód, jak i niemowlę, są wyłącznie „potencjalnymi" osobami. Zdaniem autorów ich zabicie jako nie-osób nie powoduje więc krzywdy, bo nie dotyka żadnej „prawdziwej" osoby. Nie dopuszczają również adopcji jako alternatywy dla „aborcji po urodzeniu", ponieważ mogłaby być ona obciążeniem psychicznym dla rodziców („prawdziwych osób")[44].

W świetle niniejszych rozważań ważne wydaje się podkreślenie, że nie można zrównywać pojęcia osoby z pojęciem osobowości. Jeżeli dany człowiek uległ wypadkowi, w wyniku którego całkowicie stracił pamięć i swoje wcześniejsze cechy charakteru, mimo tego wciąż pozostaje tą samą osobą – nawet jeśli nie wypełnia już wyznaczonych przez Singera wymogów racjonalności, autonomiczności i samoświadomości.

Omawiając status embrionu lub płodu widać, że tym, czego ma mu brakować do uzyskania ochrony życia jest czas potrzebny do osiągnięcia określonego wieku. „Opieranie definicji osoby na pochodzeniu etnicznym byłoby dyskryminujące, ponieważ etniczność jest czymś, czego nie można kontrolować i nie jest ona równo dzielona pomiędzy wszystkich ludzi. Tak samo oparcie definicji osoby na jej wieku jest dyskryminujące, gdyż wiek jest czymś, czego nie możemy kontrolować i nie jest dzielony równo pomiędzy wszystkich ludzi" – pisze Stephanie Grey[45]. Również Powszechna Deklaracja Praw Człowieka mówi w swojej preambule o godności i prawach członków „rodziny ludzkiej", nie wprowadzając kategorii osób i nie-osób[46].

W Stanach Zjednoczonych w czasie kampanii wyborczej w 2016 r. szerokim echem odbiła się wypowiedź Hillary Clinton, reprezentującej demokratów opowiadających się za niemal lub całkowicie nieograniczonym dostępem do aborcji. W trakcie wywiadu w telewizji NBC powiedziała bowiem, że „nienarodzona osoba nie posiada praw konstytucyjnych"[47]. Spadła na nią podwójna krytyka – z jednej strony za to, że odmówiła ochrony dziecku przed narodzeniem („nie posiada praw konstytucyjnych"), z drugiej za to, że w ogóle nazwała je osobą. To właśnie w USA argument „z osoby" zyskał największą popularność, gdyż w znaczącej mierze na nim opierała się przełomowa decyzja *Roe v. Wade*, w wyniku której zalegalizowano aborcję. Sąd Najwyższy odrzucił wtedy argument stanu Teksas, jakoby

[44] F.Minerva, A. Giubilini., *After-birth abortion: why should the baby live?*, "Journal of Medical Ethics" 2013, nr 39.
[45] S. Grey, *Love Unleashes Life*, Toronto 2015.
[46] Powszechna Deklaracja Praw Człowieka 1948, Preambuła
[47] *Hillary Clinton Roundly Criticized for Referring to the Unborn as a 'Person'.* New York Times, 4 April 2016.

dziecko przed narodzeniem było osobą w myśl Czternastej Poprawki do Konstytucji[48]. Nie znajdując wystarczającego konsensusu co do początku życia ludzkiego nie podążył jednak za zasadą *in dubio pro reo* i przyznał prawną ochronę człowiekowi dopiero po urodzeniu. W konsekwencji aborcja została zalegalizowana w praktyce aż do ostatniego momentu ciąży, z możliwością ewentualnych ograniczeń na poziomie stanowym[49]. W trzecim trymestrze konieczną przesłanką są względy zdrowotne, jednak są one interpretowane niezwykle szeroko obejmując także dyskomfort psychiczny matki, jako zagrożenie dla jej zdrowia psychicznego[50].

Orzeczenie oparte na koncepcji osoby krytykuje w swoim eseju John Finnis, opierając argumentację na przykładach wyroków z przeszłości przyjmujących podobny sposób rozumowania, które obecnie byłyby nie do obronienia[51], mając na myśli przede wszystkim niewolnictwo, które Sąd Najwyższy ułatwił w sprawie *Scott v. Sandford* (1857), odmawiając podstawowej ochrony określonej grupie ludzi – tutaj – „nie-obywateli"[52].

Kwestia moralności?

Można spotkać się ze stwierdzeniem, że regulacje ograniczające aborcję stawiają sędziego w roli arbitra moralnego podejmującego decyzję należącą przede wszystkim do indywidualnego sumienia; zamiast tego proponuje się raczej „moralny pluralizm"[53]. Taki sposób rozumowania można znaleźć również w dotyczącym dostępu do aborcji orzeczeniu *Planned Parenthood v. Casey*[54] w – jak nazywają go niektórzy – tajemniczym wersie, zgodnie z którym: „W samym sercu wolności leży prawo do zdefiniowania własnej koncepcji egzystencji, własnego znaczenia świata i tajemnicy ludzkiego życia. Wierzenia dotyczące

[48] *Roe*, 410 U.S. at 156.
[49] M. Glendon, *The Impoverishment of Political Discourse*, rozdział IV. Nowy Jork 1991; *Roe v. Wade: A Legal History – video*. The Federalist Society 2019.
[50] *Doe v. Bolton*, 410 U.S. 179 (1973). "We agree with the District Court, 319 F. Supp., at 1058, that the medical judgment may be exercised in the light of all factors - physical, emotional, psychological, familial, and the woman's age - relevant to the well-being of the patient. All these factors may relate to health."
[51] J. Finnis, *Priority of Persons,* Oxford 2011.
[52] *Dred Scott v. Sandford*, 60 U.S. 393 (1856).
[53] S. Mancini., M. Rosenfeld, *The Judge as Moral Arbiter? The Case of Abortion* [w]: A. Sajó, R. Uitz *Constitutional Topography: Values and Constitutions*, Utrecht 2010, s. 299-316.
[54] Chodziło o zaproponowanie pewnych ograniczeń w dostępie do aborcji zawartych w *Pennsylvania Abortion Control Act* (1982) – konkretnie wprowadzenie okresu oczekiwania, poinformowania partnera, uzyskania zgody rodziców przez nieletnich.

tych spraw nie mogą definiować atrybutów osobowości, które byłyby sformułowane pod przymusem państwa”[55].

Akceptacja zacytowanego stwierdzenia w praktyce (o ile jest to możliwe w takim sformułowaniu) nie powinna się przecież ograniczać wyłącznie do kwestii aborcji – działanie poprzez formułowanie „własnej koncepcji egzystencji” mogłoby obejmować wiele sfer regulowanych dotychczas prawem pozytywnym.

Z socjologicznego punktu widzenia opinie sądu, w sposób szczególny te dotyczące aborcji, mają ogromny wpływ na kulturę i kształtowanie zachowań w społeczeństwie. Trudno więc powiedzieć, aby legislator lub sędzia zezwalając na aborcję bez ograniczeń działał w sposób moralnie obojętny, zwłaszcza, jeśli weźmie się pod uwagę wyrażane zwykle przy tej okazji opinie[56].

Konkluzja

Jak zostało zaznaczono we wstępie, osobiste wolności są niezwykle ważne, lecz nie nieograniczone – kończą się tam, gdzie zaczyna się krzywda drugiego człowieka. Czasowa zależność jednej jednostki od drugiej powoduje powstanie odpowiedzialności jednostki silniejszej, zwłaszcza, jeżeli jest jedyną, która może ją wypełnić, jak dzieje się to w przypadku kobiety w ciąży. Nasuwa się tu porównanie do lekarza znajdującego się w sytuacji, w której jako jedyny potrafi udzielić specjalistycznej pomocy. Jego odpowiedzialność jest wówczas największa, nawet, jeśli w innym przypadku miałby wolność oddalenia się w inne miejsce. Zasada ta wybrzmiewałaby tym mocniej, gdyby główną powinnością było nie zrobienie czegoś, lecz powstrzymanie się od działania godzącego w inne życie.

Na poziomie prawnym, w świetle regulacji międzynarodowych, nie można mówić o istnieniu prawa o aborcji ani porównywać go do innych praw człowieka. Ponadto, biorąc pod uwagę szczególny charakter prawa do życia, należałoby unikać rozróżnienia na kategorie osób i nie-osób i przyznawania ochrony prawnej tylko tym pierwszym. Obiektywnie bardziej racjonalne jest odrzucenie koncepcji, zgodnie z którą człowiek może nie być osobą, gdyż

[55] Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania et al,. v. Casey, Governor Of Pennsylvania, et al. No. 91–744 (1992).

[56] H. Alvare., *Constitutional Abortion and Culture*, “Christian Bioethics” 2013, t. 19, nr 2, s. 135. “Almost needless to say, the Court’s abortion opinions are widely disseminated and discussed in both popular and scholarly venues. They are, practically speaking, dispositive regarding the availability of abortion. Further, because many of them opined at length on the panoply of matters naturally “nesting” with abortion, they likely helped to shape cultural practices in these areas. It should also be noted that the Court did not express itself “lightly” on such matters but rather in urgent and authoritative tones”.

definicja osoby jest wówczas tworzona przez kogoś, kto ma władzę i podlega ona arbitralnym zmianom.

Bibliografia:

Alvare H., *Constitutional Abortion and Culture*, "Christian Bioethics" 2013, t. 19, nr 2, s. 133-149.

Clarke R., *The Conscience of Europe? Navigating Shifting Tides at the European Court of Human Rights,* Wiedeń 2017.

Craddock J., *Protecting Prenatal Persons: Does the Fourteenth Amendment Prohibit Abortion?* "Harvard Journal of Law and Public Policy" 2017, t. 40, nr 2, s. 539-571.

English J., *Abortion and the Concept of a Person*, "Canadian Journal of Philosophy" 1975, t. 5, nr 2, s. 233-243.

Finnis J., *Priority of Persons,* Oxford 2011.

Giussani L., *Zmysł Religijny*, Kraków 2014.

Glendon M., *The Impoverishment of Political Discourse,* Nowy Jork 1991.

Glendon M., *What Happened at Beijing*. "First Things" 1996, t. 61, nr 1.

Fischer M., *White Paper on Reproductive Health,* Nowy Jork 2012.

Fischer M., *The Rise of Faux Rights: How the UN went from recognizing inherent freedoms to creating its own rights,* Wiedeń 2017.

Grey S., *Love Unleashes Life*, Toronto 2015.

Joseph R., *Human Rights and the Unborn Child*, Boston 2009.

Lee P., George R., *The Wrong of Abortion* [w]: A. Kohen, C. Wellman, *Contemporary Debates in Applied Ethics,* Nowy Jork 2005, s. 13-26.

Mancini S., Rosenfeld M., *The Conscience Wars,* Cambridge 2017.

Mancini S., Rosenfeld M., *The Judge as Moral Arbiter? The Case of Abortion* [w]: A. Sajó, R. Uitz *Constitutional Topography: Values and Constitutions*, Utrecht 2010, s. 299-316.

McGurn W., *Population and the Wealth of Nations*, "First Things" 1996, t. 72 nr 12.

Minerva F., Giubilini A., *After-birth abortion: why should the baby live?*, "Journal of Medical Ethics" 2013, nr 39.

Klimek D., *Sekrety Sądu Najwyższego*, Kraków 2009.

Ramcharan B., *The Right to Life in International Law*, Haga 1985.

Singer P., *Practical Ethics*, Cambridge 1993.

Warren M., *On the moral and legal status of abortion*, "Women's Liberation: Ethical, Social, and Political Issue" 1973, t. 57, nr 1, s. 43-61.

Dokumenty:

Report of the International Conference on Population and Development, 5–13 września 1994. A/CONF.171113/Rev.1.

Report of the Fourth World Conference on Women. 4-15 września 1995, A/CONF.177/20/Rev.1

Abortion Policies and Reproductive Health around the World, Department of Economic and Social Affairs Population Division, 2014.

Progress Of The World's Women 2015-2016. Transforming Economies, Realizing Rights. UN Women 2015.

General comment No. 20 (2016) on the implementation of the rights of the child during adolescence. UN Committee on the Rights of the Child 2016.

International Code of Medical Ethics, Third General Assembly of The World Medical Association, Londyn 1949 .

Nuremberg Trials Records 1949, tom IV.

Human Rights Committee*: Views adopted by the Committee under article 5 (4) of the Optional Protocol, concerning communication* No. 2324/2013.

Konwencja Wiedeńska o Prawie Traktatów 1969.

Karta Narodów Zjednoczonych 1945.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka 1948.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych 1966.

Konwencja Praw Dziecka 1989.

Amerykańska Konwencja Praw Człowieka 1969.

Wyroki sądowe:

United States of America v. Iran. International Court of Justice. 24 May 1980.

Bruggemann and Scheuten v. Federal Republic of Germany. European Court of Human Rights. 12 July 1977.

Roe v. Wade. The Supreme Court of the United States. 22 January 1973.

Doe v. Bolton. The Supreme Court of the United States. 22 January 1973.

Dred Scott v. Sandford. The Supreme Court of the United States. 6 March 1857.

Planned Parenthood Of Southeastern Pennsylvania v. Casey. The Supreme Court of the United States. 29 June 1992

ABSTRAKT:

Artykuł analizuje przepisy dotyczące zdrowia reprodukcyjnego i aborcji w prawie międzynarodowym. Opisany jest kontekst przyjęcia poszczególnych przepisów i jego znaczenie dla ich wdrożenia. Działalność podmiotów międzynarodowych, takich jak Organizacja Narodów Zjednoczonych, zasługuje na szczególną uwagę w tej dziedzinie, ponieważ może ona wpływać na systemy ustawodawstwa krajowego za pomocą instrumentów miękkiego prawa.

Druga część artykułu ma na celu analizę koncepcji osoby w odniesieniu do ochrony życia ludzkiego. Różne pomysły są prezentowane i krytycznie omawiane ze szczególnym naciskiem na ich potencjalne i już zaobserwowane implikacje.

Biorąc pod uwagę brak prawa do aborcji w jakimkolwiek międzynarodowym wiążącym dokumencie i szkodliwe konsekwencje uzależnienia przyznania statusu osoby w oparciu o jakąkolwiek inną cechę niż przynależność do rodziny ludzkiej, należy stwierdzić, że domniemane prawo do aborcji nie istnieje w międzynarodowej sferze prawnej.

E-mail: ewa.rejman97@gmail.com

Marek Popielarski
(Uniwersytet Wrocławski)

Koncepcja chińskiego porządku Erica Voegelina

ABSTRACT
Eric Voegelin's concept of the Chinese order

The issues of Chinese civilization and political thought became an important part of Eric Voegelin's interests at the end of his life. It was her view in the Ecumenic Age in 1974 it gave rise to reflection on the unity of humanity, for which he was widely criticized by conservative circles in America. Chinese Ekumena, as he defined this civilizational and cultural area, is studied primarily in terms of Voegelin's most important political philosophy concepts such as order, soul and transcendence. From the self-determination of Chinese civilization as the only one within the known world, its specific features and way of thinking are derived. An incomplete breakthrough in the discovery of the human soul and its order turns out to be a key feature. The purpose of the article is to show the application of the conceptual workshop of Eric Voegelin and its category to study Chinese civilization, while showing the importance of sinological reflections for the entire output of the philosopher.
Słowa kluczowe: Chiny, ekumena, dusza, historia

Osoba i filozofia Erica Voegelina

Eric Voegelin jest uważany za jednego z najwybitniejszych filozofów polityki XX wieku. Określenie to wydaje się nawet zbyt wąskie biorąc pod uwagę zakres zainteresowań naukowych, obejmujący większość podstawowych dyscyplin humanistycznych[1]. Za jego najważniejsze prace uchodzą *Nowa Nauka Polityki* (1952) oraz kilkutomowy *Porządek i Historia* (1956-1974). To pierwsze dzieło, w założeniu dotyczące problemu reprezentacji w społeczeństwie i stosunkowo krótkie (ponad 160 stron), wzbudziło olbrzymie zainteresowanie, nie tylko w kręgach naukowych, lecz również w szeroko pojętej kulturze[2]. Voegelin, dawny uczeń Hansa Kelsena, sprzeciwia się w nim pozytywistycznej „ucieczce od

[1] J. Bartyzel, *Wielkość i problematyczność Erica Voegelina,* https://teologiapolityczna.pl/prof-jacek-bartyzel-wielkosc-i-problematycznosc-erica-voegelina-1 data dostępu: 29.02.2019

[2] „The Time" w trzydziestą rocznicę powstania zatytułował główny artykuł „Journalism and Joachim's Children", nawiązując do *Nowej Nauki Polityki*

wartości" w naukach politycznych, proponując powrót do źródeł- Arystotelesa i przede wszystkim Platona[3]. W drugim ze wspomnianych dzieł, swoim opus magnum, przedstawia własną filozofię porządku, nierozerwalną z zagadnieniem historii jako takiej. Początkowa koncepcja sześciotomowego dzieła zmienia się, po wydaniu tomu trzeciego- *Platon i Arystoteles* (1957) kolejny został opublikowany dopiero w 1974 i odbiegał od pierwotnego planu[4]. *Epoka Ekumeniczna* (1974) wzbudziła wielkie kontrowersje i konsternację wśród środowisk konserwatywnych i chrześcijańskich z uwagi na gruntowną zmianę koncepcji, w której chrześcijaństwo nie miało odgrywać roli przełomowego momentu w dziejach świata[5]. Było to spowodowane w dużej mierze podjęciem badań nad cywilizacjami Wschodu, przede wszystkim chińską[6]. Zmuszały one do nowego spojrzenia na problem istnienia jednej ludzkości, istniejących w zupełnie niezależnych od siebie pojęciach cywilizacyjnych, religijnych, społecznych i historycznych. W tym kontekście należy postrzegać przyczynę podjęcia przez Voegelina badań nad ekumeną chińską, jak i ich rezultat- mianowicie stanowią one asumpt do rozważania problemu uniwersalnego człowieczeństwa i prowadzą do pewnego rodzaju relatywizmu[7]. Omawianie tego zagadnienia nie może pomijać powyższego bagażu interpretacyjnego, gdyż warunkuje on zainteresowania badawcze amerykańskiego filozofa. Mianowicie, wydaje się, jakby cywilizacja chińska została przez Voegelina przedstawiona przede wszystkim jako egzemplifikacja problemu istnienia jednej ludzkości, dowód na występowanie więcej niż jednej ekumeny. To pojęcie trzeba będzie pokrótce rozważyć.

Ekumena (z gr. *oikumene*) oznacza stale zamieszkaną i wykorzystywaną gospodarczo część powierzchni Ziemi[8]. Termin ten, wywodzący się z historiografii greckiej, Voegelin postrzega jako jeden z symboli porządku w cywilizacji zachodniej, wskazując jednak na historyczną zmianę jego znaczenia[9]. Zarówno te znaczenia, jak i ich zmiana, skorelowane są z jego koncepcjami filozoficznymi, a ich zrozumienie jest niezbędne do właściwego odczytania interpretacji cywilizacji chińskiej. Według Voegelina pierwszym rodzajem symbolizacji doświadczenia porządku przez człowieka jest kosmos[10]. W porządku kosmicznym żyją Grecy epoki homeryckiej i ekumena ma w tym czasie znaczenie zgodne z nim- "w doświadczeniu

3 E. Voegelin, *Nowa Nauka Polityki,* Warszawa 1992

4 E. Voegelin, *Izrael i Objawienie,* Warszawa 2014, s.11-37

5 Frederick. D. Wilhelmsen, *Profesor Voegelin wobec tradycji chrześcijańskiej* [w:] *Problem Ładu Politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina,* A. Miętek, M. J. Czarnecki (red.) Warszawa 2010, s. 255-273

6 A. Wielomski, *Konserwatyzm- między Atenami a Jerozolimą. Szkice post-awerroistyczne,* Warszawa 2010, s. 174

7 Tamże

8 Ekumena w: *https://sjp.pwn.pl/sjp/ekumena;2556355.html* data dostępu: 29.02.2020

9 E. Voegelin, *Epoka Ekumeniczna,* Warszawa 2016, s. 423-426

10 E. Voegelin, *Izrael i Objawienie…* dz. cyt. s.27

kosmologicznym siedlisko człowieka na ziemi ma horyzont, poza którym znajduje się tajemnica śmierci oraz bogowie”[11]. W tym znaczeniu może istnieć wiele równoległych do siebie ekumen[12]. Ta sytuacja zmienia się w wyniku wielkich imperialnych podbojów. Oto „*oikumene*, która stała się terytorium możliwym do zdobycia wraz z zamieszkującą je ludnością, nie jest już otoczonym tajemnicą siedliskiem człowieka, lecz pozbawioną tajemnicy przestrzenią geograficzną, której zdobywcy wkrótce odkryją, że jeśli ich zdobycz ma się stać takim ludzkim siedliskiem na ziemi, wymaga nowego horyzontu tajemnicy”[13]. Ten nowy horyzont nie może już znajdować się w terytorialnej przestrzeni, która została w wyniku podbojów „odczarowana”, musi on mieć charakter duchowy. Bogowie opuszczają ten świat w wyniku jego poszerzenia, a z drugiej strony teraz cały znajduje się pod ich opieką, gdyż „kiedy imperium będzie współdziałać z duchowym ruchem, struktura egzystencji powróci w sposób ekwiwalentny do integralności, jaką cechowała się w doświadczeniu *oikumene-okeanos*”[14]. Jednak ten nowy porządek jest już porządkiem duchowym, w którym to człowiek w swojej własnej duszy odnajduje źródło ładu[15]. Zatem w tym drugim znaczeniu ekumena nabiera swoistego, cywilizacyjnego pojęcia, staje się jednostką sensu, w której procesy historyczne doprowadziły do wyłonienia się nowego sposobu symbolizacji ludzkiego doświadczenia, prowadzącego w konsekwencji do konieczności nowej granicy między światem bogów a ludzi. Dla Voegelina proces historyczny wokół *oikumene* można przedstawić zatem następująco: znaczenie tego pojęcia jest uwarunkowane symbolizacją porządku, a moment jego zmiany następuje w czasie tworzenia się wielkich imperiów wchłaniających kilka dotychczas odrębnych cywilizacji. Wtedy to ekumena staje się synonimem istnienia uniwersalnej, ponadnarodowej, ponadcywilizacyjnej i ponadreligijnej ludzkości. Powstała ona w wyniku podboju, po którym „poszukuje się boskiego horyzontu, którego nie można już symbolizować w sposób kosmologiczny (…) epoka ekumeniczna może osiągnąć swe wewnętrzne spełnienie jedynie w drodze powrotu do horyzontu tajemnicy na poziomie zróżnicowania ustanowionym przez nową prawdę egzystencji”[16]. Tą nową formą egzystencji jest odkrycie transcendentnego Boga, który przemawia bezpośrednio do ludzkiej duszy, skok w istnieniu[17]. W „Epoce ekumenicznej” bardzo dużą rolę Voegelin przypisuje w

11 E. Voegelin, *Epoka*...dz.cyt. s. 424
12 tamże
13 tamże s. 425
14 tamże
15 E. Voegelin, *Izrael i Objawienie…* dz. cyt. s.30-31
16 E. Voegelin, *Epoka*...dz.cyt. s. 425
17 A. Wielomski, *Konserwatyzm*..dz.cyt. s.181

rozwoju tego pojęcia wspomnianym wyżej podbojom, które rozszerzyły horyzont człowieka domagając się nowej symbolizacji nieznanego wcześniej doświadczenia. Zatem zmiana znaczenia ekumeny staje się równoważna ze zmianą porządku.

Jak było wspomniane wyżej, porządek Chin stanowi ilustrację zagadnienia uniwersalnej ludzkości. Problem pojawia się właśnie w momencie przekształcenia się pojęcia ekumeny. W pierwszym znaczeniu, kosmologicznym, może istnieć ich wiele równolegle obok siebie. Jednak po skoku w istnieniu termin ten staje się de facto synonimem ludzkości. Jednak ten sam proces, który odbył się na wybrzeżu Morza Śródziemnego, prowadzący do uniwersalizacji i nowych pojęć, wydarzył się również w obrębie cywilizacji chińskiej[18]. Według Voegelina doszło w niej do analogicznego przekształcenia *t'ien- hia*, które uznaje za równoważne terminowi *oikumene*[19]. Zatem mamy do czynienia z sytuacją w której równolegle w odległych od siebie miejsca ludzkość przeżywa epokę ekumeniczną mając świadomość swojej uniwersalności, nie wiedząc jednak o sobie nawzajem. Czy wielość epok ekumenicznych oznacza, że istnieje więcej niż jedna ludzkość, w znaczeniu świadomości samej siebie (wszak każda z nich wytworzyła pojęcie na tyle uniwersalne, że w założeniu obejmuje ona nim wszystkich ludzi)?. Problem ten, dotyczący przede wszystkim filozofii historii, staje się powodem omówienia chińskiej ekumeny, jej rozwoju, swoistego dla niej skoku w istnieniu, podstawowych pojęć cywilizacyjnych i politycznych.

Interpretacja dziejów chińskich w ramach filozofii porządku

Analiza Voegelina obejmuje okres Chin starożytnych, do powstania cesarstwa Szy Huang-Ti, obejmując jeszcze kilkadziesiąt pierwszych lat jego istnienia. Porządek chiński interesuje go o tyle, o ile jest przykładem wykształcenia się drugiej epoki ekumenicznej, równoległego skoku w istnieniu, dlatego też ogranicza się do okresu wykształcenia się tych pojęć. W kwestii źródeł, które Voegelin uważa za kluczowe dla rekonstrukcji rozwoju chińskiego porządku, to najważniejszymi są zarówno kroniki historyczne- *Shinji* Sy-ma Ts'iena (145-86 p.n.e.), *Kronikę wiosen i jesieni* z początku V w. p.n.e.[20], rozprawy filozoficzne Konfucjusza[21] i Mencjusza[22], a także *Baihutong*, *Rozprawę z sali Białego Tygrysa* z I wieku n.e. przedstawiającą dyskusję nad dorobkiem chińskich filozofów. Sporo

[18] E. Voegelin, *Epoka*...dz.cyt. s. 423-426
[19] Tamże s. 440
[20] *Zapiski historyka. Fragmenty*. Warszawa 2000
[21] Konfucjusz, *Księga Pieśni,* Warszawa 1995
[22] Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędrcach i naturze ludzkiej*, Warszawa 1999

miejsca Voegelin poświęca przedstawieniu chińskiej historiografii, którą określa mianem „wspaniałej", dopatrując się w niej reprezentatywnego wyrazu porządku ówczesnego społeczeństwa[23]. Wskazuje na dwie jej charakterystyczne cechy. Pierwszą z nich jest historiogoniczny charakter, czyli „opis legend, które śledzą wstecz historię ekumeny aż po jej bosko – kosmiczne korzenie" co Voegelin uznaje za drugi, równorzędny cel obok przekazania zdarzeń historycznych[24]. Zwraca przy tym uwagę, że wraz z rozwojem sinologii wiarygodność faktograficzna *Shinji* raczej wzrasta- jej opis trzech dynastii (*san wang*) poprzedzających cesarskie *Han* i *Qin,* czyli *Czou* (1049- 256), Szang (1557-1050) i *Hia* (1989-1558) okazał się poprawny w świetle współczesnych badań archeologicznych- realną hipotezą staje się również istnienie jeszcze wcześniejszych Pięciu Cesarzy (*wu ti*)[25]. Drugą charakterystyczną cechą chińskiej historiografii jest ujmowanie swojej historii w ramach mniej więcej pięćsetletnich cykli, co z jednej strony rodzi podejrzenie sztucznego dopasowywania chronologii wydarzeń pod nie, a z drugiej wskazuje na podstawowy symbol chińskiego porządku, związany z okresowym przypływem i odpływem *de*[26]. Będzie on omawiany w dalszej części rozważań, jako jeden z kluczowych.

Jednak nie został jeszcze dotychczas określony przedmiot zainteresowania chińskiej historiografii- "Tradycyjna historia jest historią czegoś, choć nie wiemy jeszcze, czego konkretnie"[27]. Voegelin wskazuje na określenia, które dzisiaj stosują się do Chin, a swoją genezę mają w starożytności- *kuo*, jako określenie pojedynczego państwa, lub księstwa chińskiego, c*hung-kuo* jako głównych, centralnych księstw „których sensem kosmologicznym było organizowanie całej ludzkości w centrum świata"[28]. W pewnym momencie został do nich dołączony wyraz hua, oznaczający rozkwit, kwitnięcie, co w połączeniu *chung-hua* (główny kwiat) jest oficjalną nazwą zarówno Chińskiej Republiki Ludowej jak i Tajwanu (dosłownie Republika Centralnego Kwiatu)[29]. Różnica pomiędzy *kuo* a *t'ien- hia* jest kluczowa dla zrozumienia wagi poruszanego problemu. Otóż ten drugi termin Voegelin interpretuje jako „siedlisko społeczeństwa ludzi. Jest to, jeśli dobrze rozumiem, dokładny odpowiednik greckiego oikumene w sensie kulturowym"[30]. Jedna cecha, powstała w wyniku izolacji cywilizacyjnej społeczeństwa chińskiego wyraża najlepiej specyfikę tego

[23] E. Voegelin, *Epoka*...dz.cyt. s. 427
[24] Tamże s. 428-429
[25] Tamże s. 434-435
[26] Tamże s. 436
[27] E. Voegelin, *Epoka*...dz.cyt. s. 439
[28] tamże
[29] Tamże s. 440
[30] Tamże

pojęcia- otóż „Chiny nigdy nie były społeczeństwem jednym z wielu; od samych swych początków historia społeczeństwa chińskiego była dla jego członków, wedle ich najlepszej wiedzy, historią ludzkości(…)To, co z zachodniej perspektywy nazywa się tradycyjną historią Chin, z punktu widzenia Chin stanowi historię cywilizowanej ludzkości, której społeczeństwo chińskie jest jedynym nośnikiem”[31]. Wzajemny stosunek *t'ien- hia* i *kuo* nie wydaje się być problematyczny. Od początku znanych dziejów istnieje świadomość istnienia jednego obszaru cywilizacyjnego, w ramach którego pojawiają się odrębne księstwa, nie ma żadnego śladu podboju, który dopiero doprowadziłby do wytworzenia się pojęcia ekumeny, jak na przykład zjednoczenie Egiptu przez Narmera. Owszem, samo królestwo obejmujące całość *t'ien- hia* niewątpliwie zostało utworzone metodą podboju, nic jednak nie wskazuje na to, aby świadomość ekumeniczna wytworzyła się w jego wyniku. Powstaje jednak pytanie w jakim znaczeniu możemy o niej mówić? Czy jedynie w symbolizacji kosmologicznej, obecnej w rozmaitych cywilizacjach Bliskiego Wschodu, czy również tej właściwej, od której tytuł zaczerpnął czwarty tom *Porządku i Historii*, a będącej oznaką skoku w istnieniu i egzystencji wobec Boga? Odpowiedź w przypadku Chin jest skomplikowana. Wynika ona z tego, że z jednej strony istnienie epoki ekumenicznej w drugim znaczeniu jest w dużej mierze powodem zainteresowania się przez Voegelina „równoległą ludzkością”, lecz z drugiej strony ten przełom w przypadku Państwa Środka prezentuje się jako „przytłumiony, wyciszony, tryb zróżnicowania, który z trudem poddaje się analizie”[32]. Z tego względu konieczne jest prześledzenie cech charakterystycznych, eidosu, chińskiego porządku, który w Voegelinowskiej interpretacji nabiera istoty niejednoznacznej, stanowiąc zarazem clue „kwestii chińskiej” w dziele amerykańskiego filozofa.

Warto rozpocząć od wspomnianego już wyżej spostrzeżenia Voegelina o „przytłumionym modelu chińskiego porządku”. Jego przypadek jest o tyle ciekawy i o tyle różny od cywilizacji kosmologicznych, że w nim do zróżnicowań charakterystycznych dla skoku w istnieniu właśnie doszło. Co jednak w takim razie odróżnia je od pneumatycznego doświadczenia Izraela i noezy greckich filozofów?[33]. Odpowiedzi Voegelin szuka przede wszystkim w sytuacji geograficzno-historycznej, wspomnianej już wyżej, a polegającej na utożsamieniu się jednej cywilizacji z całą ludzkością. To utożsamienie sprawia, że forma kosmologiczna, która jest pierwotna dla Chin, w momencie próby wyjścia z niej w kierunku

31 Tamże s.442

32 Tamże s.446

33 A. Wielomski, *Konserwatyzm*..dz.cyt. s.163-208

nowego rozumienia ekumeny wytwarza ogromną presję tłumiącą wszelkie ruchy duszy[34]. „Struktura chińskiej świadomości porządku różni się więc gruntownie od bliskowschodniej, gdyż brakuje jej owego doświadczeniowego fermentu gwarantowanego przez różnorodność społeczeństw"[35]. Z tego względu dla badaczy europejskich, wychowanych w kulturze od dawien dawna otwartej na Transcendencję, rozumienie porządku chińskiego jest tak rozmaite. Voegelin powołuje się na opinię Maxa Webera, który uznawał niepodzielne panowanie „konfucjańskiej biurokracji dla której konkurencji nie stanowiła żadna inna siła w rodzaju racjonalnej nauki, racjonalnej sztuki, racjonalnej teologii, teorii prawa, medycyny, nauk przyrodniczych, techniki czy wreszcie autorytetu boskiego lub równorzędnego mu ludzkiego"[36]. Niemiecki socjolog tłumaczy to brakiem odpowiednich zjawisk i procesów społecznych, które mogłyby wytworzyć powyższe. Kluczowym słowem jest „racjonalny", gdyż Voegelin uznaje, że tym określeniem Weber wyraża to co dla niego oznacza brak zróżnicowania symbolizacji doświadczenia charakterystyczny dla cywilizacji kosmologicznych. Jednak dla wielu badaczy z zachodu Chiny mogą poszczycić się wybitną filozofią, sztuką, literaturą, logiką, matematyką. Dla sporej grupy z kolei te zjawiska w ogóle w Państwie Środka nie występowały. Skąd takie rozbieżności? Dla Voegelina ich skutkiem jest właśnie niezwykle połączenie rzeczywistego zróżnicowania egzystencji (kulminujące w uznanie przeniesienia duchowego autorytetu z władcę na mędrca w konfucjanizmie i taoizmie) z „ugrzęźnięciem" w dawnej formie. Nie chce on odwoływać się jedynie do negatywnych przejawów tego stanu rzeczy, które przedstawił na przykładzie poglądów Webera, czyli czego w Chinach nie było. Pragnie on zrekonstruować w sposób pozytywny chiński porządek, używając do tego swojej podstawowej metody badawczej, czyli rozważenia chińskich symboli ładu politycznego. Aby właściwie zrozumieć intencje Voegelina należy przypomnieć jego rozumienie symbolizacji porządku. W zasadzie samo pojęcie rzeczywistości, a także tak podstawowe jak Bóg, dusza, świat, są symbolami doświadczenia ludzkiego, w które jest ono ujmowane. Główną i najważniejszą cechą wartościującą jest tutaj adekwatność. Jeżeli symbole w sposób odpowiedni wyrażają ludzkie doświadczenie, wtedy zasługują one na pochwałę, gdy wyprzedza ono dawne symbole, muszą one dostosować się do doświadczenia, które jest pojmowane jako najbardziej podstawowe „ogarnięcie" istnienia, w którym człowiek, jako określona egzystencja, partycypuje[37]. Nie ma mowy tutaj o swoistej

---

34 E. Voegelin, *Epoka*...dz.cyt. s. 443

35 Tamże s.442

36 M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych, t. I: Taoizm i konfucjanizm,*Kraków 2000

37 E. Voegelin, *Platon*, Warszawa 2009, s. 266-267

subiektywizacji ani relatywizacji, gdyż nie się ma wpływu na to, kiedy i w jaki sposób transcendentny Bóg przemówi. Zatem symbolizacja nie jest dobrowolną zabawą, podobną alegorii porównującej przykładowo władcę z bogiem a prawo z siłami natury, lecz wyraża ona zawsze ludzkie doświadczenie istnienia, z tego względu nie może być nieprawdziwa, ale jedynie nieadekwatna[38]. Omawiając chiński przypadek Voegelin nie zajmuje się poziomem rozwoju psychicznego ówczesnych ludzi, lecz w jaki sposób doznawali swojej egzystencji.

Rozważając symbolizację porządku amerykański filozof odwołuje się do powiązanych ze sobą pojęć króla (*i jen*), siły kulturotwórczej *t'ien- hia* (*wen*) oraz koncepcji cykli wyczerpywania się substancji. Zaczyna swoje rozważania od ponownej już konstatacji specyfiki chińskiej historii wynikającej z izolacji ich kraju od innych kultur. W jej wyniku o wiele trudniej prześledzić przełomowe momenty historyczne, gdyż „trudno je dostrzec pod tak niewinnie brzmiącymi nazwami jak rozpad imperium Czou, okres Królestw Walczących (…) wprowadzenie konfucjanizmu za panowania dynastii Han"[39]. Myląca jest również periodyzacja w oparciu o dynastie, gdyż problematyczne jest „czy rzeczywiście przed imperium założonym przez Qin Shi Huang istniało inne imperium, tak że dynastię królewską i imperialną można w sposób uprawniony nazwać kolejnymi dynastiami zasadniczo tego samego społeczeństwa?"[40]. Voegelin rozpoczyna badanie od symbolu króla, *Tianzi*, Syna Nieba, który rozpoczynając swoje rządy nad całym znanym światem musi „stworzyć piękne określenie" na swoje panowanie, gdyż jego władza zależna jest od woli Niebios, które powierzyły mu ekumenę- „Syn Nieba, najbardziej podniosłe z tych określeń, oznacza teraz władanie nad wszystkim poniżej Nieba oraz jedność dziesięciu tysięcy państw"[41]. Jako modelowy przykład takiego wydarzenia *Baihutong* podaje przejęcie władzy przez dynastię *Czou*. Problematyczne na tym tle było łączenie przez osobę Tianzi funkcji władcy pojedynczego kuo oraz stania na czele jednego z klanów. To spowodowało konieczność wyraźniejszego rozróżnienia tych stanowisk, a za stanowiskami roli, którą władca powinien spełniać na każdym z nich. Podstawowym wyróżnikiem króla całej ludzkości w przeciwieństwie do poszczególnej ziemi jest rodzaj siły używanej do zaprowadzania porządku- „*T'ien- hia*, ekumena w sensie kulturowym, jest związana z *wen*(…) zaczyna odnosić się do sztuk czasów pokoju, takich jak taniec, muzyka, literatura, przeciwstawianych sztukom wojny, *wu*. *Wen* i *wu*, kultura pokoju i wojny, mają prócz tego moce sprawcze: wen

38 E. Voegelin, *Izrael i Objawienie…* dz. cyt. s. 21-37
39 E. Voegelin, *Epoka*...dz.cyt. s. 447
40 tamże
41 Baihutong, w: E. Voegelin, *Epoka*...dz.cyt. s. 450

działa poprzez powab swego prestiżu (*de*), wu poprzez siłę(*li*)[42]". W takich okolicznościach ekumena jawi się jako przestrzeń przede wszystkim kulturowa, cywilizacyjna, która oczywiście nie wyklucza użycia siły do utrzymania królestwa, jednak co do zasady władca oddziałuje przede wszystkim pokojowo. Zwłaszcza w czasach konfucjańskich, w jego filozofii, *t'ien- hia* nabiera znaczenia wręcz etycznego, jak pisze Mencjusz „byli ludzie pozbawieni dobroci, którzy osiągnęli kuo, nigdy jednak żaden człowiek pozbawiony dobroci nie osiągnął *t'ien- hia*"[43]. Pozostaje pytanie, w którym momencie zaczęto w taki sposób interpretować władzę króla. Nie ulega wątpliwości, jak było już wyżej wspomniane, że nie miała ona pod początku charakteru wyłącznie prestiżowego i cywilizacyjnego, niczym władza cesarzy niemieckich po wojnie trzydziestoletniej, lecz stała za nią realna siła militarna. Aby właściwie odpowiedzieć na to zagadnienie, należałoby sięgnąć po trzeci z omawianych przez Voegelina symboli porządku chińskiego, czyli cykli politycznych. Dzieli je on na trzy rodzaje- cykl dynastyczny, cykl pięćsetletni oraz cykl ekumenicznego rozpadu[44]. Są one oczywiście ze sobą powiązane, a ono właśnie może doprowadzić do rozjaśnienia kluczowych kwestii. Otóż specyfika chińska wyraża się między innymi właśnie w tym, że, w przeciwieństwie do innych cywilizacji kosmologicznych, jak egipska czy mezopotamska, właśnie występuje interpretacja historii jako następstwa kolejnych dynastii, które otrzymują *ming*, wezwanie Niebios. Gdy to wyzwanie dobiegnie kresu, dana rodzina nigdy już nie osiągnie podobnego zaszczytu. Nie ma więc żadnych ruchów legitymistycznych w tamtejszej cywilizacji. Sam niebiański mandat zależny jest od nagromadzenia się *de*, cnoty, w danej rodzinie, który gdy osiągnie wymagany poziom umożliwia sięgnięcie po władzę. Jej wyczerpanie się jest z kolei znakiem nadchodzącego upadku[45]. Cykl kolejnych dynastii ujmowany jest w chińskiej historiografii w porządku pięćsetletnim, w których w momencie rozkładu pojawia się kolejna rodzina, otrzymująca *ming*. W ramach właśnie tego symbolu pojawia się prawdziwy skok w istnieniu. Otóż sam cykl, stworzony w czasach pokonfucjańskich, wskazuje na przejście mandatu z władców na mędrców, gdyż kolejny okres 500 lat zaczyna się wraz z Konfucjuszem. Oto gdy od VIII wieku p.n.e. władza *wang* (królów) staje się już tylko iluzoryczna, a realną siłą dysponują jedynie *kuo*, „zwarty porządek kosmologiczny rozdzielił się na władzę i ducha, co potwierdza pojawienie się, z jednej strony, polityków władzy i ich legalistycznych doradców w *kuo*, a z drugiej strony dwóch typów

[42] E. Voegelin, *Epoka*...dz. cyt. s. 453
[43] Tamże s. 456
[44] Tamże s. 459
[45] Tamże s. 460

mędrca: konfucjańskiego i taoistycznego”[46]. Mędrcy Ci zaczynają reprezentować powszechny porządek ludzkości, co wskazuje, że to ład przenikniętej dobrem duszy staje się nowym wzorcem. Analogiczne procesy zachodzą mniej więcej w tym samym czasie w Grecji. Trzeci rodzaj cyklu jest związany z drugim- „Królestwo ekumeniczne istnieje w dalszym ciągu, lecz jego porządkująca władza rozpadła się na siłę *kuo* i *de* mędrców”[47]. Zatem odpowiedź na powyższe pytanie, dotyczące zrozumienia roli władcy w *t'ien- hia* może jawić się jako paradoksalna, gdyż do jej pełnego zrozumienia doszło, gdy wang z samej racji bycia królem przestał być już uważany za reprezentanta Niebios.

W czym jednak objawia się wspomniane kilkukrotnie wcześniej „przytłumienie” porządku chińskiego. Dla Voegelina „przekształcenia chińskiego uniwersum sensów, to, w jaki sposób kurczy się ono i rozszerza, mają w sobie coś amebowego.(…)Zróżnicowane sensy są tu obecne, choć nigdy nie zostały precyzyjnie wyartykułowane, a symbole stworzone do ich wyrazu nigdy nie osiągnęły statusu pojęć analitycznych. W rezultacie na każdym kroku symbolizacja może się na powrót zsuwać z najwyraźniej już osiągniętego poziomu teoretycznego do poziomu skrajnej zwartości, a następnie znów rozwijać ku wglądom teoretycznym”[48]. Następnie podaje przykład jak w literaturze konfucjańskiej opisy panowania monarchów „amebowo” właśnie przechodzą od symbolizacji kosmologicznej do antropologicznej i na odwrót.

Najważniejszym dla Voegelina powodem podjęcia badań nad cywilizacją chińską wydaje się być rozjaśnienie pojęcia ekumeny, w toku badań na problemem ich ilości. Rozważając tę problematykę można dostrzec wyraźną konsternację, podobną do tej wskazywanej u innych zachodnich badaczy. Chiny równocześnie dokonały skoku w istnieniu, lecz nie wyzwoliły się od kosmologicznej formy; równolegle Konfucjusz jest stawiany w jednym szeregu z greckimi filozofami, izraelskimi prorokami i Buddą, a z drugiej ukazuje się ugrzęźnięcie przez niego w dawnej symbolizacji. Charakteryzując chiński porządek Voegelin potwierdza niezwykła trudność zachodniej nauki do scharakteryzowania tamtejszych pojęć podług tych wytworzonych w kręgu cywilizacji śródziemnomorskiej, z czego amerykański filozof zdaje się doskonale zdawać sprawę. Problem tak odmiennej kultury jeszcze lepiej uwypukla kwestię tego, czy można mówić o istnieniu jednej ludzkości i zdaje się pozostawiać ją otwartą.

---

[46] Tamże s. 463
[47] Tamże
[48] Tamże s.458

Bibliografia:

Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.), *Arystoteles* , Teologia Polityczna, Warszawa 2011

Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.), *Epoka ekumeniczna*, Teologia Polityczna, Warszawa 2016

Weber. M., Zatorski T. (tłum.), *Etyka gospodarcza religii światowych, t. I: Taoizm i konfucjanizm*, Kraków 2000

Rodziński W., *Historia Chin*, Warszawa 1992

Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.), *Izrael i Objawienie*, Teologia Polityczna, Warszawa 2014

Wielomski A., *Konserwatyzm- między Atenami a Jerozolimą. Szkice post-awerroistyczne*, Warszawa 2010

Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.), *Nowa nauka polityki*, Aletheia, Warszawa, 1992

Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.), *Platon*, Teologia Polityczna, Warszawa 2015

Czarnecki M. J. , Miętek A. (red.), *Problem Ładu Politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina*, Warszawa 2010

Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.) *Świat Polis* , Teologia Polityczna, Warszawa 2013

Bartyzel J., *Wielkość i problematyczność Erica Voegelina,* w: *https://teologiapolityczna.pl/prof-jacek-bartyzel-wielkosc-i-problematycznosc-erica-voegelina-1* [data dostępu: 29.02.2020]

Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.) , *W poszukiwaniu ładu* Teologia Polityczna, Warszawa 2017

ABSTRAKT

Problematyka chińskiej cywilizacji i myśli politycznej stała się istotną częścią zainteresowań Erica Voegelina pod koniec jego życia. Właśnie jej ujęcie w "Epoce Ekumenicznej" z 1974 roku stało się przyczynkiem do rozważań nad jednością ludzkości. Ekumena chińska, jak określa ten obszar cywilizacyjno-kulturowy jest badana pod kątem najważniejszych dla filozofii politycznej pojęć Voegelina. Z samookreślenia się chińskiej cywilizacji jako jedynej w obrębie znanego świata wywodzone są jej specyficzne cechy i sposób myślenia. Kluczową cechą charakterystyczną okazuje się niepełny przełom w kwestii odkrycia ludzkiej duszy i jej porządku. W symbolach politycznych, kluczowych terminach jak kuo czy *tien-hia* próbuje Voegelin odkrywa specyficznie chińskie pojęcie polityczności. Celem artykułu jest ukazanie zastosowania warsztatu pojęciowego Erica Voegelina i jego

kategorii do badania chińskiej cywilizacji, ukazując równocześnie wagę refleksji dla całości dorobku stanfordzkiego filozofa.

E-mail: ma.popiela@gmail.com

Patrycja Mencel

(Uniwersytet Wrocławski)

Stanowisko religii wobec samobójstwa

ABSTRACT

Religious belief and attitudes towards suicide

Suicide is a phenomenon that has been a serious social problem for many centuries. Death by suicide is a tragedy for relatives, friends, acquaintances, but also for the society. The phenomenon has a clear social dimension. Statistical data indicates a wide range of problems. Official statistics record around 6 000 suicide attempts that result in death every year in Poland. Despite innovative methods of detecting and treating mental disorders, the availability of specialist doctors, the development of science and a significant improvement in the economic situation of society, the percentage of people attempting to take their own lives is on the increase. Taking the multifactorial conditions of suicides into account, it should be noted that the phenomenon is the subject of research requiring constant updating.

Contemporary attitude towards taking one's own life is the area of interest of many fields of science such as psychology, psychiatry, criminology, suicidology, but also that of religion. The views of religion on suicide are not uniform. The risk of self-destructive behaviours depends, among other things, on the religion professed by an individual and the behavioural patterns associated with it. The author of the text indicates the theoretical aspects of the phenomenon and the views of selected religions on suicidal behavior of individuals.

Słowa kluczowe: samobójstwo, autodestrukcja, śmierć, religia

Pojęcie i klasyfikacja samobójstw

Jedną z najbardziej znanych definicji jest ta zaproponowana przez Émila Durkheima, francuskiego badacza zjawiska, autora jednego z najpopularniejszych dzieła poświęconych tematyce pt.: „*Le suicide. Étude de sociologie*”[1]. Według niego samobójstwem jest „… *każdy*

[1] *Samobójstwo. Studium z socjologii* - praca powstała w 1897 roku i stała się kluczową pozycją dotyczącą zjawiska.

przypadek śmierci, będący bezpośrednim lub pośrednim wynikiem działania lub zaniechania przejawianego przez ofiarę zdającą sobie sprawę ze skutków swego zachowania"[2].

