

# ACTA ERASMIANA VIII

## Wiara, polityka i religia

**Redaktor Naczelny**  
Mirosław Sadowski

Wrocław 2015

Wiara, polityka i religia

# Acta Erasmiana VIII

Koło Naukowe Doktryn Politycznych i Prawnych  
Katedra Doktryn Politycznych i Prawnych  
Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii  
Uniwersytet Wrocławski

# Wiara, polityka i religia

**Redaktor Naczelny**

Mirosław Sadowski

**Zastępca Redaktora Naczelnego**

Katarzyna Sadowa

Aleksandra Spychalska

**Redakcja tomu**

Magdalena Debita

Paweł Jagiełło

Wrocław 2015

Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego

Acta Erasiana

Tom 8: *Wiara, polityka i religia*

**Rada Naukowa:**

Dr hab. prof. nadzw. UWŕ Mirosław Sadowski – Przewodniczący

Dr hab. prof. nadzw. UG Anna Machnikowska

Prof. dr hab. Jarosław Rominkiewicz, UWŕ

Dr hab. prof. nadzw. UŁ Tomasz Tulejski

Dr hab. prof. nadzw. UŁ Maciej Chmieliński

Dr hab. Małgorzata Łuszczzyńska, UMCS

Dr hab. Artur Łuszczzyński, UR

**Zespół Stałych Recenzentów:**

Dr hab. Artur Ławniczak

Dr hab. Łukasz Machaj

Dr Radosław Antonów

Dr Paweł Sydor

**Zespół Redakcyjny:**

Mgr Agnieszka Kuriata

Mgr Barbara Jelonek

Mgr Andrzej Bryl

Mgr Magdalena Debita

Mgr Adam Kupczyk

Mgr Jakub Łakomy

Mgr Urszula Muszalska

Mgr Łukasz Piątkowski

Mgr Katarzyna Piątkowska

Mgr Małgorzata Samojedny

Mgr Patryk Stalski

Mgr Małgorzata Kania

**Korekta:**

Anastazja Dąbrowska

**DTP i layout:**

Aleksandra Snitsaruk

© Copyright by Katedra Doktryn Politycznych i Prawnych WPAiE UWŕ, Koło Naukowe Doktryn Politycznych i Prawnych Wydziału Prawa & Authors; Wrocław 2015

ISBN 978-83-65158-00-0

# Spis treści

Wstęp	7
<b>I. Chrześcijaństwo</b>	
PAWEŁ FIKTUS, Rola religii oraz kościoła w III RP w ocenie publicystyki paryskiej „Kultury”	13
MARTA MACKIEWICZ, Michała Römera uwagi o polityce władz rosyjskich wobec Kościoła katolickiego w Kraju Północno-Zachodnim	35
MAŁGORZATA MARIA KREPA, Pius XII o tolerancji w <i>Ci Riesce</i>	47
MAGDALENA DEBITA, Bioetyka, współczesne wyzwania, a nauka społeczna Kościoła katolickiego	61
KAROL WILK, Stosunek Ruchu Narodowego do katolicyzmu w okresie od XIX do XXI w.	79
PAWEŁ JAGIEŁŁO, Polski protestantyzm w życiu publicznym	103
<b>II. Islam, judaizm, buddyzm, religie świata</b>	
AGNIESZKA KURIATA, Strój muzułmanek we Francji a wpływ islamu	119
JERZY GUŻ, Islam na terenie Azji Środkowej po 1991 r. w kontekście zagrożeń regionu. Kontynuacja zagadnienia islamu na obszarze postsowieckim	135
BARBARA JELONEK, Japońskie pojęcie <i>ie</i>	171
KATARZYNA MARIA GÓRSKA, Związek medycyny i religii. Podobieństwa i różnice w poglądach na temat transplantacji organów wśród przedstawicieli judaizmu, buddyzmu i islamu	185

<b>JOANNA SIEKIERA</b> , Prawo zwyczajowe i wierzenia maoryskie a system prawny Nowej Zelandii	199
--	-----

### III. Varia

<b>OLGA HAŁUB</b> , Między wiarą a niewiarą. Rzecz o moralnych i prawnych granicach wolności religijnej	215
<b>MAREK JAKUBIEC</b> , Doktryny religijne a stanowienie prawa w dobie światopoglądowego pluralizmu	227
<b>JOANNA MAGDALENA CZESAK</b> , Prawo do ochrony zdrowia kobiety a możliwość przerwania ciąży	237