Wskazać należy, iż w doktrynie nie ma jednej, zgodnie wypracowanej definicji. W tematycznych opracowaniach autorzy zwracają uwagę na różne aspekty zjawiska. Niektórzy wskazują, iż niezbędnym elementem zamachu samobójczego jest zamiar jego popełnienia, inni natomiast uważają, że nie jest on warunkiem koniecznym uznania śmierci za samobójczą. W literaturze przedmiotu niekiedy akcentuje się stan świadomości jako konieczność traktowania śmierci samobójczej jako środka bądź celu działania. Literatura niemiecka używa nawet terminologii „osobowości suicydalnej", co wskazuje na już wcześniej występujące myśli samobójcze. W latach dziewięćdziesiątych powstało pojęcie „samobójczości", na co składają się wszystkie działania bądź zaniechania ludzi mające na celu doprowadzić do własnej śmierci. Samobójczość możliwa jest co do zasady u wszystkich ludzi, jednakże prowadzone statystyki ukazują większą tendencję do zamachów samobójczych w przypadku chorób psychicznych. Wskazać jednak należy, iż niektóre definicje spotkały się z ogromną krytyką, gdyż nie uwzględniają nieudanych prób samobójczych, a jedynie rzeczywiste przypadki zakończone śmiercią sprawcy. Najwięcej uwagi w ostatnich latach próbie definiowania zjawiska samobójstw poświęcił E. Stengel, austriacko-brytyjski neurolog, psychiatra i psychoanalityk. Zwracał on uwagę na element świadomości sprawcy jako niepewność co do skutku zamachu samobójczego, równoważnej chęci życia i śmierci, co zdecydowanie wyklucza istnienie konstytutywnej cechy, prezentowanej przez poprzednich badaczy- zamiaru bezpośredniego popełnienia samobójstwa. Według E. Stengla możliwe jest istnienie jedynie zamiaru ewentualnego, dlatego też proponuje poniższą definicję samobójstwa: *„Zamachem samobójczym jest taki rozmyślny akt samouszkodzenia, który przed popełnieniem wyklucza w świadomości sprawcy pewność przeżycia"*[3]. Analogiczny stosunek zamiaru stawia on co do świadomości sprawcy zamachu. Oznacza to, że sprawca zamachu samobójczego przewiduje możliwość śmiertelnego jego skutku. Jednostka świadomie przypisuje swemu działaniu bądź zaniechaniu prawdopodobieństwo skutku w postaci śmierci. E. Stengel uważa nawet, iż znaczną mniejszość stanowią zamachy, które nieuchronnie doprowadzą do śmierci sprawcy. Z kolei A. Weisman, badacz zajmujący się przyczyną zamachów samobójczych akcentuje wyraźnie instrumentalny charakter pojęcia samobójstwa i wskazuje na pojmowanie tegoż pojęcia jako zdarzenie losowe. Według niego zamach

[2] B. Hołyst, *Suicydologia*, Warszawa 2012, s. 79.

[3] M. Makara-Studzińska, *Wybrane zagadnienia z problematyki suicydologii*, [w:] Annales Universitatis Mariae Curiae-Skłodowska. Sectio I, Philosophia-Sociologia. Vol. 26, 2001, s. 222.

samobójczy jest wielowartościowym środkiem osiągnięcia jakiegoś celu, a nie dążenie do unicestwienia życia[4]. Weisman proponuje posługiwanie się terminem „zachowanie zagrażające życiu", a więc akcentuje rezygnację z domniemania chęci czy zamiaru popełnienia samobójstwa. Wielu przedstawicieli badań suicydologicznych stawia indywidualną propozycję stworzenia definicji samobójstwa. W ostatnich latach coraz częściej jednak uwidacznia się konieczność stworzenia ładu w próbach poszukiwania pojęciowej jasności.

Zauważyć należy, iż rzeczywiste rozumienie tegoż pojęcia w danym języku znajduje się w definicjach słownikowych. Słownik języka polskiego definiuje samobójstwo jako: *„odebranie sobie życia"*[5]. Za samobójstwo uważa się więc takie zadawanie obrażeń, które prowadzą do śmierci sprawcy zamachu. Światowa organizacja zdrowia w 1986 r. zaproponowała natomiast nową definicję samobójstwa: *„Samobójstwo jest aktem o skutku śmiertelnym, który zmarły ze świadomością i oczekiwaniem takiego skutku sam zaplanował i wykonał w celu spowodowania zmian przez siebie pożądanych"*[6]. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym zmienia się pogląd oraz rozumienie pojęcia samobójstwo. Rozbieżność znaczeń wynika z nieostrego zakresu wyznaczników składających się na to pojęcie, a również z jego interdyscyplinarnego charakteru, gdyż zajmuje się nim wiele dziedzin nauki. Definicje stosowane w literaturze przedmiotu są propozycjami zawężającymi bądź rozszerzającymi znaczenia tegoż terminu. Poniższa tabela przedstawia różnice znaczeniowe proponowanych powyżej definicji samobójstwa.

Tabela 1. Definicje samobójstwa.

Twórca	**Definiens**	
	Genusproximum	*Differentia specifica*
Durkheim	zgon (przypadek śmierci)	będący wynikiem działania jednostki wobec siebie
Stengel	akt samouszkodzenia (czyn)	wykluczający pewność przeżycia
Weisman	zachowanie zagrażające życiu	kończące się zgonem

Źródło: B. Hołyst, Samobójstwo. Przypadek czy konieczność, Warszawa 1983, str. 31.

[4] A. Bąbik, D. Olejniczak, *Uwarunkowania i profilaktyka samobójstw wśród dzieci i młodzieży w Polsce*, [w:] Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka, Vol. 13, Nr 2, 2014, s. 100.
[5] Słownik języka polskiego PWN, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 896.
[6] WHO Mental and Behavioral Disorders. Figures and facts about suicide. WHO/ MNH/MBD/99.1. Department of Mental Health, Social Change and Mental Health, World Health Organization, Genewa 2000.

Definicję zaproponowaną przez E. Durkheima można uznać za sprawozdawczą, gdyż wskazuje jak ówcześni ludzie pojmowali znaczenie terminu „samobójstwo". Wskazuje również współczesny obyczaj języka potocznego. Definicja E. Stengla ma natomiast charakter syntetyczny oraz projektujący, ponieważ proponuje używanie takiego, a nie innego znaczenia pojęcia. Dodatkowo, E. Stengel rozszerza zakres zachowań skutkujących zamachem samobójczym do wszelkich samouszkodzeń, które zmniejszają pewność przeżycia. Biorąc pod uwagę charakter definicji Stengla, stwierdzić należy, iż definicja zaproponowana przez Weismana jest definicją regulującą. Jest to taka kategoria, gdy autor proponując znaczenie danego terminu, zwraca uwagę na brak jasności jego zakresu, a tym samym proponuje zmianę treści definicji. Zauważyć należy, iż zakres pojęcia „samobójstwa" proponowany przez Weismana jest znacznie mniejszy niż ten wskazany przez Stengla. Weisman posługuje się terminem zagrożenia, które jest nieostre, a Stengel używa zwrotu „wykluczenie w świadomości sprawcy pewności przeżycia", co również nie precyzuje aktu samouszkodzenia. Nie każdy akt zagrażający życiu jest samouszkodzeniem, lecz każdy akt samouszkodzenia jest wykluczeniem pewności przeżycia. Wciąż jednak sporna pozostaje kwestia samobójstwa jako terminu teoretycznego. Wszystkie wskazane powyżej definicje wydają się być niewystarczające wraz z rozwojem cywilizacyjnym. W literaturze zaleca się uwzględnienie wszystkich proponowanych znaczeń[7].

Omawiając pojęcie samobójstwa należy również wspomnieć o definicji *samobójstwa usiłowanego*, które potocznie nazywa się nieudaną próbą samobójczą. Jest to taka sytuacja, w wyniku której sprawca zamachu samobójczego, pomimo podjęcia działań mających na celu zagrożenie życia, nie doprowadza się do śmierci. Taki przypadek nie kończy się zgonem sprawcy. Kolejnym pojęciem, należącym do samobójczego procesu są *myśli samobójcze,* stanowiące jego początek. Obejmuje dwie formy, aktywną- rozmyślanie nad odebraniem sobie życia oraz pasywną- tj. pragnienie znalezienia się w sytuacji zagrażającej życiu. Myśli samobójcze mogą przybrać rożną postać, od mało znaczących i krótkotrwałych, do tych nieustannych i mających poważny charakter. Myśli samobójcze są często traktowane jak objaw, którego skutkiem może być zaplanowanie samobójstwa. Jak pokazują badania, około 34% osób mających myśli samobójcze, planuje podjęcie zamachu samobójczego, co w 72% przypadków kończy się próbą samobójczą[8].

[7] B. Hołyst, *Samobójstwo. Przypadek czy konieczność*, Warszawa 1983, s. 32-33.
[8] B. Hołyst, *Suicydologia*, Warszawa 2012, s. 90-94.

Podwójne samobójstwo, to sytuacja, gdy dwie osoby chcą dokonać wspólnie zamachu samobójczego. Kolejnym jego typem jest *samobójstwo rozszerzone*. Ma miejsce wtedy, gdy przed dokonaniem samobójstwa, sprawca uśmierca inne osoby lub gdy wbrew swojej woli zostają one wciągnięte do aktu samobójstwa. Najczęściej są to osoby najbliższe, wspólnie zamieszkujące ze sprawcą, np. małżonek. Następną postacią aktu samobójczego jest *samobójstwo miejscowe*. Odnosi się do konkretnych form samouszkodzenia. Jest to sytuacja, w której najczęściej osoby chore psychiczne uszkadzają część swojego ciała lub usuwają rzekomo chory organ[9]. W literaturze wyróżnia się jeszcze typ złożony samobójstwa, zwany inaczej *samobójstwem kombinowanym*. To sytuacja, gdy sprawca zamachu wybiera kilka sposobów na popełnienie samobójstwa, np. podcina sobie żyły, a później jeszcze rzuca z wysokości. Analiza tego rodzaju sprawy zawsze budzi wątpliwości co do charakter zdarzenia, a zatem tylko precyzyjnie przeprowadzone oględziny mogą wyjaśnić przyczynę zgonu denata[10].

E. Durkheim analizując problem samobójstw wyróżnił cztery jego typy:

1. *samobójstwo egoistyczne*- będące skutkiem braku integracji jednostki ze społeczeństwem lub nawiązania zbyt słabych stosunków z otoczeniem.
2. *samobójstwo anomiczne*- powstaje na skutek rozregulowania, zerwania więzi jednostki ze społeczeństwem. Jest też wynikiem nagłej zmiany sytuacji jednostki.
3. *samobójstwo altruistyczne*- polegające na nawiązaniu zbyt silnej więzi z otoczeniem, określoną grupą ludzi czy zbyt silnym utożsamieniu z celem, a tym samym poświęceniu swojego życia na rzecz idei.
4. *samobójstwo fatalistyczne*- będące skutkiem krytycznej sytuacji osobistej sprawcy.

Samobójstwo egoistyczne jest efektem nawiązania przez jednostkę zbyt słabych relacji ze społeczeństwem. Często jest przyczyną niedostosowania się jednostki do tempa rozwoju cywilizacyjnego, a co za tym idzie poczucia wyobcowania środowiskowego. *Samobójstwo anomiczne* jest skutkiem dezintegracji w obrębie struktury społecznej. Dzieje się tak, gdy jednostka jest zdezorientowana, odczuwa brak sensu istnienia, nie otrzymuje wsparcia ze strony bliskich, a także nie utożsamia się z żadną grupą społeczną. Kolejny z rodzajów samobójstw tj. *samobójstwo altruistyczne* polega na poświęceniu swojego życia na rzecz innych ludzi, celów czy interesów. Jest wynikiem nawiązania z nimi zbyt silnej więzi. Klasycznym przykładem będzie przypadek samobójstwa członka sekty, a także samobójczy

[9] Tamże, s. 100.

[10] R. Jopkiewicz, *Samobójstwo złożone,* [w:] Problemy Kryminalistyki, nr 29, Warszawa 1961, s. 54.

zamach bombowy terrorysty. *Samobójstwo fatalistyczne* jest natomiast skutkiem beznadziejnej sytuacji indywidualnej jednostki. Chodzi tu o rezygnację człowieka z życia na skutek tragicznej sytuacji „bez wyjścia", a także przypadki śmierci eutanastycznej.

Jednym z wielu przykładów *samobójstwa fatalistycznego* było popełnione w kwietniu 1997 roku w Kalifornii zbiorowe samobójstwo 39 członków sekty Brama Niebios. Wbrew powszechnemu przekonaniu o słabym wykształceniu członków sekt, sprawcy zamachu byli ludźmi wysoko wykształconymi. Pojawienie się na niebie komety Hale'a-Boppa oznaczało koniec ich ziemskiego etapu życia. Jednak w 1978 roku zostało popełnione jedno z najbardziej spektakularnych zbiorowych samobójstw. Zdarzyło się w Gujanie, a zostało popełnione przez 914 członków sekty Świątynia Ludu. Było wynikiem obawy przez rozwiązaniem ich grupy przez nieprzyjaciela z zewnątrz[11].

Do kategorii *samobójstw altruistycznych* bez wątpienia zalicza się samobójcze zamachy terrorystów. Jest to przypadek kiedy sprawca zamachu poświęca swoje życie dla wyższego, jego zdaniem celu. Zamiarem takiego działania jest wzbudzenie strachu wśród ofiar, zniszczenie wroga, a co za tym idzie dezorganizację państwa. Jest to jeden z najbardziej przerażających rodzajów samobójstw, gdyż ofiarami są zwykli ludzie, którzy zostają wciągnięci do aktu samobójstwa nie mając na to wpływu. Jednym z pierwszych samobójstw tego typu był zamach w 1994 roku w Izraelu, będący odwetem za zabicie Palestyńczyków modlących się w grocie Abrahama. Do dziś Izraelczycy są celem palestyńskich terrorystów i nie ma tu znaczenia płeć czy wiek ofiar. Wrogowie to zwykli ludzie, cywile przebywający w miejscach publicznych. Zamach z 11 września 2001 roku skierowany na wieżowce Nowego Jorku jest jednak jednym z najbardziej budzących grozę ataków terrorystycznych, o szczególnie zbrodniczym charakterze. Zamachowcy przejęli kontrolę nad samolotami pasażerskimi, a następnie skierowali je na wieże World Trade Center. Celem nadrzędnym sprawców było zabicie jak największej ilości rzekomych wrogów. Tragedia ta pochłonęła około 10 tysięcy ofiar- 3 tysiące zabitych oraz 7 tysięcy rannych. Socjologiczne badania terrorystów zamachowców dowodzą, iż wbrew pozorom są to ludzie wykształceni, najczęściej młodzi, nieprzejawiający wcześniejszych skłonności samobójczych. Potencjalni kandydaci na samobójców altruistycznych przygotowywani są w specjalnych szkołach koranicznych. Szkolenie polega na stopniowym przyswajaniu kolejnych fragmentów Koranu, które dotyczą idei poświęcenia życia na rzecz wiary[12].

[11] M. Jarosz, *Samobójstwa. Dlaczego teraz?*, Warszawa 2013, s. 44-45.
[12] Tamże, s. 46-47.

Samobójstwo w religii

Jedna z najstarszych religii świata, *judaizm*, ma krytyczny stosunek do odebrania sobie życia, a ludzkie życie jest największą wartością. Stanowisko to opiera się między innymi na stwierdzeniach zawartych w jednej z ksiąg judaizmu, Talmudzie, gdzie zgodnie z jej zapisami, Bóg jest stwórcą wszystkiego, a zatem wyłącznie On decyduje o śmierci człowieka. Samobójstwo dla Żydów stanowi sprzeciw w stosunku do prawa boskiego, a konsekwencją tego czynu jest kara w postaci odmowy religijnych rytuałów zmarłym polegających na odprawianiu specjalnych obrzędów przez pierwsze siedem dni, pierwszego miesiąca i w rok od śmierci. W konsekwencji zmarli nie otrzymują oczyszczenia, a zostają pochowani w odległej części cmentarza. Jednak w sytuacji, gdy śmierć człowieka jest już nieunikniona, a życie podtrzymywane jest tylko za pomocą środków medycznych, prawo żydowskie daje możliwość zaprzestania ich stosowania. Co do zasady zatem, istnieje bezwzględny zakaz samobójstwa, jednakże od tej zasady księgi żydowskie przewidują jeszcze inny wyjątek. W sytuacji, gdy zachodzi zewnętrzny przymus porzucenia bądź przekroczenia prawa żydowskiego, istnieje obowiązek poddania się śmierci. Prawo żydowskie przewiduje wiele metod służących zapobieganiu samobójstwom. Należą do nich między innymi wsparcie otoczenia, łagodne metody wychowawcze dzieci, a przede wszystkim budowanie silnej więzi społecznej, która zapewnia poczucie jedności. W przypadku problemów zdrowia psychicznego pocieszenia powinno się szukać w religii, a gdy zachodzi taka potrzeba korzystać z pomocy wyspecjalizowanych lekarzy psychologów i psychiatrów. Przykładem działania takiej pomocy jest organizacja „Retorno", która oferuje pomoc osobom ze skłonnością do zachowań samobójczych. Większość obywateli Izraela przestrzega zasad religijnych, a co za tym idzie jest tam dość niski współczynnik samobójstw[13].

Stosunek *chrześcijaństwa* do zachowań autodestrukcyjnych jest nieco odmienny. We wczesnym jego okresie negatywny stosunek do życia i niepohamowane pragnienie życia wiecznego, a w konsekwencji wysoka liczba samobójstw były powszechne. Z tego też powodu stosunek religii do zamachów samobójczych nie zawsze był krytyczny. Początkowo samobójstwo nie było zabronione. Pierwsze negatywne stanowisko kościoła do tego typu działań zostało wyrażone w *Mieście Boga*, św. Augustyna. W dziele tym, napisanym w latach 413-427 r., św. Augustyn wyraził pogląd, iż samobójstwo jest morderstwem. Osoba je popełniająca umiera z wielkim grzechem, nie otrzymując przy tym oczyszczenia, a w konsekwencji spokoju wiecznego. Negatywne podejście do aktu samobójstwa, z czasem

[13] B. Hołyst, *Suicydologia*…, s. 110-112.

zaczęło przybierać na sile i zostało potępione. Stopniowo powstało wiele negatywnych konsekwencji śmierci samobójczej. Należały do nich zakaz odprawiania obrzędów religijnych, chowania samobójców w świętej ziemi, ekskomunikowanie samobójców czy grzebanie ciała poza cmentarzem. W 1307 r. Dante napisał pierwszą księgę Boskiej Komedii, w której wyraził swoje stanowisko do samobójstwa. Jego zdaniem, osoba, która popełniła samobójstwo skazana jest na wieczne potępienie. Renesans przyniósł pewną zmianę w kwestii stosunku do samobójstw. Uważano, że każdy przypadek takiego zamachu należy rozpatrywać indywidualnie. Oświecenie przyniosło jednak inny pogląd. Monteskiusz twierdził, że człowiek ma prawo decydować o swoim życiu, które jest częścią natury. Wolter i Rousseau opowiadali się za prawem jednostki do odebrania sobie życia, a David Hume poparł ich pogląd chorobą, wstydem lub nędznym życiem człowieka. Emmanuel Kant prezentował jednak odmienny stosunek. Uznał samobójstwo za czyn krytyczny z punktu widzenia moralnego, gdyż to właśnie życie jest największą wartością człowieka. Z kolei Artur Schopenhauer uważał, iż zamach samobójczy nie należy do kategorii zachowań przestępnych, a jego następstwem nie jest grzech wieczny. Twierdził, że jednostka ma pełne prawo zrezygnować z egzystencji, jeśli nie jest zadowolona z warunków, w jakich żyje[14]. Współcześnie, większość Kościołów oferuje pomoc osobom z trudną sytuacją zdrowia psychicznego, mającym skłonności do zachowań samobójczych. Podkreśla się wyraźnie, iż samobójstwo nie ma jedynie wymiaru indywidualnego, lecz także wywiera dramatyczny wpływ na rodziny i przyjaciół tych, którzy odebrali sobie życie. Obecnie uważa się, iż samobójstwo jest grzechem, jednakże samobójcy mogą osiągnąć zbawienie, jeżeli czyn taki podyktowany był działaniem diabła, silnego stresu, poświęcenia czy choroby psychicznej. Według Kościoła Katolickiego, to Bóg dał człowiekowi życie i to właśnie wyłącznie On może decydować o tym, kiedy ma się zakończyć.

Kościół prawosławny zaś, stoi na stanowisku, iż samobójstwo jest całkowicie zakazane, a jednostka nie ma prawa decydować o zakończeniu swojej egzystencji. Życie jest darem od Boga, który należy szanować. Religia prawosławna traktuje umyślne samobójstwo jako najgorszy rodzaj morderstwa. W takim przypadku zakazany jest pogrzeb kościelny osoby, która odebrała sobie życie. Jeżeli jednak istnieją dowody potwierdzające, iż dana osoba nie była w pełni władz umysłowych, zachodzi możliwość pogrzebu w kościele[15].

[14] A. Kielan, K. Bąbik, I.Cieślak, P. Dobaczewska, *Religia katolicka a zachowania suicydalne w Polsce,* [w:] Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu, 2017, Tom 23, Nr 2, s. 161.
[15] B. Hołyst, *Suicydologia…*, s. 116.

Islam jest bezwzględnie przeciwny samobójstwu. Muzułmanie głęboko wierzą, iż skoro Allah jest stwórcą życia, to wyłącznie On może decydować o jego zakończeniu. Stanowisko to poparte jest w Koranie, gdyż zakazuje zachowań autodestrukcyjnych oznaczających sprzeciw wobec Boga. Nikt nie może umrzeć bez zgody Allaha. W przypadku długotrwałej i nierokującej poprawy choroby zaleca się modlitwę do Boga z prośbą o przyspieszenie momentu śmierci. Jednakże cierpienie takie uznawane jest za próbę wiary, a muzułmanie wierzą, że zapewnia po śmierci jeszcze większe szczęście. To właśnie wiara stanowi czynnik decydujący o niskiej liczbie samobójstw w społeczeństwach islamskich. Jeżeli chodzi o wcześniej wspomniane samobójcze zamachy bombowe, to są one całkowicie potępiane przez przedstawicieli władz religijnych. Nie ma mowy o uznaniu ich za męczenników, a sami zamachowcy zdają sobie sprawę z konsekwencji jakie ich czekają za popełnienie samobójstwa[16].

Jedną z głównych zasad *buddyzmu* jest zakaz zabijania i czynienia wszelakich form zła rzeczom żywym, w tym samemu sobie. Zakaz ten oznacza sprzeciw wobec zamachów samobójczych. Buddyzm podkreśla obowiązek zachowania zdrowego ciała i umysłu. Jego wyznawcy wierzą, iż pozbawienie się życia jest niemoralne i skutkuje negatywnymi konsekwencjami w przyszłej inkarnacji. Zakaz odebrania sobie życia nie jest jednak bezwzględny. Zgodnie z zasadą racjonalności, jeżeli rozsądniejszym wyborem będzie śmierć to należy ją wybrać. Teksty buddyjskie traktują akt samobójczy jako decyzję prywatną. Do każdego człowieka należy wybór między życiem, a śmiercią. Czasami samobójstwo nie będzie dobrą decyzją, jednakże niekiedy śmierć może być słuszniejszym wyborem i zostać uznane za słuszne posunięcie. Przykładowo, w komentarzu do Vinaya, jednej z głównych ksiąg Pali Canon, wskazuje się przypadek poważnie chorego mnicha, który ma możliwość otrzymania opieki ze strony innych mnichów. W takim przypadku pozostanie przy życiu będzie słuszniejszym wyborem. Jeżeli jednak mnich uzna, iż będzie zbyt dużym obciążeniem dla osób opiekujących się nim, rezygnacja z życia może zostać uznana za właściwe rozwiązanie. Większość samobójstw popełnianych przez osoby świeckie jest jednak krytykowana, chyba że są to działania mające charakter poświęcenia z miłości na rzecz osób bliskich lub dla dobra ogółu. W takim przypadku uważa się, że sprawca samobójstwa miał dobre intencje, a jego działanie nie powinno się uznać za złe. Ponadto, biorąc pod uwagę buddyjską wiarę w reinkarnację, odebranie sobie życia może mieć uzasadniony cel. Wyznawcy buddyzmu wierzą, że słuszne odebranie sobie życia skutkuje dobrym

[16] Tamże, str. 116-117.

odrodzeniem. Jednakże, samobójstwo popełnione przez osobę, która prowadziła niegodne życie, może skutkować złym odrodzeniem. Ponadto, porównując samobójstwo do zabójstwa, uważa się na ogół, iż większość ludzi popełniających samobójstwo nie krzywdzi innego człowieka, a jest to prywatna decyzja sprawcy. Nie można o tym jednak mówić w przypadku zabójstwa, gdyż osoby takie krzywdzą innych członków społeczeństwa. Z tegoż powodu, niemoralność takiego czynu będzie znacznie odbiegała od niemoralności zabójstwa innej osoby. Samobójstwo z punktu widzenia buddyzmu jest jednak, co do zasady, traktowane jako akt nieracjonalny. Większość mnichów opowiada się za takim stanowiskiem i naucza, że jest to grzech. Departament Zdrowia Psychicznego Tajlandii opracował specjalny program, który ma na celu przygotowywać mnichów do nauczania o niemoralnym charakterze samobójstw oraz zapobiegania aktom samobójstw. Powszechnym jest, że ludzie zgłaszają się do mnichów szukając pomocy w swoim cierpieniu, a także w celu znalezienia sposobu na rozwiązanie problemów. Zdaniem niektórych buddyjskich uczonych sam Budda popełnił samobójstwo w przekonaniu o uzyskaniu tym sposobem absolutnego szczęścia[17].

Konfucjanizm, system religijno-filozoficzny Chin, traktuje samobójstwo jako akt ochrony godności i cnoty. W późnym okresie imperialnych Chin samobójstwa wymagano od zgwałconych kobiet czy intelektualistów, którzy przeżyli swojego cesarza. Rezygnacja z własnego życia nigdy nie była w Chinach krytykowana ani zabroniona. Samobójstwo jest wyrazem woli człowieka i zostało zaakceptowane przez społeczeństwo jak sposób sprzeciwu i ochrony godności. Gloryfikuje się samobójstwa kobiet, które po śmierci męża oddają wierność małżonkowi nawet po jego śmierci. Do 1729 roku praktykowano w Chinach palenie owdowiałej małżonki wraz ze zwłokami męża. Krytycznie podchodzi się natomiast do samobójstw popełnianych przez mężczyzn, ażeby nie stanowiło to sposobu na uniknięcie obowiązku utrzymania rodziny. Pomimo to, większość wyznawców konfucjanizmu uważa, że nie jest to dobry sposób na ochronę cnót moralnych. W przypadku popełnienia samobójstwa, rodzina sprawcy jest napiętnowana, a czasami nawet oskarżana o przyczynienie się do samobójstwa. W celu zapobiegania aktom samobójczym, należy zrozumieć przyczynę decyzji samobójczych, aby móc przystąpić do podjęcia działań prewencyjnych[18].

Szintoizm, religia wyznawana przez Japończyków, stanowi ich emocjonalną podstawę. Religia ta, nie dysponuje żadnymi przykazaniami, ani księgami. Występuje razem z buddyzmem, a powszechne są mieszane praktyki obu religii. Pogląd szintoizmu dotyczący aktów samobójczych nie jest jednoznaczny. Uważa się, że człowiek powraca do natury po

[17] A. Zwoliński, *Samobójstwo jako problem osobisty i społeczny*, Wydawnictwo WAM, 2013, s.79-81.
[18] R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Warszawa 2012, s. 389.

śmierci, a samobójstwo jako akt ofiarny jest akceptowane. Szczególnym rodzajem odebrania sobie życia jest zwyczaj *seppuku*, polegający na rozcinaniu brzucha sztyletem, inaczej zwany *harakiri*. Jest sposobem na ochronę honoru podczas trudnej sytuacji. Obyczaj ten występuje m.in. jako rodzaj osobistego wykonania orzeczonej wyrokiem kary śmierci. Odebranie życia z rąk kata stanowiłoby hańbę, podczas gdy samobójstwo daje możliwość honorowego wyjścia z tej sytuacji. Rytuał ten odbywa się uroczyście, w obecności bliskich, a po samobójstwie denatowi odcina się głowę. Z drugiej jednak strony, wyznawcy tej religii wierzą, że człowiek otrzymuje życie od natury, a działanie z nią sprzeczne jest złem. Oznacza to, iż odebranie sobie życia jest, co do zasady krytykowane. Rosnąca liczba aktów samobójczych w ciągu ostatnich lat wywarła wpływ na społeczeństwo, a tym samym stosunek do samobójstw. Powstały programy prewencyjne, mające na celu zapobieganie zamachom samobójczym[19]. Wiara w pośmiertny powrót człowieka do natury oraz przekonanie o otrzymaniu daru życia od przodków może stanowić czynnik skutkujący niską liczbą samobójstw w Japonii. Charakter religii shinto nie oparty na przykazaniach, ani na świętych księgach może jednak nie wywierać na wierzących tak dużego wpływu w kwestii szacunku do egzystencji jak judaizm czy islam. Mimo to, wprowadzenie zasad shinto w życie codzienne może skutkować zapobieganiem aktów samobójczych.

Ilustracja 1. Seppuku.

Źródło: http://www.ppe.pl/publicystyka/143/hardkor-samobojstwo-kulturowe-dziedzictwo-japonii.html, dostęp z dnia 18.06.2019 r.

[19] B. Hołyst, *Suicydologia…*, str. 123-124.

Hinduizm, religia należąca do najstarszych na świecie, ma raczej negatywny stosunek do samobójstw. Już 3000 lat p.n.e. krytykowano akty samobójcze, jednakże wyjątkiem były samobójstwa religijne. Zwyczaj złożenia siebie w ofierze, tzw. *sati* oraz masowe samobójstwa, znane jako *jauhar,* były rozpowszechnione wśród hindusów. Samobójstwa w Indiach zazwyczaj popełniają kobiety, a są one skutkiem obowiązującego systemu wnoszenia posagu i sprzeciwu wobec zwyczaju wyszukiwania przez rodziców przyszłego współmałżonka, zwanego aranżowaniem małżeństw. Wyznawcy hinduizmu wierzą w reinkarnację, a to stanowi istotny czynnik zapobiegający aktom samobójczym. Pozbawienie siebie życia może bowiem skutkować niemożnością odrodzenia się w następnych wcieleniach[20].

[20] A. Zwoliński, *Samobójstwo jako problem …*, s.76-77.

Bibliografia

Bąbik A., Olejniczak D., *Uwarunkowania i profilaktyka samobójstw wśród dzieci i młodzieży w Polsce,* [w:] Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka, Vol. 13, Nr 2, 2014.

Hołyst B., *Samobójstwo- przypadek czy konieczność*, Państwowe Wydaw. Naukowe , Warszawa 1983.

Hołyst B., *Suicydologia,* LexisNexis, Warszawa 2012.

Jopkiewicz R., *Samobójstwo złożone*, Problemy Kryminalistyki, nr 29, Warszawa 1961.

Jarosz M., *Samobójstwa. Dlaczego teraz?*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

Kielan A., Bąbik K., Cieślak I, Dobaczewska P., *Religia katolicka a zachowania suicydalne w Polsce*, [w:] Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu, 2017, Tom 23, Nr 2, s. 161.

Makara-Studzińska M., *Wybrane zagadnienia z problematyki suicydologii,* [w:] Annales Universitatis Mariae Curiae-Skłodowska. Sectio I, Philosophia-Sociologia. Vol. 26, 2001.

O'Connor R., Sheehy N., *Zrozumieć samobójcę,* Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002.

Słownik języka polskiego PWN, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2002.

Tokarczyk R., *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Warszawa 2012.

WHO Mental and Behavioral Disorders. Figures and facts about suicide. WHO/ MNH/MBD/99.1. Department of Mental Health, Social Change and Mental Health, World Health Organization, Genewa 2000.

Zwoliński A., Samobójstwo jako problem osobisty i społeczny, Wydawnictwo WAM, 2013.

Witryny internetowe

http://statystyka.policja.pl/st/wybrane-statystyki/zamachy-samobojcze

http://www.ppe.pl/publicystyka/143/hardkor-samobojstwo-kulturowe-dziedzictwo-japonii.html

---

ABSTRAKT

Samobójstwo jest zjawiskiem stanowiącym od wielu stuleci poważny problem społeczny. Śmierć samobójcza stanowi tragedię dla bliskich, przyjaciół, znajomych, ale także społeczeństwa. Zjawisko ma bowiem wyraźnie społeczny wymiar. Dane statystyczne wskazują na szeroki zakres problemu. Oficjalne statystyki odnotowują rocznie na terenie kraju ok. 6 tysięcy zamachów samobójczych, które kończą się zgonem . Pomimo innowacyjnych metod wykrywania, a także leczenia zaburzeń psychicznych, dostępności do lekarzy specjalistów, rozwoju nauki oraz znacznej poprawy sytuacji ekonomicznej

społeczeństwa, odsetek ludzi targających się na własne życie wzrasta. Biorąc pod uwagę wieloczynnikowe uwarunkowania samobójstw zaznaczyć należy, że zjawisko jest przedmiotem badań wymagających bieżącej aktualizacji.

Współczesny stosunek do odebrania sobie życia jest obszarem zainteresowań wielu dziedzin nauki tj. psychologii, psychiatrii, kryminologii, suicydologii, a także religii. Poglądy religii na samobójstwo nie są jednolite. Ryzyko zachowań autodestrukcyjnych uzależnione jest między innymi od wyznawanej przez jednostkę religii i związanych z nią wzorców zachowań. Autorka tekstu wskazuje teoretyczne aspekty zjawiska oraz poglądy wybranych religii wobec zachowań samobójczych jednostek.

e-mail: patrycja.mencel@uwr.edu.pl

Bartosz Chrząszcz
(Uniwersytet Wrocławski)

Teoria władzy w myśli politycznej Louisa de Bonalda

ABSTRACT

The theory of power in the political thought of Louis de Bonald

Louis Gabriel Ambroise de Bonald, next to Joseph de Maistre is one of the greatest representatives of traditionalism, a doctrine that criticizes the French Revolution and emphasizes divine interference in the social order. Actually from a philosophical perspective the depth of his observations allows to consider this thinker as the greatest „Doctor of Counter-Revolution", however, giving way to the other philosopher – Joseph de Maistre, who I have mentioned, in terms of writing skills. The French thinker devoted a lot of attention to a detailed consideration of issues related to the theory of political power, social order, and the socio-political situation after 1789. The analysis of his considerations allows a thorough knowledge of the doctrine with which he is sometimes associated, but also the history of France told by a monarchist and an ardent defender of order built on Catholic values. This article will serve to present the fundamental views of Louis de Bonald in the indicated issues, demonstrate their importance for conservative discourse and outline the message that this conservative left behind. The perception of established regularities is conductive to determining the originality of Bonald's thought against the background of other outstanding representatives of traditionalism.

Słowa kluczowe: traditionalism, french revolution, counter-revolution, power

Dojrzałość świata i doświadczenie
pozwalają odkryć prawdę[1].
Louis de Bonald

Wprowadzenie

Louis de Bonald był myślicielem, który nie wyróżniał się szczególnie pod względem swoich umiejętności oratorskich, czy warsztatu pisarskiego. Uznanie zarówno w środowiskach konserwatywnych, jak również wśród badaczy analizujących jego twórczość zyskał dzięki głębi oraz konsekwencji swoich wywodów, będących współcześnie głównym drogowskazem służącym do poznania istoty doktryny tradycjonalizmu[2].

Wydarzeniem, które w znaczący sposób wpłynęło na Bonalda i ukształtowało go jako twórcę przedstawiającego ugruntowany światopogląd (pomijając wybuch rewolucji w rodzimej Francji), było uchwalenie przez Zgromadzenie Narodowe aktu prawnego określanego jako tzw. Konstytucja Cywilna Kleru. Dla Francuza był to oczywisty zamach na prawa i własność Kościoła katolickiego, narzucający mu nowy rodzaj stosunków z Rzymem. Skłoniło to Bonalda do rezygnacji z piastowania stanowisk publicznych, a w konsekwencji do emigracji. W roku 1791 wyjechał do Niemiec, gdzie prowadził skromne życie i sporządził swoje pierwsze prace o *stricte* kontrrewolucyjnym charakterze[3]. Interpretacja już pierwszych jego dzieł, spośród których uwagę przykuwa w szczególności trzytomowa *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, pozwoliła na określenie go mianem „umysłu najbardziej systematycznego pośród francuskich tradycjonalistów oraz najsilniej powiązanego z dziedzictwem systemowej scholastyki”[4]. Przekonanie, że wyróżnić możemy idee wrodzone lub ogólne, włączone w ludzkie umysły przez wyższy rozum, co podkreślał Platon, pozwala przyjąć na przykładzie Bonalda pewną

[1] L. de Bonald, *Esej analityczny o prawach naturalnych ładu społecznego. O władzy, o służbie publicznej i o obywatelu w społeczeństwie*, [w:] *O władzy najwyższej. Wybór pism*, przeł. A. Węgrzyn, Kraków 2019, s. 151. Zacytowana fraza pozwala dostrzec wpływ św. Augustyna na filozofię polityczną analizowanego Bonalda, ale również całego francuskiego tradycjonalizmu. Stanowi bowiem konsekwencję tego, jak w narracji augustiańskiej należy postrzegać prawdę. Definiuje ją czas, dzięki któremu sama będzie w stanie się obronić, a nie jakakolwiek władza.

[2] J. Bartyzel, *Louis Gabriel Ambroise wicehrabia de Bonald*, https://myslkonserwatywna.pl/prof-bartyzel-louis-gabriel-ambroise-wicehrabia-de-bonald/ dostęp z dnia 05 maja 2020 r.

[3] D. M. Klinck, *An examination of the Notes de Lecture of Louis de Bonald: at the Origins of the Ideology of the Radical Right in France*, „Man and Nature”, Volume 2, 1984, s. 94.

[4] J. Bartyzel, *Louis Gabriel Ambroise...*, Autor akcentuje, że swoje cechy związane z systematycznością, sumiennością, czy wiernością opisu, Bonald dostrzega w filozofii, gdzie znanych mu myślicieli dzielił z jednej strony na takich, którzy w istocie oświecili świat, charakteryzując się nietuzinkowym bogactwem myśli oraz z drugiej na tych, co wodzą jedynie umysły na manowce.

dystynkcję, która sprawdza się w literaturze przedmiotu. Tradycjonaliści są mianowicie najczęściej właśnie platonikami, natomiast konserwatystom umiarkowanym znacznie bliżej do koncepcji sformułowanych przez Arystotelesa.

Albert Thibaudet skonstatował, że Louis de Bonad reprezentuje jedną z najbardziej solidnych formacji dawnej Francji, a nawet dawnej Europy. Wyróżnia ją rozumność, niezłomność, zdolność do tworzenia ważkich konstrukcji logicznych. Obierając drogę filozofii, nie poszedł śladem tych myślicieli, którzy stworzyli doktryny zaburzające autorytet państwowy i zwiastujące rewolucyjną anarchię, lecz prezentował postawę wymagającą istnienia pewnych zasad stabilizujących życie wspólnotowe. Francuz stał się zatem filozofem zasad[5].

Analizowany myśliciel w toku rozwoju swojej działalności nawiązał współpracę z innym znanym i cenionym francuskim zachowawcą – François-René de Chateaubriandem. W 1818 roku wsparł go w intelektualnej inicjatywie służącej wyartykułowaniu przedrewolucyjnych wartości, redagowaniu pisma *Le Conservateur*, kojarzonego współcześnie z opracowaniem terminu *konserwatyzm*, który obecnie jest powszechnie używany[6].

Louis de Bonald w sposób nieprzejednany prezentował swoje idee. Najlepszym tego przykładem jest druzgocąca krytyka pod adresem Karty Konstytucyjnej, służącej jako fundament ustrojowy dla starych-nowych porządków. Starych tylko dynastią, natomiast nowych rozwiązaniami politycznymi, co zdaniem francuskiego tradycjonalisty nie zrywało dostatecznie z rewolucyjnymi zasadami niszczącymi Francję. Nie do zaakceptowania było pobłażliwe podejście króla Ludwika XVIII do ludzi skompromitowanych za rządów rewolucyjnych i napoleońskich. Wygenerowało to jego opozycyjną postawę wobec liberalnych ministrów królewskich i przyczyniło się do zostania jednym z liderów ultrasów. W latach 20. XIX wieku relacje de Bonalda z rządem uległy poprawie. Król w roku 1823 uczynił go wicehrabią, ministrem stanu oraz powołał do Izby Parów.

Sytuacja polityczna we Francji stanowiła główną inspirację dla Louisa de Bonalda. Obserwacja otaczającego go świata, destabilizacja ładu prawdziwego, zanik przedrewolucyjnych fundamentów i wartości ustrojowych są motywami przewodnimi jego twórczości pełnej polemiki, nostalgii, jak również gruntownej analizy procesów politycznych

5 Zob. A. Thibaudet, *Histoire de la littérature française, de Chateaubriand à Valéry*, Paris, Stock 1936.

6 Pismo *Le Conservateur* początkowo odniosło duży sukces, przy czym nie bez znaczenia pozostawał bardzo pozytywnie odbierany dział filozoficzny redagowany przez samego Louisa de Bonalda. Pomimo wielkiej popularności oraz wsparcia hrabiego d'Artois już w 1820 r. zostało ono zamknięte, o czym szerzej J. Kloczkowski we wstępie do wyboru pism Louisa de Bonalda.

i społecznych. Poglądy odnoszące się do teorii władzy, porządku społecznego, wpływu boskiego czynnika na procesy rządzące światem, bazują na skrajnej niechęci wobec rewolucyjnych idei, co stanowi główny sens bonaldowskiej myśli politycznej sytuującej go na podium głównych tradycjonalistycznych ideologów.

Teoria władzy i społeczeństwa w myśli Louisa de Bonalda

Problematyka władzy jest zagadnieniem, na którym francuski myśliciel skupiał się w sposób szczególny. Formułowane przez Bonalda spostrzeżenia nie ograniczały się w tym zakresie do prostej wykładni ustrojowej. Wyrażały postulaty ideologiczne ściśle związane z przekonaniem o boskiej wizji ładu i porządku naturalnym definiującym standardy odkrywane przez człowieka poznającego świat. Na tej podstawie klarowny wydaje się pogląd o wyższości monarchii nad innymi ustrojami. Francuz w stanowczy sposób stwierdza: „*Gdy Francja stanie się republiką, będzie to oznaczało koniec dla monarchicznej Europy, Europa republikańska zaś będzie oznaczała koniec dla świata"*[7]. Traktować to można jako pewnego rodzaju ostrzeżenie przed tym, czego konsekwencje myśliciel ten mógł zaobserwować po wybuchu rewolucji. Monarchia ponadto przedstawia dlań wyższą racjonalność. Konstatuje, że jest ona siłą ogólną, wolą powszechną tryumfującą nad partykularnymi egoizmami[8].

Robert Nisbet zwraca uwagę na to, że za sprawą rozważań poświęconych koncepcjom władzy oraz społeczeństwa, ich źródłom, przejawom, funkcjonowaniu, Louis de Bonald odegrał istotną rolę w rozwoju francuskiej socjologii. Myślenie tego kontrrewolucjonisty było zdaniem amerykańskiego badacza przełomowe ze względu na umiejscowienie w centrum refleksji grupy społecznej[9]. Trudno polemizować z takim spostrzeżeniem uwzględniając wywód analizowanego myśliciela dotyczący porządku politycznego. W kontekście grup społecznych znaczenie podstawowe ma rodzina, w pierwszym bowiem, pierwotnym stadium rozwoju społeczeństwo boskie lub ludzkie jest wspólnotą wyłącznie domową. Na tym etapie zwie się ono rodziną lub religią naturalną. Prawo, a także wola władcy były tutaj przekazywane dzięki domowym tradycjom. Następnie powstaje stadium polityczne, gdzie społeczeństwo naturalne zapewnia rodzinie trwanie. Staje się zatem jasne, że wszędzie

---

7 L. de Bonald, *Arystokracja i szlachta*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 413.

8 Idem, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, Constance 1796, t. I, s. 16.

9 R. Nisbet, *De Bonald and the Concept of the Social Group*, „Journal of the History of Ideas", Vol. 5. No. 3, (Jun. 1944), s, 315-331. Autor podkreśla, że wcześniej przez blisko półtora wieku od Hobbesa po Rousseau w teoriach społecznych dominowała kategoria jednostki, bądź państwa.

poprzedzała ona rządy polityczne. W toku dalszego rozwoju, prawa naturalne dla pierwotnego stanu społeczeństwa staną się prawami politycznymi dla jego stanu publicznego[10].

Louis de Bonald kategorycznie odrzucał bliską doktrynom liberalnym wizję umowy społecznej. Począwszy od rodziny, umowa ta zwyczajnie nie występuje. Dziecko bowiem, nie może zdecydować o tym, że stanie się potomkiem tego, a nie innego ojca. Podobnie nie było umowy społecznej w społeczeństwie religijnym. We wspólnocie politycznej kontrakt nie pojawia się przed ustanowieniem władzy, gdyż jej istnienie jest konieczne samo przez się, a nie przyjęte przez określoną grupę jednostek w drodze danego porozumienia. Po jej ustanowieniu natomiast aspekt umowy społecznej również należy wykluczyć, z uwagi na to, że brak już wówczas równych podmiotów zdolnych do jej zawarcia[11]. Negował również przekonanie o suwerenności religijnej lub politycznej, które było dlań typową dla ateizmu zasadą wszelkich rewolucji, a tym samym zalążkiem zła[12].

Opracowana przez tradycjonalistę definicja władzy porządkuje jego poglądy, stanowiąc wyznacznik, będący dobrym punktem wyjścia ku dalszym rozważaniom. Otóż władza, jak pisze „*jest to BYT, którego WOLA i DZIAŁANIE nakierowane są na zapewnienie społeczeństwu trwałości; to istota publiczna, której publiczna wola zwie się PRAWEM wówczas, gdy znana jest wszystkim i której publiczne działanie polegające na egzekwowaniu tej woli, kiedy dotyczy wszystkich, zwie się KULTEM w religii, a RZĄDEM w państwie"*[13]. Sporządzenie tej zwięzłej *prima facie* definicji władzy poprzedzają rozważania związane ze społeczeństwem. W ocenie francuskiego kontrrewolucjonisty niezależnie od wszelkich różnic każde społeczeństwo złożone jest z trzech elementów: władzy, służby publicznej oraz obywateli. Ta triada wyraża bardzo istotny aspekt filozofii Louisa de Bonalda. Każdemu z tych podmiotów nadawał on mianowicie osobowość społeczną, której postrzeganie różniło się w zależności od perspektywy. Tak oto w rodzinie wyodrębnimy *ojca, matkę i dzieci*, w społeczności religijnej *Boga, kapłanów i wiernych*, natomiast w społeczeństwie politycznym *króla/inny odpowiednik najwyższej władzy, szlachtę/funkcjonariuszy publicznych oraz lud*.

Znamienne dla filozofii de Bonalda jest podkreślanie ludzkiej natury społecznej. Człowiek jest obdarzony zdolnością mówienia, co w połączeniu z jego naturalnymi preferencjami życia we wspólnocie przyczyni się do rozwoju życia społecznościowego, gdzie

[10] L. de Bonald, *Esej analityczny o prawach naturalnych...*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 62-70.
[11] *Ibidem*, s. 50-51.
[12] *Ibidem*, s. 17.
[13] *Ibidem*, s. 4.

idee nabiorą znaczenia, a następnie będą przekazywane z pokolenia na pokolenie w formie tradycji[14].

Louis de Bonald prowadził swoje rozważania oscylujące wokół struktury społeczeństw i rządów koordynujących ich funkcjonowanie aż do śmierci. Podkreśla, że Francja posiadała rozwiniętą strukturę państwową w momencie wybuchu rewolucji. Tradycyjna monarchia bazuje na trzech stanach duchowieństwie, szlachcie i stanie trzecim. Stanowią one w ocenie Francuza trzy elementy konstytutywne dla każdego społeczeństwa. Ich uporządkowany kształt został drastycznie zmieniony na skutek rewolucji, zatem tęsknota za dawnym ładem i troska o jego przywrócenie ukazują się jako w pełni uzasadnione[15]. Koncepcja społeczeństwa jest tutaj podyktowana charakterystycznym, bonaldowskim rozumieniem stosunku pomiędzy transcendencją i immanencją. Naruszenie któregokolwiek z konstytutywnych jego elementów generuje nieład i zaburza kształt strukturalny społeczeństwa[16].

Z przekonań o idei władzy wynika zarysowana wyżej pochwała monarchii jako jedynego prawowitego ustroju politycznego i wyraźna krytyka demokracji. Myśliciel ten stał na stanowisku, że oznacza ona jedynie „*przypadkowe zespolenie mnóstwa drobnych ciał*", gdzie arbitralność władzy jest szczególnie odczuwalna[17]. We wstępnie do *Théorie du Puvoir,* próbuje wykazać, że twierdzenia sprowadzające się do określeń skupienia władzy w narodzie są z gruntu fałszywe. Filozof argumentuje, że rzetelna analiza poprzedzona odpowiednią znajomością historii dowodzi, że naród suwerenem być nie może, wszak, gdyby nim był, to w zakresie monarchistycznej, typowej dla Bonalda narracji należałoby poszukiwać poddanych. Oddzielenie z kolei poddanych od rządzących w takiej sytuacji byłoby nie tylko zadaniem trudnym, ale wręcz niemożliwym. Wywód ten odnosi się również do problematyki prawodawstwa, gdzie w ujęciu kontrrewolucjonisty dominuje przekonanie, że naród nie jest zdolny do ustanawiania praw, z uwagi na to, że nigdy tego nie robił, a przyzwyczajony jest jedynie do ich przyjmowania od specjalnie w tym celu powołanego prawodawcy będącego

---

[14] J. Bartyzel, *Louis Gabriel Ambroise...*, Właściwy sens socjologicznych konstatacji kontrrewolucjonisty sprowadza się do podkreślenia konieczności występowania grup społecznych, z których powstaje spójne społeczeństwo zdolne do gromadzenia, pielęgnowania, upamiętniania, a następnie przekazywania najważniejszych wartości kolejnym pokoleniom.