### IV. Recenzje

<b>BARBARA JELONEK</b> , Wędrownka po świecie japońskich mitów w książce prof. Agnieszki Kozyry pt. <i>Mitologia japońska</i>	255
<b>AGNIESZKA KURIATA</b> , Islam egzotyczny, czyli muzułmanie w Indonezji. Recenzja książki „Archipelag znikających wysp” Sergiusza Prokurata i Piotra Śmieszka.	265

### V. Sprawozdania

<b>MAŁGORZATA SAMOJEDNY</b> , Sprawozdanie z Konferencji „Zagrożenia militarne i paramilitarne”, Warszawa 2015	279
<b>BARBARA JELONEK</b> , Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Is there a New Middle East? Reshaping of the geopolitical situation in the region”	293
O autorach    About authors	307

# Wstęp

Z przyjemnością oddajemy w państwa ręce kolejny tom serii wydawniczej *Acta Erasmiانا* zatytułowany *Wiara, polityka i religia*. Celem niniejszego dzieła jest prezentacja osiągnięć młodych adeptów nauki, związanych z różnymi ośrodkami akademickimi, podejmujących problematykę styku religii, państwa i prawa. Publikacja obejmuje osiemnaście artykułów podzielonych na trzy bloki tematyczne, recenzje książek oraz sprawozdania z konferencji naukowych.

Pierwszy blok dotyczy wyznań chrześcijańskich. Artykuł otwierający zbiór został napisany przez Pawła Fiktusa. Nakreślono w nim problematykę oceny roli kościoła i religii w III RP w paryskim emigracyjnym piśmie „Kultura”. Autor zaprezentował w jaki sposób czołowi publicyści „Kultury” wraz z jej redaktorem Jerzym Giedroyciem odnosili się do takich tematów jak aborcja, nauczanie religii w szkołach, reprivatyzacji majątków kościelnych, czy też konkordatu. Następnym w kolejności artykuł, autorstwa Marty Mackiewicz, prezentuje opis rosyjskiej polityki wobec Kościoła katolickiego na Litwie w publicystyce Michała Romera. Autorka poruszyła problem próby rusyfikacji ludności poprzez promowanie prawosławia, przy jednoczesnej walce z Kościołem katolickim, w tym z unitami. W trzecim artykule, napisanym przez Małgorzatę Krepę, zaprezentowano poglądy papieża Piusa XII na temat tolerancji. Autorka przedstawiła używane definicje słowa tolerancja. Omówiła nauczanie Piusa XII na takie tematy, jak współpraca państw czy prawo międzynarodowe, a także jego odpowiedź na pytanie, czy błąd należy zawsze bezwzględnie zwalczać. Kolejny artykuł, autorstwa Magdaleny Debity, dotyczy współczesnych wyzwań bioetyki w świetle nauczania Kościoła Katolickiego. Zaprezentowano w nim pojęcie bioetyki, korzyści i zagro-



zenia, jakie niesie za sobą rozwój nauk medycznych, oraz stanowisko Kościoła w tych sprawach. Poruszono takie zagadnienia, jak aborcja czy eutanazja. Piąty artykuł, napisany przez Karola Wilka, prezentuje stosunek Ruchu Narodowego do katolicyzmu, począwszy od powstania tego nurtu, do chwili obecnej. Ukazano zmiany tego stosunku, od Kościoła traktowanego jedynie jako składnik charakteru narodowego Polaków, przez koncepcję Katolickiego Państwa Narodu Polskiego, po poglądy obecne, czyli uznanie za własną nauki społecznej Kościoła i obronę tradycyjnych wartości. Artykuł Pawła Jagiełły dotyczy tematyki polskiego protestantyzmu i jego udziału w życiu publicznym. Autor opisuje początkowe duże znaczenie reformacji oraz stopniowe zmniejszenie się tego znaczenia. Zwraca także uwagę na historię polskich ewangelików na Śląsku Cieszyńskim. Przedstawiono również sytuację obecną.