[15] J. Alibert, *Prawdziwe i fałszywe Oświecenie. Louis de Bonald, myśliciel zasad 1754-1840,* [w:] R. Escande (red.) *Czarna księga rewolucji francuskiej*, przeł. K. Kubaszczyk, B. Biały, Dębogóra 2015, s. 582.

[16] *Ibidem,* s. 583.

[17] L. de Bonald, *O rządzie przedstawicielskim,* [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 433. Zdaniem Louisa de Bonalda głównym argumentem, który powinien przekonać zwolenników dawnego ustroju do odrzucenia demokratycznych rozwiązań, jest to, że ustrój ten nie ma zbyt wiele wspólnego z jednością władzy, który w przekonaniu tego monarchisty świadczy o jej sile i skuteczności, a w połączeniu z mądrością władcy zapewni państwu właściwy rozwój.

elementem władzy. Świadczy to o tym, że w momencie przyjmowania prawa, naród nie może występować już jako suweren, ale jako poddany[18].

Krytyka demokracji bazuje również na niechęci w stosunku do jej głównej cechy, a mianowicie powszechnych wyborów. W ocenie tradycjonalisty doprowadzą one do zastąpienia władzy społeczeństwa władzą człowieka, a zjawisko korupcji w sferze publicznej i prywatnej będzie powszechne. Każdy kandydat, zamiast realizować boskie przesłanie, zmierzał będzie jedynie do egzekwowania swojej władzy, a państwo zacznie przypominać swego rodzaju spółkę handlową, gdzie każdy będzie miał prawo do odzyskania swojego wkładu i w konsekwencji utraci swój autorytet wiązany z władzą.

Intelektualne bogactwo bonaldowskiej wizji władzy sprowadza się do ścisłego powiązania jej pojęcia z aspektem suwerenności silnie skupionej wokół idei jedności. Spostrzeżenie to sprowadzić można do założenia, że żaden człowiek podobnie jak ciało polityczne czy społeczne nie posiada tytułu do sprawowania suwerennej władzy. Podstawą dostąpienia tego zaszczytu jest delegacja pochodząca bezpośrednio od Boga, wyłącznie Stwórca dysponuje bowiem pełnią władzy[19]. Schemat ten wydaje się przejrzysty i właściwy z perspektywy prakseologicznej, dlatego Bonald buntował się przeciw władzy jakobińskiej uosabiającej wielość, a więc skrajne zaprzeczenie postulowanej przez niego jedności. Analiza tych konstatacji prowadzi jednak do wniosku, że takim „odstępstwem do jedności" byłaby niemal każda forma ustrojowa odżegnująca się od jedności materialnej. Społeczeństwo poddane władzy boskiej znamionuje siła i trwałość, natomiast poddane władzy człowieka będzie słabe oraz zmienne. Na tym gruncie wyrasta stałość i niepodważalna pozycja religii katolickiej oraz jej odporność na prześladowania, w tym w szczególności na niszczycielską siłę czasu[20].

Władza nie może funkcjonować bez siły urzeczywistniającej się w działaniu sprawnego aparatu państwowej administracji. Myśliciel utożsamia go ze „służbą

---

[18] J. Alibert, *Prawdziwe i fałszywe Oświecenie...*, [w:] *Czarna księga rewolucji francuskiej*, op. cit., s. 585. Odmówienie narodowi możliwości bycia suwerenem stanowi oczywistą polemikę, jaką Louis de Bonald podejmował z filozofami, których łączy się pod względem ideologicznym ze znaczącym wpływem na rozwój nastrojów prorewolucyjnych. Jednym z nich był Jan Jakub Rousseau wiążący ideę suwerenności właśnie z narodem składającym się z jednostek wolnych i równych.

[19] *Ibidem*, s. 587. Louis de Bonald uzupełnia tę tezę, rozwijając z pełną świadomością, że jedyna suwerenna władza istotnie nie może pozostać w niebie i musi zostać objawiona wśród ludzi, a jedynym naturalnym tego sposobem jest monarchia. Pełne urzeczywistnienie idei władzy wymaga zachowania jej ciągłości, w przeciwnym razie nastąpi bowiem koniec społeczeństwa. Aspekt jedności stanowi brzemię dla monarchy powołanego do rządzenia przez Boga. Przyświecać mu powinny przede wszystkim takie cele jak: dbałość o zachowanie społeczeństwa, reprezentowanie wszystkich ludzi, bycie sprawiedliwym prawodawcą i strażnikiem sprawiedliwości.

[20] L. de Bonald, *Esej analityczny o prawach naturalnych...*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 45.

ministerialną" będącą narzędziem władzy służącym zabezpieczeniu społeczeństwa przed buntem i opresją[21]. Znaczące jest tutaj wspieranie monarchy w skutecznym realizowaniu jego funkcji.

Charakterystyczne dla bonaldowskiej teorii władzy jest przekonanie, że władza istnieje w każdym społeczeństwie pod różnymi nazwami, jednakże w każdym istnieć musi materialna jedność władzy i tylko jeden człowiek może w danym momencie objawiać wolę i kierować działaniem we wspólnocie. Zdaniem analizowanego myśliciela przeświadczenie takie jest rezultatem rozsądnego myślenia. Tam bowiem, gdzie wola będzie dwojaka i w związku z tym działanie rozdwojone, tam pojawią się dwa społeczeństwa[22]. Idea podziału władzy nie służy zatem społeczeństwom, co stanowi oczywisty sprzeciw wobec przyjętej współcześnie w większości państw Europy idei monteskiuszowskiego trójpodziału. Konsekwentnie powtarza zatem Bonald, że jedność uosabia jedynowładztwo. Odnosi się to również do społeczeństwa religijnego lub społeczeństwa Boga i człowieka. Występowanie jednego i drugiego pozwala dostrzec, że istnieje pomiędzy nimi nieskończona wola a tym samym nieskończone działanie, powiązanie, stosunek zależności i poddaństwa[23]. Bóg jest twórcą natury ludzkiej, czego konsekwencją są liczne paralele pomiędzy sferą religijną i polityczną. Społeczeństwo posiada jeden prawdziwy, naturalny model: monarchię absolutną i Kościół katolicki[24]. Połączenie tych dwóch aspektów ma nie tylko wymiar ideologiczny, ale również praktyczny. W opinii tradycjonalisty religia jest hamulcem aberracji przejawianych przez rozum indywidualny, definiuje dobro i zło, chroni władzę i wolność oraz pociesza ubogich, przez co jest prawdziwa[25]. Bonald postrzega ją jako fundament i prawo wszelkiej ludzkiej społeczności, ze względu na to, że jest ona powszechną rękojmią wszystkich ludzi wzajemnie wobec siebie. Tworząc wspólnotę Boga z ludźmi, zawiera wszystkie istotne cechy

---

[21] J. Alibert, *Prawdziwe i fałszywe Oświecenie...*, [w:] *Czarna księga rewolucji francuskiej*, op. cit., s. 589. Ministrowie rozgraniczają w należyty sposób w woli królewskiej wolę powszechną od partykularnej woli człowieka, co zapewnia sprawiedliwe wykonywanie wyłącznie nakazów woli powszechnej. Pozycja ministrów jest zatem autonomiczna względem suwerena, ze względu na to, że władza narzucająca im wszelkie decyzje i sposób działania, straciłaby swoją odrębność względem nich.

[22] L. de Bonald, *Esej analityczny o prawach naturalnych...*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 39-40.

[23] *Ibidem*, s. 41-43. Fizyczna jedność władzy możliwa jest również w ustrojach niemonarchicznych, ale pod warunkiem zachowania fundamentalnej reguły urzeczywistniania inicjatyw jednego ciała, której spełnienie nie jest jednak proste poza monarchią, dlatego w dłuższej perspektywie tylko ta forma wskazaną jedność gwarantuje. Z trudnościami takimi ustroje demokratyczne mogą sobie jednak doraźnie radzić np. poprzez określenie nieparzystej liczby deputowanych. Sprawi to niezależnie od warunków, że zawsze jedno z potencjalnych rozwiązań przeważy nad drugim, a w konsekwencji całe zgromadzenie przyjmie jednolitą konsekwencję swoich prac w postaci ustawy lub innego aktu prawnego, któremu podporządkować się będą musieli także sprzeciwiający się mu pierwotnie deputowani. Założenie to wydaje się jednak nazbyt idealistyczne i mało prawdopodobne, dlatego Bonald najwyżej ceni właśnie monarchię absolutną.

[24] A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1796-1830*, Warszawa 2013, s. 161.

[25] *Ibidem*, s. 281.

społeczeństwa, wśród których na pierwszy plan wysuwają się: władza, ministrowie, konstytucja, dyscyplina, tradycja, czy instytucje publiczne[26]. Wielką korzyścią dla społeczeństwa płynącą bezpośrednio z religii jest również utrzymywanie w ryzach naturalnej ludzkiej żądzy dominacji. Nie wykonuje jednakże tego zadania samodzielnie, lecz we współpracy z władzą polityczną. Jedność wiary i rządu stanowi zatem dla tej żądzy podwójny hamulec[27].

Uwagę przykuwa charakter bonaldowskich refleksji. Nie uzależnia on swoich spostrzeżeń od specyfiki konkretnego państwa, unikając starannie przypisania ich tylko jednemu. Zakładał on, że mają być uniwersalne i określać ogólny porządek socjologiczny[28]. Władza w ocenie Bonalda stanowi pierwszą przyczynę społeczeństwa (w domyśle) każdego istniejącego, co uzasadnia zasygnalizowaną powszechność rozważań.

Kontrrewolucjonista wyraża tęsknotę za dawną monarchią. Niewątpliwie taki stan rzeczy wynika z założeń przyjmowanych przez doktrynę, którą reprezentował. Jacques Alibert zwraca jednak uwagę, że nastawienie myśliciela było umotywowane także charakterem przedrewolucyjnego ustroju, który można było obiektywnie zaobserwować bez przedstawiania go w określonej konwencji ideologicznej. Wskazuje, że wówczas jedynie mądre prawa przeżywały swoich królów i ich doradców[29].

W kontekście analizy bonaldowskiej teorii władzy zagadnienie prawa obowiązującego jest szczególnie złożone. W pierwszej kolejności należy zaznaczyć, że jest ono taktowane jako wyraz woli suwerena. Władza przyjęła je po to, aby wyznaczało poddanym zasady postępowania[30]. Niepodważalny jest w tej perspektywie aspekt natury będącej pierwszym oraz, jedynym postulowanym prawodawcą, co niejednokrotnie pojawia się w formułowanej przez Bonalda koncepcji. Badając przeszłość państw europejskich, stwierdził, że żadne prawa polityczne leżące u podstaw znanych mu monarchii nie mają określonego początku ani

---

[26] J. Alibert, *Prawdziwe i fałszywe Oświecenie...*, [w:] *Czarna księga rewolucji francuskiej*, op. cit., s. 596. Każdy ze wskazanych aspektów politycznych ma swój odpowiednik religijny. Władzą jest Bóg, ministrami duchowieństwo, konstytucją dogmaty wiary, dyscypliną przestrzeganie przykazań, tradycją kościelne zwyczaje, a instytucjami publicznymi kościoły.

[27] *Ibidem*, s. 597.

[28] Zob. R. Mauduit, *Les conceptions politiques et sociales de Bonald*, Paris 1913, s. 31-34.

[29] J. Alibert, *Prawdziwe i fałszywe Oświecenie...*, [w:] *Czarna księga rewolucji francuskiej*, op. cit., s. 595. Na tej podstawie konkludować można, że Louis de Bonald był zwolennikiem jusnaturalizmu. Przeciwstawiał się traktowaniu prawa wyłącznie jako instrumentu wyrażającego wolę prawodawcy i służącego realizacji jego bieżących celów. Elementy prawa pozytywnego przestaną obowiązywać, gdy spełnią swoją funkcję, natomiast prawo naturalne wyrażające boską wolę będzie trwać wiecznie.

[30] L. de Bonald, *Esej analityczny o prawach naturalnych...*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 53. Bonald zauważa, że jedni uznają prawo za wolę Boga, inni człowieka lub narodu, ale na przekór swym krytykom formułuje tezę bazującą na zasadności podglądów każdej ze wskazanych grup, ze względu na to, że finalnie prawo jest wolą Boga, która następnie została przez człowieka zwerbalizowana i przekazana ludziom.

znanego autora, prawodawcy są zaś znani w państwach ludowych[31]. Przejawia się to sile instytucji. Nieporównywalnie większa charakteryzuje ustroje monarchiczne niż demokratyczne. Prawo ma silny związek z naturą, a jeżeli jest wsparte autorytetem, jakim legitymuje się władza, to czynnik ten również znacząco wpływa na rządy. Oddziaływanie to jest na tyle silne, że francuski myśliciel oddziela władzę naturalną od nienaturalnej. Wskazuje, że elementem różnicującym jest tutaj stałość, którą legitymuje się jedynie władza zakorzeniona w naturze. Stałość wynika z trwania człowieka, który ją sprawuje. W ten sposób pojawia się kolejna cecha, jaką jest ciągłość[32]. Takim zespołem wartości pochwalić się może monarchia, gdzie wszystko jest zgodne z naturą.

Środki pozwalające wspólnotom na ich trwanie, stanowią bogactwa moralne oraz zapewniają ochronę. Społeczeństwo określane jest przez Bonalda mianem *ciała moralnego,* gdzie religia odpowiada za zdrowie, monarchia za siły, a cnoty pozwalają czynić dobro. Myśliciel zarysowuje intrygującą prawidłowość wpisującą się w krytykę doktryn oświeceniowych. Stwierdza, że organizm ten potrafi przetrwać liczne wojny i zarazy, ale wystarczy niekiedy jedna książka, by pogrążyć go w poważnej chorobie, nierzadko śmiertelnej, prowadzącej do jego obalenia[33]. Siła moralna jest zatem prawdziwym bogactwem narodu, bez którego próżno mówić o jego trwaniu. W tym zakresie tradycjonalista polemizuje z Adamem Smithem, przekonując, że idei bogactwa narodów należy upatrywać w moralności. Pozbawione jej społeczeństwa upadną niezależnie od zgromadzonych bogactw materialnych, podobnie jak rozpadnie się rodzina, w której zaniedbano pielęgnowania więzi pomiędzy jej członkami.

Louis de Bonald konsekwentnie udowadniał, że wszelka władza z konieczności jest niezależna od poddanych jej jednostek. Zależność spowodowałaby bowiem odwrócenie porządku. Władza i zależność wykluczają się wzajemnie[34]. Do sprawowania rządów niezbędne było w jego ocenie istnienie czegoś absolutnego. W momencie, gdy taki pierwiastek znajdzie się w konstytucji, administracja pozostanie sprawna i bezpieczna. Niezależność władzy zapewnia zgodność z jej naturalnymi prawami[35]. Umożliwia również

---

31 *Ibidem,* s. 79.

32 *Ibidem,* s. 90-91, 136. Stałość determinuje w zasadzie zdaniem Bonalda uzasadnienie niepodważalnej pozycji władzy. Łączy się z siłą, stabilnością, trwaniem, ciągłością. Generuje ład oraz tradycje. Zmienność z kolei jest czynnikiem destrukcyjnym, oznaczającym słabość, chwiejność i zniszczenie. Jeżeli zatem bez stałości oraz związanych z nią cech nie może istnieć władza, a to właśnie ona jest wymagana do istnienia narodu, to cecha ta stanowi wartość o absolutnie podstawowym charakterze.

33 Idem, *O bogactwie narodów* [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 240.

34 Idem, *Rozważania o rewolucji francuskiej,* [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 338.

35 *Ibidem,* s. 340-341.

skuteczne wykonywanie dwóch fundamentalnych funkcji, które francuski filozof sprowadza do wymierzania sprawiedliwości i obrony terytorium państwowego[36].

Rozważania poświęcone idei władzy wyrażają z jednej strony tęsknotę za dawnym ustrojem, z drugiej szereg wartościowań i postulatów sprowadzanych do ustalenia tego, jak należy postępować oraz uzasadniać ideologicznie poszczególne działania, aby odrestaurować całkowicie lub chociaż w pewnym zakresie te wszystkie cechy, które wyróżniały monarchię przed rokiem 1789. Bonaldowskie refleksje w tym kontekście zawierają wyraźne uzasadnienie religijne, co najlepiej podsumowuje następująca konstatacja: „*monarchia może runąć jedynie na skutek upadku jej filozofii, a ponieważ chrześcijaństwo jest jedyną racją jej trwania i istnienia, społeczeństwa chrześcijańskie i monarchiczne winny trwać tak długo, jak długo trwał będzie świat*”[37].

Wizja ładu prawdziwego

Tradycjonalizm, w który wpisywała się bonaldowska myśl polityczna, odróżniał od siebie dwie alternatywne rzeczywistości. Z jednej strony, jak przekonuje, obserwujemy porządek prawdziwy, konstytucję prawdziwą stanowiącą urzeczywistnienie narodowej oraz chrześcijańskiej tradycji, z drugiej natomiast ustawy zapisane przez prawników będące niekiedy zaledwie świstkami papieru wyrażającymi ignorancję dla Boskiej wizji świata[38]. Prawo legalne, jak można zatem dostrzec bez trudu, nie skupia się na tym, aby odtwarzać wolę Boga. Stanowi doraźne dzieło człowieka podążające za zmiennymi okolicznościami społecznymi i próbujące nadać stosunkom odpowiedni kształt normatywny. W tym miejscu Bonald dostrzega rosnące znaczenie pozytywizmu prawniczego. Traktował rozumienie prawa według tej interpretacji jako dobro użyteczne, jednocześnie przekonując, że nie można zapominać o prawie absolutnym.

Charakterystyka szeroko pojętego porządku prawdziwego umiejscowiona jest przez konserwatystę w centrum jego rozważań ontologicznych jako byt istniejący niezależnie od

---

[36] *Ibidem*, s. 393.

[37] Idem, *O rządzie przedstawicielskim*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 437. Zauważyć można, że jest to kolejny, a być może główny aspekt, w którym Bonald wyraża konsekwentność swojej myśli politycznej. Twórczość tego myśliciela pozwala wnioskować, że niestrudzenie wykazywał związki występujące pomiędzy monarchią w sferze politycznej a chrześcijaństwem, w tym zwłaszcza katolicyzmem w sferze religijnej. W ten sposób monarchia urzeczywistnia przesłanie Kościoła katolickiego jako najdoskonalsza forma ustrojowa, natomiast anarchia utożsamiana z brakiem jakiejkolwiek formy władzy, a więc z najgorszym stanem, w jakim znaleźć się może społeczeństwo, charakteryzuje się zataczającym szerokie kręgi ateizmem.

[38] A. Wielomski, *Filozofia polityczna...*, op. cit., s. 41. Pojęcie konstytucji prawdziwej wyznacza sedno konserwatywnego zespołu wartości, do których zaliczamy m.in. rodzinę, samorządność, monarchię, tradycję, własność prywatną, czy hierarchię.

empirycznej rzeczywistości poznawanej w danym okresie historycznym. Idea ładu ma zatem charakter wieczny i ponadczasowy. Wynika z Absolutu, przedstawiając racje zbieżne z Jego nauczaniem[39]. Louis de Bonald sformułował myśl, która z powodzeniem przyjęła się w doktrynie tradycjonalistycznej. Wyodrębnił dwa pojęcia prawdy: ontologiczną obejmującą moralność, religię, społeczeństwo i klasyczną zajmującą się naukami ścisłymi, światem przyrodniczym i fizycznym[40]. Problem ładu prawdziwego znamionuje ahistorycyzm i niezmienność. Raz nakreślony przestaje się już rozwijać, stanowiąc jednolicie brzmiące przesłanie[41].

Idea ładu prawdziwego została przedstawiona przez Bonalda w sposób dogłębny i dojrzały. Myśliciel ten uczynił z niej trzon swojej filozofii. Skonstatować wręcz można, że aspekt ten stanowił dla niego obsesję, a potrzeba jego analizy przyświecała mu najjaśniej[42]. Konstrukcja ładu została zaplanowana w sposób precyzyjny i przemyślany. Ogólna jej teza jest niesamowicie prosta do przyswojenia. Zakłada, że istnieje porządek wieczny, wykreowany przez Boga, a wszelkie od niego odstępstwo utożsamiać należy ze zbrodnią, którą człowiek zadaje samemu sobie. Niszcząc bowiem ów schemat porządku, zaprowadza chaos, a przetrwanie w nim nie jest możliwe ze względu na to, że człowiek nie jest dostosowany do egzystowania w innym systemie[43].

Spostrzeżenia dotyczące problematyki ładu prawdziwego Bonald motywuje tym, że po stuleciach rozlicznych wydarzeń politycznych i religijnych, interes ludzkości wymaga tego, aby wznieść się do kontemplacji samych praw porządku i spojrzenia na społeczeństwo w jego ogólnym znaczeniu[44]. Europa jako całokształt społeczeństw zbudowanych na trwałym fundamencie cywilizacji łacińskiej domaga się bowiem nie tylko pokoju, lecz również potrzebuje ładu (utworzonego i konserwowanego przez samego Boga), bez którego będzie

---

39 *Ibidem*, s. 70. Przyjmując, że ład przedrewolucyjny był prawdziwy, Bonald przyjmuje a contrario, że konstrukt zaprowadzony przez rewolucjonistów jest porządkiem fałszywym.

40 Zob. L.E. Palacios, *Bonald o la constitutión natural de la sociedas*, „Revista de Estudios Politicos", 45/1949, s. 59-63.

41 M.H. Quinlan, *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald,* Washington 1953, s. 89-91.

42 Por. A. Wielomski, *Filozofia polityczna...*, op. cit., s. 75.

43 *Ibidem*, s. 75. Bonald wyraża przekonanie, że całe ludzkie życie jest poukładane, nie ma w nim miejsca na przypadek, a człowiek może jedynie rządzące światem prawidła odkrywać, a nie tworzyć. Pogląd ten wydaje się jednym z najbardziej radykalnych spośród formułowanych przez środowiska konserwatywne. Świat był chaosem, zanim zlikwidowano go poprzez zaprowadzenie ładu. Uczyniło to państwo jako element racjonalny tryumfujący nad czynnikiem irracjonalnym. Bonald utożsamia zatem pojęcie racjonalności i rozumu z państwem. Rewolucjoniści używają natomiast tego terminu fałszywie, gdyż w istocie rewolucja to tryumf namiętności nad rozumem.

44 L. de Bonald, *Esej analityczny o prawach naturalnych...*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 8.

tylko „*zwodniczą ciszą*”[45]. Stwórca działa poprzez prawa ogólne obrazujące Jego wolę. Społeczeństwo jest zaś środkiem niezbędnym do zachowania rodzaju ludzkiego. Zdaniem Bonalda stanowi ono władzę tłumiącą w ludziach ich niszczycielskie namiętności. Francuski zachowawca stwierdza, co następuje: „*Społeczeństwo znajduje się pod kierownictwem i zarządem Istoty Najwyższej, w której partycypuje. Istnieje jako niezbędny porządek woli i działań Boga i człowieka*”[46].

Pierwsi władcy otrzymali od Opatrzności uniwersalną Prawdę, następnie zaszczepili ją w swoich poddanych i z biegiem czasu stała się ona tradycją. To właśnie tradycja jest z perspektywy ładu pojęciem kluczowym, gdyż jej funkcja polega głównie na tym, że jest ona nośnikiem Prawdy zmagazynowanej w idei porządku prawdziwego[47]. Człowiek otrzymał wspomnianą Prawdę jako doskonały akt boskiej łaski. Nie jest zatem zdolny do przekształcania świata. Próbując to uczynić, nie stworzy nic lepszego, a każda aktywność może się zakończyć jedynie wznieceniem destrukcyjnego chaosu[48]. W ten sposób można skonstatować, że świat poznawalny przez człowieka istnieje tylko w takiej konwencji, w jakiej zarysowują go tradycjonaliści, inaczej nie istnieje wcale. Bonald przekonywał, że istnieje tylko jedna konstytucja społeczeństwa politycznego i jedna religijnego, a w połączeniu tworzą one społeczeństwo[49]. Oparcie idei ładu na Prawdzie stanowi istotę tradycjonalistycznego jego pojmowania. O przypadku nie może być tutaj mowy, z kolei uzasadnienie aksjologiczne wydaje się spójne i konsekwentne. Ustalenia odmienne od przyjętych tworzą jedynie rewolucjoniści, którzy nie pojęli istoty *ładu prawdziwego*. Konserwatysta odtwarza, poznaje, ale nie wymyśla.

Louis de Bonald zwraca uwagę na sieć wzajemnych powiązań społecznych. Ład natury wymaga istnienia określonych hierarchii. Tam, gdzie mamy do czynienia z poddanym w obrębie społeczeństwa politycznego, czyli *skutkiem*, w rodzinie jest on ojcem, *przyczyną*. Uczestniczy w różnych stosunkach społecznych jako przedstawiciel odmiennych roli, które winien sukcesywnie wykonywać[50]. Idea ładu wyraża zatem to, czego pragnie natura. W sposób ścisły jest to powiązane ze wzmiankowanym wyżej bonaldowskim pojmowaniem

---

[45] Idem, *Refleksje nad powszechnym interesem Europy*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 257. Ład zapobiega rewolucjom, przewrotom, podbojom i wojnom, dlatego tak bardzo jest ważny jako element wspierający zarówno pokój, jak również strukturę państwową zakorzenioną w religii katolickiej i monarchii.

[46] Idem, *Législation primitive*, Paris 1847, s. 182-183

[47] *Ibidem*, s. 146.

[48] A. Wielomski, *Filozofia polityczna...*, op. cit., s. 101.

[49] L. de Bonald, *Théorie du pouvoir...*, t. I, s. 7.

[50] A. Wielomski, *Filozofia polityczna...*, op. cit., s. 106. Państwo według Bonalda stanowi rodzinę w powiększeniu. Charakter patriarchalny jego funkcjonowania jest zatem w przekonaniu tego konserwatysty uzasadniony.

rzeczywistości. Myśliciel wychodzi z założenia, że konkurują ze sobą dwa jej rodzaje: *rzeczywistość prawdziwa* oraz *fałszywa*. Podczas gdy pierwsza z nich utożsamiana jest z Tradycją, druga przedstawia oświeceniowy świat nauki, który ma charakter aprioryczny, a przez to w ocenie Bonalda nierzeczywisty. Świat odzwierciedlający *rzeczywistość fałszywą* pozbawiony jest realnych dywagacji filozoficznych, brakuje w nim Boga, przywiązania do ojczyzny i jej zwyczajów[51]. Cechy te są typowe dla świata ludzkiego, który w przeciwieństwie do świata Boskiego będącego dobrem, jest tożsamy ze złem. Tradycjonalizm często posługuje się zatem konwencją dualistyczną: dobro i zło, świat Boski i świat ludzki, ład i rewolucja, co jest charakterystyczne dla formułowania wizji świata i porządku społecznego przez przedstawicieli tej doktryny.

Marzeniem Bonalda było doprowadzenie do depolityzacji społeczeństwa. Najlepszym sposobem służącym jego urzeczywistnieniu byłby powrót do stanu istniejącego przed epoką nowożytną. W okresie średniowiecznym ludzkość charakteryzowała jedność duchowa i intelektualna. Polityka w przekonaniu myśliciela nie zmienia ludzkich serc. Cud ten należy wyłącznie do religii, która osiągnąwszy w tamtym okresie postulowaną jedność, nie potrzebuje wprowadzać zmian[52].

Naród francuski przed wybuchem rewolucji był według Bonalda dobrze ukonstytuowany. Nigdy nie potrzebował bowiem zabezpieczenia swojej konstytucji przez jakikolwiek inny naród. Osadzona była na trwałym fundamencie złożonym z trzech stanów: religii, państwa i rodziny. Każdy z nich był niezależny i reprezentował to, co w narodzie przedstawiać należało[53]. To był właśnie ład prawdziwy, aspekt, do którego należy sprowadzić poświęcone tej idei rozważania. Tradycjonalista konkluduje, że konstytucji prawdziwej nie tworzy administracja, akademie, sztuka, czy handel, ale monarchia, religia oraz sprawnie działający wymiar sprawiedliwości[54].

Bonaldowska krytyka rewolucji

Louis de Bonald, podobnie jak inni wielcy myśliciele tworzący na przełomie XVIII i XIX wieku zastanawiał się nad przyczynami rewolucji. Doszedł do przekonania, że nie jest

[51] L. de Bonald, *Recherches philosophique sur les premiers objets des connoissances morales*, Paris 1826, t. I, s. 75-76, cyt. za: A Wielomski, *Filozofia polityczna...*, op. cit., s. 113. Uniwersalny porządek rzeczy został zastąpiony pojęciami nieoddającymi żadnej realnej treści, wśród których wskazać należy takie jak: jednostka, postęp, rozum.

[52] Idem, *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, Paris 1817, t. I, s. 237.

[53] Idem, *Rozważania o rewolucji...*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 320.

[54] *Ibidem*, s. 321.

możliwe postrzeganie jej jako wydarzenia przypadkowego, czy wyizolowanego. Podkreślał, że stanowi pewien etap w rozwoju kolejnych herezji oraz rebelii będących ich skutkiem[55]. Konsekwentnie odrzuca tezę jakoby to ucisk poddanych francuskiego króla miał się przyczynić do rewolucji. Wskazywał, że w innych krajach był on znacznie gorszy, za granicą płacono bowiem wyższe podatki, najuboższych było więcej, a wymiar sprawiedliwości mniej okazały i mniej skuteczny. W swoich rozważaniach inaczej definiuje zatem aspekt wspomnianego uciskania. Konstatuje, że w istocie miało ono miejsce, jednakże nie w taki sposób jak przedstawiali to rewolucjoniści, lecz przeciwnie – był to ucisk intelektualny fałszywych doktryn i bezbożnych pism, które z ich inspiracji powstawały. Rewolucja nie odbyłaby się bez ich udziału[56]. Dziedzictwo Oświecenia ukształtowało żyzny grunt pod rozwój tendencji prorewolucyjnych. Sama rewolucja była ruchem niebezpiecznym i gwałtownym, jednak o wiele większe zagrożenie związane jest z jej konsekwencjami, co wyraża wymowne w tym kontekście stwierdzenie Bonalda: „*To nie wojsk francuskiej rewolucji winny obawiać się inne państwa, ale swawoli i nieposłuszeństwa, które zasiała w Europie*”[57]. Refleksję tę kończy pesymistyczne, choć prawdziwe przekonanie, że poza Francją rewolucja może mieć jeszcze więcej zwolenników.

Przyczyną rewolucji o niebagatelnym znaczeniu było dla Bonalda utrzymujące się od pewnego czasu nastawienie społeczne negujące zasadniczy element konstrukcji każdego społeczeństwa, którym jest hierarchia. W pewnym momencie wytyka wręcz francuskim obywatelom ich niesprawiedliwe uprzedzenia w stosunku do szlachty, stanowiące chorobę społeczną i skandal dla narodów chrześcijańskich. Takie zachowania nie służą niczemu dobremu, podsycając i utrzymując rewolucyjną burzę. Pojawiały się opinię uznawane przez myśliciela za błędne, jakoby szlachta miała stanowić atrybut władzy królewskiej, tudzież uosobienie próżności i uzurpacji kojarzonej z czasami feudalnymi. Próbując odeprzeć zatem te zarzuty, stwierdza: „*Szlachta nie jest ani ozdobą, ani dekoracją, ani uprzedzeniem, ani uzurpacją. Jest naturalną i niezbędną instytucją społeczeństwa, równie pradawną, jak sama władza*”[58].

---

55 J. Bartyzel, *Louis Gabriel Ambroise...*. Uczony zwraca uwagę, że pierwszą rebelią będącą rezultatem herezji była gnostycka rewolta przeciwko chrześcijańskiej ortodoksji, drugą – Reformacja, a trzecią rewolucja francuska czerpiąca z idei oświeceniowych.

56 L. de Bonald, *Rozważania o rewolucji...*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 312. Warto zwrócić uwagę na to, że myśliciel ten argument obraca przeciw rewolucjonistom. Stwierdza, że to właśnie podczas rewolucji naród francuski był najbardziej uciskany. Ona zrodziła bowiem wszelkie nadużycia, okrucieństwa, zepsucie i niedorzeczności.

57 Idem, *Refleksje nad powszechnym interesem...*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 263.

58 *Ibidem*, s. 280.

Motywacje nastrojów rewolucyjnych zostają umiejscowione również na płaszczyźnie religijnej. W okresie antycznym służyły one wyłącznie przejęciu władzy politycznej. Sytuacja uległa zmianie w państwach nowożytnych, gdzie za sprawą chrześcijaństwa zaprowadzono rządy prawdy. Spowodowało to pojawienie się nowej przyczyny w postaci ambicji zdobycia władzy religijnej poprzez zaprowadzenie własnych, wyniosłych doktryn w celu zapanowania nad umysłami. Taka rewolucja nie wymaga już wzbudzającego przestrach zbrojnego ramienia, czy funduszy służących sprawnym i skutecznym działaniom[59]. W związku z powyższym rewolucja miała dla Bonalda wymiar religijny w większym stopniu niż polityczny.

Rewolucja francuska zdaniem tradycjonalisty zawierała zasady w pełni fałszywe oraz niosące za sobą jedynie zło. Powinny ustąpić miejsca właściwemu pojmowaniu społeczeństwa i władzy, co wpisuje się w charakter jego refleksji. Myśliciel wyraża postawę akcentującą szacunek dla wszystkich stanowionych rządów z wyjątkiem rządu rewolucyjnego. Jacques Alibert zauważa, że nie jest on zatem ani stanowiony, ani godny poparcia[60]. Trudno jednak przypuszczać, by zdominował on francuską politykę samodzielnie. Bonald nie pozostawia bez winy uprzedniej władzy, która otumaniona perfidnymi sugestiami, zwiedziona własną dobrocią, uwierzyła w to, że zmiany są niezbędne. Kontrrewolucjonista stwierdza, że zmiany dokonywane samopas przez ludzi w społeczeństwie stanowionym, bez motywacji w postaci moralnego imperatywu są rewolucjami. Brutalne i nagłe zerwanie z tradycją pozbawia natomiast społeczeństwo jego trwałych struktur, a rewolucyjne teksty prawne zdają się to potwierdzać[61].

Francja była od wieków państwem wpływającym w sposób istotny na losy całej Europy. Bonald dostrzega w niej jednak coś więcej niż tylko państwo odgrywające główną rolę polityczną na Starym Kontynencie. W jego ocenie od początku swojego istnienia miała być „*nauczycielką cnót, strażniczką chrześcijańskich wartości*". Ze smutkiem konstatował, że sprowadziła na Europę niezliczone nieszczęścia poprzez okazanie swojej siły, przekonując jednak, że siła ta była rezultatem obłędu. Rewolucja, która z początku była nadprzyrodzoną siłą, okazała się jednak w dłuższej perspektywie czasowej niewymownie destrukcyjna,

---

59 Idem, *Rozważania o rewolucji...*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 305.

60 J. Alibert, *Prawdziwe i fałszywe Oświecenie...*, [w:] *Czarna księga rewolucji francuskiej,* op. cit., s. 581.

61 *Ibidem*, s. 584. Zerwaniem z tradycją było przede wszystkim złączenie trzech stanów w jedno zgromadzenie. W momencie, gdy przemówiły wspólnym głosem, rewolucja stała się nieunikniona. Przyświecające jej zasady zostały wyraźniej przedstawione, natomiast dawny rząd stawał się coraz słabszy.

uczyniła z narodu francuskiego ślepe oraz nieme narzędzie, którego działania prowadzą do własnej zguby[62].

Najbardziej przerażające dla Bonalda było uświadomienie sobie, że w samym sercu chrześcijańskiej Europy zbudowanej przez cywilizację łacińską powstało państwo, które swoją religią uczyniło ateizm, a rządem anarchię. Nową władzę wyróżniała nieznana wcześniej skłonność do kłamstw, pomyłek i manipulacji, a najwyższym prawem była dla niej nienawiść do wszelkiego ładu. Rządy zaczęli sprawować ludzie zepsuci oraz zaślepieni przez ułudę zmian mających przynieść przebudowę organizacyjną państwa[63].

Świat przedrewolucyjny był odbiciem natury i woli Boga. Zmiana tego stanu rzeczy, utożsamiana przez Bonalda z ideałem byłaby absurdem. Działanie rewolucjonistów zmierzających do kreacji nowej rzeczywistości jest zatem absurdalne. Ich podstawowym celem było stworzenie świata funkcjonującego w oparciu o inne zasady niż dotychczasowy. Zmierzano do powtórnej kreacji praw natury o laickim tym razem uzasadnieniu[64]. Esencją nowego porządku był usilnie wprowadzany dogmat o władzy narodu, który sukcesywnie będzie zastępować dogmat o władzy Boskiej. Tradycjonalista wychodzi z założenia, że współczesna mu Europa tkwi w krwawym kryzysie. Wychodząc z niego, może umrzeć z wycieńczenia. Kontynent znany ze swej świetności przestanie istnieć wówczas, gdy jego chrześcijański i monarchiczny charakter zostanie wyparty przez nowe formy. Będzie to oznaczało przejście panowania nad światem w inne ręce[65].

Bonald był świadkiem powstawania nowej doktryny, która ustrój oparty na autorytecie zastąpiła przeciągającymi się dysputami, rujnując w ten sposób istotę władzy i posłuszeństwa względem niej. Fałszywa filozofia ma swoje źródło w Reformacji. Konserwatysta przekonuje, że to ona zapoczątkowała zamęt trapiący Europę, wojny, które skąpały ją we krwi oraz rewolucję jej obyczajów, praw i rządów. Doprowadziła do poważnej choroby. Nie można

---

62 L. de Bonald, *Refleksje nad powszechnym interesem...*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 263.

63 Idem, *Esej analityczny o prawach naturalnych...*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 15. Myśliciel przekonuje, że władza porewolucyjna hołduje oświeceniowemu, ateistycznemu dogmatowi o suwerenności politycznej i religijnej człowieka, który Bonald utożsamia z główną zasadą wszelkich rewolucji, a tym samym zalążek wszelkiego zła trapiącego społeczeństwa.

64 A. Wielomski, *Filozofia polityczna...*, op. cit., s. 100. Należy skonstatować, że wbrew zamiarom rewolucjonistów powtórna kreacja praw naturalnych nie powiodła się. Zmieniono ustawy, hierarchię społeczną, lecz nie wpłynęło to na zmianę praw socjologicznych rządzących społeczeństwami. Ład prawdziwy nie został zatem całkowicie wyeliminowany. Nastąpił stan rzeczy przedstawiający jego karykaturę. Bonald przekonywał bowiem wyraźnie w swoich *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, że podli podczas swojego tryumfu mogą formować rządy, stanowić prawa, wpływać na ich egzekwowanie. Robią to jednak nie z poczucia obowiązku wobec wartości wyższych niż ich władza, lecz ze strachu przed końcem zaprowadzonych przez siebie porządków. W przeciwnym razie nastąpi powrót do punktu wyjścia w postaci dotychczasowej wizji ładu, co uzasadnia głęboką oraz naturalną jego ideę.

65 L. de Bonald, *Refleksje nad powszechnym interesem...*, [w:] *O władzy najwyższej...*, s. 264.

zatem upatrywać na nią leku w półśrodkach utożsamianych z nierealnym rządem oraz bezsilną monarchią[66].

Francuski myśliciel odmawia rewolucjonistom wszelkich uczuć państwowych, stwierdzając, że nie są oni współobywatelami swojego kraju, lecz ludzi podzielających ich zapatrywania. Każdą ojczyznę poświęcą rewolucji, gdyż tylko do niej są przywiązani, dla niej pragną żyć i umierać. Bonald obnaża również prawdziwe zamiary popleczników rewolucji, pisząc: „*Nie dajmy się zwieść: wolność, wokół której rewolucjoniści robią tyle hałasu, nie jest wolnością prasy, będącą w ich rękach jedynie wolnością dokonywania konfiskat, nakładania grzywny i pozbawiania wolności, nie jest również wolnością nauczania, która posłużyła im jedynie do wygnania najzdolniejszych inajzacniejszych nauczycieli, ale wolnością ateizmu, wolnością buntu, wolnością swawoli, wolnością wszelkich przywar piętnowanych przez surową moralność religii katolickiej*[67].

Wyobrażenie rewolucji w myśli politycznej Louisa de Bonalda miało charakter metaforyczny. Została przedstawiona jako wóz, na który wsiedli podróżni, zamierzając opuścić swój kraj i odkrywać świat. Problem tkwi w tym, że nie wiedzą, dokąd jadą i co właściwie ich podróż oznacza. Podróż jest męcząca, a w miarę jej upływu pojawiają się przyjemne miejsca, skłaniające do tego, by wysiąść i zakończyć drogę. Wóz jedzie jednak dalej, dlatego niektórzy zeskakują, próbując go zatrzymać, lecz nie mogą nic wskórać i wpadają pod koła. Pierwszych, najbardziej znużonych podróżą skusiła monarchia konstytucyjna, innych republika, wtedy jednak wóz podwaja prędkość i jego opuszczenie nie przyniosło tym, którzy go opuścili niczego dobrego. Pojazd podąża bezpieczniej do dyrektoriatu. Na tym jednak podróż się nie kończy, wóz bowiem dociera do konsulatu. Tam jednak nikt nie chciał się zatrzymać. Z daleka dostrzeżono bowiem inny, lepszy przystanek, jakim było cesarstwo. Wóz jednak w dalszym ciągu mknął w szybkim tempie, uniemożliwiając pasażerom zakończenie męczącej drogi. Na koniec stała się ona na tyle wyboista, że wóz zaczął toczyć się w stronę przepaści, szczęśliwie kończąc na powrocie do pierwszego godnego uwagi miejsca, czyli monarchii konstytucyjnej[68]. Podkreśla to charakterystyczną dla rewolucji zmienność, brak przywiązania do którejkolwiek z wymienionych form ustrojowych oraz jej wewnętrzne zróżnicowanie wynikające z tego, że samym rewolucjonistom podobały się odmienne struktury rządowe. W związku z tym recepta na walkę z rewolucją może być tylko jedna. Sprowadza się do akcentowania trwałych

66 Idem, *O rządzie przedstawicielskim,* [w:] *O władzy najwyższej...,* s. 435.
67 *Ibidem,* s. 439.
68 J. Alibert, *Prawdziwe i fałszywe Oświecenie...,* [w:] *Czarna księga rewolucji francuskiej,* op. cit., s. 581.

rozwiązań ciągle tkwiących w Tradycji utwierdzającej fundament uszkodzony przez rewolucyjną zawieruchę[69].

Podsumowanie

Filozofia polityczna Louisa de Bonalda ukazuje jego wierność porządkowi przedrewolucyjnemu, którego naturę konsekwentnie wyrażał w swoich spostrzeżeniach odnoszących się do teorii władzy oraz rzutujących na krytykę rewolucji francuskiej. Bezwzględne umiłowanie idei *ładu prawdziwego* pozwoliło myślicielowi nie tylko zachować autentyczność wywodu, ale przede wszystkim przedstawić ten problem w sposób najgłębszy oraz najzupełniejszy spośród wszystkich przedstawicieli tradycjonalizmu. Poglądy Bonalda nie były nastawione na żaden kompromis. Przedstawiały prawdę akcentowaną przez większość oponentów postępowych doktryn oświeceniowych stanowiących bezpośrednią przyczynę gruntownej przebudowy ustrojowej i podważenia dotychczasowego fundamentu chrześcijańskiej i monarchicznej Francji i Europy.

Wyróżniała go w istocie staranność opisu oraz gruntowne przedstawienie analizowanych zagadnień z umiejętnym ich nakreśleniem w perspektywie wyznawanych wartości, niemniej jednak głównym czynnikiem odróżniającym go od innego wielkiego ideologa tradycjonalistycznego – Josepha de Maistre'a był jego optymizm. Przejawiał się on zarówno w sensie soteriologicznym, jak i historiozoficznym. Pozostawał przekonany, że obecne, destrukcyjne rozwiązania jakkolwiek zdolne do chwilowego tryumfu nie przetrwają próby czasu. Upadną prędzej czy później, torując drogę dla restauracji porządku prawdziwego, dzięki czemu natura odzyska swoje prawa. Ten optymizm uzasadnia tym, że twory natury są wieczne, podczas gdy kontestujące je ludzkie alternatywy – zmienne oraz nietrwałe.

Podsumowując wywód poświęcony Bonaldowi, należy zastanowić się nad pytaniem, czy jego myśl może być uznawana za aktualną, a jeżeli tak, to w jakim stopniu? Zestawiając radykalne spostrzeżenia tego myśliciela z obecnym kształtem społeczno-politycznym występującym w państwach europejskich, wydaje się, że odpowiedź będzie przecząca. Rewolucja francuska była wydarzeniem, które w znacznej mierze zapoczątkowało nieznaną dotąd kreatywność człowieka w zakresie formułowania nowych rozwiązań ustrojowych i stosunków społecznych. Świat współczesny podlega przemianom w nieprzewidywalnej

[69] *Ibidem,* s. 602.

dwieście lat wcześniej skali. Trudno jednak polemizować z francuskim myślicielem w jednym, zasadniczym z punktu widzenia jego filozofii aspekcie. Ludzkie twory oraz będące ich ważnym elementem formy ustrojowe są znikome i nietrwałe. Cechuje je zmienność, elastyczność, brak jednolitej i tradycyjnej struktury. Być może metaforyczny wóz, który został wprawiony w ruch przez rewolucję, dalej się porusza, a u kresu jego drogi będzie powrót do tego, co Bonald cenił najwyżej, a więc *ładu prawdziwego* urzeczywistniającego Boską wizję świata.

Bibliografia

Alibert J., *Prawdziwe i fałszywe Oświecenie. Louis de Bonald, myśliciel zasad 1754-1840,* [w:] R. Escande (red.) *Czarna księga rewolucji francuskiej*, przeł. K. Kubaszczyk, B. Biały, Dębogóra 2015.

Bartyzel J., *Louis Gabriel Ambroise wicehrabia de Bonald,* https://myslkonserwatywna.pl/prof-bartyzel-louis-gabriel-ambroise-wicehrabia-de-bonald/.

Bonald L. de, *Arystokracja i szlachta,* [w:] *O władzy najwyższej. Wybór pism*, przeł. A. Węgrzyn, Kraków 2019.

Bonald L. de, *Esej analityczny o prawach naturalnych ładu społecznego. O władzy, o służbie publicznej i o obywatelu w społeczeństwie*, [w:] *O władzy najwyższej. Wybór pism*, przeł. A. Węgrzyn, Kraków 2019.

Bonald L. de, *Législation primitive*, Paris 1847.

Bonald L. de, *O bogactwie narodów*, [w:] *O władzy najwyższej. Wybór pism*, przeł. A. Węgrzyn, Kraków 2019.

Bonald L. de, *O rządzie przedstawicielskim*, [w:] *O władzy najwyższej. Wybór pism*, przeł. A. Węgrzyn, Kraków 2019.

Bonald L. de, *Pensées sur divers sujets et discours politiques,* Paris 1817.

Bonald L. de, *Refleksje nad powszechnym interesem Europy*, [w:] *O władzy najwyższej. Wybór pism*, przeł. A. Węgrzyn, Kraków 2019.

Bonald L. de, *Rozważania o rewolucji francuskiej*, [w:] *O władzy najwyższej. Wybór pism*, przeł. A. Węgrzyn, Kraków 2019.

Bonald L. de, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire,* Constance 1796.

Klinck D.M., *An examination ot the Notes de Lecture of Louis de Bonald: at the Origins of the Ideology of the Radical Right in France*, „Man and Nature", Volume 2, 1984.

Mauduit R., *Les conceptions politiques et sociales de Bonald,* Paris 1913.

Nisbet R., *De Bonald and the Concept of the Social Group*, „Journal of the History of Ideas", Vol. 5. No. 3, (Jun. 1944).

Palacios L.E., *Bonald o la constitutión natural de la sociedas*, „Revista de Estudios Politicos", 45/1949.

Quinlan M.H., *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald,* Washington 1953.

Thibaudet A., *Histoire de la littérature française, de Chateaubriand à Valéry*, Paris, Stock 1936.

Wielomski A., *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1796-1830*, Warszawa 2013.

ABSTRAKT

Louis Gabriel Ambroise de Bonald zaliczany jest obok Josepha de Maistre'a do największych przedstawicieli tradycjonalizmu, doktryny krytykującej rewolucję francuską i akcentującej boską ingerencję w porządek społeczny. Z perspektywy filozoficznej, głębia jego spostrzeżeń pozwala uznać tego myśliciela za największego „Doktora Kontrrewolucji", ustępującego jednak wspomnianemu de Maistre'owi pod względem kunsztu pisarskiego. Francuski myśliciel poświęcił wiele uwagi szczegółowemu rozważeniu zagadnień związanych z teorią władzy, ładu społecznego oraz sytuacji społeczno-politycznej po roku 1789. Analiza jego rozważań pozwala na gruntowne poznanie doktryny, z którą bywa łączony, ale również historii Francji opowiadanej przez zwolennika monarchii i zagorzałego obrońcę porządku zbudowanego na wartościach katolickich. Niniejszy artykuł służył będzie przedstawieniu fundamentalnych poglądów Louisa de Bonalda w zakresie wskazanej problematyki, wykazania ich wagi dla dyskursu zachowawczego oraz zarysowaniu przesłania, które konserwatysta ten po sobie pozostawił. Dostrzeżenie ustalonych prawidłowości sprzyja z kolei określeniu oryginalności bonaldowskiej myśli na tle innych wybitnych przedstawicieli tradycjonalizmu.