Blok drugi zawiera prace na temat islamu, judaizmu, buddyzmu i innych religii świata. W artykule pierwszym Agnieszka Kuriata zobrazowała wpływ islamu na strój kobiety – muzułmanki we Francji. Autorka przybliżyła m.in. sprawę chust noszonych na głowie przez muzułmańskie uczennice, mających godzić w zasadę laickości państwa. Artykuł kolejny został napisany przez Jerzego Guzina. Autor podjął temat islamu na terenie Azji Środkowej, stawiając sobie za cezurę 1991 rok, kiedy to nastąpił rozpad ZSRR. Artykuł zawiera opis geografii i struktury etnicznej regionu, przedstawia również sytuację geopolityczną. Zaprezentowana jest historia regionu, a także historia i charakter islamu na badanym obszarze. Następny artykuł, napisany przez Barbarę Jelonek, porusza tematykę Japonii. Autorka na łamach swojego artykułu omawia japońskie pojęcie *ie* – jego genezę, historyczny rozwój oraz współczesne postrzeganie. Artykuł czwarty został napisany przez Katarzynę Górską. Autorka przybliżyła w nim problematykę styku medycyny i religii. Przeanalizowane zostały takie religie, jak islam, judaizm czy buddyzm. Opisano różnice w stosunku tych religii do transplantacji organów. Ostatni artykuł w bloku, autorstwa Joanny Siekiery, opisuje wpływ wierzeń Maorysów na system prawny Nowej Zelandii. Autorka przybliżyła historię tego kraju, a także ukazuje pozycję Maorysów. Przybliżono ich wierzenia i system prawa zwyczajowego oraz jego rzeczywiste znaczenie prawne.

Blok trzeci to dzieła obejmujące kwestie ogólnej refleksji nad stykiem religii i prawa. Pierwszy artykuł, napisany przez Olgę Hałub, podejmuje problematykę granic wolności religijnej. Autorka przeprowadza analizę tych granic, a także poddaje analizie wybrane orzeczenia. Następny ar-

tykuł, autorstwa Marka Jakubca, przedstawia wpływ doktryn religijnych na stanowienie prawa w dobie pluralizmu światopoglądowego. Autor opisuje relacje między prawem a moralnością, wskazuje też na problemy, wynikające z różnych poglądów członków społeczeństwa na kwestie wymagające unormowania prawnego, jak np. regulacja początku i końca życia ludzkiego. Trzeci artykuł został napisany przez Joannę Czesak. W pracy zarysowano relację między prawem do ochrony zdrowia kobiety, a możliwością przerwania ciąży. Autorka analizuje międzynarodową i krajową regulację w tym zakresie.

Blok czwarty to recenzje dwóch książek. Pierwsza z nich została napisana przez Barbarę Jelonek. Recenzentka przybliży postać autorki i jej dorobek naukowy. Ocenie została poddana bibliografia, a także struktura pracy. Następnie recenzentka przedstawia zawartość książki: m.in. opis wyznawanych przez Japończyków religii, znaczenie mitów i legend w religiach, niektóre mity, panteon bóstw i opis obiektów sakralnych. Druga recenzja, autorstwa Agnieszki Kuriaty, dotyczy książki „Archipelag znikających wysp” Sergiusza Prokurata i Piotra Śmieszka. W pozycji tej przedstawiony został egzotyczny islam jaki jest wyznawany przez mieszkańców Indonezji w dotychczas nieznanym, na polskim rynku wydawniczym, zakresie.

Publikację zamykają dwa sprawozdania z konferencji naukowych. Pierwsze, autorstwa Małgorzaty Samoedny, poświęcone jest konferencji „Zagrożenia militarne i paramilitarne”, która odbyła się w dniach 9–10 kwietnia 2015 r. w Warszawie. Kolejne, autorstwa Barbary Jelonek, dotyczy Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Is there a New Middle East? Reshaping of the geopolitical situation in the region”, która miała miejsce w dniach 27–28 marca 2015 r. w Toruniu.

Zarówno Redakcja jak i Autorzy wyrażają nadzieję, że prezentowana publikacja zyska uznanie Czytelników.

Mirosław Sadowski  
Magdalena Debita  
Paweł Jagiełło



I

Chrześcijaństwo



## Rola religii oraz kościoła w III RP w ocenie publicystyki paryskiej „Kultury”

Słowa kluczowe: Jerzy Giedroyc, Czesław Miłosz, Kultura, Instytut Literacki, Maison – Laffitte, polska emigracja, kościół, religia, transformacja ustrojowa, III RP

Miesięcznik „Kultura” wydawany przez Instytut Literacki, kierowany przez Jerzego Giedroycia, przez okres dyktatury komunistycznej odgrywał bardzo istotną rolę w kształtowaniu świadomości politycznej Polaków żyjących nie tylko na emigracji. Również po okresie tzw. transformacji ustrojowej, miesięcznik „Kultura”, dostępny wówczas i w Polsce, włączył się w powszechną dyskusję nad ustrojem politycznym odrodzonej Polski odnosząc się przy tym do wielu aspektów związanych z religią i kościołem. Znaczna część tekstów dotyczyła historii kościoła czy też poruszała wzajemne relacje pomiędzy Kościołem katolickim a prawosławnym. W niniejszej publikacji zostanie zaprezentowany jeden z rozdziałów dotyczących obrazu religii na łamach miesięcznika z Maison – Laffitte a obnoszący się do roli religii i kościoła w dobie III RP. O ile kościół, zwłaszcza kościół katolicki, w dobie komunizmu w systemie funkcjonowania państwa stanowił element niepożądany a niekiedy nawet wrogi, tak w okresie transformacji ustrojowej jego pozycja zaczęła się diametralnie zmieniać. Coraz mocniejsza rola polityczno-społeczna administracji kościelnej przyczyniały się do większego wpływu na proces decyzyjny

aparatu państwowego. Wraz z wprowadzanymi zasadami nowego systemu demokratycznego ze strony władz kościelnych coraz częściej i śmielej pojawiała się krytyka nowych rozwiązań prawnych. Natomiast publicyści związani z Instytutem Literackim nie pozostawali obojętni na tego rodzaju poczynania. Warto w tym punkcie dodać, że paryska „Kultura” wielokrotnie odnosiła się do zagadnień związanych z funkcjonowaniem Kościoła nie tylko w Polsce, ale i zagranicą<sup>1</sup>. Jednakże na potrzeby niniejszej pracy, jak wskazałem powyżej, zostanie przedstawiona kwestia, w jaki sposób oceniano religię i kościół w okresie III RP.

W pierwszej kolejności przytoczę tekst autorstwa Czesława Miłosza – polskiego poety, noblisty, wieloletniego współpracownika Instytutu Literackiego, zatytułowany *Państwo wyznaniowe*<sup>2</sup>. W ocenie polskiego noblisty pozycja kościoła w Polsce jest pozycją wielce oryginalną na mapie politycznej ówczesnego świata. Została ona ugruntowana przez okres okupacji jak i poprzez system komunistyczny, kiedy to „kościół przypominał stale o podstawowych wartościach i chronił w ten sposób najprostsze a zawsze prawdziwe rozróżnienia. Zaspokajał dzięki temu potrzebę autorytetu opartego nie na sile, ale na powadze urzędu nauczycielskiego. Toteż Polska stała się krajem dwóch hierarchii, tej pozornej, komunistycznego aparatu, i prawdziwej, na której czele stał Kardynał Wyszyński, niejako regent niewidzialnej monarchii”<sup>3</sup>. Z kolei upadek komunizmu oraz zmiany polityczne, jakie zaszły w Polsce doprowadziły do sytuacji, w której to kościół zyskał na znaczeniu politycznym. W ocenie Czesława Miłosza sytuacja na przestrzeni ostatnich lat zmieniła się diametralnie