Słowa kluczowe: tradycjonalizm, rewolucja francuska, kontrrewolucja, władza

e-mail: bartosz.j.chrzaszcz@gmail.com

Bartosz Modzelewski
(Uniwersytet Wrocławski)

Tunezja po Arabskiej Wiośnie. Kształt systemu politycznego i prawnego oraz sytuacja wewnętrzna kraju.

ABSTRACT
The actual implications of the cactus-jasmine revolution on the shape of the political-legal system, social norms and the quality of life of Tunisians.

The Arab Spring, which began in one of the world's most politically and culturally static regions, was a big surprise for the international community, and its wide reach and dynamic course aroused a number of hopes and fears. It was hoped that the political and law systems of Arab and Muslim countries would become more democratic and that the living conditions of the people living in them would improve. On the other hand, it was feared the spread of fundamentalist ideologies and destruction of the hard-to-build social order. Tunisia, as the country where the cactus-jasmine revolution began, which was a prelude to changes in other countries, is a particularly interesting area to verify the aforementioned views and concerns.

Słowa kluczowe: Arab Spring, Cactus-Jasmine Revolution, Tunisia.

Arabska Wiosna jest jednym z najistotniejszych wydarzeń, które miały miejsce na Bliskim Wschodzie w XXI wieku. Stanowiła ona głównie szereg mniej lub bardziej dynamicznych manifestacji oraz przekształceń społecznych, politycznych, a zatem i prawnych w świecie arabskim, i muzułmańskim. Przemiana ta miała miejsce w jednym z najbardziej spetryfikowanych politycznie i kulturowo regionów świata[1]. Jej preludium stanowiła rewolucja kaktusowo-jaśminowa, która rozpoczęła się 17 grudnia 2010 r. tragicznym aktem samospalenia przez 26 letniego Mohameda Bouaziziego w 50 tysięcznym mieście Sidi Bu Zajd w środkowej Tunezji. Już 14 stycznia prezydent Zajn al-Abidin ibn Ali uciekł z Tunezji uzyskując azyl polityczny w Arabii Saudyjskiej. W ciągu kilku tygodni w zaskakujący sposób upadł reżim trwający 24 lata. Dynamika tego wydarzenia odbiła się szerokim echem w regionie Maghrebu wzbudzając również szereg nadziei i obaw całej społeczności

[1] Raport Fundacji Amicus Europae, *Dwa lata Arabskiej Wiosny – próba bilansu*, Warszawa, 2013 r., s. 5.

międzynarodowej. Liczono wówczas na zdemokratyzowanie systemów polityczno-prawnych krajów arabskich i muzułmańskich oraz poprawę warunków bytowych ludzi w nich żyjących. Obawiano się natomiast rozprzestrzenienia się fundamentalistycznych ideologii i destrukcji z trudem budowanego ładu społecznego. Tunezja jako kraj, w którym swój początek miała rewolucja kaktusowo-jaśminowa *de facto* rozpoczynająca przemiany w innych krajach, jest z wielu powodów szczególnie ciekawym obszarem do weryfikacji wspomnianych widoków i niepokojów.

Rys historyczny

Tunezja była co najmniej od 1957 r., tj. od czasów jej pierwszego prezydenta, absolwenta Sorbony Habiba Burgiby uważana za kraj liberalny w regionie Maghrebu. Kraj ten był również – jak na warunki muzułmańskie, zaskakująco egalitarystyczny. Już w sierpniu 1956 r. ogłoszono Kodeks statusu osobistego, w którym zakazano poligamii, kobiety uzyskały prawa wyborcze, prawo do edukacji, prawo do rozwodu, czy prawo do wynagradzanej pracy[2]. Ustalono również oficjalny wiek dla zawierania związków małżeńskich. Było to tak ważne wydarzenie, że do dnia dzisiejszego dzień 13 sierpnia jest w Tunezji Świętem Kobiet[3]. Dusturowska Partia Socjalistyczna obrała kierunek sekularystyczny, co już samo w sobie było ewenementem w regionie. Zamykano szkoły koraniczne, modyfikowano szkolne programy nauczania, skonfiskowano ponad 60 000 hektarów należących do instytucji religijnych[4]. Na kanwie rewolucji w Iranie w 1979 r. zdelegalizowano ruch fundamentalistyczny[5]. Rządy Habiba Burgiby były jednak rządami autokratycznymi. Najdobitniej świadczy o tym ogłoszenie dożywotniej prezydentury w 1974 roku[6]. W listopadzie 1987 roku do władzy – poprzez bezkrwawy zamachu stanu, doszedł ówczesny premier Ben Ali, z ramienia tej samej Dusturowskiej Partii Socjalistycznej (przekształconej następnie na Zgromadzenie Demokratyczne). Pomimo początkowo przyjętego „kursu narodowego pojednania", w latach

[2] A. Barska, *Trwanie i przemiany systemów kulturowych w Tunezji*, "Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne", Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie t. 9, 2014 r., s. 54
[3] A. Rolewicz-Orpiszewska, *System konstytucyjny Tunzeji*, Łódź, 2016 r., s. 14.
[4] J. Liniany, *„Arabska Wiosna". Socjologiczne spojrzenie na koncepcję rewolucji oraz jej wpływ na ruch turystyczny w Tunezji*, „Turystyka Kulturowa", Nr 6/2012, 2012 r., s. 46.
[5] D. Jacobs, P. Morris i in., *Tunisia*, The Rough Guide (series), Wydawnictwo Pascala, Bielsko-Biała, 2006 r., s. 38.
[6] Tamże, s. 37.

90 rozpoczęły się w Tunezji represje względem opozycjonistów oraz islamistów[7]. Zaczęto wówczas cenzurować nawet internet, co było szczególnie wzmożone w okresie Arabskiej Wiosny[8]. Przeciek z Wikileaks, który miał miejsce w 2006 r. ujawnił, że ponad połowa tunezyjskich elit była personalnie powiązana z szeroko rozumianą rodziną prezydenta[9]. Można dyktaturę Ben Alego nazwać Goldstonowskim reżimem sułtańskim, w którym oprócz braku transferów władzy do rąk opozycji, przywódcy systematycznie rozszerzają swoją władzę kosztem formalnych instytucji[10].

System polityczny Tunezji

Po ucieczce prezydenta z kraju i zakończeniu wolnych wyborów parlamentarnych, które odbyły się 23 października 2011 r., szybko okazało się, że to nie młodzi protestujący wówczas liberałowie będą nadawać ton przemianom w regionie, a konserwatywna i religijna większość społeczeństwa[11]. Znacząco zwyciężyło bowiem umiarkowanie islamistyczne ugrupowanie En-nahda (Partia Odrodzenia), która zdobyła 37% głosów. W ostatnich wyborach z 6 października 2019 r. najwięcej głosów uzyskało to samo ugrupowanie (28% głosów). Zwycięska partia wyklucza jednak współpracę z partią Serce Tunezji Nabila Karuiego, która jest obecnie główną siłą opozycyjną[12]. Z kolei niedawne wybory prezydenckie z 2019 r. wygrał bezpartyjny konstytucjonalista i legalista Kais Said. Profesor prawa oraz członek komitetu współtworzącego nową tunezyjską konstytucję zapowiedział decentralizację władzy i rewolucję prawną[13]. Wyniki wyborów wskazują zatem na większą polaryzację sceny politycznej Tunezji, również w zakresie roli islamu w polityce. Brak ponadpartyjnego kompromisu może źle wpłynąć na proces demokratyzacji państwa oraz

[7] M. I. Syazli Saidin, *Rethinking the 'Arab Spring': The Root Causes of the Tunisian Jasmine Revolution and Egyptian January 25 Revolution*, „International Journal of Islamic Thought", Vol. 13, 2018 r., s. 73.
[8] K. Bielińska, *Od Al-Dżaziry do Twittera – wpływ mediów na Arabską Wiosnę,* „Przegląd Politologiczny", Issue 1, 2014 r., s. 381.
[9] A. Dzisiów-Szuszczykiewicz, *„Arabska Wiosna" – przyczyny, przebieg i prognozy*, „Bezpieczeństwo Narodowe", t. II/18, 2011 r., s. 44.
[10] Tamże, s. 45.
[11] Raport Fundacji Amicus Europae, dz. cyt., s. 5.
[12] T. Amara, A. McDowall, *Split vote complicates government formation after Tunisia election*, „Reuters.com", [online] 6 października 2019 r., [dostępny w wersji elektronicznej, dostęp: 20.01.2020 r., <https://www.reuters.com/article/us-tunisia-election/split-vote-complicates-government-formation-after-tunisia-election-idUSKCN1WL033>].
[13] T. Amara, A. McDowall, *Tunisian establishment stunned as outsiders win presidency*, „Reuters.com", [online] 16 września 2019 r., [dostępny w wersji elektronicznej, dostęp: 20.01.2020 r., <https://www.reuters.com/article/us-tunisia-election/tunisian-establishment-stunned-as-outsiders-win-presidency-idUSKBN1W10W0>].

procesy legislacyjne wcielające w życie postanowienia nowej tunezyjskiej konstytucji. Jednak z drugiej strony zróżnicowane forum może mobilizować strony polityczne do aktywniejszych negocjacji, co można było zaobserwować patrząc na scenę polityczną w Egipcie[14].

System prawny Tunezji

Analizując dynamicznie zmieniający się system polityczny w Tunezji po Arabskiej Wiośnie nie sposób nie wspomnieć, że pierwsza ustawa zasadnicza na ziemiach arabskich weszła w życie już w 1861 r. właśnie w Tunezji[15]. Kraj ten ma zatem bogate tradycje konstytucyjne. W 1959 roku zatwierdzono ustawę zasadniczą, którą zawieszono podczas Arabskiej Wiosny. Kiedy prezydent Ben Ali uciekł z kraju rozpoczęła się debata polityczna nad kierunkiem reform prawnych. W rozczłonkowanym i podzielonym społeczeństwie udało się uchwalić 26 stycznia 2014 r. jeden z najbardziej liberalnych tekstów konstytucji w świecie arabskim oraz – jak dotąd nie zawieszono działania tego aktu prawnego (dla porównania w Egipcie ustawa zasadnicza z 2012 r. obowiązywała tylko przez rok)[16]. Pojawia się pytanie, czy po pierwszych latach obowiązywania nowej konstytucji jej postanowienia są rozwijane w ustawach oraz czy ma ona charakter normatywny, czy jedynie nominalny. Generalnie można powiedzieć, że ogólny kierunek reform zmierza we właściwym kierunku, jednak przeszkodą jest wciąż odnawialny stan wyjątkowy[17], który po raz pierwszy został ogłoszony 24 listopada 2015 r. po samobójczym zamachu bombowym na autobus przewożący strażników prezydenckich[18].

Nowa Konstytucja stanowi, że religią Tunezji jest islam, ale w art. 2 konstytuuje już świeckość państwa[19]. Kandydatem na prezydenta może być tylko muzułmanin lub zgodnie z art. 74 – muzułmanka[20]. Według najnowszych raportów Open Doors – chrześcijańskiej organizacji non-profit, po dziesięciu latach od obalenia reżimu Ben Alego, nadal ponad 23

[14] Z. Bujak, B. Nowotarski, *Muzułmański eksperyment: demokracje Tunezji i Egiptu*, opracowanie dla Ambasad Polski w Tunezji i Egipcie, 2012 r., s. 2.
[15] A. Rolewicz-Orpiszewska, dz. cyt., s. 12.
[16] Tamże, s. 9.
[17] Raport Amnesty International, *The state of the world's human rights 2017/2018*, 2018 r., s. 364 [dostępny w wersji elektronicznej, dostęp: 20.01.2020 r., <https://www.amnesty.org/en/countries/middle-east-and-north-africa/tunisia/report-tunisia/>].
[18] Raport Human Rights Watch, *Tunisia Events of 2017*, 2018 r., s. 4 [dostępny w wersji elektronicznej, dostęp: 20.01.2020 r., <https://www.hrw.org/world-report/2018/country-chapters/tunisia>].
[19] A. Rolewicz-Orpiszewska, dz. cyt., s. 16.
[20] Tamże, s. 18, 23.

tysiące chrześcijan nie może się angażować w działalność ewangelizacyjną, doświadczając różnych form prześladowań. Obiekty sakralne mniejszości religijnych są monitorowane, prawdopodobnie również w celach nadzoru[21]. W tej kwestii sytuacja niezbyt się poprawiła. Jednak należy wyraźnie podkreślić, że ustawa zasadnicza zakazuje w art. 6 tzw. takfiru, czyli fatw uznających za niewiernych, które często w praktyce prowadziły do wykluczeń, a nawet zabójstw[22]. Bardzo kontrowersyjny był brak woli ustrojodawcy do zrezygnowania z kary śmierci, która została uregulowana w sposób kompromisowy w art. 22 ustawy zasadniczej[23]. W praktyce jednak już od 1991 r. nie przeprowadzono żadnej egzekucji, choć kary takie są orzekane (dla przykładu najnowszy raport Amnesty International wskazuje na 25 takich wyroków)[24].

Według najnowszych dostępnych raportów World Prison Brief w ostatnim czasie w tunezyjskich więzieniach znajduje się wyjątkowo niska – jak na wcześniejsze tunezyjskie doświadczenia, liczba więźniów (między 2009 r. a 2017 r. nastąpił spadek ich średniej liczby z 250 do 181 na 100 000 mieszkańców)[25]. Pomimo tego nadal aktualnym problemem jest kwestia przeludnienia więzień (114%, podczas gdy w Polsce ten sam wskaźnik wynosi ok. 92%). Wskazuje się ponadto na bardzo powolne reformy systemu sądownictwa karnego, który jest nadal bardzo represyjny i nieskuteczny[26]. Przykładowo nadużywany bywa art. 125 tunezyjskiego Kodeksu karnego, który kryminalizuje „obrażanie urzędnika publicznego”[27]. Jest to kolejny przykład nikłego wpływu negatywnego aspektu prewencji generalnej na społeczeństwo. Surowe represje dotyczą również osób nieheteronormatywnych. Artykuł 230 wspomnianej ustawy karnej sankcjonuje stosunki homoseksualne. Na tej podstawie prawnej, w czerwcu 2018 r. odnotowano przypadek skazania szesnastolatka na 4 miesiące pozbawienia wolności[28]. Swoboda sędziów co do wyboru kary oraz jej wielkości jest mocno ograniczona[29]. W czerwcu 2016 r. w życie weszła tzw. Ustawa Nr 5 chroniąca podstawowe prawa

[21] Raport Open Doors, *World Watch List 2020* [dostępny w wersji elektronicznej, dostęp: 20.01.2020 r., <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/tunisia/>].
[22] A. Rolewicz-Orpiszewska, dz. cyt., s. 17-18.
[23] Tamże, s. 21.
[24] Raport Amnesty International, dz. cyt., s. 367.
[25] Raport World Prison Brief data Tunisia [online], [dostępny w wersji elektronicznej, dostęp: 20.01.2020 r., <https://www.prisonstudies.org/country/tunisia>]
[26] R. Dhaouadi, *Crime and Excessive Punishment in Tunisia*, "Project Syndicate - The World's Opinion Page" [online], 19 listopada 2019 r., [dostępny w wersji elektronicznej, dostęp: 20.01.2020 r., <https://www.project-syndicate.org/commentary/tunisia-criminal-justice-system-reforms-by-rim-dhaouadi-2019-11>]
[27] Raport Human Right Watch, *Tunisia…,* dz. cyt., s. 3.
[28] Raport Amnesty International, dz. cyt., s. 365.
[29] R. Dhaouadi, dz. cyt.

podejrzanych podczas zatrzymania. Skrócono okres tymczasowego aresztowania z 72 do 48 godzin oraz zapewniono prawo do adwokata od momentu zatrzymania[30]. Zgodnie jednak z raportem Human Rights Watch z czerwca 2018 r. ustawa ta nadal nie jest bezwzględnie przestrzegana przez władzę[31]. Między czerwcem 2016 r. a majem 2017 r. tylko 22% podejrzanych skorzystało ze wspomnianego prawa do obrońcy[32].

Art. 24 Konstytucji gwarantujący m.in. wolność przemieszczania się współcześnie również jest bardzo szeroko ograniczany. Zgodnie z raportem Amnesty International z 2018 r. władze odnawiając stan wyjątkowy arbitralnie i bez nakazów sądowych wydają tzw. Rozkazy S17, które zakazują podróży poza gubernatorstwo zamieszkania[33]. Dotyczą one osób podejrzanych o zamiar dołączenia do grupy bojowej za granicą. Z drugiej strony ten sam raport wskazuje na to, że w lipcu 2017 r. tunezyjski parlament przyjął kompleksową ustawę o zwalczaniu przemocy wobec kobiet oraz ochrony ofiar przemocy domowej. Wyeliminowano również przepis pozwalający sprawcy gwałtu uniknąć odpowiedzialności poprzez poślubienie swojej ofiary[34]. Zaproponowano również nowe propozycje reform ustanawiających równość mężczyzn i kobiet w sprawach spadkowych, które jednak nadal są oparte na prawie muzułmańskim[35]. We wrześniu 2017 r. uchylono dyrektywy zakazujące małżeństwa między Tunezyjką a mężczyzną niemuzułmańskim, który dotychczas musiał przedstawić zaświadczenie o przejściu na islam[36]. Kobiety w tymże roku zajmowały tylko 3 z 28 stanowisk ministerialnych[37].

Nadal nie powołano składu powstałego w 2015 r. tunezyjskiego Trybunału Konstytucyjnego[38]. Z drugiej jednak strony już w 2015 r. ustanowiono Najwyższą Radę Sądownictwa, gdzie 33 z 45 członków zostało wybranych przez innych przedstawicieli władzy sądowniczej i prawników, co znacząco różni się od systemu za Ben Alego, gdzie ich

[30] A. Guellali i in., *You Say You Want a Lawyer? Tunisia's New Law on Detention, on Paper and in Practice*, Raport Human Rights Watch, 2018 r., s. 1 [dostępny w wersji elektronicznej, dostęp: 20.01.2020 r., <https://www.hrw.org/report/2018/06/01/you-say-you-want-lawyer/tunisias-new-law-detention-paper-and-practice#page>].
[31] Tamże, s. 1.
[32] Tamże, s. 2.
[33] Raport Amnesty International, dz. cyt., s. 364.
[34] Raport Human Right Watch, *Tunisia…,* dz. cyt., s. 5.
[35] A. Rolewicz-Orpiszewska, dz. cyt., s. 23.
[36] Raport Human Right Watch, *Tunisia…,* dz. cyt., s. 5-6.
[37] Raport Amnesty International, dz. cyt., s. 366.
[38] Raport Human Right Watch, *Tunisia…,* dz. cyt., s. 2.

wybór zależał od władzy wykonawczej[39]. Pomimo utworzenia w 2013 r. Tunezyjskiej Komisji Prawdy i Godności[40] nie zdołano przeprowadzić dochodzeń lub pociągnąć do odpowiedzialności za ogromną większość przypadków tortur[41].

Sytuacja wewnętrzna Tunezji

Wszystkie gwałtowne wybuchy społeczne uwalniają bardzo wiele emocji i często przyczyniają się do modyfikacji norm społecznych. Paradoksalnie rewolucja kaktusowo-jaśminowa, czy szerzej Arabska Wiosna, której uczestnikami byli spontanicznie manifestujący młodzi liberałowie i klasa średnia[42], przyczyniła się do wzmocnienia fundamentalistycznych ruchów islamskich, które *de facto* w czasach Habiba Burgiby i Ben Alego były marginalizowane[43]. Finalnie użytkownicy portali społecznościowych okazali się bardziej podzieleni niż konserwatywni wyborcy En-nahdy i zdeterminowani zwolennicy ruchów nowej generacji takich jak salafici[44]. Ci ostatni głoszą już idee państwa opartego na szariacie[45]. W zdemokratyzowanym ustroju te skrajne stowarzyszenia propagują wartości islamskie w granicach instytucji konstytucyjnych. Nie unikają jednak stosowania przemocy i bojkotu[46]. Gospodarują częścią niezdecydowanego elektoratu konserwatywnego oraz biorą udział w debacie publicznej, której często nadają ton. Tunezyjski odłam Ansar al-Sharia działając na wzór Bractwa Muzułmańskiego próbuje przejmować funkcje państwa w zakresie m.in. pomocy społecznej[47]. Pomiędzy 2011 a 2012 r. zorganizował ok. 20 szeroko rozreklamowanych akcji o charakterze humanitarnym, przykładowo organizując schronienie dla libijskich uchodźców[48]. 11 września 2012 r. ugrupowanie to dokonało ataku rakietowego na amerykańską ambasadę w libijskim Bengazi zabijając ambasadora Christophera Stevansa. Od czasu zakończenia Arabskiej Wiosny wzrasta w Tunezji liczba przedszkoli koranicznych[49].

[39] A. Rolewicz-Orpiszewska, dz. cyt., s. 34.
[40] Raport Human Right Watch, *Tunisia…,* dz. cyt., s. 3.
[41] Tamże, s. 4.
[42] P. Guzik, *Rewolucja, status quo czy chaos – społeczeństwa wybranych krajów arabskich cztery lata po Arabskiej Wiośnie*, "Studia Socialia Cracoviensia", t. 6, Nr. 2, 2014 r., s. 68.
[43] A. Dzisiów-Szuszczykiewicz, dz. cyt., s. 52.
[44] P. Guzik, dz. cyt., s. 75.
[45] Z. Bujak, B. Nowotarski, dz. cyt., s. 4.
[46] Raport Fundacji Amicus Europae, dz. cyt., s. 5.
[47] Tamże, s. 7.
[48] Tamże, s. 8.
[49] Tamże, s. 8.

Zgodnie z koncepcją kultury niskiego i wysokiego kontekstu Edwarda Halla nadal można stwierdzić, że w Tunezji dominuje kultura kontekstu wysokiego bazująca na nikłości podobieństw, a nie na bogactwie wspólnych znaczeń. Społeczeństwo tunezyjskie jest patriarchalne, a nadal bardzo ważną pozycję zajmuje w nim rodzina w modelu wielopokoleniowym oraz moralny nakaz odwetu w sytuacji utraty honoru[50]. Nawiązując do kwestii honorowych warto przypomnieć, że 26 letni Mohamed Bouazizi, który dokonał aktu samospalenia i *de facto* zapoczątkował Arabską Wiosnę został przed swoim czynem spoliczkowany przez policjantkę za handel bez zezwolenia oraz nie uzyskał wsparcia w lokalnym ratuszu[51]. Warto za prof. Anną Barską przypomnieć, że jeszcze w latach 50 XX wieku w całym regionie Maghrebu mężczyźni dominowali we wszystkich dziedzinach życia społecznego i ekonomicznego[52]. Współcześnie pojawiają się czynniki charakterystyczne dla społeczeństwa liberalnego, które osłabiają strukturę patriarchalną, jednak nadal głównie w większych miastach. Po wybuchu rewolucji wiosną 2011 r. na ulicach zaczął pojawiać się niqab[53]. Podobnie jak hidżab jest on zakazany w urzędach i szkołach[54], co jest spuścizną jeszcze po starym systemie[55], jednakże systematycznie coraz więcej osób żąda zniesienia tego zakazu. Popularność zyskuje także długa broda u mężczyzn[56]. Wszystko to świadczy o dwóch sprzecznych ze sobą trendach. Z jednej strony liberalizują się zwyczaje i normy kulturowo-społeczne w większych miastach i na północy kraju, z drugiej zaś strony, radykalizują się one na wsi i w małych miasteczkach, takich jak wspomniane Sidi Bu Zajd. W ostatnim dziesięcioleciu wskaźnik urbanizacji Tunezji nieustannie wzrasta. W 2020 r. odsetek całkowitej populacji Tunezyjczyków na obszarach miejskich wyniósł 69,6%[57]. W większych aglomeracjach wciąż żyje niewielu Tunezyjczyków.

Pomimo jednego z najlepszych systemów oświaty w świecie arabskim, największej klasy średniej, najlepiej zorganizowanego ruchu robotniczego oraz relatywnie dobrze

[50] A. Barska, dz. cyt., s. 55.
[51] P. Guzik, dz. cyt., s. 65.
[52] A. Barska, dz. cyt., s. 55.
[53] Tamże, s. 60.
[54] Tamże, s. 61.
[55] Tamże, s. 59.
[56] Raport Fundacji Amicus Europae, dz. cyt., s. 14.
[57] Raport CIA World Factbook [dostępny w wersji elektronicznej, dostęp: 26.02.2020 r., https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/349.html].

prosperującej gospodarki[58], według amerykańskiego raportu National Lawyers Guild z marca 2011 r. dla protestujących w Tunezji duże znaczenie miały rosnące ceny żywności i chroniczne bezrobocie[59], głównie wśród ludzi młodych (ok. 23%) oraz wśród młodych absolwentów (ok. 37%)[60]. Wskaźnik ten mógł być jednym z najważniejszych przyczyn wybuchu Arabskiej Wiosny w Tunezji[61]. Przez długi czas, reżim Ben Alego był w stanie zapewnić korzyści gospodarcze i społeczne niejako w zamian za legitymację i stabilność polityczną[62]. W dekadzie poprzedzającej rewolucję w Tunezji kraj ten szczycił się średnio 5-procentowym wzrostem PKB, gospodarką w dużej mierze uprzemysłowioną i dominującym sektorem usług. Bezrobocie jednak nigdy nie spadło poniżej 14 procent w latach 1981–2014. Obecnie wynosi ok. 15%, co oznacza, że wciąż jest bardzo duże. Kryzys z 2009 r. musiał spowodować znaczący spadek eksportu oraz dochodów z turystyki. Duże znaczenie dla tych sektorów ma sytuacja społeczna wewnątrz kraju. Ta – od czasu wprowadzenia stanu nadzwyczajnego w 2015 r., nie jest stabilna.

Pomimo systematycznego spadku wskaźnika ubóstwa z ok. 21% w 2010 r. do ok. 15% w 2015 r., różnice pomiędzy regionami są ogromne[63]. Znacząco wzrastają regionalne nierówności gospodarcze. Polityka rozwoju Tunezji nie przyczyniła się zatem do zrównoważonej dystrybucji zasobów w całym kraju. Zorientowane na eksport sektory przemysłu i prywatne inwestycje generujące miejsca pracy wymagające wysokich kwalifikacji nadal koncentrują się głównie w regionach przybrzeżnych, zwiększając w ten sposób nierówności regionalne[64]. Wydaje się też, że bieda pozostaje przede wszystkim zjawiskiem wiejskim. Raport Amnesty International wskazuje za organizacja pozarządową Tunisian Water Observatory na aż 615 cięć wodnych i 250 protestów związanych z dostępem do niej[65]. Niedobory w miesiącach letnich występują m.in. w północno-zachodniej części

[58] A. Dzisiów-Szuszczykiewicz, dz. cyt., s. 44.

[59] Raport National Lawyers Guild (US), Haldane Society of Socialist Lawyers (UK), Mazlumder (Turkey), *Promises and challenges: The Tunisian Revolution of 2010-2011*, 2011 r., s. 3 [dostępny w wersji elektronicznej, dostęp: 20.01.2020 r., <http://nlginternational.org/report/Tunisia-Report-2011.pdf>].

[60] M. I. Syazli Saidin, dz. cyt., s. 71.

[61] A. QadirMushtaq, M. Afzal, *Arab Spring: Its Causes And Consequences*, „Journal of the Punjab University Historical Society", Vol. 30, No. 1, 2017 r., s. 2.

[62] M. I. Syazli Saidin, dz. cyt., s. 71.

[63] L. Sadiki, *Regional Development in Tunisia: The Consequences of Multiple Marginalization*, „Policy Brief", Brookings Doha Center, 2019 r., s. 2

[64] Tamże, s. 4.

[65] Raport Amnesty International, dz. cyt., s. 367.

kraju[66]. Dostrzegalny jest również problemem jej zanieczyszczenia fosforanami w gubernatorstwie Gafsa[67]. Warto w tym miejscu odnotować, że tunezyjska ustawa zasadnicza, jest jedną z tych, które gwarantują prawo do wody (art. 44)[68]. W przeprowadzonej w 2016 r. ankiecie International Republican Institute aż 33 procent Tunezyjczyków uważała, że Tunezja nie jest demokracją, a 56 procent uważało, że dobrobyt jest ważniejszy niż demokratyczny ustrój[69].

Podsumowanie

Z perspektywy czasu widać wyraźnie, że globalne skutki Arabskiej Wiosny są niezadowalające. Pomimo tego Tunezja jest pozytywnym przykładem państwa, które potrafiło rozpocząć proces demokratyzacji i przeprowadzić skutecznie część niezbędnych reform. Przez kilka lat liczni korespondenci i badacze opisywali dynamikę tych przemian, jednak w ostatnim czasie debata na temat Tunezji przycichła. Jej ponowne wzniecenie jest niezwykle ważne, bowiem kraj ten jest w zasadzie ostatnim bastionem ideałów Arabskiej Wiosny[70]. Tunezyjska scena polityczna jest nadal zdominowana przez konserwatystów z En-Nahdy. Ostatnie wybory doprowadziły do polaryzacji publicznego forum, co z jednej strony może zmusić strony do negocjacji, a z drugiej spowolnić proces potrzebnych reform. Te są szczególnie potrzebne, aby móc urzeczywistniać cele i rozszerzać postanowienia niezwykle postępowej – jak na warunki tego regionu geopolitycznego – Konstytucji. Władze będą musiały sobie poradzić z wciąż bardzo wysokim bezrobociem, problemami natury ekonomicznej, „drenażem mózgów", ale również rosnącą liczbą emigrantów i zagrożenia terroryzmem[71]. Coraz bardziej popularne stają się poglądy głoszone przez ugrupowania fundamentalistyczne zapełniające próżnię władzy, chociaż to nie one odgrywały najważniejszą rolę podczas rewolucji. Przyszłość tych ugrupowań zależeć będzie w dużym stopniu od bilansu sukcesów i porażek nowych, porewolucyjnych rządów. Na korzyść tych

[66] L. Sadiki, dz. cyt., s. 1.
[67] Tamże, s. 1.
[68] A. Rolewicz-Orpiszewska, dz. cyt., s. 24.
[69] Raport International Republican Institute, *Tunisians Believe Country Is Headed in Wrong Direction; Pessimistic on Economy, Concerned over Terrorism*, 13.01.2016 r., [dostępny w wersji elektronicznej, dostęp: 26.02.2020 r., https://www.iri.org/resource/iri-center-insights-poll-tunisians-believe-country-headed-wrong-direction-pessimistic].
[70] P. Guzik, dz. cyt., s. 78.
[71] A. Dzisiów-Szuszczykiewicz, dz. cyt., s. 42.

grup działa oczywiście słabość państwa i jego instytucji[72]. Dla prawidłowej demokratycznej transformacji niezwykle ważne jest wsparcie udzielone przez Zachodni Świat. W przypadku Tunezji preferowano raczej politykę pozostawienia tego co arabskie – ulicy arabskiej[73]. Nie chodzi bowiem jedynie o finansowanie walki z terroryzmem i wzmacnianie tunezyjskich granic, szczególnie tej z Libią. Bardzo istotna jest również dalsza pomoc ekspertów oraz organizacji międzynarodowych dotycząca reform prawnych i pogłębiająca demokratyczne rozwiązania ustrojowe w tym kraju.

[72] Raport Fundacji Amicus Europae, dz. cyt., s. 35.
[73] P. Guzik, dz. cyt., s. 79.

Bibliografia

Książki, monografie i opracowania naukowe:

Jacobs D., Morris P. i in., *Tunisia*, The Rough Guide (series), Wydawnictwo Pascala, Bielsko-Biała, 2006 r.

Rolewicz-Orpiszewska A., *System konstytucyjny Tunzeji*, Łódź, 2016 r.

Artykuły w czasopismach i monografiach oraz artykuły prasowe:

Amara T., McDowall A., *Split vote complicates government formation after Tunisia election*, „Reuters.com", 6 października 2019 r. [online]

Amara T., McDowall A., *Tunisian establishment stunned as outsiders win presidency*, „Reuters.com", 16 września 2019 r. [online]

Barska A., *Trwanie i przemiany systemów kulturowych w Tunezji*, "Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne", Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, t. 9, 2014 r.

Bielińska K., *Od Al-Dżaziry do Twittera – wpływ mediów na Arabską Wiosnę,* „Przegląd Politologiczny", Issue 1, 2014 r.

Dhaouadi R., *Crime and Excessive Punishment in Tunisia*, "Project Syndicate - The World's Opinion Page", 2019 r.

Dzisiów-Szuszczykiewicz A., *„Arabska Wiosna" – przyczyny, przebieg i prognozy*, „Bezpieczeństwo Narodowe", t. II/18, 2011 r.

Guzik P., *Rewolucja, status quo czy chaos – społeczeństwa wybranych krajów arabskich cztery lata po Arabskiej Wiośnie*, "Studia Socialia Cracoviensia", t. 6, Nr. 2, 2014 r.

Liniany J., *„Arabska Wiosna". Socjologiczne spojrzenie na koncepcję rewolucji oraz jej wpływ na ruch turystyczny w Tunezji*, „Turystyka Kulturowa", Nr 6/2012, 2012 r.

Sadiki L., *Regional Development in Tunisia: The Consequences of Multiple Marginalization*, „Policy Brief", Brookings Doha Center, 2019 r.

Syazli Saidin M. I., *Rethinking the 'Arab Spring': The Root Causes of the Tunisian Jasmine Revolution and Egyptian January 25 Revolution*, „International Journal of Islamic Thought", Vol. 13, 2018 r.

Qadir Mushtaq A., Afzal M., *Arab Spring: Its Causes And Consequences*, „Journal of the Punjab University Historical Society", Vol. 30, No. 1, 2017 r.

Raporty i opracowania:

A. Guellali i in., *You Say You Want a Lawyer? Tunisia's New Law on Detention, on Paper and in Practice*, Raport Human Rights Watch, 2018 r.

Bujak Z., Nowotarski B., *Muzułmański eksperyment: demokracje Tunezji i Egiptu*, opracowanie dla Ambasad Polski w Tunezji i Egipcie, 2012 r.

Raport Amnesty International, *The state of the world's human rights 2017/2018*, 2018 r.

Raport CIA World Factbook [online].

Raport Fundacji Amicus Europae: *Dwa lata Arabskiej Wiosny – próba bilansu*, Warszawa, 2013 r.

Raport Human Rights Watch, *Tunisia Events of 2017*, 2018 r.

Raport International Republican Institute, *Tunisians Believe Country Is Headed in Wrong Direction; Pessimistic on Economy, Concerned over Terrorism*, 2016 r. [online].

Raport National Lawyers Guild (US), Haldane Society of Socialist Lawyers (UK), Mazlumder (Turkey), *Promises and challenges: The Tunisian Revolution of 2010-2011*, 2011 r.

Raport Open Doors, *World Watch List 2020.*

Raport World Prison Brief data Tunisia [online].

ABSTRAKT

Arabska wiosna, która swój początek miała w jednym z najbardziej spetryfikowanych politycznie i kulturowo regionów świata, była sporym zaskoczeniem dla społeczności międzynarodowej, a jej szeroki zasięg oraz dynamiczny przebieg wzbudził szereg nadziei i obaw. Liczono na zdemokratyzowanie systemów polityczno-prawnych krajów arabskich i muzułmańskich oraz poprawę warunków bytowych ludzi w nich żyjących. Obawiano się natomiast rozprzestrzenienia się fundamentalistycznych ideologii i destrukcji z trudem budowanego ładu społecznego. Tunezja, jako kraj, w którym swój początek miała rewolucja kaktusowo-jaśminowa stanowiąca preludium do przemian w innych krajach, jest szczególnie ciekawym obszarem do weryfikacji wspomnianych widoków i niepokojów.

e-mail: modzelewski.bartosz@interia.eu

Kamil Gaweł
(absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego)

Jane Jacobs i jej krytyka dominujących metod w urbanistyce

ABSTRACT
The article is devoted to one of the most famous twentieth-century town planner Jane Jacobs and her criticism of the dominant methods of city planning. The text analyzes the genesis of modernist urbanism (based on the concept of Ebenezer Howard and Le Corbusier). It also presents Jane Jacobs' attitude to their American realizations in city planning (on the example of Robert Moses, the City Beautiful Movement, and the character of Lewis Mumford). The author also outlines Jane Jacobs' vision of the city.

Słowa kluczowe: Jane Jacobs, Ebenezer Howard, Le Corbusier, modernizm

Ich myślenie o mieście o wielkim mieście rządzi się natomiast zasadami wyprowadzonymi z obserwacji działania i wyglądu miasteczek, przedmieść, sanatoriów dla gruźlików, terenów wystawowych i miast marzeń- wszystkiego oprócz prawdziwych miast[1].
–Jane Jacobs

W moim artykule przybliżę problem krytyki dominujących metod planowania miasta[2], sformułowanej przez J. Jacobs, wpływowej XX-wiecznego teoretyczki miejskości, powszechnie kojarzonej z postulatem akceptowania miasta „takim jakie jest". Mimo, że jej najgłośniejsza książka „Śmierć i życie wielkich miast Ameryki" została wydana w 1961 r., to cieszy się ona w Polsce pewną popularnością[3]. W moim tekście skupię się na jednym z najbardziej istotnych wątków twórczości J. Jacobs, czyli krytyce dominujących metod planowania miasta. Wybór tego tematu jest zrozumiały choćby w kontekście stwierdzenia S.

[1] J.Jacobs, *Śmierć i życie wielkich miast Ameryki*, Kraków 2014, s.24-25. W pracach nad tekstem posługiwałem się pierwszym polskim przekładem tej pozycji, wydanym przez Centrum Architektury w 2014 r., co jest dobrym przykładem na zainteresowanie myślą J.Jacobs w Polsce.
[2] Poniżej tłumaczę jakie tradycje składają się na te metody.
[3] By wspomnieć choćby przywołanie jej w publikacji M.Dymnickiej z 2019r. M.Dymnicka: *Współczesne oblicza miejskości* [w:] *Miasto, ekonomia, kultura: księga dedykowana Profesor Annie Karwińskiej,* P.Kisiel, A.Urbaniak, K.Warmińska-Zygmunt (red.), Warszawa 2019, s.70. Za klasyka miejskości uznają ją również autorzy związani ze środowiskiem krakowskich *Pressji:* J.Kościńska, P.F.Micuła, E.Piotrowska, L.Piotrowski, *Miejski kanon* [w:] *Polska z wielkiej płyty,* Kraków 2015, s.48.

Zippa, oraz N. Storring, którzy wskazują że jest on jednym z najczęściej analizowanych w twórczości J. Jacobs z przełomu lat 50-tych i 60-tych[4], a więc okresu kiedy powstało „Śmierć i życie...".

Opis krytyki tych metod (nazywana przez nią niekiedy „promiennym miastem ogrodem"), głównie na przykładzie działań słynnego planisty Nowego Jorku R.Mosesa, poprzedzony będzie przedstawieniem koncepcji fundament podstawą tego nurtu planowania miasta, czyli głównie myśli E. Howarda, oraz Le Corbusiera. Staram się przedstawić zniuansowany obraz jej stosunku do tego nurtu – na przykładzie relacji z L. Mumfordem obrazuję, że nawet czołowi krzewiciele krytykowanych przez nią idei spotykali się niekiedy z pochwałą z jej strony. Na koniec przedstawiam podstawowe elementy „programu pozytywnego" J. Jacobs, kontrastując je z dominującymi w ówczesnej w urbanistyce tendencjami.

Podstawę literatury w tym tekście, stanowi wzmiankowana wyżej monumentalna praca „Śmierć i życie wielkich miast Ameryki", oraz „Wielkie małe plany: zbiór krótkich tekstów", która obejmuje eseje J.Jacobs z lat 1934-2006". Pozycja ta zawiera również niezwykle wpływowy esej „Śródmieście jest dla ludzi" z 1958 r.[5] Do tekstów źródłowych sięgam również w przypadku klasyków z opozycyjnego do J. Jacobs nurtu myślenia o planowaniu miasta. Korzystam więc z „Miasta ogrody przyszłości" E. Howarda[6], oraz „W stronę architektury" Le Corbusiera[7].

Poza nimi posiłkuję się również wydanymi w ostatnich latach publikacjami poświęconymi problemowi miejskości w szerszym kontekście, choćby takimi jak „Miasto" D. Stevensona[8], „Język miasta" D. Sudjica[9], czy „Miasta wyśnione: siedem wizji urbanistycznych które kształtują nasz świat" W. Grahama.[10] Wszystkie one cieszą się popularnością w poświęconej problematyce miejskiej literaturze.

[4] S. Zipp, N. Storring, *Wstęp* [w], *Wielkie małe plany: zbiór krótkich tekstów* J.Jacobs, Kraków 2016, s.17.

[5] J. Jacobs, *Wielkie małe plany: zbiór krótkich tekstów*, Kraków 2016. Jest to kolejny przykład na zainteresowanie jej myślą.

[6] E. Howard, *Miasta ogrody przyszłości*, Warszawa 2009. Fundamentalna do odczytania tej pracy była pozycja A.Czyżewskiego. A.Czyżewski, *Trzewia Lewiatana:Miasta-ogrody i narodziny przedmieścia kulturalnego,* Warszawa 2009.

[7] Le Corbusier, *W stronę architektury*, Warszawa 2012, s.143. Przy analizie jego myśli fundamentalne znaczenie miała również jego biografia autorstwa A.Flinta. A.Flint, *Le Corbusier. architektura jutra,* Warszawa 2014.

[8] D. Stevenson, *Miasto,* Gdańsk 2019.

[9] D. Sudjic, *Język miasta*, Kraków 2017.

[10] W. Graham, *Miasta wyśnione: siedem wizji urbanistycznych, które kształtują nasz świat*, Kraków 2016.

Problematyka analizy myśli poświęconej miastu jest bez wątpienia na marginesie klasycznych rozważań z zakresu myśli politycznej. W tym kontekście bliskie są mi przemyślenia M. Jaskólskiego z eseju „Problem zwierciadła. O interdyscyplinarności historii doktryn”[11]. Sposób uprawiania doktryn przez M. Jaskólskiego nazywany jest modelem kulturowo- interdyscyplinarnym, a charakteryzowany jest on w literaturze przedmiotu jako wymagający szerokiej erudycji[12]. Już choćby z tego względu jest on dla mnie niedoścignionym wzorem, swego rodzaju kierunkiem do naśladowania.

Geneza „promiennego miasta ogrodu”: E.Howard, oraz Le Corbusier

J. Jacobs już w pierwszym zdaniu „Śmierć i życie...” pisze: „Ta książka, to atak na obowiązujące metody planowania i przebudowywania miast. Stanowi ona także, a może przede wszystkim, próbę wprowadzania do tych dziedzin nowych zasad.”[13] Te „obowiązujące metody” J. Jacobs łączy w „Śmierć i życie...” na ogół z dorobkiem postaci takich jak E. Howarda[14] (koncepcja „miasta- ogrodu”), oraz Le Corbusiera[15] (koncepcja „miasta-promiennego) swoiste zespolenie tych koncepcji nazywa „promiennym miastem ogrodem”[16]. Za głównego realizatora tej koncepcji we współczesnym jej Nowym Jorku uznaje postać R. Mosesa, o którym piszę szerzej w następnym ustępie tekstu – choć R. Moses to bez wątpienia w szczególności spadkobierca tradycji „miasta promiennego”.

Trzecią tradycją będzie tworzył D. Burnham i ruch Ruch City Beautiful („miasto piękne”). Jest on na marginesie krytyki J. Jacobs (szczególnie w zestawieniu z tradycją

[11] M. Jaskólski, *13 różnych esejów o historii myśli politycznej i nie tylko,* Warszawa 2013, s.45-75.

[12] By przywołać choćby przemyślenia M. Maciejewskiego, oraz T. Schefflera z tekstu „O doktrynologii. Rozważania dotyczące przedmiotu oraz metody doktryn politycznych i prawnych”: „Trzeba podkreślić, że postulowany przez Jaskólskiego model kulturowo- interdyscyplinarny wymaga nie tylko wielkiej wiedzy humanistycznej (literatura piękna, historia kultury i sztuki, filozofia), ale również nieprzeciętnych umiejętności myślenia pozwalających na jej sensowne połączenie z historią myśli politycznej i prawnej, oraz na związana z tym zdolność do prawidłowej interpretacji zgromadzonego materiału badawczego”. M.Maciejewski, T.Scheffler, *O doktrynologii. Rozważania dotyczące przedmiotu oraz metody doktryn politycznych i prawnych*, [w:] Myślenie o polityce i prawie: przedmiot, metoda, praktyka, Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski, (red.), Warszawa 2015.

[13] J. Jacobs, *Śmierć i życie...*dz.cyt.,s.21.

[14] Tak o postaci angielskiego teoretyka miejskości pisze w swoim *opus magnum*: „Howard uruchomił niszczycielskie siły. Sądził, że przepis na miasto to wyodrębnienie z niego kilku podstawowych funkcji i rozmieszczenie ich we względnej izolacji”. Tamże, s.37.

[15] Podobnie jak w przypadku E.Howarda krytyka francuskiego architekta przeprowadza już we wstępie „Śmierć i życie...” pisząc: „Autorem najbardziej dramatycznego pomysłu na doprowadzenie antymiejskiej urbanistyki do ekstremum był europejski architekt Le Corbusier”. Tamże, s.40.

[16] Tamże, s.42.

miasta-ogrodu oraz miasta promiennego), ale niekiedy połączenie wszystkich trzech tradycji określa jako ,,promienne piękne miasto ogród"[17].

Warto wspomnieć, że lista krytykowanych postaci jest szersza, należą do nich choćby: C.Stein, C. Bauer, H. Wright, oraz L. Mumford[18]. Szczególnie temu ostatniemu poświęcę w tekście więcej miejsca.

Zanim przejdę do omówienia krytyki J. Jacobs skierowanej przeciwko tym ,,obowiązującym metodom", oraz związkom pomiędzy myślicielami, które przedstawiała, przedstawię pokrótce na użytego tego tekstu, dorobek E. Howarda, oraz Le Corbusiera. Ich dziedzictwo jest kluczowy do zrozumienia koncepcji ,,promiennego miasta ogrodu".

E. Howard należy bez wątpienia do największych klasyków myślenia o mieście. Wydana w 1898 r. pozycja ,,Miasta ogrody przyszłości" zawierała oryginalną wizję projektu łączącego w sobie zalety zarówno miasta jak i wsi.[19] Zgodnie z najczęściej cytowaną definicją tego projektu, *garden city* miało być: ,,miastem zaprojektowanym z myślą o zdrowych warunkach mieszkaniowych i prowadzeniu działalności przemysłowej; o rozmiarach nie większych niż te, które czynią możliwym życie społeczne we wszystkich jego przejawach, otoczone wiejską strefą otwartej przestrzeni; o gruntach w całości będących własnością publiczna lub oddanych w pieczę miejscowej społeczności"[20]. Wzmiankowany już wyżej L. Mumford, w swojej klasycznej pracy z 1939 r. ,,The Culture of Cities"[21] wymienia trzy cechy ,,idealnego miasta ogrodu", są to kolejno: komunalna własności gruntu, kontrolowany rozwój terytorialny i limitowany stan zaludnienia, oraz stan ograniczonej, funkcjonalnej równowagi

[17] Tamże, s.44.

[18] Autorka uważa wymienione osoby za ,,niezwykle skutecznych i oddanych sprawie popularyzacji koncepcji E. Howarda". Należy go uznać więc za spadkobierce tej tradycji. Tamże, s.38.

[19] Problem ,,zalet miasta" jest często powracającym motywem w poświęconej mu literaturze. Dla E.Howarda były to choćby wysokie zarobki, bogate życie towarzyskie, perspektywa rozwoju (choć oczywiście zwracał uwagę też na wady, jak: również wysokie czynsze, oraz ,,wyobcowanie tłumów"). E. Howard, *Miasta ogrody przyszłości*, Warszawa 2009, s. 148-149. Współcześnie na podobne zalety miasta zwraca uwagę np.: D. Sudjic w ,,Język miast". Wzbogaca on przedstawione zalet o tolerancję i otwartość jego mieszkańców. Cytuje on również wiersz W.Whitmana- ,,Miasto okrętów", będący wyraźną apologią miejskości. D. Sudjic, dz.cyt., s.10-10. Ten sam wiersz przywołuje wielki piewca miejskości B. Barber w ,,Gdyby burmistrzowie rządzili światem. Dysfunkcyjne kraje, rozkwitające miasta". B. Barber, *Gdyby burmistrzowie rządzili światem:Dysfunkcyjne kraje, rozkwitające miasta,* Warszawa 2014, s.17.

[20] A.Czyżewski, *Trzewia Lewiatana:Miasta-ogrody i narodziny przedmieścia kulturalnego*, Warszawa 2009, s.9.

[21] O której to pozycji J.Jacobs pisze: ,,Książki takie jak ,,The Culture of Cities" Mumforda były w znacznej mierze
makabrycznymi i stronniczymi diagnozami schorzeń miasta. Doczekało się ono takich określeń jak Megalopolis, Tyranopolis, Nekropolis, ohyda, dyktatura, żywy trup." J.Jacobs, *Życie i śmierć...*dz.cyt.,s.39.

między miastem a jego otoczeniem[22]. Takie elementy definicji pojęcia „miasto-ogród" są przywoływane również w innych publikacjach[23].