- 
- 1 Czołowym publicystą „Kultury”, oceniającym funkcjonowanie religii i kościoła był w tym okresie Antoni Pospieszalski, który większość swych tekstów zamieszczał w dziale *O religii bez namaszczenia*. Tytułem przykładu należy wskazać na jego teksty, które ukazały się w ostatnim dziesięcioleciu czołowego periodyku Instytutu Literackiego: *O chrześcijańskich podziałach i chrześcijańskiej jedności*, „Kultura” 7–8/1989; *Katolicy, prawosławni, uńci i inni*, „Kultura” 9/1990; *Jezuici*, „Kultura” 12/1990; *Bunt integrystów – Marcel Lefebvre*, „Kultura” 5/1991; *Encyklika „Centesimus Annus”*, „Kultura” 7–8/1991; *Religijna zimna wojna*, „Kultura” 11/1991; *Uwagi o tolerancji*, „Kultura” 10/1992; *Moralność świecka*, „Kultura” 1–2/1993; *Nowa katechizm – i co dalej?*, „Kultura” 3/1993; *Kościół żywy*, „Kultura” 3/1996; *Synod Europejski i nowe tysiąclecie*, „Kultura” 11/1999; *O reformę papieżstwa*, „Kultura” 4/2000.
  - 2 Cz. Miłosz, *Państwo wyznaniowe*, „Kultura” 7–8/1991, s. 3 i nast. (Tekst autorstwa Czesława Miłosza *Państwo wyznaniowe*, został pierwotnie zamieszczony w „Gazecie Wyborczej” w numerze z dnia 11 maja 1991 r.).
  - 3 *Ibidem*, s. 4.

sprawiając, że w Polsce „obowiązują dwa języki” – państwa oraz kościoła (zastępujący „język” marksistowski). W konsekwencji nowa sytuacja doprowadziła nawet do stanu, że ludzie zaczęli się bać księży<sup>4</sup>. Tak więc na podstawie przeprowadzonej przez Czesława Miłosza analizy, powstaje pytanie „czy Kościół powinien dążyć do użycia państwa jako swego narzędzia tam, gdzie w grę wchodzi najważniejsze wartości etyczne?”<sup>5</sup>. Podstawą jego rozważań była teza, że człowiek jest istotą słabą oraz ułomną, o wiele lepsze efekty przynosi stworzenie systemu opartego na zakazach i nakazach, aniżeli odwoływanie się do jego sumienia. Z kolei religia nie winna stanowić podstaw funkcjonowania państwa. W tym przypadku, tytułem przykładu Czesław Miłosz przytoczył rozwiązania przyjęte w systemie Stanów Zjednoczonych, kiedy to ojcowie założyciele dokonali oraz usankcjonowali oddzielenie państwa od kościoła<sup>6</sup>. Mimo, że rozdział religii od państwa został usankcjonowany to jej rola i pozycja w Polsce jest bardzo mocna aniżeli w krajach Europy Zachodniej. W dobie rodzącej się demokracji, również i w Polsce debata na temat rozdziału państwa od kościoła, według noblisty, jest nieunikniona. Obserwując przy tym zachodzące zmiany, Czesław Miłosz wskazał na kilka aspektów, które budziły w nim wątpliwości odnośnie dalszej relacji pomiędzy państwem a kościołem<sup>7</sup>. W pierwszej kolejności odniósł się do wprowadzenia religii w procesie nauczania w szkołach publicznych. Uznał, przy tym, że sam fakt uwzględnienia religii w procesie nauczania, który odbył się

---

4 Według Czesława Miłosza ówczesna sytuacja w Polsce bardzo przypominała sytuację panującą w dobie dwudziestolecia międzywojennego, kiedy to szkolny ksiądz katecheta, z uwagi na swą pozycję społeczną, budził strach nie tylko wśród uczniów, ale i wśród nauczycieli. Również i po okresie transformacji ustrojowej wielu polityków obawiało się swych wypowiedzi, które nie byłyby popularne wśród „prawowiernych katolików”. *Ibidem*.

5 *Ibidem*, s. 5.

6 Przytoczył przy tym projekt konstytucji stanu Wirginia autorstwa Thomasa Jeffersona (uwzględnianej przy powstaniu konstytucji Stanów Zjednoczonych), oddzielający prawa obywatelskiego od przynależności do poszczególnego wyznania. Podstawowym argumentem Jeffersona było wówczas „nasze prawa obywatelskie nie są zależne od naszych religijnych opinii, nie bardziej niż od naszych opinii w dziedzinie fizyki i geometrii”. *Ibidem*, s. 6.