E. Howard stworzył swoją koncepcję w szczególnych okolicznościach rozwoju przemysłowych metropolii Anglii na przełomie XIX i XX wieku. Autor starał się opisać ją jako precyzyjny plan. Bardzo szczegółowo przedstawił np. kwestie związane z finansową stroną projektu[24]. Mimo tego jego projekt jest dość powszechnie uważany za utopijny. Pogląd o takim charakterze projektu podziela choćby W. Gutowski, bez cienia wątpliwości określając go jako „utopistę".[25] W ocenie A. Czyżewskiego, odwołującego się do przywoływanych wątpliwości, w przypadku projektu E. Howarda mamy do czynienia z „niepospolita utopia"[26].

Odmienne światło na ten problem rzuca fakt, że koncepcje E. Howarda doczekały się realizacji. Na ogół uważa się miasteczka: Letchworth Garden City i Welwyn Garden City za najbliższe koncepcji E. Howarda. Tak problem przedstawia choćby A. Czyżewski, pisze on że: „Dwa miasta założone za życia Howarda najbliższe były zarówno jego poglądom kanonicznym zawartym w *Garden Cities of Tomorrow,* jak i klasycznej definicji miasta ogrodu sformułowanej w 1919 roku przez Garden Cities and Town Planning Association.[27]" J. Jacobs wskazuje również amerykańskie realizacje koncepcji E. Howarda, pisząc: „Z kolei w Stanach Zjednoczonych, w zmodyfikowanej i niepełnej formie, model objawił się w podmiejskim Radburn, w stanie New Jersey, oraz w wybudowanym w czasach Wielkiego Kryzysu przy wsparciu państwa zielonych miasteczkach (a właściwie przedmieściach)"[28].

Myśl Le Corbusiera ma znacznie odmienny charakter od E. Howarda. Powszechnie jest on uważany za symbol nowoczesności w planowaniu – dotyczy to zarówno miast, jak i pojedynczych budynków. Le Corbusier zyskał sławę już w młodym wieku, po napisaniu „W stronę architektury", książka jest zresztą określana niekiedy jako „biblia idealnego mieszkania"[29]. Choć J. Jacobs krytykuje go za utopijność (łącząc jego sylwetkę z E. Howardem, piszę o tym więcej poniżej), to w literaturze przedmiotu nie jest to wcale jednoznaczne stanowisko. Podkreśla się choćby szerokie rozpropagowanie bloku – w

[22] A. Czyżewski, dz.cyt., s. 9.
[23] By wspomnieć tylko: B. Gutowski, *Przestrzeń marzycieli: miasto jako projekt utopijny,* Warszawa 2006, s.96.
[24] E. Howard, *Miasta ogrody przyszłości*, Warszawa 2009, s.160. Przesadnie szczegółowy charakter wyliczeń w mojej ocenie jednak dobitnie świadczy o utopijności koncepcji.
[25] B. Gutowski, *Przestrzeń marzycieli: miasto jako projekt utopijny,* Warszawa 2006, s.104.
[26] A. Czyżewski, dz.cyt., s.256.
[27] Tamże, s.103.
[28] J. Jacobs, *Śmierć i życie...*dz.cyt.,s.37. J.Jacobs zwraca również uwagę na europejskie realizacje koncepcje „miasta-ogrodu".
[29] A. Flint, dz.cyt., s.15.

pewnym sensie „symbolu XX wieku”[30]. Jednym z jego największych osiągnięć jest zaprojektowanie siedziby ONZ – jego wykonanie zostało w zdecydowanej większości o projekt Le Corbusiera[31].

§Podejmując próbę bardziej syntetycznego opisu „miasta promiennego”, można by za W. Grahamem przywołać choćby jego następujące cechy: wysokie modernistyczne budynki, duże odległości między nimi- chociaż połączone szosami, co wymusza posiadanie samochodu, oraz regularny plan miasta - „promieniujący” za pomocą dróg szybkiego ruchu, wiaduktów[32]. Za przykład realizacji „miasta promiennego” wskazuje: Government Center w Bostonie, wzmiankowaną już wyżej siedzibę Sekretariatu ONZ w Nowym Jorku, oraz choćby wieżowiec Erieview w Cleveland[33].

J. Jacobs i jej krytyka „promiennego miasta ogrodu”

Jak wzmiankowałem wyżej, „promienne miasto ogród”, to określenie ukute przez J. Jacobs z połączenia nazwy koncepcji obu klasyków. Pisze ona, że „Miasto promienne Le Corbusiera zawdzięczało koncepcji Howarda dość bezproblemowe przyjęcie przez opinię publiczną”, zwraca również uwagę na fakt, że Le Corbusier charakteryzował swoja koncepcję jako „miasto-ogród w pionie”[34]. Jacobs uważała dorobek obu twórców za swoiste intelektualne podglebie niechęci do miasta. Całość „Życie i śmierć...” przenika krytyka ich pomysłów. Na ogół w tonie gorzkiej ironii buduje ona kontrast pomiędzy pomysłami utopistów a zdrowym, codziennym życie miasta- w jego „śródmiejskim” wydaniu[35]. Choć

[30] W. Graham pisze o tym następująco: „Co zdumiewające, ich rozprzestrzenienie się można w dużej mierze przypisać
wpływowi jednego człowieka- na przemian charyzmatycznego i mrukowatego, dla jednych proroka, dla innych hochsztaplera, którego nieprawdopodobna wizja ukształtowała nasz świat”. W.Graham, dz.cyt., s.99.

[31] A. Flint, dz.cyt,. s.120. Projekt budził zresztą kontrowersje architektoniczne.

[32] W. Graham, dz.cyt., s.138. Warto jeszcze przytoczyć fragment wypowiedzi Le Corbusiera, który nie jest poświęcony ściśle urbanistycznej problematyce, wyłania się z niej obraz intelektualisty o szerokich horyzontach: „Sztuka naszych czasów spełnia swoją funkcję, gdy zwraca się do elit. Sztuka nie jest sprawą ludu, ani tym bardziej kurtyzaną. Sztuka jest niezbędnym pożywieniem tylko dla elit, które potrzebują skupienia by móc kierować. Sztuka jest z istoty wzniosła.” Le Corbusier, *W stronę architektury*, Warszawa 2012, s.143.

[33] W. Graham, dz.cyt., s.138-139. Warto w tym miejscu podkreślić niezwykle wartościowy charakter opracowania W.Grahama.

[34] Dalej pisze w podobnym tonie: „Nikt nie wymagał od Le Corbusiera uzasadniania jego wizji ani na planie etycznym, ani funkcjonalnym. Jeśli głównym celem projektowania miast miało być umożliwienie Krzysiowi i Puchatkowi brykania po trawniku, co mogło być złego w wizji Le Corbusiera”. J. Jacobs, *Śmierć i życie...*dz.cyt.,s .41. Ciekawie polemizuje z przesadnym idealizowaniem zieleni w mieście w rozdziale 5 „Działanie lokalnych parków”, pisząc „(...) to miejskie parki są miejscami ubogimi i to właśnie one potrzebują, żeby spłynęło na nie dobrodziejstwo życia i zainteresowania”. Tamże, s.105.

[35] Najsłynniejszy opis tej „naturalnej miejskości” to oczywiście „Balet na Hudson Street”, w którym opisuje rytuały swojego sąsiedztwa. *Ibidem*, s.69. W podobnym tonie są również młodsze o ponad dwadzieścia lat eseje

więc krytyka obu klasyków jest w jej dorobku obecna na wielu płaszczyznach (np. problem tego jak E. Howard wpłynął na postrzeganie „prywatności", czy „poczucie odosobnienia"[36]), to główna niechęć w jej pracach dotyka realizatora koncepcji „miasta-ogrodu" w Nowym Jorku – R. Mosesa – niuansując problem można by zauważyć, że bliżej mu do Le Corbusiera, niż E. Howarda.

R. Moses jest w części publikacji wymieniany bowiem obok Le Corbusiera jako zwolennik „miasta racjonalnego". Jak zauważa W. Graham: „Od początku zafascynowany Le Corbusierem, stał się w końcu jednym z jego najgorliwszych najskuteczniejszych apostołów"[37]. Z kolei podczas swojej wizyty w Nowym Jorku Le Corbusier z uznaniem komentował choćby „zielone aleje" autorstwa R. Mosesa[38]. A. Flint charakteryzując oddziaływanie Le Corbusiera stwierdza wprost, że „Budowniczowie tacy jak Robert Moses w Nowym Jorku chętnie przyjmowali te koncepcje, próbując na nowo wymyślić amerykańskie miasto, coraz bardziej zagrożone przenoszeniem się firm i ludzi na przedmieścia.[39]"

R. Moses to postać o wielkim znaczeniu dla Nowego Jorku XX wieku: „(...) urbanista i urzędnik miejski, który był głównym nadzorcą modernistycznej przebudowy Nowego Jorku. W latach 1934-1968 pełnił wiele funkcji w tamtejszym ratuszu- począwszy od kierowania Wydziałem Zieleni i Rekreacji, a skończywszy na Slum Clearence Comittee, komisji odpowiedzialnej za wybór i zdegradowanej zabudowy do wyburzenia. U szczytu kariery, pod koniec lat 40., zajmował aż dwanaście stanowisk jednocześnie. Do legendy przeszedł jako główny przeciwnik Jane Jacobs i wielki niszczyciel, który wyburzył znaczną część miasta, aby zrealizować swoje, jak się szybko okazało, nietrafione wizje modernizacji.[40]" Wątek

---

„Kiedy kwiaty przyjeżdżają do miasta" z 1937 r. J. Jacobs, *Wielkie małe plany*...dz.cyt.,s.54-57, czy choćby „Uwaga studzienka!" z 1940r. Tamże, s. 58-63. Choć warto wspomnieć, że nie wszyscy autorzy widzą w tych idyllicznych opisach harmonijnej miejskości same zalety, tak np. D. Stevenson przywołuje określenie jej wizji miasta jako „miejskiej wioski"- co jest oczywiście innym od dominującego ujęciem, choć w ciekawy sposób komentuje lokalny wymiar jej wizji miasta. D. Stevenson, dz.cyt.,str.64.

[36] Uważa ona, że inspiracje koncepcją miasta-ogrodu doprowadziły do tego, że ideałem stało się „z góry" zaplanowane osiedle, w którym „Sklepy i usługi należy oddzielić od zabudowań mieszkalnych i terenów zielonych." Tamże, s.44. W zbliżonym tonie przedstawia problem w słynnym eseju z 1958r. „Śródmieście jest dla ludzi" pisząc, że autentycznej żywiołowości nie da się wykreować odgórnie- a „podmiejskie miasteczka ogrody" nie są rozwiązaniem. J. Jacobs, *Wielkie małe plany*...dz.cyt.s.129.

[37] Przytacza on również cytat z R. Mosesa „miasta są stworzone przez ruch samochodowy i dla niego". W. Graham, dz.cyt., s.97.

[38] A. Flint, dz.cyt., s.106. Warto nadmienić, że „papież modernizmu" był raczej osobą niezbyt chętnie chwalącą innych urbanistów. Czyniąc poza wspomnianym R. Mosesem, wyjątek choćby dla innego Amerykanina L. W. Wrighta. Tamże, s.113.

[39] Tamże, s.137. Chodzi oczywiście o koncepcje Le Corbusiera.

[40] J. Epstein, *Wstęp,* [w] *Śmierć i życie wielkich*...dz.cyt.,s.7. Typową konwencją opisu postaci J. Jacobs jest obszerne charakteryzowania postaci R. Mosesa. D. Sudjic porównuje go do postaci znanego francuskiego architekta Hussmanna, pisząc „Hussmann pełnił funkcję prefekta departamentu Sekwany. Moses również był

konfliktu walki między J. Jacobs, a R. Mosesem przejawia się tak często, że właściwym jest określenie go jako „legendarny", niemal zawsze stanowiący punkt wyjścia do opisu J. Jacobs – nabrał cech teatralności, co dobrze oddaje fakt, że w przygotowaniu jest nawet opera mająca opowiadać o ich zmaganiach[41]. W takim tonie utrzymana jest ich relacja również w wydanej w 2020 r. powieści graficznej będącej biografią R. Mosesa[42]. Ten wątek dobrze podsumowuje D.Sudjic, pisząc o kontrowersyjności schedy nowojorskiego planisty stwierdza, że „Dla Jane Jacobs – autorki *Śmierci i życia wielkich miast Ameryki*, pełnej oburzenia odpowiedzi na to, co zrobił z Nowym Jorkiem, zwłaszcza na plan poprowadzenia autostrady Greenwich Village – Moses był diabłem wcielonym[43].

Trudno przedstawić jego działalność reformatorską – by wspomnieć choćby o szeregu zlikwidowanych dzielnic, które zostały przeznaczone pod budowę dróg szybkiego ruchu. To właśnie projekty budowy dwóch kolejnych dróg- przedłużenia Piątej Alei przez centrum Greenwich Village, oraz budowa przez centrum Manhattanu Broome Street Expressway doprowadziły do jego upadku, kiedy w protesty przeciwko inicjatywie zaangażowała się J. Jacobs[44]. O tym proteście R. Moses powiedział, że „Nikt nie ma nic przeciwko – NIKT, NIKT, NIKT, oprócz sfory mamusiek"[45]. Do budynków powstałych z jego inicjatywy należy choćby zaliczyć kompleks kulturalny Lincoln Center[46]. Choć warto wspomnieć, że również ta inicjatywa nie spotyka się z aprobatą J. Jacobs. Traktuje ona ten obiekt jako przykład ilustrujący realizację „promiennego miasta-ogrodu". Zwraca uwagę również na wpływ ruchu City Beautiful na projekt budynku[47].

---

urzędnikiem państwowym, z kolekcją znacznie bardziej zagadkowo brzmiących tytułów zawodowych. D. Sudjic, dz.cyt.,s.172.

[41] K. Pobłocki, *Jane Jacobs – urbanistka przyziemna. Posłowie do wydania polskiego,* [w] *Śmierć i życie wielkich*...dz.cyt.,s.461.

[42] P. Christin, O.Balez, *Robert Moses: ukryty władca Nowego Jorku*, Warszawa 2020, s.92-93.

[43] D. Sudjic, dz.cyt..,s.173.

[44] J. Epstein, dz.cyt.,s.13. W przypadku protestów przeciwko Broome Street Expressway J.Jacobs była już liderem protestujących.

[45] D. Sudjic, dz.cyt.,s.172.

[46] D. Sudjic, dz.cyt..,s.172.

[47] *Śmierć i życie wielkich...*dz.cyt.,s.44. Krytyka Lincoln Center pojawia się w jej twórczości wielokrotnie. Tak np. w tekście „Żywa sieć wzajemnych relacji" z 1958r. pisze o nim: „Tymczasem Lincoln Center jest tak skrupulatnie zaplanowane i ograniczone, że nie ma w nim ani jednego zakątka, w który mogłaby się wślizgnąć różnorodność, wygoda, czy miejskość". J.Jacobs, *Wielkie małe plany...dz.cyt.,*s.148.

Margines krytyki J. Jacobs: Ruch City Beautiful, oraz L. Mumford

Ruch City Beautiful (ang. „piękne miasto"), to amerykański nurt urbanistyki powstały na przełomie XIX i XX wieku. Jego początków należy doszukiwać się w Wystawie Kolumbijskiej w Chicago z 1893r.-jej projekt w ogromnej mierze powstał pod wpływem D. Burnhama, czołowego reprezentanta tego nurtu[48]. S. Krostof zauważa, że mocno akcentowana jest w jego założeniach reprezentacyjność przestrzeni publicznej[49]. Jest to cecha powszechnie opisywana jako podstawowy wyznacznik tego ruchu. J. Jacobs w charakterystycznym dla siebie stylu pisze o City Beautiful jako o „jednej z mniej istotnych odnóg dogmatycznej urbanistyki", „wstecznych imitacjach stylu renesansowego", oraz „forpoczcie powtarzalnych wieżowców Le Corbusiera"[50]. Zwraca uwagę na fakt, że projekty utrzymane w tym duchu wcale nie czyniły okolicy „piękniejszą" – „zamiast sprzyjać rozwojowi okolicy, doprowadzały ją do upadku (...)"[51]. W słynnym eseju „Śródmieście jest dla ludzi" z 1958r. zauważa, w typowym dla siebie tonie gorzkiej krytyki, że „Nie ma takiej możliwości, żebyśmy znaleźli dobre rozwiązania dla naszych miast, jeśli wzorować się będziemy na paryskich bulwarach, tak jak to czynili członkowie ruchu „City Beautifiul"[52].

Podsumowując ten fragment, zestawia D. Burnhama z E. Howardem oskarżając ich o „złożenie w ofierze" prawdziwego miasta, tylko po to żeby podążać za utopijną ideałem harmonijnego rozwoju. Warto wspomnieć, że krytyka tego ruchu była stałym elementem jej twórczości. Już w 1955 r. w tekście „Modernizacja Filadelfii – sprawozdanie z postępów" pisała z ironią o rozwiązaniach proponowanych przez City Beautiful[53].

Wybór L. Mumforda na kolejny przykład krytyki jaką J. Jacobs przeprowadziła wobec dominujących w urbanistyce tendencji (w przypadku L. Mumforda należałoby mówić o przynależności do „decentralistów"[54]) jest zrozumiały z kilku powodów. Sama Jacobs wskazuje go jako skutecznego popularyzatora koncepcji E. Howarda[55]. Opis koncepcji Jacobs

[48] J. Jacobs opisuje go oczywiście w krytyczny sposób. *Śmierć i życie wielkich* s.42-43. W tym miejscu warto wspomnieć, że w momencie swojej śmierci w 1912 był najbardziej sławnym architektem Ameryki. W.Graham, dz.cyt., s.55.

[49] K. Solarek, dz.cyt.,s.54. Można wskazać na inspirację koncepcjami Ecole des Beaux-Arts w tym ruchu.

[50] J. Jacobs, *Śmierć i życie wielkich...*dz.cyt.,s.42-43.

[51] Tamże, s.43.

[52] J. Jacobs, *Wielkie małe plany*...dz.cyt.s.129.

[53] Tamże, s.85.

[54] B. Barber, dz.cyt.,s.81. W tym miejscu B.Barber pozycjonuje również L.Mumforda na jednej ideologicznej linii z E.Howardem, pisząc, że „Ruchy, które próbowały spowolnić wzrost ludności i sprawić, że w mieście wciąż dałoby się się wyczuć powiew natury-na przykład tak zwani decentraliści, między innymi Ebenezer Howard, Lewis Mumford, i Catherine Bauer – nie odniosły istotnych sukcesów."

[55] J. Jacobs, *Śmierć i życie wielkich...*dz.cyt.,s.38.

jako krytyki wymierzonej między innymi w tego autora ma również długa tradycję- tak problem opisuje choćby J.Mixon w tekście ,,John Jacobs and the law- zoning for diversity examined" z 1967[56]. L. Mumford, poza przytoczonymi już uwagami, jest w ,,Śmierć i życie..." opisywany również jako członek powstałego w 1923 r. Regional Planning Association of America, którą to grupę krytykuje za krzewienie koncepcji ,,miasta-ogrodu" E. Howarda[57]. L. Mumford pojawia się wielokrotnie w tekstach J.Jacobs, na ogół w krytycznym tonie, w moim tekście chciałbym zaprezentować bardziej zniuansowane spojrzenie na ich relację- odwołując się do tekstu ,,Koniec epoki plantacji"[58].

Wygłoszony w 2004 r. Przez J. Jacobs wykład był poświęcony pamięci tego urbanisty. Autorka prezentuje w nim złożoną relację, która ich łączyła. Kilka pierwszych lat znajomość pełna była wsparcia i życzliwości, ze strony tytana amerykańskiej urbanistyki. Brutalnie przerwał ten okres artykuł L. Mumforda recenzujący ,,Śmierć i życie...". Wpływowy urbanista w skrajnie paternalistycznym tonie skrytykował J.Jacobs na przeszło trzydziestu stronach opublikowanych w ,,New Yorkerze"[59]. Później jednak, połączyli oni siły w sprzeciwie wobec planów budowy Lower Manhattan Expressway[60]. Krytyczny artykuł L. Mumforda jest przywoływany również w ,,Robert Moses: ukryty władca Nowego Jorku"- autorzy skupiają się na argumencie L.Mumforda, że trasa Lower Manhattan Expressway (w skrócie LOMEX), to krok w stronę przemienienia Nowego Jorku w Los Angeles[61].

W tekście tego wystąpienia J. Jacobs zwraca uwagę na wpływ na refleksję L. Mumforda wywarł szkocki urbanista, pionier planowania regionalne, sir P. Geddes. Takie spostrzeżenia czyni już zresztą w tekście ,,Śmierć i życie...", pisząc: ,,Oddziaływanie Howarda na amerykańską urbanistykę dosięgło miast na dwa sposoby. Po pierwsze, za

[56] J. Mixon, *John Jacobs and the law- zoning for diversity examined*, 1967.

[57] W tym konkretnym fragmencie przedstawia opozycję pomiędzy zdrową społecznością mieszkająca w North End w Bostonie, a planami ,,poprawy standardów" okolicy, które uważa za inspirowane ,,bzdurnymi bajeczkami o mieście ogrodzie". J. Jacobs, *Śmierć i życie wielkich*...dz.cyt.,s.301-302.

[58] Autorka porusza w nim problemy, które opisuje w swojej ostatniej książce ,,Dark Age Ahead". J. Jacobs, *Wielkie małe plany*...dz.cyt..s.376-398.

[59] Protekcjonalny ton pobrzmiewa już w tytule ,,Domowe lekarstwa pani Jacobs". Tamże., s.396. Jak zauważa W. Graham w tym tekście L. Mumford doceniał, że J.Jacobs próbuje włączyć bardziej emocjonalną ocenę przebudowy miasta, ale koniec końców dochodzi do wniosku, że ,,(...) nie miała ona kwalifikacji do podważania naukowych kompetencji zawodowców". W. Graham, dz.cyt., s.204.

[60] Jest to więc rozminięcie się w ocenach R. Mosesa, oraz L. Mumforda. J. Jacobs pisze o tym, w kontekście swojej relacji z L. Mumfordem tak: ,,Jego stanowisko dotyczące Lower Manhattan Expressway wydane rok później sprawiło, że znowu staliśmy się sprzymierzeńcami, ale z tego co wiem, poza tym jednym wyjątkiem jego gorycz w stosunku do mnie trwała aż do jego śmierci." J. Jacobs, *Wielkie małe plany*...dz.cyt.,s.396.

[61] P. Christin, O. Balez, *op.cit.*, s.94. W podobnym tonie J.Jacobs wypowie się w 1969 r. W tekście ,,Miasto uzależnia się od autostrady" piszą o zagrożeniu ,,losandżelizacji" Toronto. J.Jacobs, *Wielkie małe plany*...dz.cyt.*s.*191.

pośrednictwem urbanistów na szczeblu miejskim i regionalnym, po drugie, poprzez projekty architektów. Sir Patrick Geddes, szkocki biolog i filozof, nie tyle uznawał miasto ogród za świetny pomysł na wchłonięcie nadwyżek populacji, z czym radziły sobie przecież wielkie miasta, ile widział w nim zalążek o wiele szerszej zakrojonego, całościowego systemu"[62].

W podobnym tonie komentuje to kilka dekad później pisząc, że: „Ani Mumford, ani inni urbaniści podzielający jego pogląd nie widzieli powodu, dla którego „przestarzałe" duże miasta miałyby obciążać ziemię. Założenie to było wyjątkowo popularne w latach trzydziestych wśród ludzi wszelkiej maści poglądów politycznych, od konserwatywnej prawicy po radykalną lewicę"[63]. Choć Jacobs stwierdza, że „Lewis Mumford nie zgodziłby się z większością tego co tu dziś powiedziałam", oraz przez znaczną część swojej twórczości nie szczędzi mu gorzkich słów, to niuansując problem, można zwrócić uwagę na wzmiankowany wyżej problem krytyki przez L.Mumforda sposobu prowadzenia autostrad w Nowym Jorku lat czterdziestych, pięćdziesiątych, oraz sześćdziesiątych. Krytyka L. Mumforda wobec „zuchwałych rydwanów" utrzymana była w tonie podobnym do J. Jacobs. Zwracał on uwagę na fakt, że upowszechnienie samochodu niesie zagrożenie dla wartości społecznych- pytał obywateli czy jest ono rzeczywiście postępem[64]. Dobrze ten „złożony" stosunek L. Mumforda do opisywanych tu problemów podsumowuje B.Barber pisząc, że „Wściekle atakujący miasto jako „nekropolię" Mumford z jeszcze większą wrogością traktował uzależnione od samochodów przedmieścia"[65]. Uwagi L. Mumforda dotyczące samochodów, podobne są zresztą do tych, które J.Jacobs wyraziła w przywoływanym już wyżej tekście „Miasto uzależnia się od autostrady" z 1969 r., dla którego inspiracją były plany budowy autostrady Spadina Expressway[66]. W tym miejscu warto przywołać postać A. Mayera, innego modernistycznego urbanisty, który również był sceptyczny wobec dominacji samochodu w życiu miasta. W jego ocenie „Konstruktywne i kreatywne wykorzystanie

[62] L. Mumford był oczywiście przedstawicielem „planowania regionalnego". J. Jacobs, *Śmierć i życie wielkich*...dz.cyt.,s.38.

[63] *Wielkie małe plany*...dz.cyt.s.395.

[64] Ten wątek podsumowuje pisząc: „Ci z nas, którzy wolą Chinatown, Little Italy i Soho od szerokiej autostrady z jej oprzyrządowaniem składającym się z ramp, parkingów i radosnych ozdób w postaci ogrodzonych metalowych siatek pastwisk powinni z ogromną wdzięcznością wspomnieć Lewisa Mumforda". Tamże, s.396.

[65] B. Barber, dz.cyt.,s.81.

[66] Była to polityka „losandżelizacji" Toronto. W retoryce J. Jacobs, jest to typowy przykład wdzierania się wizji odrealnionych planistów w zdrową tkankę miasta-„modernizacja miasta za pomocą buldożera". Tamże, s.191-192.

planowania przestrzennego oraz ograniczenie ruchu samochodów są ważniejsze dla naszej przyszłości niż wszystkie działania razem wzięte”[67].

Potrzeba zachowania „różnorodności”

W artykule poświęconym krytyce wobec modernistycznych metod w urbanistyce warto choć w zarysie przedstawić jak J. Jacobs widziała „prawdziwe miasto”, oraz jakie sposoby na wydobycie jego potencjału przedstawiała. Szczegółowa analiza tego problemu (stanowiącego znaczną część jej dorobku) przekracza rzecz jasna ramy tego tekstu. Pojęcie „różnorodność” jest dość powszechnie uważane, za fundamentalne dla dorobku Jacobs- taką opinie podziela choćby K. Pobłocki[68]. W pewnym uproszczeniu oznacza ono dla niej autentyczną, żywą miejskości- wynikającą z ludzkich relacji, oraz planu miasta. Najsłynniejszy fragment jej twórczości nazywany jest „baletem na Hudson Street”, warto przytoczyć go choćby w części, w pełni bowiem obrazuje jej idealizację „żywego miasta”: „(...) obserwuję inne poranne rytuały: Pan Halpert odpina wózek na pranie przycumowany do drzwi piwnicy, zięć Joego Cornacchii ustawia przed delikatesami stos pustych skrzynek, fryzjer rozstawia na chodniku składane krzesełko, pan Goldstein układa zwoje drutu na znak, że otworzył już sklep żelazny, żona dozorcy kamienicy sadza swojego pulchnego trzylatka z zabawkową mandoliną na przedprożu, służącym mu za punkt obserwacyjny”.[69] Podobne fragmenty są charakterystycznym elementem całej jej twórczość[70], dalej pisze choćby o gościach lokalu White Horse[71], czy charakteryzuje sylwetkę Joe Carnacchia- właściciel delikatesów na Hudson Street. Jest on osobą budzącą zaufanie, bowiem okoliczni mieszkańcy oddaje mu na czas swojej nieobecności klucze – tak, że ten ma na nie nawet specjalną szufladę[72].

---

[67] J. Jacobs przywołuje jego postać w tekście „Rozsądek, emocje, presja- nie ma innego sposobu” z 1957 r. Tamże, s.109.

[68] K. Pobłocki, *Jane Jacobs – urbanistka przyziemna. Posłowie do wydania polskiego,* [w], *Śmierć i życie wielkich*...dz.cyt.,s.461.

[69] *Śmierć i życie wielkich*...dz.cyt.,s.69.

[70] Jak celnie zauważył W. Graham tym co łączy te wszystkie anegdoty jest zaufanie. W.Graham, dz.cyt., s.200.

[71] Klienci spędzają czas do późnych godzin nocnych, przez co zdaniem J. Jacobs czynią powrót bezpieczniejszym.
Daleka jest tu więc od pokusy ocierającego się o purytanizm, moralizatorskiego podejścia do uciech wielkiego miasta.
Śmierć i życie wielkich...dz.cyt.,s.58.

[72] Autorka wymienia również inne osoby, które na innych ulicach pełnią identyczną rolę. *Ibidem,* s.77. Jej twórczość zawiera liczne opisy tego typu postaci, nazywanych przez nią w tekście „Brakujące ogniowo przebudowy miasta” „samozwańczymi lokalnymi postaciami”. J.Jacobs, *Wielkie małe plany...*dz.cyt.,s.97.

Kluczem do odczytania tych sytuacji, może być tzw. „codzienny urbanizm". Tak ten problem przedstawia choćby M. Dymnicka[73]. Takie podejście do problematyki miejskiej jest u J.Jacobs starsze niż „Śmierć i życie...". Tak choćby w tekście „Brakujące ogniowo przebudowy miast" z 1956 r., w podobnym co w przypadku „Baletu na Hudson Street", podkreśla znaczenie lokalnych sklepikarzy pisząc „jeden supermarket zastąpić może trzydzieści lokalnych sklepów spożywczych, warzywnych, czy mięsnych. Ale nie zastąpi on trzydziestu sklepikarzy – ani nawet jednego.[74]" Podobnie problem charakteryzuje w tekście „Żywa sieć wzajemnych relacji" z 1958 r., gdzie przedstawia problem na przykładzie mieszkańców Amsterdam Houses[75]. Lokalne sklepy, i ich rola w życiu okolicy to część większego problemu zachowania „różnorodności".

Na szczególną naturę miasta wpływ ma również udział ulicy. W jej ocenie, ważnym elementem, który czyni miasto różnorodnym jest pełna pieszych ulica (chodnik). Jest to oczywiście całkowite przeciwieństwo założeń „miasta promiennego" Le Corbusiera, dla którego podstawowym sposobem przemieszczania się po mieście miał być samochód. Jak pisze J. Jacobs: „Miejskie ulice służą innym celom niż tylko obsłudze ruchu pojazdów, a chodniki- część ulicy przeznaczona dla pieszych – służy wielu innym celom niż tylko obsłudze ruchu pieszego.[76]" W jej ocenie gęsto zaludnione, pełne życia ulice wpływają choćby na bezpieczeństwo mieszkańców[77].

Akcentuje też wpływ możliwości porozmawiania na „neutralnym gruncie" dla rozwoju relacji międzyludzkich. Możliwości jakie daje chodnik (oraz np. położone przy nim lokale, sklepy) sprawiają, że obcy ludzie mogą wchodzić w „chodnikową komitywę", a z czasem stać się „pełnoprawnymi znajomymi" – „Tego rodzaju relację mogą trwać i rzeczywiście trwają lata, dziesięciolecia. Nigdy by się nie zawiązał, gdyby nie istniała ta prawie nieodczuwalna granica. Zawiązują się właśnie dlatego, że funkcjonują jedynie przy okazji normalnych publicznych kontaktów"[78].

---

[73] M. Dymnicka, *Współczesne oblicza...op.cit.* [w:] *Miasto, ekonomia, kultura: księga dedykowana...*dz.cyt., P. Kisiel, A. Urbaniak, K.Warmińska-Zygmunt (red.), s.70.

[74] J. Jacobs, *Wielkie małe plany...dz.cyt.,*s.97.

[75] Problem „przebudowy miasta za pomocą buldożera" w tej okolicy komentuje pisząc „Mieszkańcy Amsterdam Houses stracą więc lokalne sklepy i wszelki kontakt z nieosiedlowym życiem społecznym, którego bardzo potrzebują." J. Jacobs, *Wielkie małe plany...dz.cyt.,*s.149.

[76] *Śmierć i życie wielkich*...dz.cyt.,s.47.

[77] W tym fragmencie opisuje ona przypadek dziewczynki nakłanianej przez dorosłego mężczyznę do pójścia z nim- wymiana zdań spowodowała natychmiastowe zwrócenie uwagi przez licznych przechodniów, oraz tworzące wspólnotę sąsiedztwo. Tamże, s. 57.

[78] Uważam, ten fragment „Śmierć i życie..." za jednej z najtrafniejszych, choć zapewne jego odbiór jest zależy od osobistego stosunku do nawiązywania „chodnikowych komityw". Tamże, s. 57.

Przyszłe zmiany w mieście miały się odbywać w sposób mający na celu zachowanie tej wartości- oczywiście konwencjonalne, modernistyczne planowanie to absolutne przeciwieństwo tego co J. Jacobs proponuje. Tworzy ona w części drugiej „Śmierć i życie..." katalog warunków koniecznych do zachowania, oraz rozwoju „miejskiej różnorodności". Składają się na nie: 1) Dzielnice spełniające więcej niż jedną funkcję; 2) kwartały o krótkich bokach ; 3) Sąsiedztwo budynków o różnym wieku; 4) Odpowiednio wysokie zagęszczenie ludzi. Do tego ostatniego problemu wracam w ostatniej części tekstu. [79]. Powyższe warunki odgrywają fundamentalną rolę w opisie jej koncepcji- zauważa ona, że „Konieczność spełnienia powyższych warunków to najważniejsze przesłanie tej książki". Twierdziła, że muszą one być spełnione razem, jeśli chcemy mówić„wydajniej funkcjonującej całości"[80].

Podsumowanie

Licznie pojawiająca się w twórczości J. Jacobs krytyka modernistycznych metod planowania miasta dostarczyła obfitego materiału do analizy. Bez wątpienia najczęściej przywoływane są sylwetki E. Howarda, oraz Le Corbusiera, za konieczne uznałem więc zarysowanie na użytek tego tekstu podstawowych założeń ich koncepcji. Dominującym w literaturze przedmiotu ujęciem jest przedstawienie realizacji tych koncepcji przez pryzmat działalności R. Mosesa. Czynię, to również w moim tekście, rozszerzając perspektywę o opis ruchu „City Beautiful", oraz postaci L. Mumforda, co jest zwrócenie uwagi na mniej eksponowane odnogi dogmatycznej urbanistyki. Oba te wybory są jednak dość typowe-w tym sensie najcenniejszym elementem pracy może być przywołanie tekstu „Koniec epoki plantacji", w którym przedstawia ona zniuansowany stosunek do L. Mumforda.

[79] Tamże, s.164.
[80] Tamże, s. 164.

Bibliografia

Barber B., *Gdyby burmistrzowie rządzili światem: Dysfunkcyjne kraje, rozkwitające miasta,* Warszawa 2014.

Chrisitin P., Balez O., *Robert Moses: ukryty władca Nowego Jorku*, Warszawa 2020.

Czyżewski A., *Trzewia Lewiatana:Miasta-ogrody i narodziny przedmieścia kulturalnego*, Warszawa 2009.

Dymnicka M., *Współczesne oblicza miejskości* [w:] *Miasto, ekonomia, kultura: księga dedykowana Profesor Annie Karwińskiej,* Kisiel P., Urbaniak A., Warmińska-Zygmunt K. (red.), Warszawa 2019.

Epstein J., *Wstęp* [w:] J.Jacobs*, Śmierć i życie wielkich miast Ameryki*, Kraków 2011.

Flint A., *Le Corbusier. architektura jutra,* Warszawa 2014.

Graham W.*, Miasta wyśnione: siedem wizji urbanistycznych, które kształtują nasz świat*, Kraków 2016.

Gutowski B., *Przestrzeń marzycieli: miasto jako projekt utopijny,* Warszawa 2006.

Howard E., *Miasta ogrody przyszłości*, Warszawa 2009.

Jacobs J., *Śmierć i życie wielkich miast Ameryki*, Kraków 2014.

Jacobs J., *Małe wielkie plany: zbiór krótkich tekstów*, Kraków 2016.

Jaskólski M., *13 różnych esejów o historii myśli politycznej i nie tylko,* Warszawa 2013.

Kościńska J., Micuła P.F., Piotrowska E., Piotrowski L., *Miejski kanon* [w:] *Polska z wielkiej płyty,* Maciejewski J. (red.), Kraków 2015.

Le Corbusier, *W stronę architektury*, Warszawa 2012.

Maciejewski M., Scheffler T., *O doktrynologii. Rozważania dotyczące przedmiotu oraz metody doktryn politycznych i prawnych,* [w:] Myślenie o polityce i prawie: przedmiot, metoda, praktyka, Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski, (red.), Warszawa 2015.

Mixon J., *John Jacobs and the law- zoning for diversity examined*, 1967.

Pobłocki K., *Jane Jacobs – urbanistka przyziemna. Posłowie do wydania polskiego,* [w] *Życie i śmierć wielkich miast Ameryki*, Kraków 2014.

Stevenson D., *Miasto*, Gdańsk 2019 r.

Sudjic D., *Język miasta*, Kraków 2017.

Zipp S., Storring N., *Część pierwsza. Przyrodniczka miejska,* [w], *Małe wielkie plany: zbiór krótkich tekstów* J.Jacobs, Kraków 2016.

Abstrakt

Artykuł poświęcony jest jednej z najsłynniejszych dwudziestowiecznych urbanistek Jane Jacobs i jej krytyce wobec dominujących metod planowania miasta. Tekst analizuję genezę modernistycznej urbanistyki (na przykładzie koncepcji Ebenezera Howarda, oraz Le Corbusiera). Przedstawia również stosunek Jane Jacobs do ich amerykańskich realizacji w planowaniu miasta (na przykładzie Roberta Mosesa, Ruchu City Beautiful, oraz postaci Lewisa Mumforda). Autor przedstawia także w zarysie wizję miasta Jane Jacobs.

E-mail: kamilgawel.wroc@gmail.com

Piotr Tyca

(Uniwersytet Wrocławski)

Ibn Tajmijja jako duchowy ojciec fundamentalizmu islamskiego

ABSTRACT

Ibn Taymiyyah as the spiritual father of the islamic fundamentalism

The author of the article describes Ibn Taymiyyah's ideas and his influence on radical or extermist islamic movements. The first part contains the thinker's short biography and the author's considerations about the impact of his life's events on his philosophy. The second part describes Ibn Taymiyyah's opinions about state, religion (in particular *bid'ah* and *jihad)*, islamic rulers, history, principles and sources of sharia law and other parts of his philosophy. In the last part the author analyzes the influence of Ibn Taymiyyah's thoughts on historical and modern radical or extermist islamic organisations and movements.

Słowa kluczowe: Ibn Tajmijja, islamski fundamentalizm, wahhabizm, salafizm

Uwagi wstępne. Krótki życiorys myśliciela.

Celem niniejszej publikacji jest w pierwszej kolejności zwięzłe przedstawienie poglądów Ibn Tajmijji – jednej z najważniejszych postaci muzułmańskiej myśli teologicznej i prawnej, zarówno w ujęciu abstrakcyjnym, jak i na tle kontrastu historycznego i społecznego czasów mu współczesnych. W drugiej kolejności w niniejszej pracy wykazuję związki pomiędzy myślą Ibn Tajmijji a wieloma ruchami fundamentalizmu islamskiego, zarówno historycznymi, jak i współczesnymi, oraz rozważam znaczenie filozofii, którą prezentował, dla tworzenia intelektualnej podbudowy ruchów radykalnych powstałych w cywilizacji islamu.

Taki ad-Din Abu al-Abbas Ahmad Ibn Abd al-Halim Ibn Tajmijja urodził się 22 stycznia 1263 roku w Harranie, współcześnie położonym na terenach południowej Turcji, w bardzo religijnej rodzinie muzułmańskiej. Jego ojciec, teolog i prawnik, był zwolennikiem tzw. hanbalickiej szkoły prawa, którą kwalifikuje się często jako najbardziej radykalną szkołę

prawa muzułmańskiego[1]. Ojciec zapewnił Ibn Tajmijii podstawowe wykształcenie oraz intelektualną formację w duchu hanbalickim. W 1268 r. jego rodzina musiała opuścić Harran z powodu najazdu mongolskiego i udała się do Damaszku. Już jako dorosły, Ibn Tajmijja aktywnie brał udział w najważniejszych wydarzeniach swego czasu, jeśliby oceniać ich ważność z perspektywy bliskowschodniej: uczestniczył w wyprawie przeciw szyitom, aktywnie występował przeciw Mongołom, brał udział w odbiciu Akki z rąk krzyżowców (1291 r.). Po tym ostatnim wydarzeniu odbył hadżdż. Można bez przesady stwierdzić, że zaznaczył swoją obecność na głównych ówczesnych frontach wojny islamu z wrogiem tak zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Pozostawał aktywny zarówno intelektualnie, jak i politycznie, określa się go niekiedy jako teoretyka państwa mameluckiego. Z powodu swoich radykalnych poglądów, niejednokrotnie popadał w konflikty z lokalnymi władzami, bywał także więziony. Uwięzienie stanowiło dla niego bardzo płodny twórczo czas, wiele jego prac powstawało właśnie w tym okresie, również komentarz do Koranu jego autorstwa. Ibn Tajmijja umarł w Damaszku, w roku 1328[2]. Spośród licznych jego dzieł, poza wspomnianym komentarzem, wyliczyć jeszcze można jedynie przykładowo *Majmu al-Fatwa al-Kubra* (wielki zbiór fatw), *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyyah* (ang. *The way of the Prophet's Sunna*), *Kitab Al-Iman* (ang. *The Book of Faith*).

Jeśliby doszukiwać się wpływu wydarzeń z życia Ibn Tajmijji na jego poglądy, wskazać by można przede wszystkim na wychowanie w duchu hanbalickim oraz sytuację polityczną, w jakiej znajdował się świat islamu podczas jego lat życia. Poglądy hanbalickie dotyczące odnowienia wiary muzułmańskiej poprzez powrót do jej korzeni, usunięcia wszelkich naleciałości i nowinkarstwa, jakie z czasem przylgnęły do islamu są mocno akcentowanym wątkiem w twórczości Ibn Tajmijji. Jeśli zaś chodzi o sytuację polityczną, jej wpływ na myśl Ibn Tajmjijii bez wątpienia był znaczący – świat islamu zagrożony z jednej strony przez chrześcijan żyjących w Ziemi Świętej, z drugiej zaś obcych kulturowo Arabom Mongołów, mógł mieć istotny wpływ na takie poglądy omawianej postaci jak m. in. wsparcie idei ofensywnego dżihadu (dla uściślenia: chodzi tu o tzw. mały dżihad, w przeciwieństwie do wielkiego dżihadu, który miał muzułmanin prowadzić w swojej duszy przeciwko grzechowi) oraz skierowanie działań wojennych w ramach dżihadu już nie tylko wobec niewiernych, ale także wobec muzułmanów, którzy świętej wojny z różnych powodów wspierać nie chcieli, czy to materialnie, czy przez swój fizyczny udział.

[1] Danecki J., *Arabowie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001, s. 339.
[2] Tamże.

Zarys poglądów filozoficznych i teologicznych Ibn Tajmijji.

Głównym celem, jaki przed społecznością muzułmanów stawiał Ibn-Tajmijja, było oczyszczenie wiary od wszelkich naleciałości wywodzących się ze źródeł nieislamskich. Rozumiał to bardzo wąsko - prawdziwą wiarą, czystą i pozbawioną błędu, była wiara Mahometa i pierwszych jego uczniów. Ibn Tajmijja admirował również postacie tzw. kalifów prawowiernych oraz ich dokonania. Źródło kryzysu islamu stanowiło w jego opinii odejście od ortodoksji wyznaczonej działaniami Proroka, a lekarstwem na ten problem miał być ścisły powrót do pierwotnej wersji islamu.

Stąd też pierwszorzędnym wrogiem religii mahometańskiej były dla niego *bid'a,* czyli wzmiankowane już nowości, innowacje w sferze wiary. Za takie nowinkarstwo Ibn Tajmijja uznawał m. in. kult wielkich przodków, który był przejawem zwrotu w łonie islamu w kierunku swego rodzaju mistycyzmu (Ibn Tajmijja odrzucał ten kult ze względu na podobieństwo do katolickiego kultu świętych, który odczytywał jako naruszenie zasady monoteizmu) czy zwyczaj pielgrzymowania do grobu Mahometa traktowane jako uzupełnienie hadżdżu (również widział w nim naruszenie monoteizmu). W swoich pismach posuwa się on do stwierdzenia, że „innowacja jest najcięższym grzechem, ponieważ Iblis (pl. szatan – przyp. autora) bardziej ukochał *bid'a* niż nieposłuszeństwo Allahowi[3]. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na wartościowanie, jakie stosuje filozof, stawiając *bid'a* w płaszczyźnie moralnej na gorszej pozycji niż nieposłuszeństwo Allahowi, czyli grzech. Dla Ibn Tajmiji jedynym źródłem wiary był Koran oraz sunna, natomiast wszelkie inne źródła wiary lub obyczaju odnoszącego się do wiary należało potępić jako heterodoksyjne lub nawet innowiercze. Treść zawarta w Koranie oraz sunnie miała być wystarczająca do funkcjonowania państwa w każdym czasie, a więc wszelkie obce wpływy były dla islamu czymś zbędnym i szkodliwym, co mogło jedynie zaciemnić prawdę, zawartą w świętej księdze muzułmanów. Myśl ta odnajdzie swoje istotne reperkusje w kolejnych wiekach, o czym w dalszej części artykułu.

Występował Ibn Tajmijja naprzeciw popularnej filozofii mutazylickiej postulującej egzegezę Koranu nie w sposób dosłowny, ale zgodnie ze wskazaniami rozumu. Według mutazylitów, te elementy Koranu, których nie można było wytłumaczyć w drodze zjawisk naturalnych, należało pojmować jako metaforę (metoda ta nazywana jest *tawil*). Tymczasem Ibn Tajmijja wychowany był w duchu zahiryzmu, a więc literalnego odczytywania islamu, w

[3] Sadowski M., *Islam. Religia i prawo,* Wolters Kluwer, Wrocław 2019, s. 264.

związku z czym jakiekolwiek odbiegnięcie od takiej egzegezy, uważał za zafałszowanie przesłania Proroka. Źródłem poznania wiary nie mógł być rozum, a jedynie iluminacja zsyłana przez Allaha. Ibn Tajmijja twierdził, że wiara pierwszych muzułmanów, choć nie opierała się na rozumie jako na źródle poznania prawd religijnych, bynajmniej nie była wiarą naiwną, a przeciwnie wynikała ze „świadomej intuicji"[4], przy której rozumowe poznanie wiary było metodą zbędną i niedoskonałą. Nie mógł jednak Ibn Tajmijja całkowicie zignorować roli rozumu w poznawaniu prawd wiary – ograniczył ją przeto do minimum. Rozum służył jako narzędzie odczytania przesłania zawartego w Koranie, lecz w żaden sposób nie mógł oceniać jego treści[5].

Kolejnym filarem nauki Ibn Tajmijja była kwestia dżihadu. Myśliciel ten znacząco rozszerzył rozumienie tego terminu, a także nadał mu szczególne miejsce w systemie wiary mahometańskiej. Przy czym skupiał się w swoich rozważaniach głównie na dżihadzie pojmowanym jako wielki dżihad, a więc walce zbrojnej (*kital)* z wrogami islamu. Nazywał on go szóstym filarem islamu, a udział w nim, miał być obowiązkiem każdego wiernego, na równi z pięcioma pozostałymi filarami[6]. Godny odnotowania jest fakt, że stanowisko to bliższe jest raczej krytykowanemu przez niego charydżytyzmowi[7], a więc ruchowi odstępczemu od głównego nurtu w islamie, tj. sunnizmu, którego to Ibn Tajmijja miał być obrońcą i odnowicielem. Warto wskazać, że szczególnie w tej sferze można dopatrywać się wpływu sytuacji politycznej na poglądy Ibn Tajmijji. Zagrożenie ze strony Mongołów było po pierwsze znaczące, po drugie nietypowe. Oto bowiem Mongołowie, będący przecież muzułmanami, atakowali świat islamu, którego centrum stanowiła kultura arabska. Mongołowie byli najeźdźcami obcymi kulturowo, a zarazem również wierzącymi w Allaha i posłannictwo Mahometa. Dżihad natomiast skierowany był w celu ochrony lub ekspansji islamu przeciw innowiercom.

Ibn Tajmijja rozszerzył rozumienie terminu dżihadu o kolejną kategorię, wobec której mógł być wytoczony – obok heretyków, apostatów i innowierców (nie wykluczając tzw. Ludów Księgi, czyli żydów i chrześcijan), wojna mogła być skierowana także wobec muzułmanów niewspierających dżihadu[8]. Myśl ta zakłada jednak pewną zmianę w zakresie znaczeniowym słowa „muzułmanin". Wbrew ogólnie przyjmowanego stanowisku, że

[4] Danecki J. *Arabowie,* s. 340.
[5] Tamże.
[6] Sadowski M. *Islam…*, s. 136.
[7] Sadowski M. *Dżihad: święta wojna w islamie, „*Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego" 2013, t. 8 nr 13, s. 31.
[8] Sadowski M. *Islam…*, s. 146.

muzułmanin to ten, kto wypowiedział słowa *szahady*, Ibn Tajmijja uznawał, że koniecznym warunkiem bycia muzułmaninem jest także przestrzeganie szariatu[9]. Praktycznym przejawem tej myśli było wydanie przez niego fatwy nawołującej do wojny przeciw mongolskim najeźdźcom i uznanie ich za niewiernych (*takfir*) z powodu nieprzestrzegania prawa szariatu[10], z którymi można prowadzić dżihad tak samo jak z innymi niewiernymi[11]. Uczeń Ibn Tajmijji, Ibn Kasir, rozwinął myśl swojego mistrza w ten sposób, że twierdził, iż Mongołowie nie kierują się czystą wiarą islamską, a zniekształconą licznymi *bid'a* pochodzącymi z religii i kultury żydowskiej, chrześcijańskiej oraz pogańskiej, co sprawia, że należy im się sprzeciwiać dopóty, dopóki nie powrócą do czystości wiary Mahometa i jego uczniów[12].