7 Nawiązując do wcześniejszej tezy o „strachu przed kościołem”, stwierdził, że „jako, że nie ubiegam się o żaden urząd publiczny, a więc nie muszę być ostrożny, i wypowiadam kilka opinii, które na pewno nie są przez wiele osób wypowiedane po cichu, w gronie zaufanych”. *Ibidem*.



bez żadnej stosownej debaty, sprawia „wrażenie lęklivej zależności sfer rządowych od hierarchii kościelnej”<sup>8</sup>. Sprawa kolejna dotyczyła ingerencji kościoła w sprawy natury seksualnej, co doprowadziło, że w Polsce przybrało to, ze strony kleru, postać „obsesyjną”. Brak edukacji seksualnej, w tym przypadku tamowany przez kler i kościół doprowadził do sytuacji, kiedy to spędzanie płodu (będące w ocenie Czesława Miłosza, grzechem ciężkim i zarazem zbrodnią), jest najczęściej dokonywane na świecie w katolickiej Polsce oraz bezwyznaniowym Związku Radzieckim. Co istotne, jest traktowane, jako środek zastępczy, co w sytuacji, jaka ma miejsce w krajach Zachodniej Europy gdzie środki antykoncepcyjne są powszechnie dostępne, jest zjawiskiem bardzo niepożądanym. Odnosząc się do środków antykoncepcyjnych wskazał na pewien niezdrowy dualizm, jaki wynika z nauczania kościoła, gdyż „nie można równocześnie dzielić środków przeciwko ciąży na naturalne i wymyślone przez naukę, zakazując tych ostatnich”<sup>9</sup>. Kolejnym ważnym elementem, jaki winien być uwzględniany przez kościół w przypadku nauczania seksualnego jest to, że „kościół ma nie tylko prawa do nauczania kobiet, jak wielkim złem jest aborcja, ma również wobec nich obowiązki. Kobieta, która zajdzie w ciążę, a zwłaszcza młoda dziewczyna niezamężna, powinna czuć się otoczona chrześcijańską opieką, móc liczyć na zrozumienie i pomoc, zarówno ze strony instytucji kościelnych, jak bliźnich”<sup>10</sup>.

W odpowiedzi na tekst Czesława Miłosza, na łamach „Kultury” swe stanowisko przedstawił dominikanin, były rektor Uniwersytetu w Fryburgu, sowietolog i filozof – Józef Maria Bocheński<sup>11</sup>, który zawarł własne spostrzeżenie odnośnie poruszanej w tekście edukacji seksualnej: „widzę niestety z przykrością, że współczesna dyskusja w Polsce wygląda często na wymianę połajanek niż na kulturalną dyskusję. Sam Miłosz sprawił mi niemałą przykrość. Sugeruje, że stanowisko duchowieństwa w sprawach seksualnych należy przypisać obsesji księży. Otóż być może, że ten czy inny ksiądz polski ulega rzeczywiście takiej obsesji, ale nauka, którą głosi nie jest przecież jego wynalazkiem, lecz dziełem starych papieży. Będąc sam stary mogę Miłosza zapewnić, że w tym wieku żadne

---

8 *Ibidem*, s. 7.

9 *Ibidem*, s. 8.

10 *Ibidem*.

11 Będący starszym bratem Adolfa Marii Bocheńskiego – czołowego publicyisty *Buntu Młodych i Polityki* – periodyków redagowanych przed wojną przez Jerzego Giedroycia.

obsesje tego rodzaju człowieka, jak to mówią, nie grzeją. A niezależnie od tego, grzebanie mniej lub więcej w erotycznej podświadomości przeciwnika nie jest moim skromnym zdaniem ładnym zabiegiem polemicznym. Co prawda w czasach Oświecenia przyjęło się, że przeciw katolickiemu klesze wolno wszystko. Ale żeby to znaleźć u Miłosza, który jest dla nas wszystkich tak wielkim autorytetem kulturalnym!<sup>12</sup>”.