Tak dalekie wsparcie dla idei – mówiąc w pewnym uproszczeniu językiem europejskim – świętej wojny spowodowane było inną myślą Ibn Tajmijji. Podkreślał on, że muzułmańska *umma* zagrożona jest zawsze, ponieważ wrogowie islamu dążą do jego zniszczenia. Wrogami zaś określić należało wszystkich tych, którzy muzułmanami nie byli. Pokój i sprawiedliwość nastać mogły wyłącznie po ostatecznym zwycięstwie islamu nad jego wrogami i tym samym zlikwidowaniu wszystkich zagrożeń dla wiary[13]. Dżihad miał być nie tylko obowiązkiem, ale także wielkim zaszczytem dla jego uczestników, a także gwarancją życia wiecznego w raju. Śmierć podczas walk z niewiernymi (rozumianymi, jak wskazywałem wcześniej, bardzo szeroko) miała być śmiercią w ostatecznym szczęściu, najwyższym, jakie osiągnąć można było w świecie doczesnym.

Z dorobku myślowego Ibn Tajmijji wyróżnienia wymaga jeszcze jeden zbiór poglądów, który jednak nie zdobył w przyszłości takiego posłuchu, jak wcześniej omawiane myśli. Tym zbiorem jest spojrzenie filozofa na państwo. W obliczu skrajnego literalizmu w egzegezie Koranu i sunny, wydawać by się mogło, że władca usiłujący rządzić państwem w zgodzie z zasadami głoszonymi przez Tajmijję byłby dalece skrępowany w podejmowaniu swoich decyzji. Jednak omawiany myśliciel inaczej zapatrywał się na tę kwestię: kierował się daleko posuniętym pragmatyzmem w polityce, akceptując działanie w myśl zasady „cel uświęca środki". W celu osiągnięcia większego dobra, władca mógł poświęcić dobro mniejsze

[9] Fyderek Ł., Radykalizm islamski: korzenie ideologii Państwa Islamskiego, „Znak" 2016, nr 728, https://www.miesiecznik.znak.com.pl/radykalizm-islamskikorzenie-ideologii-panstwa-islamskiego/ [dostęp: 10.08.2020 r.]
[10] Tamże.
[11] *E. Sivan, Radykalny islam, tłum. A. Kosior, Libron, Kraków 2005, s. 117–120.*
[12] Danecki J., *Arabowie*,, s. 338.
[13] Sadowski M., *Islam…*, s. 146.

bez uchybienia dla swojej moralności. W konsekwencji przyjęcia takiego założenia, Ibn Tajmijja dokonał podziału władców na trzy rodzaje:

a) władcy nieliczący się z prawem bożym, traktującym państwo – a nawet dorobek poddanych - jako swoją własność. Taki panujący kieruje się zasadniczo chciwością w swoich działaniach, nie ma też oporów przed obsadzaniem stanowisk państwowych w zamian za pieniądze,
b) władcy stosujące się do prawa bożego w sposób bardzo ścisły, formalistyczny i bezkompromisowy. Efekt takich działań jest zgoła odwrotny – dochodzi do wypaczenia zasad prawa, postawa taka przynosi więcej szkód niż pożytku. Jako przykład podawał Ibn Tajmijja charydżytyzm – radykalny odłam islamu, nawołujący do powrotu do zasad wczesnego islamu, skrajnie nietolerancyjny dla innowierców i innych nurtów w islamie, uznający równość wszystkich muzułmanów do tego stopnia, że każdy pobożny muzułmanin mógł zostać kalifem, którego wybierać należało w sposób demokratyczny[14]. Tajmijja krytykował charydżytów za ścisłe trzymanie się prawa bożego, wskutek czego mieli zatracić rzeczywisty sens i ducha tegoż prawa, a wręcz popadać w sprzeczność z nim.
c) Trzecią grupą byli władcy stanowiący swoisty kompromisu między jedną skrajnością a drugą – oni to trzymali się zasad prawa bożego, ale w sprawach drobnych omijali to prawo w celu osiągnięcia wyższego dobra, jakim była bojaźń Boża[15].

Pragmatyzm Ibn Tajmijji przejawiał się również w twierdzeniu, iż jakkolwiek posłuszeństwo należy się władcy sprawiedliwemu, który nie wymaga od poddanych nieposłuszeństwa wobec zasad islamu, to jednak każda władza jest lepsza od bezprawia, nieporządku i chaosu[16]. Uważał on, że człowiekowi do prawidłowego funkcjonowania jest potrzebna władza – jakakolwiek, choć oczywiście preferować należało władzę bardziej bogobojną niźli mniej. Władzę niesprawiedliwą (nakłaniającą do nieposłuszeństwa wobec Allah) można było obalić przy użyciu siły, aczkolwiek jeżeli nie istniała dla niej lepsza alternatywa, należało pozostać wiernym takiej władzy.

Rozważając cele, jakie stawały przed władcami muzułmańskimi, Ibn Tajmijja wskazywał na cel nadrzędny – wprowadzanie na ziemi porządku wynikającego z wiary islamskiej. Wzorem władcy byli dla niego Mahomet oraz kalifowie prawowierni. Łączyli oni

[14] Sadowski M., *Islam…*, s. 101.
[15] Danecki J., *Arabowie*, s. 341.
[16] Tamże.

wykonywanie władzy świeckiej z władzą duchowną. Z tego założenia wychodząc, Ibn Tajmijja dokonuje wskazania kolejnych typów władców: proroków i królów. Proroków wyróżniało pochodzenie z plemienia Kurajszytów (plemienia, z którego wywodził się Mahomet), wybór na urząd kalifa, sprawiedliwe rządy. Król był władcą pośledniejszego rodzaju, który nie spełniał powyższych warunków. Celem takiego podziału było wskazanie przez Tajmijję na bezpodstawność używania tytułu kalifa przez władców z dynastii Abbasydów i Umajjadów. Pomimo faktu, że byli oni władcami gorszymi niż władcy-prorocy, spełniali szereg pozytywnych funkcji – bronili islamu przed najeźdźcami, ustalali prawa, mianowali na urzędy. Stanowili więc małe zło, któremu należało się jednak podporządkować w kontekście wyżej opisanych poglądów filozofa[17].

Ibn Tajmijja dzielił władzę na dwa rodzaje: władzę świecką i władzę religijną. Zależność, w jakiej pozostawała jedna do drugiej, określał on na podobieństwo ciała i ducha. Władca, chcąc sprawnie wykonywać władzę, musiał tę władzę delegować, z jednej strony na rzecz dowódców i emirów (władza świecka), z drugiej na teologów i znawców Koranu i sunny (władza religijna). Oba rodzaje władz – choć elementarnie inne, pozostawały we wzajemnym złączeniu na kształt ducha i ciała. I tak uczeni, teologowie, poznawali prawo boże, zaś zadaniem kalifa z zakresu władzy świeckiej było zbrojne wprowadzanie tego prawa na świecie poprzez utrwalanie go tam, gdzie już obowiązuje, i zdobywanie dlań kolejnych ziem i ludów. Oczywiście na miano uczonych i interpretatorów Koranu zasługiwali jedynie ci spośród teologów, którzy wykładali prawo w sposób ortodoksyjny, zgodny z rozumieniem go w epoce Mahometa i kalifów prawowiernych, nie zaś ci pozostający pod wpływem pogańskich filozofii, szczególnie filozofii starożytnej, będącej elementem zanieczyszczającym rzeczywiste przesłanie islamu[18].

Poglądy filozofa na władzę rezonowały w sposób oczywisty na oceny, jakich dokonywał w stosunku do rzeczywistości politycznej, jaka go otaczała. Mimo że – jak wspomniano na wstępie – bywa on określany mianem teoretyka państwa mameluckiego[19], to stanowisko to nie jest przyjmowane powszechnie wśród badaczy przedmiotu[20]. Jakkolwiek J. Danecki wspomina swoisty sojusz Mameluków i Ibn Tajmijji przeciw Mongołom, wynikający z pobudek stricte pragmatycznych[21], to jednak sam pisze później, że w pewnym

[17] Tamże.
[18] Tamże.
[19] Danecki J., *Arabowie*, s. 339.
[20] Tak np. Sadowski M. *Dżihad*..., s. 31, przypis nr 7.
[21] Danecki J., *Arabowie*, s. 338.

momencie życia popadł on w konflikt z władzami mameluckimi w związku z rozbieżnością poglądów na temat wyższości szkół prawa islamu, głosząc wyższość hanbalizmu[22]. Również w odniesieniu do zarysowanej w poprzednich akapitach koncepcji władzy prawowitej, wskazać należy, że władcy mameluccy zakwalifikowani mogli być najwyżej jako królowie, nie zaś prorocy, z powodu niespełnienia elementarnych przesłanek wcześniej wymienionych, tym bardziej, że na miano proroków – a więc idealnych władców islamskich – nie zasługiwali ani Ummajadzi, ani Abbasydzi. Tym bardziej więc dynastia wywodząca się z byłych niewolników pochodzących spoza świata islamu nie mogłaby zostać uznana za całkowicie prawowitą władzę przez pryzmat tak ostrych kryteriów. Wydaje się, że wzajemny stosunek Tajmijji oraz Mameluków był oparty nie na rzeczywistej chęci budowania teoretycznej podstawy dla rządów tej dynastii, ale raczej palącej potrzebie oddalenia zagrożenia ze strony kulturowo obcych Mongołów. Sojusz ten zawiera w swej treści pewną przewrotność, z racji niearabskiego pochodzenia samych Mameluków – np. pierwszy władca mamelucki, który utrzymał władzę na dłużej i panował w latach 1260 – 1277 r. (za życia Tajmijji) niejaki Bajbars, urodzony został wśród plemion Kipczaków. Na podstawie powyższego wysnuć można przypuszczenie, że w innych, bardziej sprzyjających okolicznościach politycznych wzajemne, raczej chłodne, stosunki między Mamelukami a Tajmijją mogłyby być zdecydowanie gorsze. Sytuacja ta dobrze obrazuje instrumentalizm i pragmatyzm w myśli filozofa, a zarazem stanowi interesujące spektrum porównawcze do relacji, jaka nawiązała się wiele wieków później między dynastią Saudów a Muhammadem Ibn al-Wahhabem, o czym w dalszej części tekstu.

Przy okazji rozważań Ibn Tajmijji nad władzą, warto wspomnieć także o jego poglądach na szariat. Spośród czterech tradycyjnie przyjmowanych źródeł szariatu (Koran, sunna, *idżma* – konsensus uczonych muzułmańskich w sprawach prawa lub teologii, *kijas* – rozumowanie na zasadzie analogii) Ibn Tajmijja odrzucał *idżmę* i postulował zastąpienie jej „konsensusem towarzyszy Proroka" (arab. *as-sahabah*), co było częścią szerszej niechęci Tajmijji do *idżtihadu* oraz przyjęcia poglądu o czystości wiary pierwszych muzułmanów (arab. *salafijja*)[23]. *Idżma* w jego opinii miała charakter zbyt spekulacyjny. Dopuszczał natomiast stosowanie i uznawanie *kijas* jako źródła prawa szariatu i to w szerszym zakresie

[22] Tamże, s. 339.
[23] Niedziela S., *Geneza fundamentalizmu muzułmańskiego*, „Zeszyty Naukowe WSOWL" 2011, nr 4 (162), s. 220.

niż jego ideowy antenat, protoplasta hanbalizmu, Ibn Hanbal[24]. Zarazem sprzeciwiał się on używaniu *kijas* w sposób inny niż pomocniczy, subsydiarny przy stosowaniu innych źródeł prawa. Poza tym uznawał on hierarchię źródeł prawa szariatu, spośród których najważniejszym był Koran, którego zdanie mogło być zmienione jedynie przez inne zdanie z Koranu. Reszta źródeł prawa powinna być podporządkowana Koranowi. Druga po nim była sunna, której niższe źródła nie mogły zaprzeczać.

W swoich pracach Ibn Tajmijja odnosił się także do innych wyznań oraz do innych niż sunnizm nurtów islamu. Swoją szczególną uwagę skupiał na trzech z nich: chrześcijaństwie, alawityzmie i szyizmie. W odniesieniu do chrześcijan pisał ostre polemiki, spośród których najbardziej znaczącą jest dzieło o tytule *Prawidłowa odpowiedź dla tych, którzy zmienili religię Chrystusa*. Alawitów – zwolenników idei deifikacji Alego ibn Abi Taliba – nazywał w swojej fatwie „większymi niewiernymi od żydów i chrześcijan". Dwukrotnie w ciągu swojego życia uczestniczył w wyprawach zbrojnych skierowanych przeciw alawitom. Szczególnie silną niechęć Ibn Tajmijja żywił zaś do szyitów, których obwiniał o wszelkie nieszczęścia w świecie islamskim. Paradoksalnie wydaje się, że najbliższych sunnizmowi szyitów, traktował on z największą surowością i najgłębszą niechęcią.

Wpływ filozofii Ibn Tajmijji na islamskie ruchy fundamentalistyczne.

Myśl Ibn Tajmijji bynajmniej nie umarła wraz z nim i znalazła naśladowców w wiekach późniejszych. Jego poglądy przetrwały w pismach oraz umysłach uczniów (jak wspomniany już Ibn Kasir). Z perspektywy współczesnej możemy wysunąć tezę, że Ibn Tajmijja stworzył intelektualną podporę dla wielu ruchów radykalnie islamskich, czego będę dowodził poprzez egzemplifikację na wybranych przykładów ruchów, które określić można jako fundamentalistyczne, radykalne, a niejednokrotnie terrorystyczne. Wszystkie z przedstawionych poniżej nurtów, czerpią pełnymi garściami z dorobku Ibn Tajmijji, natomiast sam myśliciel jest najprawdopodobniej najczęściej cytowanym przez radykalnych muzułmanów teologiem[25].

W pierwszej kolejności wskazać warto na najbardziej wpływowy współcześnie ruch fundamentalistyczny, który od wielu lat promowany jest jako oficjalna doktryna państwowa Arabii Saudyjskiej. Mowa tutaj o salafizmie-wahhabizmie. Twórca ruchu, Muhammad Ibn

[24] Samojedny M., *Wykładnia prawa islamu według hanbalickiej szkoły prawa, „*Wrocławskie Studia Erazmiańskie" 2014, zeszyt VIII, s. 324.
[25] J.J.G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, tłum. A. Łojek-Magdziarz, Libron, Kraków 2005, s. 54.

Abd al-Wahhab, żyjący w XVIII wieku, porozumiał się z klanem Saudów w ten sposób, że miał on stworzyć teologiczną podstawę do wszczynania wojen z innymi arabskimi, muzułmańskimi plemionami na Półwyspie Arabskim w zamian za uznanie przez klan jego uprzywilejonej pozycji w kwestiach interpretacji wiary. Wskutek opanowania przez Saudów większej części Półwyspu Arabskiego, doktryna wahhabizmu mogła zostać wcielona w życie.

Poglądy Ibn Abd al-Wahhaba bez większego uproszczenia nazwać można kalką poglądów Ibn Tajmijji, trudno znaleźć w nich bowiem jakiś twórczy wkład al-Wahhaba poza dostosowaniem historycznych tez pod bieżące interesy polityczne. Podobnie jak on, al-Wahhab był zwolennikiem hanbalizmu, podobnie jak on sprzeciwiał się *bid'a* oraz pielgrzymkom do grobów Mahometa i jego towarzyszy, używaniu różańca, wszelkim formom mistycyzmu (np. sufizm), kultowi „świętych". Popierał on również literalną egzegezę Koranu i sunny, jak i priorytetową rolę tych źródeł jako źródeł prawa[26]. Odrzucał *idżmę* jako źródło prawa szariatu, zamiast tego przyjmując „konsensus między towarzyszami Proroka". Z punktu widzenia praktyki politycznej, najistotniejsze było użycie pojęcia dżihadu w sposób przyjęty przez Ibn Tajmijję. Saudowie mogli więc atakować zbrojnie również innych sunnitów wysuwając jako *casus belli* świętą wojnę wobec niewiernych, tj. nieżyjących w zgodzie z rygorystycznie rozumianym islamem muzułmanów, mimo że według zasad innych szkół interpretacji islamu, byłoby to niemożliwe. Według al-Wahhaba ci, którzy odrzucali islam rozumiany tak, jak on sam go rozumiał, dopuszczali się herezji, która uzasadniała użycie wobec nich przemocy[27].

Odnotowania jest godny fakt, że nazwa „wahhabizm" nie jest używana przez samych Saudyjczyków jako stojąca w sprzeczności z zasadą monoteizmu. Chętniej używany jest termin „salafizm" ze względu na brak odniesienia do osoby założyciela. *Salaf* to arabskie słowo, które przetłumaczyć możemy jako „przodkowie". W ten sposób podkreśla się przywiązanie do pierwotnej wiary Mahometa i jego towarzyszy i zarazem ocenia się ją jako najbardziej wartościową i najczystszą. Z tej samej pobudki salafici nie nazywają siebie mahometanami. Rzetelność wymaga jednak odnotowania, że nazwa salafizm zasadniczo odnosi się do nurtów reformatorskich w islamie powstałych w XIX wieku, które to bezpośrednio nawiązywały do myśli Ibn-Tajmijji[28].

[26] Sadowski M., *Islam…*, s. 150, przypis nr 4.
[27] Glasse C.,*The New Encyclopedia of Islam.* AltaMira Press 2003, s. 470.
[28] Sadowski M., *Islam…*, s. 150, przypis nr 4.

Poza Arabią Saudyjską, myśl Ibn Tajmijji, a szczególnie jego nauka dotycząca dżihadu, znajduje swoich naśladowców wśród wielu grup i ruchów o charakterze rewolucyjnym lub terrorystycznym. Znane są fakty, że m. in. Al-Kaida przekazywała koncepcje Ibn-Tajmijji w ramach nauczania prawa religijnego w obozach w Pakistanie oraz Afganistanie[29]. Wiele ruchów domagających się ustanowienia prawa szariatu w miejsce prawa świeckiego, uzasadnia swoją walkę z rządami muzułmańskimi właśnie tezami Ibn Tajmijji. Takie rozumienie szariatu prezentował między Abu-Bakr al Bagdadi, samozwańczy kalif Państwa Islamskiego[30].

Inną organizacją ekstremistyczną, która w swojej działalności odnosi się do jego osoby jest skrajnie antyzachodnie nigeryjskie Boko Haram, którego założyciel i główny ideolog – Muhammad Yusuf był wielkim entuzjastą myśli Ibn Tajmijji i innych myślicieli muzułmańskich o radykalnych poglądach religijnych. Głosił m. in., że samo podważanie wartości dorobku myślowego Tajmijji wyklucza z grona prawdziwych uczonych muzułmańskich[31] oraz że – jakkolwiek jest to nadinterpretacja - niechęć do zachodniego systemu edukacji wprowadzonego w Nigerii przez Brytyjczyków potępia już myśl Ibn Tajmijji[32].

Spośród pozostałych, mniej znanych w Polsce organizacji nawiązujących do myśli Ibn Tajmijji, wskazać można np. naliczniejszy współczesny ruch muzułmański Tablighi Jamaat, wzywający do odnowienia wiary islamskiej na wzór wiary pierwszych muzułmanów, a tym samym odrzucenie wszelkich wpływów obcych pierwotnemu islamowi[33]. Co ważne, oczyszczenie z pierwiastków obcych ma odbyć się nie tylko w sferze religijnej – podobnie rozumowanie prezentują salafici – ale również w świeckim życiu społecznym.

Wskazać można również przykładowe bezpośrednie i indywidualne odesłania do nauki Ibn-Tajmijji w słowach i czynach przedstawicieli ruchów fundamentalistycznych. W 2013 r. teolog pochodzenia egipskiego, Jusuf al-Kardawi, prowadzący w telewizji al-Dżazira popularny program pt. „Szariat i życie", wzywał do walki z Baszszarem al-Assadem, cytując słowa Ibn Tajmijji, że alawici „są większymi heretykami i innowiercami nawet od żydów i

[29] Sadowski M., *Islam…*, s. 137.
[30] Tamże.
[31] Brakoniecka S., *Salafizm wobec władzy świeckiej – myśl polityczna Muhammada Yusufa, ideologa organizacji Boko Haram*, „Afryka" 2017, t. 35, s. 67.
[32] Brakoniecka S., *Spor o zachodnią edukację. Od 'Yan Izala do Boko Haram*, „Afryka" 2014, t. 30, s. 79.
[33] Sadowski M., *Islam…*, s. 266.

chrześcijan”[34]. Było to nawiązanie do faktu, że Assad jest właśnie alawitą, do których Ibn Tajmijja żywił szczególną niechęć. W 2015 r. Państwo Islamskie w celu usprawiedliwienia zabójstwa jordańskiego pilota, muzułmanina, użyło słów jednej z fatw, wydanych przez Ibn Tajmijję[35]. W książce pt. „Nieobecny nauczyciel” (oryg. *Al.-Mu'allim al-gha'ib)* Muhammad abd-al-Saraj Faraj, teoretyk ruchu Takfir wal-Hidżra – odrzucającego wszelkie źródła wiary poza Koranem (także hadisy i sunnę), powoływał się na poglądy Ibn Tajmijji. Pozycja ta stanowiła źródło inspiracji dla zamachowców, którzy pozbawili życia prezydenta Egiptu Anwara as-Sadata w 1981 r.[36].

Podsumowując całość rozważań podkreślić warta jest podkreślenia rola Ibn Tajmijji dla stworzenia intelektualnych i teologicznych podstaw dla islamskich ruchów fundamentalistycznych. Idee tego myśliciela nadal są przedmiotem dyskusji wśród przedstawicieli islamu, mają również bezpośrednich naśladowców wśród największych muzułmańskich organizacji terrorystycznych czy radykalnych. Spośród myślicieli islamskich o poglądach rygorystycznych to właśnie dorobek Ibn Tajmijji wydaje się najbogatszy i najbardziej rzutujący na wieki kolejne mimo faktu, że bezpośrednio po jego śmierci nie był on szczególnie popularny. O ile przed narodzinami Ibn Tajmijji prym wśród teologów tego nurtu wiódł zdecydowanie Ahmad ibn Hanbal, o tyle wydaje się, że Ibn Tajmijja przejął i rozwinął jego myśli, tworząc spójny i bezkompromisowy w założeniach system filozoficzno-teologiczny.

[34] https://edition.cnn.com/2013/06/07/opinion/abdo-shia-sunni-tension/index.html (dostęp: 21.06.2020 r.).
[35] https://arabic.cnn.com/middleeast/2015/02/04/ibn-taymiyah-islam-quran (dostęp: 21.06.2020 r.).
[36] Danecki J., *Arabowie*,, s. 339.

Bibliografia:

Danecki J., *Arabowie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001.

Sadowski M., *Islam. Religia i prawo*, Wolters Kluwer, Wrocław 2019.

Sadowski M., *Dżihad: święta wojna w islamie,* „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego" 2013, t. 8 nr 13.

Fyderek Ł., *Radykalizm islamski: korzenie ideologii Państwa Islamskiego*, „Znak" 2016, nr 728, https://www.miesiecznik.znak.com.pl/radykalizm-islamskikorzenie-ideologii-panstwa-islamskiego/ [dostęp: 10.08.2020 r.]

E. Sivan, Radykalny islam, tłum. A. Kosior, Libron, Kraków 2005.

Niedziela S., *Geneza fundamentalizmu muzułmańskiego*, „Zeszyty Naukowe WSOWL" 2011, nr 4 (162).

Samojedny M., *Wykładnia prawa islamu według hanbalickiej szkoły prawa, „*Wrocławskie Studia Erazmiańskie" 2014, zeszyt VIII.

Glasse C., *The New Encyclopedia of Islam.* AltaMira Press 2003.

Brakoniecka S., *Salafizm wobec władzy świeckiej – myśl polityczna Muhammada Yusufa, ideologa organizacji Boko Haram*, „Afryka" 2017, t. 45.

Brakoniecka S., *Spor o zachodnią edukację. Od 'Yan Izala do Boko Haram*, „Afryka" 2014, t. 40.

J.J.G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, tłum. A. Łojek-Magdziarz, Libron, Kraków 2005.

https://edition.cnn.com/2013/06/07/opinion/abdo-shia-sunni-tension/index.html (dostęp: 21.06.2020 r.).

https://arabic.cnn.com/middleeast/2015/02/04/ibn-taymiyah-islam-quran (dostęp: 21.06.2020 r.).

ABSTRAKT

Autor artykułu opisuje poglądy Ibn Tajmijji oraz ich wpływ na radykalne i ekstremistyczne ruchy islamskie. W części pierwszej przedstawia krótki życiorys myśliciela oraz możliwy wpływ konkretnych wydarzeń z życia filozofa na jego późniejsze poglądy. W części drugiej autor opisuje poglądy Ibn Tajmijji na państwo, religię (w szczególności kwestię *bid'a* oraz dżihadu), władców islamskich, historię, zasady i źródła prawa szariatu oraz inne fragmenty

jego filozofii. W ostatniej części autor analizuje wpływ myśli Ibn Tajmijji na historyczne i współczesne radykalne i ekstremistyczne organizacje i ruchy islamskie.

e-mail: piotr.tyca@gmail.com

Tomasz Baran

(Uniwersytet Wrocławski)

Deklaracja o Powszechnym Braterstwie na tle posoborowego dialogu chrześcijaństwa z islamem

ABSTRACT

Declaration on Universal Brotherhood against the background of the post-conciliar Christian dialogue with Islam

The author in the presented text discusses the Document on Universal Brotherhood, which was signed in Abu Dhabi in 2019 by the Great Imam Al. Tayyeb and Pope Francis, taking into account the history of Christian dialogue with Islam after the Second Vatican Council. The first part of the text discusses the relationship between the two religions before the Council, with particular reference to the instruction *De motione oecumenica* on contacts with non-Catholics, issued during the pontificate of Pius XII. Next, the author focuses on the Council's documents on Islam, discusses their main assumptions and criticises selected authors. The following part of the text discusses the issue of the attitude towards Islam of Pope John Paul II and Benedict XVI, preceding the pontificate of Pope Francis. In the final part of the text, the author focuses on the text of the Declaration and discusses the reactions and accusations that individual commentators make against it.

Słowa kluczowe: Deklaracja o powszechnym Braterstwie, islam, Kościół, Sobór Watykański II, papież Franciszek

Z racji swojej historycznej roli w dziejach świata chrześcijaństwo i islam jako dwie wiodące religie musiały z samej swojej istoty wchodzić ze sobą w interakcje. Kontakty te były naznaczone zarówno wrogością, akceptacją a nieraz również współpracą. Współpraca czy też pokojowa koegzystencja nie były i nie są prostym wyzwaniem dla wyznawców obydwu religii. Najważniejszą przyczyną takiego stanu rzeczy są znaczące różnice pomiędzy islamem a chrześcijaństwem, nie tylko na gruncie teologicznym, bowiem takie różnice są oczywistością, ale być może przede wszystkim na gruncie polityczno-prawnym. Islam, który narodził się sześć wieków po chrześcijaństwie, nie tylko zatem powstawał w innym czasie ale

i innym miejscu. Plemiona arabskie, które przyjmowały religię islamu żyły w słabo zorganizowanych społecznościach, dla których nowa religia była siłą jednocząca nie tylko pod względem duchowym, ale także politycznym. Adekwatne w tym kontekście pozostają słowa Mircea Eliade, który stwierdził, że „polityczny geniusz Proroka nie ustępował jego geniuszowi religijnemu[1]. Skonfrontowanie tych słów ze słynnym „*Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu, to co należy do Boga*"(Mt 22,21) ukazuje istotę jednaj z bodaj najważniejszych różnic pomiędzy chrześcijańską nauką i jej stosunku do władzy i państwa a nauką religii islamskiej. Ujmując rzecz w sposób jak najbardziej lakoniczny islam nie zna rozróżnienia władzy państwowej i religijnej w taki sposób w jaki czyni to religia chrześcijańska. Powstając na początku VII wieku pod wodzą Mahometa był siłą budująca zarówno dla nowej religii jak i państwa. Dla muzułmanina fakt, iż stał się on poddanym Allaha oznaczało również poddanie się władzy Mahometa, a w następstwie tego poddanie się władzy kalifom, jako jego następcom[2].

Powszechnie znanym faktem są rozbieżności teologiczne, jakie dotyczą fundamentalnych różnic w postrzeganiu objawienia Bożego w obydwu religiach. Muzułmanie nie uznają dogmatu o Trójcy Świętej, nie postrzegają bowiem Jezusa zarówno jako Boga i człowieka, tak jak rozumieją to chrześcijanie. Wprawdzie Koran wspomina Jezusa jako jednego z proroków, ale uznaje go jedynie jako człowieka[3]. Ta różnica zdaje się być zupełnie fundamentalna i niejako przesądzająca o charakterze relacji czy też dialogu obydwu religii. Jest granicą „zbliżania" pomiędzy nimi– zrezygnowanie przez którąś z nich głoszenia tych pozostających wobec siebie w sprzeczności dogmatów jest niemożliwe, bowiem świadczą one o odrębnej tożsamości obydwu wierzeń.

Warto zaznaczyć w kontekście dialogu będącego przedmiotem niniejszego tekstu, że ów dialog zaczyna się tak naprawdę dopiero w wieku XX. To stwierdzenie nie wyklucza uznania faktu długoletnich kontaktów jakie wymieniały ze sobą obydwie religie na przestrzeni dziejów. Relacje handlowe, wojny toczone w obrębie dwóch cywilizacji doprowadzały często do wrogości, ale były również nieraz przyczyną ożywienia kulturalnego i intelektualnego. Dość wspomnieć, że recepcja Arystotelesa w średniowiecznej Europie byłaby niemożliwa, bądź co najmniej znacznie utrudniona, gdyby nie pisma arabskich

[1] A. Małkiewicz, *Chrześcijanie i muzułmanie w rozwoju dziejowym*, Kraków 2016, str. 69
[2] Tamże, s.70
[3] J. Lewandowski, *Osoba Jezusa Chrystusa w Koranie*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczne Diecezji Rzeszowskiej, 1996 t. 3, str.43-49

uczonych średniowiecza, m. in. Awerroesa. Dopiero jednak XX wiek przyniesie coś co od tej chwili będzie powszechnie nazywane dialogiem międzyreligijnym, a w największym stopniu drogę tego dialogu wyznaczy nauka Soboru Watykańskiego II, którego jednym z głównych tematów był ekumenizm, czyli otwarcie się na dialog z innymi religiami. Sam termin „dialog" pochodzący od greckiego wyrazu *dialogein*, czyli rozmawiać,*sensu largo* oznacza spotkanie grup społecznych lub osób, a następnie rozmowę między nimi.[4] Jego celem jest wzajemna wymiana poglądów oraz wypracowanie wspólnego stanowiska w określonej sprawie. Pojęcie dialogu prowadzonego przez Kościół Katolicki możemy odnieść do jego wewnętrznego i zewnętrznego charakteru. Charakter wewnętrzny będzie dotyczył dialogu z innymi wyznaniami chrześcijańskimi, co jak podkreślał Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* jest szczególnie istotne pod względem bycia wiarygodnym wobec świata[5]. Dialog zewnętrzny będzie dotyczył kontaktów z wyznaniami niechrześcijańskimi, takimi jak judaizm czy islam.

Przedsoborowe nauczanie

Szczególnego rodzaju „nowe otwarcie" w relacjach nie tylko z samym islamem ale również religiami niechrześcijańskimi związane z obradami i dokumentami Soboru zostało zapoczątkowane, a raczej należałoby powiedzieć zostało zapowiedziane nieco wcześniej. Za chronologicznie pierwszy w tym okresie dokument niejako zwiastujący tego rodzaju „ożywienie" należy uznać instrukcje *De motione oecumenica* o ruchu ekumenicznym ogłoszonej przez Kongregację Świętego Oficjum 20 grudnia 1949 r. za pontyfikatu Piusa XII. Dokument ten dotykał materii zasad jakie miały regulować kontakty katolików z niekatolikami[6] . Ani razu w tejże instrukcji nie padło słowo „dialog" jednak opisuje on w jaki sposób katolicy powinni *de facto* rozmawiać z innymi chrześcijanami. Dokument oprócz ogólnych zasad podaje również szczegółowe wytyczne dotyczące spotkań z grupami niechrześcijańskimi czy też modlitw jakie powinny być w trakcie tych spotkań odmawiane. Fragmentem, który bardzo dokładnie i kategorycznie przedstawia ówczesny stosunek Kościoła Katolickiego do wyznań niechrześcijańskich jest fragment o wykładni doktryny katolickiej, co uzasadnia przytoczenie go *in extenso:*

„Należy przedstawiać i wykładać całą nieuszczuploną doktryną katolicką . Żadną miarą nie wolno pomijać milczeniem czy owijać w wieloznaczne słówka tego, co wiara

[4] H. Zimoń (red), *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004, str. 33
[5] Tamże, s. 34
[6] E. Sakowicz, Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999), Warszawa 2000, str.39

katolicka mówi o prawdziwej naturze i drodze i drodze usprawiedliwienia, o strukturze Kościoła, o prymacie jurysdykcji biskupa rzymskiego, wreszcie o jedynej prawdziwej jedności przez powrót dysydentów do jedynego prawdziwego Kościoła Chrystusa. Pouczy się ich, że wracając do Kościoła nie utracą niczego z posiadanego dobra, które zrodziło się w nich dotąd dzięki łasce Bożej, ale że przez ich powrót dobro to raczej dopełni się i osiągnie swoje uwieńczenie. Nie należy jednak o tym mówić w taki sposób, by mogli sobie pomyśleć, że wracając wnoszą do Kościoła coś istotnego (aliquid substantiale), czego mu aż dotąd brakowało. Będzie trzeba o tym mówić jasno i otwarcie, zarówno dlatego, że oni sami szukają prawdy, jak dlatego, że poza prawdą w żaden sposób nie można osiągnąć autentycznego zjednoczenia (unio vera)[7].

Przytoczony fragment można odczytać jako zalecenie dotyczące wykładni doktryny katolickiej, która to wykładnia miała być jasna i konkretna, tak bowiem należy zinterpretować sformułowania dotyczące „nieuszczuplania" doktryny, „pomijania milczeniem" czy też „owijania w wieloznaczne słówka''. Ów dialog według instrukcji powinien być prowadzony w sposób niepomijający w żadnym miejscu prawd związanych z katolicką nauką, akcentując pozycję jaką w tym dialogu miał zajmować katolik, który jest świadomy pełni prawdy zawartej w jego Kościele. Omawiana instrukcja była prawdziwym przełomem oraz zapowiedzią prawdziwego dialogu, również z religiami niechrześcijańskimi. Jak podkreśla E. Sakowicz podniosłą rolę w kształtowaniu nowego kierunku, który w przyszłości pozwoli na dialog międzyreligijny miała zawarta instrukcji *De motione oecumenica* zgoda na uczestnictwo w zebraniach i spotkaniach z grupami niekatolickimi, w odróżnieniu od chociażby encykliki *Mortalium animos* Piusa XI z 8 stycznia 1928 roku. To właśnie ten dokument, częstokroć pomijany przez publicystów skupiających całą swoją uwagę na dokumentach i nauce soborowej. Warto zaznaczyć, że zwiastunem przełomu była właśnie instrukcja *De motione oecumenica*. Warto w tym miejscu wspomnieć również encyklice *Pacem in terris* Jana XXIII, która choć nie podejmowała wprost tematu dialogu międzyreligijnego, jej głównym tematem była kwestia światowego pokoju. Encyklika ta pierwszy raz zawierała sformułowania „*do wszystkich ludzi dobrej woli*", co było jasnym sygnałem nowego otwarcia się na współprace[8]. Te dokumenty przedsoborowe niejako przygotowały grunt pod wielki zwrot w dziejach interesującego nas dialogu jak i w dziejach Kościoła Katolickiego w ogóle jakim był Sobór Watykański II.

[7] Tamże, s. 41
[8] Tamże, s.45

Islam na Soborze Watykańskim II

Myśl związana z ekumenizmem była jedną z najważniejszych kwestii, o ile nie najważniejszą z pośród tak wielu istotnych dla kształtu Kościoła w drugiej połowie XX wieku jakie zostały poruszone na Soborze. Poniżej zostaną krótko opisane najważniejsze dokumenty związane z dialogiem międzyreligijnym, ze szczególnym uwzględnieniem materii będącej dla tego tekstu najistotniejszą, czyli kwestią stosunków z islamem.

Z pozoru jedynie indyferentny dla interesującego nas zagadnienia jest pierwszy dokument uchwalony przez Sobór w dniu 4 grudnia 1963 r. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium.* W tym dokumencie Kościół zachęca w rozdziale trzecim dotyczącym odnowienia formy sprawowania mszy do dostosowania liturgii do charakteru i tradycji narodów. Dokument ten stanowił, że *„W sprawach, które nie dotyczą wiary lub dobra powszechnego, Kościół nie chce narzucać sztywnych, jednolitych norm nawet w liturgii"*. Nie jest to może deklaracja dotyczące stricte interesującego nas dialogu, ale należy ten moment odnotować jako znamienne „wyjście z inicjatywą" Kościoła, nie bez znaczenia jest również fakt tej zmiany w nauczaniu Kościoła w tak ważnej dziedzinie jaką jest właśnie liturgia[9].

Uchwalona w dniu 21 listopada 1964 roku Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* jest jednym z dwóch dokumentów (obok *Nostra Aetate*), który zawiera już wiele konkretnych sformułowań, które dotyczą wprost muzułmanów. Punktem wyjścia rozważań tego dokumentu jest stwierdzenie: *„Do nowego Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Toteż Lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, winien się rozszerzać na świat cały i przez wszystkie wieki, aby spełnił się zamiar woli Boga, który naturę ludzką stworzył na początku jedną i synów swoich, którzy byli rozproszeni, postanowił w końcu w jedno zgromadzić[10]"* Konstytucja poświęca osobne fragmenty dotyczące katolików, chrześcijan oraz niechrześcijan wedle stopnia przynależności do Ludu Bożego. We fragmencie dotyczącym religii niechrześcijańskich obok żydów wymienia się również muzułmanów. Dokument w końcu stwierdza: „A*le plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich zaś w pierwszym rzędzie muzułmanów; oni bowiem wyznając, iż zachowują wiarę*

[9] Tamże, s. 48

[10] J. Groblicki ,E. Florkowski. (red.), *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, Kraków 1967, s. 116

Abrahama, czczą wraz z nami Boga jedynego i miłosiernego, który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny"[11].

Najobszerniejszym (choć o mniejszej wadze niż *Lumen Gentium* dokumentem dotyczącym kształtu przyszłego dialogu z islamem była Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra Aetate* z dnia 28 listopada 1965 r. Kwestia uchwalenia tego rodzaju dokumentu była podnoszona przed Soborem, co można odnotować w propozycjach, jakie zebrała tzw. *Commisio Antepraepatoria*, powołana w celu zgłaszania do niej sugestii czy życzeń dotyczących tematów, które powinny być przedmiotem obrad Ojców Soborowych.[12] 86 dia. Pierwotnie dokument ten miał być znacznie krótszy a jego tematem miała być kwestia żydowska. Świadczy o tym plan Augustina Bei, który w tamtym czasie zajmował stanowisko przewodniczącego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, który zakładał jedynie wydanie krótkiego oświadczenia dotyczącego Żydów. Taki ogólny klimat przed przygotowaniem finalnego tekstu zdaję się potwierdzać fakt, iż we wspomnianych propozycjach znalazły się dwa obszerniejsze opracowania dotyczące tej kwestii" wotum Wydziału Teologii Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim *De antisemitismo a Christianis impugnando* i wotum Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie *De antisemistismo vitando.* Jest to pierwszy dokument Kościoła Katolickiego, który tak obszernie podejmuje tematykę religii niechrześcijańskich, omawiających ich podstawy teologiczne, omawia judaizm, islam, buddyzm, hinduizm akcentując elementy prawdy, które są w nich zawarte. Ten krótki dokument był autentycznie przełomowy. Choć pierwotnie miał być adresowany do żydów, przerodziło się w dokument, który odnosi się do de facto do wszystkich najważniejszych religii świata, podkreślając swój szacunek do nich jak i do tego co w nich święte. Włączenie do tekstu deklaracji wzmianki o muzułmanach było przedmiotem sporu Ojców soborowych. Spierano się w jakiej kolejności, jakie religie oprócz żydowskiej włączyć do deklaracji oraz o to, czy powinno się je wymieniać czy tylko wspomnieć o nich ogólnie jako o religiach niechrześcijańskich. Finalny kształt, czyli ten w którym umieszczono wzmiankę o islamie przeważył, argumentem który zdawał się najsilniej opowiadać się za tym rozwiązaniem było podkreślenie podobieństw pomiędzy islamem a chrześcijaństwem, a także żywe zainteresowanie tą kwestią biskupów z Azji i Afryki Północnej. We fragmencie Nostra Aetate poświęconym muzułmanom podkreśla się przede wszystkim podobieństwa pomiędzy dwoma religiami, które to podobieństwa były już wcześniej tematem obrad soboru. Podkreślono tu

[11] Tamże, s. 120
[12] H. Zimoń (red), *Dialog międzyreligijny...,* dz. cyt., s. 86

fakt oddawania czci jedynemu Bogu, jak stwierdza deklaracja o mahometanach: „Jego nawet zakrytym postanowieniom całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara islamu chętnie nawiązuje". Następnie dokument podkreśla cześć jaką oddają muzułmanie Jezusowi jako prorokowi oraz Maryi. Zauważa się również i ocenia pozytywnie kwestię postrzegania sądu ostatecznego w islamie oraz wagi przykładanej do modlitwy, postu i jałmużny. Te wspólne elementy według Ojców Soborowych miały uzasadniać wyszczególnienie islamu spośród innych pogańskich religii. Pośród ważnych dokumentów podejmujących temat ekumenizmu na Soborze Watykańskim II należy wymienić Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* z 7 grudnia 1965 roku oraz Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* z 21 listopada 1964 roku.

Przyjęty na Soborze dokumenty dotyczące Ekumenizmu zostały przyjęte w świecie katolickim zarówno z entuzjazmem jak i poważną krytyką. Według Alaina Besancona Ojcowie Soborowi nie odczytali poprawnie samej istoty islamu, choć wprost o wyznawcach Allaha Sobór wypowiadał się lakonicznie, to te wypowiedzi stanowiły i nadal stanowią punkt wyjścia rozmów z przedstawicielami tej religii. Besancon wskazuje na określony kontekst tych wypowiedzi. Zadaje pytanie, czy uprawnione było wymienienie islamu jako odrębnej religii, w tym fragmencie *Lumen Gentium*, który dotyczył niejako sklasyfikowania religii pod względem tego jak dalece zbliżone są one do religii chrześcijańskiej. Tego rodzaju klasyfikację możemy również dostrzec w innym dokumencie, posiadającym niższą rangę - w deklaracji *Nostra Aetate*. Według francuskiego uczonego swego rodzaju „wyciągnięcie przed nawias" islamu w porównaniu do religii pogańskich, jest nieuzasadnione. Deklaracja argumentując takie rozróżnienie wymienia osoby Abrahama, Jezusa i Maryi; jako te, otoczone czcią przez wyznawców obu religii. Jednak francuski badacz stwierdza, że postacie te co prawda pojawiają się w Koranie, jednak ich opis i chronologia pojawiania się w tekście czynią je prawie nierozpoznawalnymi[13].

Sobór i uchwalone przez niego dokumenty, a także pewnego rodzaju specyficzna atmosfera towarzysząca jego obradom wyznaczyły drogę, która choć w stosunku do islamu, jak i innych religii nie była ściśle sprecyzowana, wyznaczała pewien nowy kierunek w interesującej nas kwestii. Posoborowe nauczanie Pawła VI stosunkowo często dotykało tematyki dialogu z islamem, czy też szerzej dialogu interreligijnego. Papież kontynuował

[13] A. Besancon., *Czy drugi sobór watykański zrozumiał islam?*,https://teologiapolityczna.pl/alain-besancon-czy-drugi-sobor-watykanski-zrozumial-islam

dzieło soboru, podkreślając uniwersalizm chrześcijaństwo, braterską więź jaka łączy obydwie religie, tym samym nie podejmując głębszych kwestii teologicznych[14]. Paweł VI podejmował te tematy w ważnych dla jego pontyfikatu dokumentach: Encyklice *Ecclesiam Suam* z 6 sierpnia 1964 roku, Adhortacji apostolskiej *Postrema Sessio* z 4 listopada 1965 roku, Konstytucji apostolskiej *Paenitemini* z 17 lutego 1966 roku czy Encyklice *Populorum progressio* z 26 marca 1967 roku. Dialog z muzułmanami był tematem jego licznych przemówień w latach 1964-1970. Wtedy to papież podczas podróży apostolskich dał wyraz swojego szacunku dla muzułmanów m.in. w Jordanii, Izraelu, Turcji i Teheranie.

Jan Paweł II i Benedykt XVI w dialogu z islamem

Papieżem, który do tej pory wykazał się największym zaangażowaniem na rzecz dialogu z innymi religiami, w tym także z islamem był Jan Paweł II. Swój stosunek do dialogu papież wyraził chyba najpełniej podczas Orędzia na XVI Światowy Dzień Pokoju 8 grudnia 1982 roku: „*Uważam więc, że pożytecznie będzie przypomnieć tu cechy prawdziwego dialogu. Odnoszą się one najpierw do dialogu między osobami; myślę jednak także i przede wszystkim o dialogu pomiędzy grupami społecznymi, pomiędzy siłami politycznymi w łonie narodu, o dialogu pomiędzy państwami w obrębie wspólnoty międzynarodowej. Odnoszą się one także do dialogu pomiędzy szerokimi zbiorowościami ludzkimi, które różnią się i ścierają na płaszczyźnie etnicznej, kulturowej, ideologicznej i religijnej, bowiem znawcy zagadnień wojennych przyznają, że większość konfliktów tu ma swoje korzenie, mimo iż wiąże się także z wielkimi współczesnymi antagonizmami: Wschód-Zachód i Północ-Południe.* Widać zatem wyraźnie, że ów dialog dla Jana Pawła II miał znaczenie nie tylko, co oczywiste w wymiarze teologicznym czy eklezjologicznym, ale również mające znaczeniu dla budowania światowego pokoju, bowiem papież wyraźnie zaznacza, że doszukując się korzeni wojennych konfliktów, należy brać pod uwagę konflikty na tle religijnym - bliższa współpraca na tym polu, jaką jest dialog międzyreligijny miała wpływać pozytywnie na zachowanie pokoju na świecie. W dalszej części dokumentu pisze o prawdziwym rozumieniu dialogu. Jako podstawowe założenie tego przedsięwzięcia papież uznawał poszukiwanie tego co prawdziwe, dobre i sprawiedliwe, zarówno dla człowieka jako jednostki, jak i członka grupy czy społeczności. Dalej papież poucza o kolejnych warunkach sine qua non dialogu. Będą to: otwartość i gotowość przyjęcia stanowiska drugiej strony, uznanie różnic innych osób, poszukiwanie tego co wspólne między grupami. Na końcu podkreśla, że za prawdziwy dialog

[14] A.Wąs , *Dialog chrześcijaństwa z islamem,* „Studia nauk teologicznych", 2010 t.5, s. 233

może być uznany tylko taki, który jest poszukiwaniem dobra przy pomocy jedynie środków pokojowych[15].

Papież wychodząc z inicjatywą dialogu opierając się na deklaracji *Nostra Aetate* akcentował już nie tylko szacunek, ale pragnął zaznaczyć otwartość i potrzebę dialogu, która jest potrzebna nie tylko dla muzułmanów, ale także dla chrześcijan[16]. Podkreślał, że chrześcijanie i muzułmanie wierzą w tego samego Boga, przypominał o znaczącej roli Abrahama, Jezusa i Maryi - którym w inny sposób, ale cześć oddają muzułmanie. Jan Paweł II odnosił się do kwestii islamu w licznych dokumentach, utrzymując atmosferę otwartości wobec muzułmanów, podkreślając wspólne dziedzictwo i wiarę w jednego Boga. Kwestię te poruszał między innymi w encyklikach: *Redemptor hominis, Dominum et Vificantem, Redemptoris missio* czy *Veritatis splendor*.

Nie bez znaczenia dla działań Jana Pawła II na polu dialogu były także jego liczne pielgrzymki, zwłaszcza do krajów w większości zamieszkanych przez wyznawców Allaha. Mające z pewnością duży wydźwięk gesty i wydarzenia podczas pielgrzymek, które miały charakter wydarzenia medialnego obiegły cały świat. Do tego rodzaju wydarzeń należały między innymi przemówienie wygłoszone 19 sierpnia 1985 roku do 80 tys. Muzułmanów w Casablance, odwiedziny Uniwersytetu Al.-Azhar w Kairze 24 lutego 2000 roku czy też pojawienie się papieża w Wielkim Meczecie Umajjadów w Damaszku 6 maja 2001 roku.

Benedykt XVI — następca polskiego papieża na tronie piotrowym, starał się kontynuować kontakty z islamem w „duchu" Soboru, jak i nauczania Jana Pawła II. Delikatność materii jaką jest międzyreligijny dialog pokazała reakcja środowisk muzułmańskich na wygłoszony w Ratyzbonie 12 września 2006 roku wykład Ratzingera pt. „Wiara, rozum i uniwersytet- wspomnienia i refleksje". Ówczesny papież rozważając związek wiary i rozumu, odniósł się do rozumienia tej kwestii w doktrynie islamu, zwracając uwagę na różnicę w rozumieniu racjonalności Boga[17]. W myśli chrześcijańskiej Bóg jest związany swoim słowem i racjonalny. Odwołując się do myśli muzułmańskiego uczonego Ibn Hazma, papież zwrócił uwagę, że w islamie Bóg nie jest związany swoim słowem, a jego wola nie jest związana z naszym postrzeganiem racjonalności. Papież w swoim przemówieniu

[15] B. L. Sherwin, H. Kasimow, *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny,* Kraków 2001, str. 46
[16] A.Wąs, *Dialog chrześcijaństwa z islamem..,* dz. cyt., s. 233
[17] J. Babiński , *Interpretacje ratyzbońskiego przemówienia Benedykta XVI,* „Studia Gdańskie" 2009, t. XXIV, s. 89

przywołał dialog cesarza Manuela II Paeologa a pewnym Persem, który wyznawał islam[18]. Cesarz w owym dialogu stanowczo skrytykował nawracanie za pomocą siły, bowiem jak zauważył, wiara rodzi się w sercu, a nie w ciele. Nazywa taką praktykę absurdem i zarzuca muzułmanom tego typu zachowania. Największe kontrowersje wzbudziły słowa cesarza przytoczone przez papieża *„Pokaż mi to, co Mahomet wprowadził nowego, a znajdziesz tam jedynie rzeczy złe i nieludzkie*". Wykład Benedykta, mimo iż kwestia islamu w zasadzie była w nim tylko rozbudowaną dygresją, został przyjęty zimno przez islamskich przywódców politycznych i uczonych. W związku z zaistniałą sytuacją papież przeprosił za swoje słowa, jednak cała sytuacja była określana przez media jako „krok wstecz" w kontaktach chrześcijaństwa z islamem.

Deklaracja o ludzkim braterstwie – analiza dokumentu

Wspólna deklaracja o ludzkim braterstwie dla pokoju na świecie i wspólnego współistnienia została podpisana 4 lutego 2019 roku w Abu Zabi, tym samym wydarzenie to było zwieńczeniem międzyreligijnej konferencji. Sygnatariuszami tej deklaracji był papież Franciszek oraz wielki imam szejk Ahmad al.-Tayyeb z kairskiego, wspomnianego już Uniwersytetu Al.- Azhar. Owa deklaracja była owocem szczególnego zaangażowania papieża Franciszka na rzecz dialogu z islamem. Już na początku swego pontyfikatu zaznaczył, że dialog z islamem znajduje się wśród jego priorytetów. Trudno się temu dziwić, bowiem w drugiej dekadzie XXI wieku jednym z największych wyzwań jest masowa imigracja emigrantów z Bliskiego Wschodu, z których większość wyznaje islam. Drugim czynnikiem, który uzasadnia podjęcie wzmożonych działań w dziedzinie relacjach z islamem są nasilające się prześladowania chrześcijan w Afryce i na Bliskim Wschodzie, bardzo często są to prześladowania ze strony wyznawców islamu.

Tekst stosunkowo krótkiej deklaracji jest zbudowany ze wstępu oraz samego dokumentu. Już we wstępie można dostrzec, że swoiste Invocatio Dei zostaje wyrażone w sposób, który budzi pewne wątpliwości co do interpretacji. W miejscach odwołania się do Boga deklaracja nie określa jego przymiotów w taki sposób, który mógłby sugerować czy mamy do czynienia z Bogiem chrześcijan, jedynym Bogiem muzułmanów, a nawet innych religii. Są to bowiem przymioty na tyle ogólne, że mogące stanowić opisanie wyobrażenia go w różnych religiach. Mowa tu o Bogu, który stworzył świat, zarówno wszelkie stworzenie jak

[18] Benedykt XVI, *Przemówienie na Uniwersytecie w Ratyzbonie*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html

i gatunek ludzki, zabraniający zabijania i nakazującego pomoc ubogim. Ten sposób odnoszenia się do Boga spotkał się z ostrą krytyką. Włoski historyk Roberto di Mattei zarzucił takiemu rozwiązaniu indyferentyzm, bowiem według niego rozumienie istoty Boga w islamie i chrześcijaństwie jest na tyle odmienne, chrześcijańska trynitarna perspektywa i muzułmańska, która trynitaryzm odrzuca. Di Mattei przywołuje słowa sury „O szczerości wiary", która brzmi „On – Bóg Jedyny, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony! Nikt Jemu nie jest równy!" (Koran 112,2-4)[19]. Deklaracji zarzuca również to, że nie odnosi się onaw największej mierze do Boga chrześcijan czy Boga islamu, ale „oddaje cześć" ludzkiemu braterstwu – co według niego oznacza afirmację indyferentyzmu. W swoich zarzutach odnosi się do rozumienia indyferentyzmu potępionego w encyklice Leona XIII w encyklice *Libertas praestantissimum* z 20 czerwca 1888 roku definiowanego jako „system głoszący, ze każdemu wolno albo wyznawać religię jaką mu się podoba, albo też nie wyznawać żadnej".

Przeciwstawny pogląd na tę kwestię przedstawił kardynał Gerhard Ludwig Müller, który odniósł się z wielkim entuzjazmem do deklaracji. Były prefekt Kongregacji Nauki Wiary Wyraźnie przeciwstawia się poglądom krytycznym określając dokument jako „rewelacyjny". Müller uważa, że wypowiedzi zawarte w Deklaracji należy interpretować „raczej jako dobre intencje ich autorów" niż w „w duchu naukowej precyzji wypowiedzi"[20]. Jego zdaniem nie powinno się zarzucać deklaracji relatywizmu, zauważa wprawdzie, że nie wspomniano w niej o Trójcy Świętej i o wcieleniu Jezusa, a zamiast tego jest w niej fragment dotyczący różnorodności religijnej, jako tego czego pragnie Bóg, jednak tłumaczy to faktem iż teksty dialogów przez wiele rąk i trudno było umieścić w owym dokumencie bardziej precyzyjne zapisy. Kardynał broni również użytego sformułowania w „W imię Boga" - według niego sygnatariusze mieli prawo do użycia tego wyrażenia, aby podkreślić jedyność Boga, którą wyznają mimo fundamentalnych różnić, obie religie.

Tekst deklaracji wywołał iście skrajne reakcje. Zarówno osoby duchowne jak i świeckie zajmując stanowisko wobec niej wyrażały zarówno niechęć a nawet formułowały zarzut o herezję, z drugiej zaś strony tekst został przyjęty z pełną aprobatą, a nawet wielkim entuzjazmem. Bodaj największe kontrowersje wywołał wspomniany już fragment dotyczący różnorodności religii i woli Bożej. Deklaracja bowiem stwierdza, że *„wolność jest prawem każdej osoby: każdy korzysta z wolności wiary, myśli, słowa i działania. Pluralizm i*

[19] R. De Mattei, https://rorate-caeli.blogspot.com/2019/05/de-mattei-most-terrible-schism-world.html
[20] G. Müller. *Abu Dhabi dokument Eine katholische Lesehilfe,* https://www.communio.de/inhalte.php?jahrgang=2020&ausgabe=3&artikel=5

różnorodność religii, koloru skóry, płci, rasy i języka są wyrazem mądrej woli Bożej, z jaką Bóg stworzył istoty ludzkie. Ta boska Mądrość jest źródłem, z którego wywodzi się prawo do wolności wiary i wolności do bycia różnymi. Dlatego odrzuca się wszelkie próby zmuszania ludzi do przyjmowania określonej religii oraz kultury, podobnie jak narzucanie jednego modelu cywilizacji, którego inni nie akceptują''[21].

Trudno jest obronić to stanowisko na gruncie tradycyjnej nauki Kościoła. Płynie bowiem z niego przesłanie, że religia, obok koloru skóry, płci, rasy i języka są wyrazem Boskiej woli. Cechy należące do danej rasy ludzkiej czy ich języka nie mają znaczenia z punktu widzenia soteriologicznej – Kościół naucza, że Chrystus umarł za grzechy wszystkich ludzi i wszyscy oni, co podkreśla Kościół m. in. w *Nostra Aetate* należą do Ludu Bożego. Stanowisko mówiące o swoistym pluralizmie religijnym będącym zamysłem Boga nie wytrzymuje krytyki skonfrontowanej z takim „*Ojcze Święty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak My stanowili jedno*" (J 17, 11) czy tez „*A przeto upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście byli zgodni, i by nie było wśród was rozłamów, byście byli jednego ducha i jednej myśl*i (1 Kor 1,10)".

Wydaję się więc zatem słuszna krytyka płynąca z ust zarówno duchownych jak i świeckich dotycząca tego fragmentu. Szwajcarski biskup Marian Eleganti w swoim oświadczeniu, które należy ocenić jako bardzo krytyczne zwrócił uwagę na fakt, iż uznanie tego zapisu deklaracji za prawdziwy oznaczałoby uznanie Boga za istotę sprzeczną samą w sobie[22]. Zarzuca on deklaracji „przyćmienie" pozycji Chrystusa, który według islamu był tylko człowiekiem. Sam Eleganti widzi w tym pominięciu wyraz deprecjonowania zbawczej roli Jezusa, a bez tego uwydatnienia uważa budowanie pokoju za niemożliwe. „*Jego [Chrystusa] zapewnienie o pełni prawdy i jego pośrednictwo muszą zejść na dalszy plan. Jest to warunek konieczny podpisania deklaracji, w innym przypadku Wielki Imam odmówiłby jej sygnowania*''. Krytykuje zatem sens owej deklaracji, podkreślając, że zgodnie z nauką Kościoła prawdziwe braterstwo i pokój mogą być osiągnięte jedynie w Kościele.

Wydaje się jednak, że sprawa owego „pluralizmu" została dostatecznie wyjaśniona przez samego papieża, który w rozmowie z biskupami z Kazachstanu i Azji Centralnej doprecyzował, że chodziło w istocie o przyzwolenie Boga na różnorodność religii, nie jest to

[21] http://www.vatican.va/content/francesco/pl/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html

[22] *Swiss bishop: Abu Dhabi declaration signed by pope, imam, eclipses Jesus as mediator, savior*, https://www.lifesitenews.com/blogs/swiss-bishop-abu-dhabi-declaration-signed-by-pope-imam-eclipses-jesus-as-mediator-savior

zaś jego wolą i w taki sposób powinien być ten fragment interpretowany. Niektóry badacze zwracają w kontekście współczesnego dialogu z islamem na pewne specyficzne podejście papieża do islamu, zarzucając mu niekompetencję w omawianej dziedzinie. Papież w rozmowie z Dominique Wolton odniósł się tematyki kontaktów z islamem w dosyć niefortunny sposób[23]. Zasugerował on bowiem, że należy dokonać w tym kontekście krytycznego studium Koranu. Jak jednak podkreśla M. Sadowski takie rozumienie może być dowodem na niewłaściwe rozumienie jednego z fundamentalnych założeń islamu, które głosi, że Koranu nie można ani krytykować, ani interpretować[24]. Zatem nowe spojrzenie na Koran, czy też jego jakakolwiek krytyczna analiza są według wyznawców Allaha niedopuszczalne.

Dalsza część tekstu w zasadzie nie wzbudziła większych kontrowersji, bowiem nie dotykała już w zasadzie spornych aspektów teologicznych. W zasadzie charakter tekstu wydaję się być w większości pisany językiem deklaracji zawieranych na forum międzynarodowym przez państwa świeckie. Uderzający jest zakres zagadnień, które zostały podjęte. Deklaracja potępia ekstremizm religijny i narodowy, terroryzm czy zbrodnie popełniane w imię Boga. Upomina się o wolność, sprawiedliwość, o ochronę miejsc kultu, prawa kobiet, dzieci, osób starszych.

Dokument można odczytywać jako wyraz sprzeciwu kultury chrześcijańskiej i kultury islamu wobec ateistycznego indywidualizmowi występujący zwłaszcza w zachodniej Europie. Deklaracja stwierdza, że *„jest głęboko przekonana, że jedną z najważniejszych przyczyn kryzysów współczesnego świata jest znieczulone ludzkie sumienie, oddalenie od wartości religijnych oraz dominujący indywidualizm, któremu towarzyszą filozofie materialistyczne, deifikujące człowieka oraz wprowadzające wartości doczesne i materialne w miejsce zasad najwyższych i transcendentalnych*”

Równie szeroki jak zakres tematów jest krąg adresatów, do których skierowana jest deklaracja. *„W tym celu Kościół katolicki i Al-Azhar, poprzez wzajemną współpracę ogłaszają i zobowiązują się przekazać ten dokument władzom, wpływowym przywódcom, osobistościom religijnym na całym świecie, odpowiednim organizacjom regionalnym i międzynarodowym, organizacjom społeczeństwa obywatelskiego, instytucjom religijnym i czołowi myślicielom. Ponadto zobowiązują się do przedstawienia zasad zawartych w tej Deklaracji na wszystkich poziomach regionalnych i międzynarodowych, żądając jednocześnie, aby zasady te zostały*

[23] D. Wolton, *Otwieranie drzwi : Rozmowy o Kościele i świecie*, Kraków 2018, s. 238

[24] M. Sadowski, *Kilka uwag o nauczaniu społecznym papieża Franciszka*, Annales Universitatis Mariae-Curie Skłodowska 2019, Sectio G, s. 360

przełożone na polityki, decyzje, teksty legislacyjne, kierunki studiów i materiały środków przekazu". Papież Franciszek i Wielki Imam wyrażają ponadto nadzieje, że deklaracja stanie się tematem refleksji w szkołach i uniwersytetach, a więc stanie się szeroko komentowana, co ma pomóc w formowaniu młodzieży w duchu tejże deklaracji.

Abstrahując nieco od problemów stricte teologicznych zawartych w deklaracji, które mogą być opatrznie i niejednoznacznie rozumiane, należy zwrócić uwagę na problemy, które mogą stanowić przeszkodę dla prowadzenia dialogu, a deklaracja w zasadzie się do nich nie odnosi. Pierwszym takim spostrzeżeniem jest problem nienależytej reprezentacji sygnatariuszy owego tekstu. Bez wątpienia Uniwersytet Al.-Azhar posiada wielką renomę w świecie islamu, jednakże reprezentuje on tylko jeden odłam islamu sunnickiego, profil jego nauczania pozostaje w stosunku antagonistycznym do szkół wahhabizmu i salafizmu. O ile ten argument można wytłumaczyć i słusznie zaznaczyć, że papież, czyli głowa Kościoła Katolickiego nie reprezentuje wszystkich chrześcijan, choćby wierni prawosławni i protestanccy pozostają poza jego władzą duchową i prawną. Znamienny jest w tym kontekście drugi fakt, iż Wielki Imam nie posiada władzy w znaczeniu również instytucjonalnym pośród muzułmanów, bowiem taka scentralizowana władza w ogóle nie występuje w islamie.

Bez wątpienia bolesnym problemem jak i ważnym zarzutem wobec deklaracji jest niedostatecznie mocne zaakcentowanie problemu prześladowania chrześcijan w krajach islamskich. Jak twierdzi Bassam Tibi, muzułmanin zajmujący się tematyką dialogu międzyreligijnego, aby prawdziwy dialog miał szanse się urzeczywistnić, muzułmanie muszą zrezygnować z podwójnych standardów, mianowicie wolność wyznania która jest im zagwarantowana w Europie, powinna być również standardem w krajach islamskich w stosunku do chrześcijan[25]. To chyba najtrudniejsza i najbardziej paląca kwestia owego dialogu - deklaracja nie jest wystarczająco precyzyjna w tym względzie.

Podsumowanie

Podsumowując, dokument podpisany przez papieża i Wielkiego imama, wyjąwszy spory interpretacyjne wokół niektórych jego zapisów, pozostaje w duchu soborowej nauki o ekumenizmie. Reakcja zarówno duchownych, jak i świeckich, którzy wypowiadali się

[25] J. Babiński , *Interpretacje ratyzbońskiego przemówienia Benedykta XVI*... dz. cyt., s. 88

krytycznie o deklaracji jest dowodem na to, że dyskusja o kształcie dialogu międzyreligijnego pozostaje wciąż sprawą otwartą. Wydaję się jednak, że kierunek przyjęty przez papieża, wyrażony w omawianym dokumencie pozostanie oficjalnym stanowiskiem Kościoła mając na uwadze fakt powstania Wysokiego Komitetu na rzecz Ludzkiego Braterstwa – jest to reprezentujące sygnatariuszy Deklaracji ciało, którego celem jest wcielenie jej założeń w życie. Analizując kierunek w jakim zmierza dialog z islamem, można zauważyć znaczącą ewolucję od czasów wydania instrukcji De motione oecumenica. Deklaracja będąca przedmiotem powyższych rozważań zdaję się być wierna ,,duchowi ''soborowych dokumentów, akcentując raczej otwartość i dialog z pozycji równorzędnych niż podkreślając wyższość członków Kościoła w ,,porządku zbawienia" akcentowanym w *Lumen Gentium* czy *Nostra Aetate.*

Bibliografia

Małkiewicz A., *Chrześcijaństwo i muzułmanie w rozwoju dziejowym,* Kraków 2016

Sadowski M., *Kilka uwag o nauczaniu społecznym papieża Franciszka,* Annales Universitatis Mariae-Curie Skłodowska 2019, Sectio G

Wąs A., *Dialog chrześcijaństwa z islamem,* „Studia nauk teologicznych", 2010 t.5

Sakowicz E., *Dialog z islamem w ujęciu Jana Pawła II,* Toruń 2007

Sakowicz E., *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych, (1963-1999)*, Warszawa 2000

Sherwin B. L., H. Kasimow, *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, Kraków 2001

Babiński J., Interpretacje ratyzbońskiego przemówienia Benedykta XVI, „Studia Gdańskie" 2009, t. XXIV

Górzna S., *Dzieci Abrahama- dialog Kościoła Katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, Słupsk 2013

Zimoń H.(red), *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004

Lewandowski J., *Osoba Jezusa Chrystusa w Koranie*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczne Diecezji Rzeszowskiej, 1996 t. 3

De Mattei R., https://rorate-caeli.blogspot.com/2019/05/de-mattei-most-terrible-schism-world.html

Müller G. *Abu Dhabi dokument Eine katholishe Lesehilfe,* https://www.communio.de/inhalte.php?jahrgang=2020&ausgabe=3&artikel=5

Besancon A., *Czy drugi sobór watykański zrozumiał islam?,* https://teologiapolityczna.pl/alain-besancon-czy-drugi-sobor-watykanski-zrozumial-islam

Swiss bishop: Abu Dhabi declaration signed by pope, imam, eclipses Jesus as mediator, savior, https://www.lifesitenews.com/blogs/swiss-bishop-abu-dhabi-declaration-signed-by-pope-imam-eclipses-jesus-as-mediator-savior

Groblicki J, Florkowski E. (red.), *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, Kraków 1967

ABSTRAKT

Autor w prezentowanym tekście omawia Dokument o powszechnym braterstwie, który został podpisany w Abu Dhabi w 2019 roku przez Wielkiego Imama Al. Tayyeba i papieża Franciszka, z uwzględnieniem historii dialogu chrześcijaństwa z islamem po Soborze Watykańskim II. Pierwsza część tekstu omawia stosunek tych dwóch religii przed Soborem, ze szczególnym uwzględnieniem wydanej za pontyfikatu Piusa XII instrukcji *De motione oecumenica* dotycząca kontaktów z niekatolikami. Następnie, autor skupia się dokumentach Soboru dotyczących islamu, omawia ich główne założenia, a także przedstawia krytykę wybranych autorów. W dalszej części tekstu omówiona zostaje kwestia stosunku do islamu papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI, poprzedzających pontyfikat papieża Franciszka. W końcowej części tekstu autor skupia się na tekście Deklaracji oraz omawia reakcje i zarzuty jakie wobec niej poszczególni komentatorzy.

E-mail: 299430@uwr.edu.pl

Aleksandra Polak-Kruszyk
(Uniwersytet Wrocławski)

Systemy więzienne na przykładzie wybranych państw Azji

ABSTRACT

Prison systems in selected Asian countries

The purpose of this science paper is to describe penal systems in selected Asian countries. It will include comparison dynamics of the population of the convicted persons, according to Chinese and Japanese countries: the country with the largest prison population and the country where it has been noted decreased number of Convicts. What is more, this paper will attempt to try to show imprisonment including problems facing those countries. All in all, it will compare statistics according to actual data of those two penal systems published by "World Prison Brief".

Słowa kluczowe: Azja, więzienie, system penitencjarny, Chiny, Japonia,

Wprowadzenie

Azja to największy i jednocześnie najludniejszy kontynent świata. W piśmiennictwie wskazuje się, iż przypada na nią jedna trzecia część powierzchni lądów[1]. Co więcej, zgodnie z aktualnie udostępnionymi danymi, zamieszkuje ją ponad 4,6 mld ludzi, a zatem przeszło połowa ludności [2]. W konsekwencji, taki stan rzeczy oddziałuje na wszystkie dziedziny życia tamtejszej ludności, nie wyłączając systemów więziennych. Azjatyckie jednostki penitencjarne borykają się bowiem najczęściej ze zjawiskiem przeludnienia, które to z kolei przekłada się na takie problemy jak niewystarczająca opieka zdrowotna, trudne warunki

[1] F. Plit, *Geografia krajów świata. Podręcznik dla szkoły podstawowej*, wyd. IV, WSiP, Warszawa 1996, s. 31, 38.
[2] *Asia population,* https://www.worldometers.info/world-population/asia-population/, dostęp: 20 lutego 2020.

mieszkalne w jakich przebywają skazani, a także wszechobecna przemoc, czy korupcja na terenach zakładów karnych [3].

Tabela 1. *Opracowania dokonano na podstawie danych udostępnionych przez World Prison Brief* [4]

Państwo	Populacja skazanych
Chiny	1 700 000
Indie	466 084
Tajlandia	367 993
Indonezja	266 584
Iran	240 000
Filipiny	215 000
Wietnam	123 697
Pakistan	77 275
Bangladesz	88 211
Malezja	74 000
Tajwan	60 956
Japonia	48 802

Na podstawie aktualnych danych opublikowanych przez World Prison Brief państwem przodującym w zakresie liczebności skazanych w krajach azjatyckich są: Chiny (1 700 000 skazanych) i Indie (466 084 skazanych). Dalej znajdują się takie państwa jak Tajlandia (367 993), Indonezja (266 584), czy Iran (240 000). Szacunkowo w jednostkach penitencjarnych na tym kontynencie przebywa ponad 3 mln skazanych, a w większości przypadków liczba ta wzrasta, co widać na podstawie danych dotyczących poszczególnych państw. Problem przeludnienia dotyka zatem nie tylko państwa tego kontynentu, ale i też ich systemy penitencjarne.

W niniejszym opracowaniu dla porównania dynamiki populacji osób pozbawionych wolności analizie zostały poddane systemy penitencjarne dwóch wybranych państw: Chin i Japonii, a zatem państw o najbardziej licznej populacji więziennej i państwa, w którym w ostatnich latach odnotowano wyraźny spadek liczby skazanych. W celu zgromadzenia

[3] D. Michalski, *Systemy penitencjarne wybranych państw azjatyckich*, [w:] A. Nawój- Śleszyński, A. Leszczyńska (red.) *Współczesne problemy i perspektywy więziennictwa,* Łódź 2019, s. 312.
[4] *World Prison Brief - Highest to Lowest - Prison Population Total*, https://www.prisonstudies.org/highest-to-lowest/prison-population-total?field_region_taxonomy_tid=16, dostęp: 20 lutego 2020.

materiału porównawczego przeszukano treści zamieszczone na domenie internetowej zarejestrowanej pod nazwą https://www.prisonstudies.org/, na której zgodnie z informacją opublikowaną przez założyciela „World Prison Brief" udostępniane są aktualne statystyki dotyczące danych poszczególnych systemów więziennych w państwach na całym świecie.

Japonia

System penitencjarny Japonii obejmuje łącznie 184 jednostki penitencjarne, które dysponują 89 310 miejscami. W aktualnym stanie rzeczy współczynnik osadzonych przypadający na 100 tys. mieszkańców wynosi 39. Spośród japońskich zakładów karnych wyodrębnić możemy: zakłady karne dla dorosłych (62 jednostki), zakłady karne dla nieletnich (6 jednostek) i areszty śledcze (108 jednostek). Z danych opublikowanych przez World Prison Brief wynika, iż we wskazanych zakładach karnych kary odbywa 48 802 osób, z czego 8.3% stanowią kobiety, 11.3% osoby tymczasowo aresztowane, natomiast 5.7% obcokrajowcy. Na podstawie analizy dostępnych danych wypada stwierdzić, iż w ostatnich latach tj. od 2000 roku nastąpił wzrost liczby kobiet w populacji więziennej, gdyż wówczas odsetek stanowił 5.4 %.

Tabela 2. *Opracowania dokonano na podstawie danych udostępnionych przez World Prison Brief*[5]

Lata	Populacja skazanych
1950	95 353
1955	82 587
2000	61 242
2002	69 502
2004	76 413
2006	81 255
2008	76 881
2010	72 975
2012	67 008
2014	60 486
2016	55 967
2018	50 578
2020	48 802

[5] *World Prison Brief- Japan*, https://www.prisonstudies.org/country/japan, dostęp: 28 lutego 2020.

Dane zawarte w tabeli 2 wskazują, iż na przestrzeni ostatnich lat populacja więzienna w Japonii zmalała. W 1950 roku kształtowała się bowiem na poziomie 95 353 skazanych i wówczas współczynnik skazanych przypadający na 100 tys. mieszkańców wynosił aż 113 osób. Do roku 2000 liczba ta spadała, natomiast w latach 2000- 2006 zaczęła wzrastać z roku na rok, aż do osiągnięcia szczytowego poziomu w 2006 roku (81 255 osób pozbawionych wolności, przy współczynniku na 100 tys. mieszkańców: 63). W następnych latach populacja zaczęła obniżać się, prowadząc ostatecznie do spadku na poziomie 48 802 skazanych odbywających karę pozbawienia wolności, co jednocześnie stanowi 56.6% pojemności wszystkich japońskich zakładów karnych.

Japoński Kodeks Karny przewiduje następujące kary: karę śmierci, karę dożywotniego pozbawienia wolności, karę więzienia z obowiązkiem pracy, karę więzienia bez obowiązku pracy oraz grzywnę, przy czym kara pozbawienia wolności orzekana jest w wymiarze do lat 20 [6]. Japoński Rząd ponosi wszelkie koszty związane z osadzeniem w zakładzie karnym. Budżet przeznaczony na finansowanie zakładów karnych na rok 2017 wynosił około 196,8 mld jenów. Przy czym, szacuje się, że dzienne wydatki na jednego osadzonego wynosiły wówczas w przybliżeniu 1,826 jena [7]. Obecnie, zakładem karnym o najbardziej zaostrzonym rygorze jest w Japonii więzienie Miyagi w Sendai. Tam karę odbywa najwięcej osadzonych skazanych na karę dożywotniego pozbawienia wolności [8].

Wskazuje się, iż więźniowie w tym kraju doświadczają pogwałcenia podstawowych praw człowieka już tak naprawdę od momentu zatrzymania. Należy zacząć, od tego, iż podejrzani mogą przebywać w tzw. ośrodku zatrzymań (odpowiednik pomieszczeń dla osób zatrzymanych funkcjonujących w polskim porządku prawnym) przez 23 dni bez formalnie przedstawionych zarzutów. Wskazuje się, że w tym czasie przesłuchania są wielogodzinne, a sami zatrzymani pozbawieni są wody, jedzenia, a nadto poddawani presji, naciskom i niejednokrotnie też aktom przemocy. Ważną kwestią pozostaje również silnie ograniczony dostęp do obrońcy. Prawo do obrony z urzędu Japończycy zyskują bowiem dopiero na etapie wniesienia aktu oskarżenia[9]. Nawet jeśli podejrzanego na etapie zatrzymania stać na prywatnego adwokata z wyboru, to i tak z uwagi na restrykcyjne ograniczenia, w praktyce jest

[6] J. Izydorczyk, *Kulturowe uwarunkowania stosowania prawa karnego w Japonii,* Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej 2012/2, Łódź 2012, s. 84.
[7] *Penal Institutions in Japan,* https://jp.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/205/MOJ-Penal-Institutions-in-Japan-ENG-2018.pdf, dostęp: 20 lutego 2020.
[8] B. Krobska, *Współczesne znaczenie Kodeksu Goseibai Shikimoku,* SECURITY, ECONOMY & LAW NR 7, 2015, s. 31.
[9] J. Widacki, *O niektórych gwarancjach procesowych podejrzanego w Japonii,* Palestra 32/7(367), 1988, s. 131.

to co najmniej utrudnione, a wręcz niemożliwe. Po wniesieniu aktu oskarżenia, oskarżony oczekuje w areszcie śledczym na skazanie, co najczęściej zajmuje nawet do kilku lat. Dopiero po tym czasie skazany trafia do właściwej jednostki penitencjarnej [10].

Zarówno na etapie aresztu, jak i właściwego osadzenia skazani umieszczani są najczęściej w pojedynczych celach o bardzo małej powierzchni i praktycznie niewyposażonych. Pomimo tego, iż cele są czyste, a racji żywnościowych w zasadzie nie brakuje to bardzo rygorystyczne zasady narzucone przez zakłady karne i znikomy kontakt ze światem zewnętrznym nie sprzyjają efektywnej resocjalizacji i stwarzają osadzonym trudne warunki odbywania kary. Istnieją również bardzo ścisłe ograniczenia co do ilości posiadanych w celi przedmiotów osobistych. W raportach wskazuje się, iż skazani stwarzający szczególne problemy w trakcie odbywania kary umieszczani są w celach o wyraźnie gorszym standardzie tj. wilgotnych czy zniszczonych. Z uwagi na pojedyncze osadzenie, więźniowie mają sporadyczne kontakty z innymi skazanymi i czują się odosobnieni. Skazani mają prawo do jednego widzenia w miesiącu. Widzenia odbywają się przez szklaną szybę, pod dozorem funkcjonariusza, który sporządza transkrypcję z przebiegu rozmowy. Korespondencja podlega cenzurze, co dotyczy również kontaktów korespondencyjnych z obrońcą. Oskarżony tymczasowo aresztowany może porozumiewać się ze swym obrońcą podczas nieobecności funkcjonariuszy jedynie do czasu skazania. Po wydaniu wyroku skazującego wszystkie wizyty obrońcy w zakładzie są stale monitorowane [11].

Pomimo trudnych warunków wykonywania kary pozbawienia wolności w Japonii, zaostrzonego rygoru i dyscypliny populacja więzienna w tym kraju jest w dalszym ciągu wyraźnie niższa niż w innych krajach uprzemysłowionych takich jak Chiny. Według InternationalCentre for Prison Studies, Japonia zajmuje obecnie 198. miejsce pod względem liczby ludności więziennej w skali światowej [12]. Należy również pamiętać, iż Japonia, zaraz obok Stanów Zjednoczonych i Korei Południowej – to jeden z wysokorozwiniętych krajów, w którym nadal stosowana jest kara śmierci. Tym samym spadający współczynnik

[10] Human Rights Watch, *Prison Conditions in Japan*, https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/JAPAN953.PDF, dostęp: 21 lutego 2020.
[11] Tamże
[12] J. R. Silva, *Japan, Corrections in*, https://www.researchgate.net/publication/319967444_Corrections_in_Japan, dostęp: 22 lutego 2020.

przestępczości, a co za tym idzie stosunkowo niska populacja więzienna są niejednokrotnie tłumaczone jej stosowaniem [13].

Chiny

Spośród państw azjatyckich Chiny są państwem przodującym w zakresie liczebności skazanych odbywających karę pozbawienia wolności na poziomie 1 700 000 osadzonych. System penitencjarny obejmuje przeszło 700 jednostek dla dorosłych i co najmniej 30 dla nieletnich. Oficjalne dane nie są jednak kompletne. Jednocześnie, państwo to charakteryzuje się wysokim współczynnikiem osadzonych przypadającym na 100 tys. mieszkańców, który wynosi aż 120. Wśród ogółu osób odbywających karę w chińskich więzieniach 6.5% stanowią kobiety, 0.8% stanowią młodociani, natomiast 0.4% obcokrajowcy. Jednocześnie brak dokładnych danych w zakresie populacji osób tymczasowo aresztowanych, liczba ta jest jedynie szacunkowa i waha się w granicy 200000 osób. Procentowy poziom zapełnienia pojemności chińskich zakładów karnych nie jest znany.

Tabela 3. *Opracowania dokonano na podstawie danych udostępnionych przez World Prison Brief* [14]

Lata	Populacja skazanych
2000	1 427 407
2002	1 512 194
2004	1 583 006
2006	1 373 271
2008	1 735 822
2010	1 656 773
2012	1 657 963
2014	1 657 812
2020	1 700 000

Na podstawie przedstawionych w tabeli 3 danych stwierdzono, iż w latach 2000 - 2020 populacja skazanych wzrosła o 272 593 osoby. Nadto, na podstawie dostępnych danych ujawniono, iż współczynnik skazanych przypadający na 100 tys. mieszkańców również się

[13] K. Pierzchała, *Zarys systemu karnego i penitencjarnego Japonii na początku XXI wieku,* [w:] J. Marszałek-Kawa, K. Skonieczka (red.), *Współczesna Japonia. Dylematy i Wyzwania,* Wydawnictwo Adam Marszałek w Toruniu, Toruń 2014, s. 87.
[14] *World Prison Brief - China,* https://www.prisonstudies.org/country/china, dostęp: 28 lutego 2020.

zwiększał w opisywanym okresie czasu. W 2000 wynosił on bowiem 111, natomiast od 2008 roku niezmiennie kształtuje się na poziomie 118 - 120.

Jednocześnie należy pamiętać, iż Chiny charakteryzują się jednym z najbardziej rozbudowanych systemów ośrodków pracy przymusowej w ramach wykonywanej kary pozbawienia wolności, co od wielu lat godzi w ustalone na arenie międzynarodowej standardy [15]. Chińczycy wierzą bowiem, iż resocjalizacja jest w istocie odbywania kary najważniejsza, a z pojęciem resocjalizacji utożsamiają właśnie ośrodki pracy przymusowej. W Chińskiej Republice Ludowej istnieją trzy sposoby wykonywania kary pozbawienia wolności w ramach pracy przymusowej: *Laojiao*(reedukacja przez pracę)*, Laogai i Jiuye* (praca przymusowa).

Pierwszy nazywany jest *Laojiao* i oznacza „reedukacją przez pracę". System *Laojiao* jest w pełni legalny. Pobyt w takim ośrodku nie powinien przekraczać trzech lat i z reguły dotyczy sprawców przestępstw ideologicznych. Jest to jedna z form aresztu tymczasowego, nazywana również „zatrzymaniem administracyjnym" bez postawienia zarzutów, przeprowadzenia procesu i skazania. Co więcej, w ramach tego systemu więźniowie niejednokrotnie zostają pozbawieni prawa do obrony [16]. Warto w tym miejscu wskazać, iż podobnie jak w przypadku japońskich zakładów karnych, wielu Chińczyków oczekuje przez długie lata na proces w areszcie bez formalnie postawionych zarzutów.

Kolejną formą pracy przymusowej w ramach zakładu karnego na terenie Chin są tzw. *Laogai* wzorowane na koncepcji sowieckich Gułagów [17]. W ramach *Lagoai* więźniowie pracują w specjalnie utworzonych ośrodkach przy produkcji różnego rodzaju towarów, począwszy od tekstyliów, po broń czy maszyny przemysłowe. Prawo międzynarodowe wprowadziło zakaz handlu z *Lagoai* i uznało ich funkcjonowanie za niezgodne z prawem, niemniej jednak wskazuje się, iż mimo to obozy Laogai generują potężne dochody dla państwa[18]. Na podstawie najbardziej aktualnych danych opublikowanych przez Lagoai Research Foundation szacuje się, iż obecnie działa około 1000 *Laogai* [19]. Warto w tym

[15] *Inside the Chinese jail behind the Christmas card scandal,* https://www.theguardian.com/world/2019/dec/28/tesco-christmas-card-china-jail-inmates-claim-psychological-torture, dostęp: 28 lutego 2020.
[16] M. Pareles, *Hard Times, Hard Labor: Prison Labor Reform in China from 1978 to Present,* Stanford Journal of East Asian Affairs 61, 2006, s. 34.
[17] M. Szwejkowska, Prywatne zakłady karne – wybrane przykłady zagraniczne, Przegląd Więziennictwa Polskiego, nr 92, Warszawa 2016, s. 118.
[18] R. Pejan, *Laogai*: *Reform Through Labor' in China,*
[19] *Lagoai Archive Database,* https://laogairesearch.org/archive-database/, dostęp: 28 lutego 2020.

miejscu zaznaczyć, iż Chińska Republika Ludowa, nie uwzględnia w swoich oficjalnych statystykach osadzonych przebywających w obozach pracy *Laogai* [20].

Ostatnim formą odbywania kary w ramach ośrodka pracy są tzw. ośrodki *Jiuye,* oznaczające „przymusowe zatrudnienie". W piśmiennictwie również porównuje się je z sowieckimi Gułagami. Dotyczą one byłych więźniów, zwolnionych z ośrodków pracy. Istotą powstania było objęcie kontrolą rządową jednostek, które zakończyły wykonywanie wyroku, a zatem już po zakończeniu odbywania kary.

Podsumowanie

Podsumowując, wypada stwierdzić, iż powyższe zestawienia danych w zakresie systemów penitencjarnych dwóch omówionych w ramach niniejszego opracowania państw azjatyckich tj. Chin i Japonii przedstawiają liczbowe charakterystyki porównawcze, za którymi kryje się jeszcze ogrom zagadnień dotyczących m.in. polityki karnej, penitencjarnej, przestępczości i które wymagałyby przeprowadzenia dodatkowych badań prawno porównawczych. W dobie tak zaawansowanego rozwoju systemów informacyjnych można by oczekiwać bardziej kompletnych informacji, zarówno na poziomie krajowym jak i międzynarodowym, natomiast jak widać na podstawie zaprezentowanych tabel zwłaszcza w przypadku Chińskiej Republiki Ludowej brak jest precyzji w opisie populacji więziennej, a także danych ku temu pomocnych.

Mając na względzie kryterium celu przeprowadzonej charakterystyki porównawczej wypada stwierdzić, iż Chiny przodują w zakresie liczebności osób odbywających aktualnie karę pozbawienia wolności, natomiast w Japonii odnotowano na przestrzeni ostatnich 12 lat wyraźny spadek, zmniejszył się również współczynnik skazanych przypadających na 100 tys. mieszkańców.

Należy podkreślić, iż warunki odbywania kary pozbawienia wolności w obu opisywanych przypadkach znacząco odbiegają od wypracowanych na arenie międzynarodowej standardów wykonywania kary. Więźniowie narażeni są na różnego rodzaju nadużycia, a prawa człowieka nie są w tym zakresie respektowane. W raporcie opublikowanym przez Amnesty International pt. *Abusive Punishments in Japanese Prisons* wprost wskazano jakiego rodzaju nadużyć dopuszczano się przez lata w Japonii, a co za tym idzie udokumentowano wiele przypadków w których doszło do pobicia, odizolowania czy też

[20] D. Michalski, K. Ryś, *Systemy penitencjarne świata,* Olsztyn 2018, s. 7.

znieważenia osadzonych [21]. Natomiast, metody wykonywania kary w Chinach, w tym resocjalizacji i reedukacji skazanych oparte na koncepcji przymusowych ośrodków pracy od wielu lat naruszają obecne światowe standardy.

Choć w ostatnim czasie w mediach wskazuje się, iż zarówno w Chinach, jak i Japonii obserwuje się stopniowy postęp, choćby w zakresie poszanowania praw człowieka, co spowodowane jest w głównej mierze coraz większym zainteresowaniem społeczności międzynarodowej, to nie ulega wątpliwości, iż skazani obu tych państw zmagają się z wieloma problemami na podobnej płaszczyźnie t. j. : niewystarczająca powierzchnia cel, brak sprawiedliwego i rzetelnego procesu, odosobnienie w trakcie odbywania kary, utrudniony kontakt ze światem zewnętrznym, czy też pogwałcenie prawa do obrony [22].

[21] Amnesty International, Abusive Punishments in Japanese Prisons, https://www.amnesty.org/download/Documents/152000/asa220041998en.pdf, dostęp: 28 lutego 2020.
[22] N. A. Adams, *Human Rights Imperative: Extending Religious Liberty Beyond the Border*,33, 1, Article 1 (2000), http://scholarship.law.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?, dostęp: 20 lutego 2020.

Bibliografia:

Adams N.A., *Human Rights Imperative: Extending Religious Liberty Beyond the Border*, 33, 1, Article 1 (2000), http://scholarship.law.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?, dostęp: 20 lutego 2020.

Amnesty International, *Abusive Punishments in Japanese Prisons,* https://www.amnesty.org/download/Documents/152000/asa220041998en.pdf, dostęp: 28 lutego 2020.

Asia population, https://www.worldometers.info/world-population/asia-population/, dostęp: 20 lutego 2020.

Human Rights Watch, *Prison Conditions in Japan,* https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/JAPAN953.PDF, dostęp: 20 lutego 2020.

Inside the Chinese jail behind the Christmas card scandal, https://www.theguardian.com/world/2019/dec/28/tesco-christmas-card-china-jail-inmates-claim-psychological-torture, dostęp: 28 lutego 2020.

Izydorczyk J. , *Kulturowe uwarunkowania stosowania prawa karnego w Japonii*, Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej 2012/2, Łódź 2012.

Krobska B., *Współczesne znaczenie Kodeksu Goseibai Shikimoku,* SECURITY, ECONOMY & LAW NR 7, 2015.

Laogai Archive Database, https://laogairesearch.org/archive-database/, dostęp: 28 lutego 2020.

Michalski D., *Systemy penitencjarne wybranych państw azjatyckich,* [w:] A. Nawój-Śleszyński, A. Leszczyńska (red.) *Współczesne problemy i perspektywy więziennictwa,* Łódź 2019.

Michalski D., Ryś K., *Systemy penitencjarne świata,* Olsztyn 2018.

Pareles M., *Hard Times, Hard Labor: Prison Labor Reform in China from 1978 to Present*, Stanford Journal of East Asian Affairs 61, 2006.

Pejan R., *Laogai*: *Reform Through Labor' in China,* Human Rights Brief 7, 2 (2000), https://www.wcl.american.edu/hrbrief/v7i2/laogai.htm, dostęp: 28 lutego 2020.

Penal Institutions in Japan, https://jp.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/205/MOJ-Penal-Institutions-in-Japan-ENG-2018.pdf, dostęp: 20 lutego 2020.

Pierzchała K., *Zarys systemu karnego i penitencjarnego Japonii na początku XXI wieku,* [w:] J. Marszałek-Kawa, K. Skonieczka (red.), *Współczesna Japonia. Dylematy i Wyzwania,* Wydawnictwo Adam Marszałek w Toruniu, Toruń 2014.

Plit F., *Geografia krajów świata. Podręcznik dla szkoły podstawowej*, wyd. IV, WSiP, Warszawa 1996.

Silva J. R., *Japan, Corrections in,* https://www.researchgate.net/publication/319967444_Corrections_in_Japan, dostęp: 22 lutego 2020.

Szwejkowska M., *Prywatne zakłady karne – wybrane przykłady zagraniczne*, Przegląd Więziennictwa Polskiego, nr 92, Warszawa 2016.

Widacki J., *O niektórych gwarancjach procesowych podejrzanego w Japonii,* Palestra 32/7(367), 1988.

World Prison Brief - Highest to Lowest - Prison Population Total, https://www.prisonstudies.org/highest-to-lowest/prison-population-total?field_region_taxonomy_tid=16, dostęp: 20 lutego 2020.

World Prison Brief - China, https://www.prisonstudies.org/country/china, dostęp: 28 lutego 2020.

World Prison Brief- Japan, https://www.prisonstudies.org/country/japan, dostęp: 28 lutego 2020.

ABSTRAKT

Niniejsze opracowanie ma na celu przybliżenie problematyki systemów penitencjarnych na przykładzie wybranych krajów Azji. Dla porównania dynamiki populacji osób pozbawionych wolności analizie zostały poddane systemy penitencjarne dwóch wybranych państw: Chin i Japonii, a zatem państw o najbardziej liczebnej populacji więziennej i państwa w którym w ostatnich latach odnotowano wyraźny spadek liczby skazanych. Praca podejmuje próbę usystematyzowania kluczowych zagadnień związanych z tematyką wykonywania kary

pozbawienia wolności omawianych państw, przy jednoczesnym uwzględnieniu najważniejszych problemów z jakimi się borykają. Dodatkowo, w pracy zestawiono aktualne statystki opublikowane przez „World Prison Brief" dotyczące danych poszczególnych systemów więziennych we wskazanych państwach.

E-mail: apolak93@gmail.com

Andrzej Demiańczuk

(Uniwersytet Wrocławski)

Krytyka konfucjanizmu – Kamu no Mabuchi i Motoori Norinaga

ABSTRACT

Criticism of Confucianism – Kamu no Mabuchi i Motoori Norinaga

The subject of this article is crticism of confucianism by two eightheen century Japanese scholars Kamu no Mambuchi (1697-1769) and Motoori Norinaga (1730-1801). Confucianism played very important role in intellectual life of the Tokugawa Japan. Both scholars are considered members of *kokugaku* (national learning) school. Both were also staunch critics of confucianism. Kamu no Mabuchi wrote essay *Reflections on meaning of our country* (*Kokuikō*), while Motoori Norinaga criticized Confucianism in many of his works. While some of their arguments were similar, there were also significant differences. The purpose of this article is to present, analyse and compare arguments of both scholars.

Słowa kluczowe: kokugaku, Japonia, Edo, Tokugawa

Wstęp

Konfucjanizm odgrywał istotną rolę w życiu intelektualnym Japonii przez większość okresu Edo. Japońscy konfucjaniści w różny sposób podchodzili do kwestii chińskiego pochodzenia konfucjanizmu, różnili się również stosunkiem do rodzimych tradycji. Do najważniejszych krytyków konfucjanizmu w tym okresie należeli uczeni zaliczani często do nurtu *kokugaku*, czyli nauki narodowej. Są nimi Kamu no Mabuchi (1697-1769) oraz Motoori Norinaga (1730-1801). Uczeni ci nie byli bynajmniej jedynymi krytykami przedstawicieli nurtu *kokugaku*, którzy podjęli się polemiki z konfucjanizmem[1]. Pojęcie *kogukaku* nie jest jednoznaczne, jednak dwaj uczeni, których krytyka konfucjanizmu jest

[1] Peter Fluckinger przedstawia argumentację jaką posłużyli się w swoich dziełach, stanowiących polemikę z wymierzonym w shintoizm i buddyzm *Bendosho* Dazaia Shundaia trzej mniej znani przedstawiciele tego nurtu, Toba Yoshiaki, Matsushita Kensui oraz Fukugawa Michinaga. Zob. Peter Fluckinger, *Reflections on Meaning of Our Country. „Kokuikō"*, „Monumenta Nipponica" 2008, t. 63 nr 2, s. 224-227.

przedmiotem niniejszego artykułu, są do niej powszechnie zaliczani. Masao Maruyama na potrzeby swojej pracy sformułował definicję *kogukaku* jako „zestaw systemów intelektualnych, stworzonych przez tych ludzi [Maruyama wymienił wcześniej Todę Masui (1629-1706), Keichu (1640-1701), Kadę no Azummamaro (1668-1736) oraz Kamu no Mabuchiego - A. D.], w szczególności system stworzony przez Kamu No Mabuchiego i doprowadzony do perfekcji przez Motooriego Norinagę”[2]. Richard Rubinger zaś definiuje *kokugaku* po prostu jako „XVIII i XIX-wieczne odrodzenie naukowego zainteresowania rodzimą kulturą Japonii w reakcji na dominują rolę Chin w życiu umysłowym”[3]. Kwestia tego, których uczonych okresu Edo należy uważać za przedstawicieli *kokugaku* nie zawsze jest jasna. Niekiedy do tej kategorii zaliczano na przykład, raczej niesłusznie, Yamagatę Dainiego[4]. Zauważalnie odmienne ujęcie reprezentuje Mark McNally, który pod pojęcie *kogugaku* odnosi do działalności Hiraty Atsutane oraz uczniów szkoły Norinagi działających w XIX wieku[5]. Takie podejście jest jednak zdecydowanie nietypowe i nie wydaje się właściwe.

Celem tego artykułu jest przedstawienie, przeanalizowanie i porównanie zarzutów formułowanych przez dwóch wybitnych przedstawicieli tego nurtu w XVIII wieku. Ponieważ przedmiotem tego artykułu nie jest wszechstronna analiza ich bogatej twórczości, biografie i poglądy zostaną przedstawione jedynie skrótowo, w celu umieszczenia ich krytyki konfucjanizmu we właściwym kontekście.

Kamu no Mabuchi i jego krytyka konfucjanizmu

Kamu no Mabuchi (1697-1769) pochodził z Hammatsu[6]. Jego nauczycielem był Kada no Azummamaro (1669-1736), sprawujący funkcję kapłana w chramie Fushimi-Inari w Kioto[7]. Azummamaro postulował ufundowanie akademii poświęconej badaniom nad rodzimymi japońskimi tradycjami. W tym celu w zwrócił się w 1728 z petycją do szoguna Tokugawy Yoshimune[8]. Mabuchi po śmierci swojego nauczyciela opuścił Fushimi i udał się

[2] Maruyama Masao, *Studies in Intellectual History of Tokugawa Japan*, Princeton i Tokio 1974, s. 143.
[3] Richard Rubinger, *Private Academies of Tokugawa Period*, Princeton 2014, s. 158.
[4] Bob Tadashi Wakabayashi, *Japanese Loyalism Reconstrued. Yamagata Daini`s Ryushi shinron of 1759*, Honolulu 1995, s. 11-12.
[5] Fluckinger, *op. cit*., s. 212.
[6] William Theodore de Bary, Carol Gluck, Arthur Tiedemann, *Sources of the Japanese Tradition. 1600-2000*, Nowy Jork 2005, s. 483.
[7] John Allen Tucker, *Ogyū Sorai`s Philosophical Masterworks. Bendō and Benmei*, Honolulu 2006, s. 64.
[8] De Bary, Gluck, Tiedemann, *op. cit.*, s. 485-486.

do Edo[9]. Przez czternaście lat, od 1746 do 1760, pomagał poznawać japońskie tradycje Tayasu Menetaku, drugiemu synowi szoguna[10].

Mabuchi zyskał sobie sławę jako autor komentarzy do klasycznych dzieł literatury japońskiej, w tym *Man'yoshu, Ise monogatari* oraz *Kokinshu*, a także jako wybitny poeta[11]. Według Mabuchiego tworzenie wierszy w klasycznym japońskim stylu prowadzi do duchowej przemiany oraz umożliwia nawiązanie kontaktu ze starożytną przeszłością. Dawna poezja miała według niego wyrażać „prawdziwe serce" (*magakoro*) Japończyków[12]. Prostolinijne
i poprawne. W 1765 Mabuchi napisał *Rozważania nad znaczeniem naszego kraju (Kokuikō)*[13]. Pomimo znacznego odstępu pomiędzy datami publikacji obu dzieł można zaryzykować twierdzenie, że *Kokuikō* powstało przynajmniej w pewnym stopniu, jako odpowiedź
na napisane przez Dazaia Shundaia (1680-1747) *Bendōsho*[14]. Shundai, uczeń Ogyu Soraia, przedstawił tam pogląd, zgodnie z którym przed pojawieniem się konfucjanizmu Japończycy żyli w stanie natury, pozbawieni jakichkolwiek norm rządzących społeczeństwem, nawet tak elementarnych jak zakaz kazirodztwa. Dopiero recepcja Drogi chińskich mędrców, zdaniem Shundaia, pozwoliła Japończykom wydźwignąć się z barbarzyństwa[15].

Już na początku utworu, w którym okazjonalnie pojawia się postać anonimowego rozmówcy reprezentującego stanowisko konfucjańskie[16], Mabuchi nazywa konfucjanizm „ludzkim wytworem, który w sposób arbitralny czyni serce Nieba i Ziemi czymś bardzo małym"[17]. Odnosząc się do mitycznej wczesnej historii Chin Mabuchi zadaje swojemu rozmówcy pytanie: „Dlaczego stan rzeczy, który istniał od czasów Yao aż po Zhou, nie istniał już potem?" Następnie stwierdza, że legendarne, szczęśliwe czasy dawnych władców i dynastii są w rzeczywistości wyłącznie legendą[18]. Pomimo tej deklaracji niewiary w prawdziwość tradycyjnych przekazów Mabuchi wdaje się z nimi w polemikę. W kontraście do konfucjańskiej tradycji, Mabuchi wskazuje, że przekazanie tronu przez Yao

[9] *Ibidem*, s. 483.
[10] Fluckinger, *op. cit.*, s. 211.
[11] *Ibidem*.
[12] De Bary, Gluck, Tiedemann, *op. cit.*, s. 483-484.
[13] Fluckinger, *op. cit.*, s. 211.
[14] *Ibidem*, s. 213.
[15] *Ibidem*, s. 219-221.
[16] Jak zauważa Fluckinger, jego poglądy w znacznym stopniu pokrywają się z argumentami, którymi posługiwał się Dazai Shundai. *Ibidem*, s. 213.
[17] *Ibidem*, s. 239.
[18] *Ibidem*, s. 239-240.

pochodzącemu z ludu Shunowi miało złe konsekwencje, ponieważ chociaż samo w sobie było dobre (a wręcz nadmiernie dobre), to w praktyce otwierało drogę do zła w postaci uzurpacji[19]. Mabuchi twierdzi, że gdyby król Wu naprawdę był człowiekiem szlachetnym, to obaliwszy złego ostatniego władcę dynastii Shang przekazałby tron jego rodzinie, zamiast zagarnąć go dla swojego rodu[20]. Mabuchi twierdzi ponadto, że w czasach panowania sławionej przez konfucjanistów dynastii Zhou okres dobrych rządów trwał w rzeczywistości tylko około czterdziestu lat, zaś nawet ten czas nie był wolny od zdarzeń takich jak niesprawiedliwe wygnanie księcia Zhou[21]. Odnosząc się do późniejszych dziejów Chin Mabuchi z dezaprobatą wskazuje na obalanie dynastii i przejmowania władzy przez osoby pochodzące z ludów oraz podporządkowywanie się przez Chińczyków władcom pochodzących z krajów uważanych przez nich za barbarzyńskie[22]. Według Mabuchiego, konfucjanizm może wydawać się atrakcyjny ze względu na to, że dostarcza teorii mającej objaśniać wszystko i zapewnia w ten sposób iluzję zrozumienia. Mabuchi twierdzi, że gdy konfucjanizm został sprowadzony do Japonii, panowało w niej przekonanie, że w Chinach prowadzi on do dobrych rządów, co według Mabuchiego jest po prostu kłamstwem[23]. Przed wprowadzeniem konfucjanizmu Japonia miała być zdaniem Mabuchiego krajem dobrze rządzonym. Sukces konfucjanizmu miał wziąć się z tego, że dawni Japończycy byli prostolinijni, naiwnie uznali doktrynę konfucjańską za prawdziwą[24]. Według Mabuchiego miało to skutkować z jednej strony przyjęciem przez dwór w Nara wyszukanego, wzorowanego na chińskim ceremoniału dworskiego, z drugiej zaś zepsuciem obyczajów. Jak pisze Mabuchi: „Ponieważ konfucjanizm prowadzi do tego, że ludzkie serca stają się podstępne, władca staje się nadmiernie wyniosły by być czczonym, przez co w ludziach wykształca się służalcza mentalność”[25]. Mabuchi wiąże późniejsze nieszczęścia z wpływem konfucjanizmu. Uważa go za zdecydowanie groźniejszy od buddyzmu, który co prawda ma sprawiać, że ludzkie serca stają się głupie, ale jest w istocie nieszkodliwy[26]. Konfucjaniści są zdaniem Mabuchiego niezdolni do skutecznego sprawowania rządów, ponieważ są skrępowani przez założenia wynikające z ich doktryny i nie są w stanie znaleźć rozwiązań adekwatnych do

[19] *Ibidem*, s. 240.
[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*, s. 242.
[22] *Ibidem*, s. 243.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*, s. 244.
[26] *Ibidem*.

konkretnych, praktycznych problemów. Porównani zostają do lekarzy dobrze znających chińskie książki o medycynie, ale nie radzących sobie z leczeniem swoich pacjentów[27].

Wreszcie Mabuchi krytykuje konfucjanizm za jego nadmierny antropocentryzm. Według Mabuchiego ludzie nie zasługują na wyróżnienie spośród innych stworzeń, ponieważ nie dość, że na równi z nimi mają niewielkie znaczenie wobec Nieba i Ziemi, to na dodatek są wręcz od nich gorsi, gdyż w odróżnieniu od zwierząt i roślin zamiast pozostawać niezmienni ulegają degradacji i bywają podstępni nawet pod dobrymi rządami[28].

Odnosząc się do argumentu Shundaia (nie wymienionego z nazwiska) wiążącego braku rdzennie japońskich słów opisujących konfucjańskie cnoty humanitaryzmu, prawości, rytuału i nabożności synowskiej z niewystępowaniem ich u starożytnych Japończyków. Mabuchi uznaje go za niedojrzały. Wskazuje, że cnoty te występują wszędzie w sposób naturalny.
W Chinach konfucjaniści mieli jedynie zinterpretować je w nadmiernie sztywny i rygorystyczny sposób[29]. Według Mabuchiego konfucjanizm wyznacza nadmiernie surowe wymagania, które są niezgodne z ludzką naturą i niemożliwe do zrealizowania w praktyce[30].

Konfucjanizmowi będącego od początku ludzkim wytworem Mabuchi przeciwstawia „starożytną drogę naszej cesarskiej ziemi", która jest trudniejsza do zrozumienia, ponieważ trudno jest ją w pełni wyrazić słowami[31].

Nie wszyscy traktowali opinie wyrażone przez Mabuchiego w *Kokuikō* dosłownie. Wielu spośród jego uczniów łączyło zamiłowanie do japońskiej literatury z konfucjanizmem. Według jednego z nich, związanego ze szkołą z Edo (Edo-ha) Muraty Harumiego, *Kokuikō* jest jedynie wyrazem frustracji Mabuchiego wywołanej, przez jak nazywa ich Harumi „wulgarnych konfucjanistów" i nie odzwierciedla jego rzeczywistych poglądów[32]. W istocie uważający się za konfucjanistę Harumi bronił się przed zarzutami nielojalności wobec mistrza twierdząc, że Mabuchi „nie był nauczycielem Drogi"[33]. Wydaje się to jednak odzwierciedlać raczej nastawienie uczniów związanych z Edo-ha, których w nauczaniu Mabuchiego

[27] *Ibidem*, s. 245.
[28] *Ibidem*, s. 246.
[29] *Ibidem*, s. 251.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, s. 252.
[32] *Ibidem*, s. 234.
[33] *Ibidem*.

interesowały przede wszystkim zagadnienia związane z literaturą[34], a nie rzeczywistą intencję autora.

Motoori Norinaga i jego krytyka konfucjanizmu

Kolejnym wybitnym przedstawicielem szkoły *kokugaku* oraz krytykiem konfucjanizmu był Motoori Norinaga (1730-1801). Donald Keene, wybitny badacz literatury japońskiej, nazwał go „z pewnością jednym z najwybitniejszych japońskich uczonych, a być może najwybitniejszym"[35]. Peter Nosco, zajmujący się historią *kokugaku*, uznał Norinagę za najwybitniejszego spośród myślicieli swojej epoki[36]. Richard Minear porównując Ogyu Soraia do Erazma z Rotterdamu, porównał Norinagę do Marcina Lutra[37]. Norinaga pochodził z Matsuzaki i był synem Ozu Sadatashioego, kupca handlującego bawełną. Pomimo nienajlepszej sytuacji finansowej rodziny odebrał staranne wykształcenie. W 1751 zmienił nazwisko na Motoori. W latach 1752-1757 uczył się medycyny w Kioto. Zetknął się tam z dziełami buddyjskiego mnicha i wybitnego znawcy klasycznej poezji japońskiej, Keichu[38]. Gdy w 1757 powrócił do Matsuzaki, gdzie pracował jako lekarz, jednocześnie po raz pierwszy udzielał lekcji na temat poezji oraz *Opowieści o Genjim* (*Genji monogatari*)[39]. Z czasem założona przez niego szkoła Suzo no Ya przyciągnęła setki uczniów z całej Japonii[40]. W 1763 spotkał Kamu no Mabuchiego, z którego dziełami zapoznał się już wcześniej[41]. Norinaga rozpoczął badania nad *Kojiki* (*Księgą Dawnych Wydarzeń*) w 1764. Ich rezultatem była opatrzona jego obszernymi przypisami wersja tekstu nosząca tytuł *Komentarze do Kojiki* (*Kojikiden*). W momencie gdy Norinaga rozpoczynał swoją pracę, kronika ta była mało znanym tekstem. Norinaga był przekonany, że *Kojiki*, będąca najstarszym w pełni zachowanym japońskim tekstem, stanowi wiarygodny zapis najwcześniejszych dziejów kraju, oparty
o znacznie starszą tradycję ustną[42]. Norinaga wierzył, że w dawnej Japonii władca i poddani żyli w doskonałym zjednoczeniu ze sobą oraz z bóstwami. W tych czasach wszelkiego

[34] *Ibidem*, s. 232.
[35] De Bary, *op. cit.*, s. 484.
[36] Samuel Hideo Yamashita, *Reading the New Tokugawa Intellectual Histories*, „The Journal of Japanese Studies" 1996, t. 22 nr 1, s. 22.
[37] Richard H. Minear, *Ogyu Sorai`s Instructions for Students: A Traslation and Commentary*, „Harvard Journal of Asiatic Studies" 1976, t. 36, s. 55.
[38] Susan L. Burns, *Before the Nation. Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*, Durham i Londyn 2003, s. 17-18.
[39] *Ibidem*, s. 18.
[40] Rubinger, *op. cit.*, s. 162.
[41] Burns, *op. cit.*, s. 18.
[42] *Ibidem*, s. 1.

rodzaju doktryny, instytucje czy prawa były zbędne. Zanik tej wspólnoty miał być według niego związany ze zgubnym wpływem buddyzmu i konfucjanizmu, rezultatem zaś był według niego porządek społeczny oparty o siłę oraz przymus[43]. Według Norinagi „naturę wszystkich rzeczy poznać można poprzez badanie pozostałości (*ato*) z epoki bogów"[44].

Fundamentalne znaczenie dla myśli Norinagi ma trudne do precyzyjnego objaśnienia pojęcie *mono no aware*. Emi Foulk Bushelle objaśnia sens tego pojęcia jako „wrażliwość na emocjonalną moc rzeczy i wydarzeń- zarówno fizycznych, jak i społecznych"[45]. Norinaga wyraźnie podkreślał oderwanie *mono no aware* od zasad moralności buddyjskiej i konfucjańskiej[46]. Równie ważne było dla Norinagi jego przekonanie o wyższości i wyjątkowości Japonii, mającej mieć swoje źródło w tym, że cały świat zawdzięcza swoje istnie japońskim bóstwom[47].

Chociaż Norinaga propagował drogę starożytnych, to pozostawał przy tym lojalny wobec Tokugawów. Uważał, że współcześni nie mogą po prostu naśladować starożytnych w oderwaniu od współczesnych uwarunkowań[48].

Podobnie jak Mabuchi, Norinaga był surowym krytykiem konfucjanizmu, który, jak już wspomniano, obwiniał za upadek harmonijnej wspólnoty mającej istnieć w czasach starożytnych. Oprócz tego Norinaga kategorycznie odrzucał koncepcję mandatu nieba. Jak pisał „Mandat nieba jest pokrętnym wymysłem chińskich mędrców, mającym usprawiedliwić zbrodnię polegającą na obaleniu pana i kradzieży jego ziemi"[49]. Jak wskazuje Tucker, według Norinagi „pełne szacunku podporządkowanie było jedyną właściwą postawą japońskiego poddanego"[50]. Norinaga nie dopuszczał napominania władcy w żadnej sytuacji[51].

Krytykował konfucjańskie próby nauczania moralności, ponieważ uważał, że „Stosowność, prawość, lojalność, nabożność synowska są rzeczami, których zwykli ludzie nie rozumieją i nie są w stanie do nich dążyć. Natury tych rzeczy można nauczyć i można ją

[43] *Ibidem*.
[44] Maruyama, *op. cit.*, s. 161.
[45] Emi Foulk Bushelle, *The poetics of nativism: Motoori Norinaga and the Sacralization of Japanese Literature*, „Monumenta Nipponica" 2019, t. 74 nr 1, s. 66.
[46] *Ibidem*.
[47] De Bary, *op. cit.*, s. 485.
[48] Maruyama, *op. cit.*, s. 174.
[49] Burns, *op. cit.*, s. 93.
[50] John Allen Tucker, *Two Mencian Political Notions in Tokugawa Japan*, „Philosophy East and West" 1997, t. 47 nr 2, s. 241.
[51] *Ibidem.*

poznać tylko naturalnie”[52]. Ponadto Norinaga zarzucał konfucjanizmowi tendencję do jałowego teoretyzowania, które on sam uważał za bezcelowe wobec nieuniknionych ograniczeń ludzkich możliwości intelektualnych. Uczony z Matsuzaki był przekonany o bezcelowości tego rodzaju wysiłków, ponieważ uważał, że źródłem wszystkiego są bogowie, których działania wykraczają poza ludzkie rozumienie[53].

Kolejnym zarzutem formułowanym przez Norinagę wobec konfucjanistów, było to, że jego zdaniem, podobnie jak buddyści, nakłaniają oni ludzi do naśladownictwa starożytnych wzorów w oderwaniu od współczesnego kontekstu[54].

Norinaga kategorycznie odrzucał próby interpretacji klasycznych tekstów japońskich w duchu konfucjańskim. Jak pisał: „Jest w istocie smutną rzeczą, gdy ktoś popisuje się swą zmyślnością przez wypaczanie tekstów z czasu bogów i próbuje odnieść je do chińskiego punktu widzenia”[55].

Pomimo negatywnego stosunku do konfucjanizmu Norinaga okazjonalnie wydawał się dostrzegać pewne pozytywne aspekty konfucjanizmu. W traktacie poetyckim *Ashiwake obune* sugeruje, że konfucjanizm może być użyteczny w sprawowaniu rządów, podobnie jak buddyzm może przynieść korzyść tym, którzy dążą do osiągnięcia oświecenia[56].

Podsumowanie

Zarówno Mabuchi, jak i Norinaga uznawali wpływ konfucjanizmu na Japonię za destrukcyjny. W ich przekonaniu zakłócił on harmonijny sposób życia mający ich zdaniem charakteryzować starożytne japońskie społeczeństwo. Wspólnym, nawet jeżeli wyrażanym w różny sposób, zarzutem wobec konfucjanizmu jest przekonanie o jego sztuczności i niezgodności z naturą.

Krytyka Mabuchiego i Norinagi pod wieloma względami rozwija wątki, które w krytyce konfucjanizmu przez przedstawicieli *kokugaku* pojawiały się już wcześniej. Dla przykładu już wcześniejsi przeciwnicy konfucjanizmu, atakowali konfucjańską idee mandatu

[52] Burns, *op. cit.*, s. 96.
[53] Maruyama, *op. cit.*, s. 158.
[54] Maruyama, *op. cit.*, s. 174.
[55] *Ibidem*, s. 160.
[56] Bushelle, *op. cit.*, s. 70.

nieba, widząc w niej zachętę do uzurpacji i nielojalności[57]. Również polemika Mabuchiego z argumentem opartym o brak rdzennie japońskich słów również nie była bezprecedensowa[58]

Zabiegiem charakterystycznym dla Mabuchiego jest wykorzystanie konfucjańskich pism klasycznych do zakwestionowania reputacji postaci i dynastii będących w tradycji konfucjańskiej wzorem do naśladowania. Charakterystyczna dla Mabuchiego jest również krytyka antropocentryzmu mającego cechować konfucjanizm. Norinaga z kolei, jak sugeruje wspomniana wzmianka z *Ashiwake obune,* nie podzielał skrajnie negatywnej oceny przydatności konfucjanizmu w dobrym rządzeniu państwem, nawet jeżeli uważał relacje społeczne w dawnej, nieskażonej jego wpływem Japonii za zdecydowanie lepsze.

Pomiędzy argumentami stosowanymi przez Mabuchiego i Norinagę występują zauważalne różnice, jednak ich podstawą jest przekonanie o destrukcyjnym wpływie jego wprowadzenie na Japonię. Dla obu stanowił on źródło zepsucia. Pod tym względem ci dwaj wybitni przedstawiciele *kokugaku* są zgodni, nawet jeżeli ich wizje dawnej Japonii, chociaż zbliżone, nie są identyczne. Obaj również zarzucają konfucjanizmowi nadmierne moralizatorstwo oraz odrzucają akceptowane przez konfucjanizm formy sprzeciwu wobec władzy.

ABSTRAKT

Tematem tego artykułu jest krytyka konfucjanizmu dokonana przez dwóch XVIII-wiecznych japońskich uczonych- Kamu no Mabuchiego (1697-1769) oraz Motooriego Norinagę (1730-1801). Konfucjanzim odgrywał niezwykle istotną rolę w życiu intelektualnym Japonii przez większą część panowania Tokugawów. Obaj uczeni zaliczani są do przedstawicieli szkoły *kogukaku* (nauki narodowej). Obaj mieli zdecydowanie negatywny stosunek do doktryny konfucjańskiej. Kamu no Mabuchi krytyce konfucjanizmu poświęcił esej *O znaczeniu naszego kraju* (*Kokuikō*), zaś Norinaga zawarł ją w wielu swoich dziełach. Podczas gdy wiele ich argumentów jest zbliżonych, istnieją również zauważalne różnice. Celem tego artykułu jest ich przedstawienie, a także poddanie analizie i porównaniu.

[57] Argumentami tego rodzaju posługiwali się Toba Yoshiaki oraz Fukagawa Michinaga. Zob. Fluckinger, *op. cit.*, s. 225-227.
[58] Yoshiaki twierdził, że brak słów opisujących te cnoty dowodzi tego, że dla Japończyków cnoty te były zupełnie naturalne, w odróżnieniu od Chińczyków, którzy musieli się ich uczyć. *Ibidem,* s. 226-227.

Bibliografia

Burns Susan L, *Before the Nation. Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*, Durham i Londyn 2003.

Bushelle Foulk Emi, *The Poetics of Nativism: Mootori Norinaga and the Sacralizaion of Japanese Literature*, „Monumenta Nipponica" 2019, t. 74 nr 1.

De Bary Theodore William, Gluck Carol, Tiedemann Arthur, *Sources of Japanese Tradition, 1600 to 2000*, Nowy Jork 2005.

Fluckinger Peter, *Reflections on Meaning of Our Country: Kamo no Mabuchi`s „Kokuikō"*, „Monumenta Nipponica" 2008, t. 63 nr 2.

Maruyama Masao, *Studies in Intellectual History of Tokugawa Japan*, Princeton 1974.

Minear Richard, *Ogyu Sorai`s Instructions for Students: A Translation and Commentary*, „Harvard Journal of Asiatic Studies" 1076, t. 36.

Rubinger Richard, *Private Academies of the Tokugawa Period*, Princeton 2014.

Tucker Allen John, *Two Mencian Notions in Tokugawa Japan*, „Philosophy East and West" 1997, t. 47 nr 2.

Tucker Allen John, *Ogyū Sorai`s Philosophical Masterworks: Bendō and Benmei*, Honolulu 2006.

Wakabayashi Bob Tadashi, *Japanese Loyalism Reconstrued. Yamagata Daini`s Ryūshi shinrōn of 1759*, Honolulu 1995.

Yamashita Hideo Samuel, *Reading the New Tokugawa Intellectual Histories*, „The Journal of Japanese Studies" 1996, t. 22, nr 1.

e-mail: andrzejdemianczuk@gmail.com

Andrzej Demiańczuk
(Uniwersytet Wrocławski)

Tu Wei-ming o konfucjanizmie w czasach dynastii Han

ABSTRACT

Tu Wei-ming on Confucianism in Han dynasty times

During the rule of Han dynasty in China Confucianism for the first time gained position of the official state ideology. This change had large impact on both Chinese history and development of Confucianism. Tu Wei-minng, contemporary philosopher and member of the third generation of New Confucianism, recognizes importance of this change. He considers this as a result of long process. In his opinion Confucianism widespread in Han dynasty court was no longer Confucianism of Confucius and Mencius. At the same time Tu Wei-ming acknowledges many Confucian intellectuals of this period. He recognizes also Confucian influence on imperial state. The purpose of this article is to describe his views on Han dynasty Confucianism, put them in the context of his interpretation of Confucianism as well as in the light of other analyses of this period in history of Confucianism.

Słowa kluczowe: Chiny, konfucjanizm, dynastia Han

Czasy panowania dynastii Han to okres bardzo ważny dla historii konfucjanizmu oraz samych Chin. To właśnie wtedy konfucjanizm uzyskał po raz pierwszy status ideologii państwowej. Wybitny współczesny myśliciel konfucjański Tu Wei-ming porusza ten temat (obok wielu innych) w swojej książce *Way, Learning and Politics. Essays on the Confucian Intellectual*. Chociaż zawarte tam rozważania dotyczące tego zagadnienia nie są bardzo obszerne (znajdują się w rozdziale wspomnianej książki, noszącym tytuł *Structure and Function of the Confucian Intellectual in Ancient China*) Tu Wei-ming przedstawia zniuansowany obraz konfucjanizmu w tym okresie. Poruszone zostają tematy niezwykle istotne z punktu widzenia całokształtu myśli Tu Wei-minga dotyczących konfucjanizmu w czasach dynastii Han. Celem tego krótkiego artykułu jest opisanie poglądów Tu Wei-minga i ukazanie ich w perspektywie całokształtu jego interpretacji nauki konfucjańskiej, a zwłaszcza jego koncepcji społeczności powierniczej (*fiduciary community*), której przybliżenie jej jest

niezbędne z uwagi na rolę, jaką odgrywa w ocenie okresu dokonanej przez Tu Wei-minga. Myśl Tu Wei-minga zostanie ukazana także na tle innych analiz tego okresu w dziejach myśli konfucjańskiej. Ponieważ Tu Wei-ming koncentruje się w swojej analizie głównie na okresie Zachodniej (Wcześniejszej dynastii Han), w tym artykule pominięte zostaną kwestie odnoszące się głównie lub wyłącznie do konfucjanizmu w czasach Wschodniej (Późniejszej) dynastii Han.

Tu Wei-ming i idea społeczności fiducjarnej

Tu Wei-ming, podobnie jak Chang Chung-ying, Liu Shuxian oraz Yu Yingshi należy do trzeciego pokolenia współczesnych uczonych konfucjańskich[1]. Umberto Bresciani nazwał go nawet liderem trzeciego pokolenia Nowych Konfucjanistów[2].

Centralnym pojęciem dla filozofii politycznej Tu Wei-minga jest jego koncepcja społeczności powierniczej (*fiduciary community)*. Posłużył się pojęciem *fiduciary* jako odpowiednikiem chińskiego *xinlai* Tu posługuje się tą koncepcją już od lat siedemdziesiątych, ale w sposób najbardziej klarowny przedstawił ją w książce *Centrality and Commonality. Essay on Confucian Religiousness*[3]. Zdaniem Tu Wei-minga, „celem polityki nie jest tylko zapewnienie porządku oraz przestrzegania prawa w społeczeństwie ale również utworzenie społeczności powierniczej (*fiduciary community*) za pomocą moralnej perswazji"[4].

W idealnej sytuacji funkcjonariusze państwowi („ministrowie i oficerowie") byliby wysłannikami władcy informującymi lud o jego politycznych i edukacyjnych przedsięwzięciach[5]. Tu Wei-ming zwraca uwagę na zawarte w *Doktrynie środka* zalecenie, by władca wymagał od poddanych służby jedynie we właściwym czasie (tj. wtedy gdy nie przeszkadza to w pracach rolniczych) oraz by nałożone przez niego podatki były niskie[6]. Tu Wei-ming dostrzega tutaj ostrzeżenie przed interwencjonizmem, który ma być jednocześnie ekonomicznie niepraktyczny i moralnie zły[7]. Tu Wei-ming zauważa, że zalecenia te, dotyczące rolników, różnią się od zaleceń dotyczących rzemieślników, których Doktryna środka nakazuje poddawać regularnej kontroli i w zależności od ich kunsztu wynagradzać

[1] X.Yao, tł. J. Hunia, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 260.
[2] R. L. Littlejohn, *Chinese Philosophy. An Introduction*, Londyn i Nowy Jork 2016, s. 215.
[3] R. Littlejohn, s. 216.
[4] W. Tu, *Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness*, Albany 1993, s. 48.
[5] Tamże, s. 63
[6] Tamże, s. 64
[7] Tamże.

adekwatnie. Pomimo tego twierdzi, że chociaż *Doktryna środka* przedkłada rolnictwo nad rzemiosło, to zalecenia te stanowią wyraz troski[8].

Według Tu Wei-minga, w społeczności powierniczej ludzie dążą nie tylko do tego by żyć w pokoju, ale również do tego, by wspierać się nawzajem w rozwoju moralnym[9]. Jego zdaniem, rząd w celu wspierania samodoskonalenia ludzi musi dbać o ich sytuację materialną. Powinien mieć przy tym na względzie nie abstrakcyjną równość czy bezstronność, a zaspokajanie ich potrzeb[10].

Kontekst historyczny

Przed omówieniem tego, w jaki sposób Tu Wei-ming oceniał konfucjanizm charakterystyczny dla czasów dynastii Han należy przedstawić, choćby pobieżnie, kontekst historyczny.

Wpływ konfucjanistów na politykę we wczesnych latach Zachodniej dynastii Han był niewielki[11], chociaż Shusun Tong był doradcą założyciela dynastii, Liu Banga[12]. Ułożył nawet dla niego nowy ceremoniał dworu, dla którego wzorem byli królowie dynastii Zhou[13]. Oprócz konfucjanizmu swoich zwolenników miały między innymi taoizm Huang-Lao, legizm, szamanizm i moizm[14]. Przez pierwszych siedemdziesiąt lat panowania Zachodniej dynastii Han bezpośrednie odwołania do osoby, myśli i czynów Konfucjusza w oficjalnych pismach urzędników są bardzo rzadkie[15]. Dopiero w 191 p.n.e. uchylony został osławiony edykt o spaleniu ksiąg[16].

Wybitnym uczonym okresu Zachodniej dynastii Han był Dong Zhongshu, którego dzieła przetrwały w księdze noszącej tytuł *Rosa spadająca z „Wiosen i Jesieni"* (*Chunqiu Fanlu*)[17]. Charakterystyczna dla okresu Zachodniej dynastii Han była apokryficzna literatura

[8] Tamże.
[9] Tamże, s. 56
[10] R. L. Littlejohn, dz. cyt., s. 219.
[11] Zhao D., *The Confucian-Legalist State*, Nowy Jork 2015, s. 275.
[12] Tamże, s. 276-277.
[13] X. Yao, dz. cyt., s. 84.
[14] Tamże, s. 86.
[15] M. Loewe, *„Confucian" Values and Practices in Han China*, „T`oung Pao" 2012, t. 98, s. 6.
[16] R. P. Kramers, *The Development of Confucian schools*, [w:] *Cambridge History of China. Volume I. The Ch`in and Han Empires, 221 B. C- A.D. 220*, D. C. Twitchett, M. Loewe (red.), Cambridge 1986, s. 753.
[17] X. Yao, dz. cyt., s. 87.

przedstawiająca Konfucjusza jako króla pozbawionego wprawdzie atrybutów władzy królewskiej, ale mającego Mandat Nieba[18].

Panujący od 141 p.n.e. cesarz Wu zerwał radykalnie z polityką swoich poprzedników. Początkowo wywołało to silny sprzeciw, zwłaszcza ze strony cesarzowej wdowy Dou, będącej oddaną zwolenniczką taoizmu Huang-Lao[19].

Działając pod wpływem Dong Zhongshu cesarz ten w 136 p.n.e. zmienił system oficjalnego mianowania uczonych, których przypisywano od tej pory do jednej z pięciu tradycji (*Księgi Przemian*, *Księgi Poezji*, *Księgi Dokumentów*, *Księgi Rytuałów* oraz *Kroniki Wiosen i Jesieni*). Kolejnym krokiem było utworzenie w 124 p.n.e., również z inicjatywy Dong Zhongshu cesarskiej akademii[20]. Pomimo jego wsparcia dla konfucjanizmu, polityka cesarza Wu miała więcej wspólnego z metodami legistów niż w przypadku poprzednich cesarzy z dynastii Han. Prowadził on wieloletnie wojny z Xiongnu na północy oraz znacznie poszerzył terytorium państwa na południu. Osłabił pozycję królów i książąt. Wydał również wiele nowych aktów prawnych[21]. Jednocześnie cesarz Wu jako pierwszy spośród władców z dynastii Han wykazał zainteresowanie literaturą[22]. Cesarz Wu, podobnie jak Pierwszy Cesarz dynastii Qin, dążył do osiągnięcia nieśmiertelności[23].

W 81 p.n.e. miała miejsce debata dotycząca kontynuacji monopolii państwowych dotyczących soli i żelaza ustanowionych przez cesarza Wu. Została ona uwieczniona w *Dyskusji o Soli i Żelazie*[24].

Konfucjanizacja prawa nie przebiegała wcale szybko. W istocie do utrwalenia konfucjańskich wyobrażeń na temat społeczeństwa w kodeksie doszło dopiero w 653 n.e., w czasach dynastii Tang. Przykładem istotnych różnic jest kwestia żałoby po zmarłych rodzicach. Zgodnie z zasadami etyki konfucjańskiej powinna ona trwać w przypadku śmierci

[18] P. Demiéville, *Philosophy and Religion form Han to Sui,* [w:] *Camnridge History of China. Volume I. The Ch`in and Han Empires, 221 B. C- A.D. 220,* D. C. Twitchett, M. Loewe (red.), Cambridge 1986, s. 809.
[19] Zhao D., dz. cyt., s. 280.
[20] R. P. Kramers, dz. cyt., s. 756.
[21] Zhao D., dz. cyt., s. 281-282.
[22] D. R. Knechtges, *The Literary Emperor: The Case of Han Wu-ti*, [w:] *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China,* F. P., Brandauer, C. Huang (red.), Seattle i Londyn 2014, s. 51.
[23] M. Loewe, *The Former Han Dynasty,* [w:] *Camnridge History of China. Volume I. The Ch`in and Han Empires, 221 B. C- A.D. 220,* D. C. Twitchett, M. Loewe (red.), Cambridge 1986, s. 172.
[24] S. Nishijima, *Economic and Social History of Former Han,* w:] *Camnridge History of China. Volume I. The Ch`in and Han Empires, 221 B. C- A.D. 220,* D. C. Twitchett, M. Loewe (red.), Cambridge 1986, s. 550.

rodziców trzy lata, podczas gdy przez zdecydowaną większość panowania dynastii Han urzędnikom udzielano z tego powodu urlopu trwającego 36 dni[25].

Konfucjanizm w czasach dynastii Han w ujęciu Tu Wei-minga

Zarówno ocena rezultatu przyjęcia konfucjanizmu za doktrynę państwową w czasach panowania cesarza Wu, jak i myśli konfucjańskiej tego kresu nie jest w ujęciu Tu Wei-minga jednoznaczna.

Tu Wei-ming uważa uzyskanie przez konfucjanizm statusu oficjalnej doktryny za rezultat długiego procesu, a nie jedynie wpływy, jaki Dong Zhongshu oraz Gongsun Hong wywarli na cesarza Wu[26]. Tu Wei-mingowi wręcz anachronizmem wydaje się historia, jakoby konfucjanista Lu Jia miał powiedzieć założycielowi cesarstwa Han, że chociaż ten zdobył cesarstwo na grzbiecie konia, to nie zdoła nim w ten sposób nim władać, bowiem, jak zauważa Tu Wei-ming, cywilni urzędnicy rządzili Chinami od dawna, zaś pierwszymi chiński biurokratami nie byli konfucjaniści, tylko wróżbici, historycy i astronomowie z czasów Shang i początków Zhou[27].

W artykule z 1979 r. *The „Thought of Huang-Lao": A Reflection on the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscripts of Ma-wang-tui*, opublikowanym w „Journal of Asian Studies" Tu Wei-ming twierdził zresztą, że uproszczony podział przedbuddyjskiej myśli chińskiej na wyraźnie rozgraniczone konfucjanizm, legizm i taoizm nie jest w przydatny do analizy procesu budowy cesarstwa w pierwszym stuleciu jego istnienia[28].

Zdaniem Tu Wei-minga, z punktu widzenia historii myśli konfucjanizm, będąc dominującą ideologią dworu, stanowił swego rodzaju mieszaninę rytualizmu Xunzi, koncepcji legistów, idei taoistycznych, kosmologii Ying-Yang oraz innych występujących wówczas wierzeń. Nie był natomiast doktryną Konfucjusza i Mencjusza[29].

[25] A. F. P. Hulsewé, *Ch`in and Han Law,* [w:] *Camnridge History of China. Volume I. The Ch`in and Han Empires, 221 B. C- A.D. 220,* D. C. Twitchett, M. Loewe (red.), Cambridge 1986, s. 542.
[26] W. Tu, *Way, Learning and Politics. Essays on the Confucian Intellectual*, Albany 1993, s. 21-22.
[27] Tamże, s. 18.
[28] W. Tu, *The „Thought of Huang-Lao": A Reflection on the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscripts of Ma-wang-tui*, „Journal of Asian Studies" 1979, t. 39 nr 1, s. 108.
[29] W. Tu, *Way, Learning…,* s. 21-22.

Tu Wei-ming wyraźnie odróżnia konfucjanistów w rodzaju Gongsun Honga od tych pokroju Dong Zhongshu, Lu Jia czy Yang Hsiunga. Ci pierwsi mieli przypominać Shusun Tonga, który wykorzystał swoją znajomość rytuału by znaleźć dla siebie i swoich zwolenników niszę w administracji cesarstwa Han[30]. Co ciekawe, w podobny sposób ocenia Shusun Tong oraz Gongsun Hong ocenieni zostali również przez Dengxina Zhao[31]. Konfucjaniści zaliczeni przez Tu Wei-minga do drugiej kategorii „mogli służyć jako ministrowie lub nauczyciele; ich głównym zmartwieniem nie była stabilność rządzącej mniejszości ale dobro ludu"[32].

Tu odrzuca pogląd, jakoby kosmologia Dong Zhongshu stanowiła ideologiczne uzasadnienie dla boskości cesarza. Według Tu Wei-minga, intencją autora *Rosy spadającej z „Wiosen i Jesieni"* było coś przeciwnego - uczynienie cesarza odpowiedzialnym zarówno przed Niebem jak i przed ludźmi[33].

Tu Wei-ming dostrzega znaczenie tzw. konfucjanizacji prawa, której początek wiąże właśnie z okresem Han. Widzi w niej jeden z przejawów szerszego zjawiska, jakim jest połączenie konfucjańskich idei oraz legistycznych praktyk[34]. Wskazuje na wzrost znaczenia uczonych konfucjańskich oraz okazywanego im szacunku[35].

Chociaż konfucjaniści intelektualiści być może zmienili w dużym stopniu legistyczne państwo, to zdaniem Tu Wei-minga nie byli w stanie przekształcić go zgodnie z zaleceniami Konfucjusz i Mencjusza. Jako przykładu Tu Wei-ming używa słynnej *Dyskusji o Soli i Żelazie*. Intelektualiści konfucjańscy wyrażają tam jego zdaniem poparcie dla społeczności powierniczej, do której podstaw miałyby się zaliczać wzajemny szacunek, pokojowe współistnienie, pluralizm, podział pracy oraz naturalna hierarchia. Ostatecznie jednak ważniejsze okazują się argumenty dotyczące konieczności sfinansowania obrony przed zamieszkującymi tereny stepowe ludami koczowniczymi oraz zapewnieniu środków finansowych potrzebnych do zapewnienia porządku publicznego[36].

Według Tu posługiwanie się konfucjanizmem w celu wzmocnienia swojego panowania okazało się dla dynastii Han obosiecznym mieczem z powodu nacisku, jaki

[30] Tamże, s. 22.
[31] D. Zhao, dz. cyt., s. 276-277, 290.
[32] W. Tu, *Way, Learning …,* s. 22.
[33] Tamże.
[34] Tamże, s. 24.
[35] Tamże.
[36] Tamże, s. 28.

konfucjanizm kładzie na wzajemną odpowiedzialność oraz na nauczanie za pomocą przykładu[37]. Konfucjańscy intelektualiści i urzędnicy mogli wprawdzie pomagać rządzącej mniejszości w utrzymywaniu ładu i porządku, ale występowali również w roli krytyków dynastii, gdy jej poprawa wydawała się jeszcze możliwa. Mogli także wspierać powstanie nowej dynastii, jeżeli uznawali, że nie można już liczyć na uzdrowienie dotychczasowej[38].

Tu Wei-ming przyznaje, że konfucjańskie przekonanie, że tylko mędrcy mogą być królami było nierealistyczne. W rzeczywistości wśród cesarzy dynastii Han nie było żadnego mędrca. Nawet cesarz Wu był ambitny, stosował metody legistów i na dodatek był człowiekiem niezwykle przesądnym[39].

Tu Wei-ming wskazuje, że charakterystyczne dla ówczesnego konfucjanizmu postrzeganie Konfucjusza jako niekoronowanego króla implikuje pogląd, zgodnie z którym cesarze nie okazujący tego, że są mędrcami są swego rodzaju tymczasowymi króla. Współczesny konfucjanista zwraca tu uwagę na istotną różnicę pomiędzy tą koncepcją a bezwarunkową lojalnością typową dla okresu późnego cesarstwa[40].

Jak pisze Tu Wei-ming, „dynastia Han dostarczyła znakomitej okazji, do tego, by konfucjańskie idee zostały zinstytucjonalizowane”[41]. Rezultat okazał się jednak jego zdaniem mieszany - „Zinstytucjonalizowana ideologia konfucjańska mogła zrytualizować prawo oraz umoralnić biurokrację, ale nigdy nie przekształciła legistycznego państwa w społeczność powierniczą” [42]. Zdaniem Tu Wei-minga, najistotniejszym wkładem okresu panowania dynastii Han w chińską kulturę polityczną nie było wcale dążenie konfucjanistów do humanizacji polityki, tylko wykorzystanie konfucjańskich symboli moralnych w celu sprawowania ideologicznej kontroli[43].

Inne analizy konfucjanizmu w czasach Zachodniej dynastii Han

Problematyką konfucjanizmu w czasach Zachodniej dynastii Han zajmowało się wielu innych badaczy myśli konfucjańskiej. Przedstawionych zostanie tu kilka spośród ich uwag

[37] Tamże, s. 26-27.
[38] Tamże, s. 27.
[39] Tamże, s. 26.
[40] Tamże, s. 27.
[41] Tamże, s. 28.
[42] Tamże.
[43] Tamże.

i ocen. Niektóre są zbliżone do obserwacji Tu Wei-minga, w wypadku innych różnice są widoczne.

Benjamin I. Schwartz, podobnie jak, Tu Wei-ming, wskazuje na to, że kosmologiczny konfucjanizm Dong Zhongshou w odniesieniu do cesarza mógł mieć również działanie ograniczające[44]. Odnosząc się do relacji pomiędzy cesarzem Wu a konfucjanizmem Schwarz porównuje go do Konstantyna Wielkiego[45].

Sin Yee Chan przypisuje Dong Zhongshu sformułowanie wprost na gruncie konfucjanizmu poglądu o podporządkowanej roli kobiety[46].

Dingxin Zhao podkreśla, że w okresie Zachodniej dynastii Han cesarski konfucjanizm wciąż dopiero się kształtował. Jego zdaniem w czasach cesarza Wu trudno było jeszcze udzielić odpowiedzi na pytanie, czym właściwie jest konfucjanizm[47]. Analizując cesarski konfucjanizm uznaje go za ideologię bardzo atrakcyjną zarówno z punktu widzenia władców, jak i przedstawicieli elity[48].

Jako „zwycięstwo konfucjanizmu" przedstawiali późniejszą część panowania Zachodniej dynastii Han Otto Franke i Homer Dubs[49]. Sceptycznie do postrzegania rządów dynastii Han jako „tryumfu konfucjanizmu" podchodzi wybitny badacz jej dziejów Michael Loewe. Wskazuje na brak niezmiennej ideologii, która charakteryzowałaby cały okres panowania dynastii[50].

Omawiając różne analizy konfucjanizmu w czasach dynastii Han należy zwrócić również uwagę na koncepcje współczesnego konfucjanisty Jiang Qinga. Postuluje on ożywienie tradycji Gongyang. Tradycja ta jest silnie związana z Dong Zhongshu. Jiang Qin przedstawia swoje poglądy w książkach *Polityczny konfucjanizm* oraz *Wiara w życie oraz w Królewską Drogę Polityki: Współczesne wartości kultury konfucjańskiej*. Jiang uważa

[44] B. I. Schwartz, tł. M. Komorowska, *Starożytna myśl chińska*, Kraków 2009, s. 383.
[45] Tamże, s. 385.
[46] S. Y. Chan, *Gender and Relationship Roles in the Analects and the Mencius*, [w:] *Confucian Political Ethics*, D. A. Bell (red.), Princeton i Oxford 2008, s. 147.
[47] Zhao, dz. cyt., s. 280-281.
[48] Tamże, s. 279.
[49] M. Loewe, dz. cyt., s. 2.
[50] Tamże, s. 29.

tradycję Gongyang za wyjątkowo użyteczną, gdy idzie o refleksję dotyczącą instytucji politycznych. Pod tym względem ma ona przewyższać inne chińskie tradycje[51].

Podsumowanie

Charakteryzując opinie dotyczące konfucjanizmu w czasach Han wyrażone przez Tu Wei-minga należy mieć na względzie to, że w centrum jego zainteresowania była rola konfucjańskich intelektualistów. Z tego względu niektórym kwestiom poświęca on zdecydowanie więcej uwagi niż innym. Pomimo tego można stwierdzić, że stosunek Tu Wei-minga do konfucjanizmu w czasach dynastii Han jest krytyczny, chociaż dostrzega on również pozytywne aspekty. Należą do nich dokonania Dong Zhongshou oraz innych wyróżniających się konfucjańskich intelektualistów tego okresu. Jednocześnie Tu Wei-ming dostrzega w okresie Han początek instrumentalnego wykorzystywania konfucjanizmu przez kolejne dynastie oraz, co być może najbardziej istotne, nieudaną próbę stworzenia prawdziwej społeczności powierniczej.

[51] D. A. Bell, *China`s New Confucianism. Politics and Everyday Life in Changing Society,* Princeton 2008, s. 175-177.

Bibliografia

Bell D. A., *China`s New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton 2008.

Chan S. Y., *Gender and Relationship Roles in the Analects and in the Mencius*, [w:] *Confucian Political Ethics*, D. A. Bell (red.), Princeton i Oxford 2008.

Demiéville P., *Philosophy and religion from Han to Sui*, [w:] *Cambridge History of China. Volume I. The Ch`in and Han Empires, 221 B. C- A.D. 220*, D. C. Twitchett, M. Loewe (red.), Cambridge 1986.

Hulsewé A. F. P., *Ch`in and Han Law*, [w:] *Cambridge History of China. Volume I. The Ch`in and Han Empires, 221 B. C- A.D. 220*, Twitchett D. C., Loewe M. (red.), Cambridge 1986.

Knechtges D. R., *The Literary Emperor: The Case of Han Wu-ti*, [w:] *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, F. P. Brandauer, C. Huang (red.), Seattle i Londyn 2014.

Kramers R. P., *The Development of the Confucian schools*, [w:] *Camnbridge History of China. Volume I. The Ch`in and Han Empires, 221 B. C- A.D. 220*, D. C. Twitchett, M. Loewe (red.), Cambridge 1986.

Littlejohn R. L., *Chinese Philosophy. An Introduction*, Londyn i Nowy Jork 2016.

Loewe M., *Former Han Dynasty*, [w:] *Cambridge History of China. Volume I. The Ch`in and Han Empires, 221 B. C- A.D. 220*, D. C. Twitchett, M. Loewe (red.), Cambridge 1986.

Loewe M., *„Confucian" Values and Practices in Han China*, „T`oung Pao" 2012, t. 98.

Nishijima S., *The Economic and Social History of Former Han*, [w:] *Cambridge History of China. Volume I. The Ch`in and Han Empires, 221 B. C- A.D. 220*, D. C. Twitchett, M. Loewe (red.), Cambridge 1986.

Schwartz B. I., tł. M. Komorowska, *Starożytna myśl chińska*, Kraków 2009.

Tu W., *The „Thought of Huang-Lao": A Reflection on the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscripts of Ma-wang-tui*, „Journal of Asian Studies" 1979, t. 39 nr 1.

Tu W., *Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness*, Albany 1989.

Tu W., *Way, Learning and Politics. Essays on the Confucian Intellectual*, Albany 1993.

X. Yao, tł. J. Hunia, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009.

Zhao D., *The Confucian-Legalist State*, Nowy Jork 2015.

ABSTRAKT

W czasach panowania dynastii Han konfucjanizm uzyskał po raz pierwszy status oficjalnej ideologii państwowej, który zachował aż do upadku dynastii Qing. Wywarło to olbrzymi wpływ zarówno na historię Chin, jak i na rozwój myśli konfucjańskiej. Tu Wei-ming, współczesny filozof zaliczany do trzeciego pokolenia Nowego Konfucjanizmu, dostrzega doniosłość zmiany statusu konfucjanizmu. Uważa ją za rezultat długiego procesu, a nie tylko wpływu, jaki Gongsun Hong i Dong Zhongshu wywrzeć mieli na cesarza Wu. Daleki jest również od uznawania jej za prawdziwy tryumf nauki konfucjańskiej. W jego ocenie konfucjanizm w postaci dominującej na dworze dynastii Han nie był już nauką Konfucjusza i Mencjusza. Jednocześnie Tu Wei-ming pozytywnie ocenia działalność wielu uczonych konfucjańskich tego okresu. Dostrzega znaczenie wpływu konfucjanistów na chińskie państwo, którego wyrazem jest chociażby konfucjanizacja prawa. Celem tego artykułu jest zaprezentowanie poglądów Tu Wei-minga dotyczących konfucjanizmu w czasach dynastii Han, umieszczenie ich w kontekście jego interpretacji nauki konfucjańskiej i zestawienie z innymi analizami tego okresu w dziejach konfucjanizmu.

e-mail: andrzjedemianczuk@gmail.com