Przedmiotem rozważań publicystów „Kultury” była również kwestia Konkordatu i nawiązania stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską. Jednakże w tym przypadku skoncentrowano na temacie nieporuszonym bardzo mocno we współczesnej publicystyce politycznej a mianowicie na obrządku grekokatolickim. Na wstępie analizy Konkordatu stwierdzono, że „w Konkordacie podpisanym przez rząd Hanny Suchockiej wschodnia polityka Stolicy Apostolskiej została przemilczana”<sup>13</sup>. Jerzy Wiślocki – prawnik i historyk, w swym tekście wskazał na ewentualną działalność misyjną kościoła katolickiego jakby była prowadzona na terenach wschodnich. Dzięki Konkordatowi pozycja prawno-ustrojowa w Polsce stała się pozycją bardzo mocną i dającą szereg uprawnień: „państwo podkreśla i uznaje posłannictwo kościoła katolickiego. Aprobuje jego działalność misyjną i godzi się na uznanie kodeksu prawa kanonicznego bez żadnych ograniczeń. Duchowieństwo natomiast zostało zwolnione z obowiązku respektowania państwowego porządku prawnego (według tekstu nowelizacji ustawy „O stosunku Państwa do kościoła katolickiego)”<sup>14</sup>. W zaistniałej sytuacji powstaje pytanie czy działalność misyjna kościoła oraz jego „droga na wschód” są zgodne z polską racją stanu. Już w momencie podpisywania Konkordatu miało miejsce usuwanie polskich księży z Białorusi i Ukrainy pod zarzutem szpiegostwa. W konsekwencji doprowadzało to do sytuacji, kiedy to polskie służby

---

12 J.M. Bocheński, *Mój komentarz „Kultura”* 7–8 /1991, s. 13.

13 J. Wiślocki, *Konkordat a polska racja stanu*, „Kultura” 1/1997, s. 125. W tym punkcie odsyłam do jednej z wypowiedzi Jerzego Giedroycia, który na pytanie, czy jest przeciwny konkordatowi wówczas odpowiedział jednoznacznie: „jestem przeciwny. Po pierwsze dlatego, że konkordat zanadto uwzględnia interesy Kościoła, a nie państwa polskiego, a po drugie dlatego, że chciano go wprowadzić kuchennymi drzwiami, przez zaskoczenie. Uważam, że konkordat powinien być uchwalony po uchwaleniu konstytucji i ponownie przenegocjowany”. Zob. I. Hofman, L. Unger, *Teczki Giedroycia*, Lublin 2010 (fragment wywiadu udzielony dla dziennika „Rzeczpospolita” z dnia 8 lutego 1996 r.).

14 J. Wiślocki, *Konkordat a polska...*, s. 121.

dyplomatyczne musiały podejmować stosowne działania. Tak więc działalność misyjna przybrała inną postać, a wówczas powstaje pytanie odnośnie zapewnienia stosownej opieki Polakom zamieszkującej na wschodzie. Autor wskazał na dwa rozwiązania, które mogą zostać zastosowane: t.j. oddzielenie administracji kościelnej od działalności misyjnej oraz rozwój „Wspólnoty Polskiej” – pozarządowej organizacji zajmującej się sprawami polskimi na Wschodzie. Powołał się przy tym na wywiad z Jerzym Giedroyciem, opublikowanym na łamach *Polityki* w dniu 26 listopada 1994 r. Redaktor „*Kultury*”, przyznał wówczas, że polityka Watykanu polegająca na nawracaniu Rosji „polskimi rękami”, doprowadza do sytuacji kiedy to pojawiają się antagonizmy pomiędzy Polską a społeczeństwem rosyjskim i kościołem prawosławnym<sup>15</sup>.

Jednym z elementów, jaki został wprowadzony do systemu prawno-społecznego, w okresie pierwszych lat III RP, było uwzględnienie religii w procesie nauczania. Do tej kwestii odniesiono się bardzo krytycznie na łamach „*Kultury*”. I tak przykładem Jan Czekajewski – członek Polskiego Instytutu Naukowego w Nowym Jorku, w tekście sporządzonym na dzień 22 września 1990 r., napisał „wiadomość o wprowadzeniu nauczania religii w szkołach państwowych poruszyła mnie do głębi głównie z powodu zastosowania metody administracyjnej. Pominięto konsultacje z rodzicami i społeczeństwem, co ubliża podstawowym zasadom demokracji. Bardziej przypominało to działalność „sądu kapturowego”, którego zakulisowe ustalenia nie są znane społeczeństwu. Aczkolwiek osoby stojące za tą metodą są już inne, sama metoda przypomina metody komunistyczne”. Fakt wprowadzenia religii do systemu edukacyjnego przynosi diametralnie inne, od założonych, skutki. Według publicysty „*Kultury*”, osoby żyjące w okresie komunizmu a uczęszczające na religie organizowaną

---

15 *Ibidem*. W przypadku religii prawosławnej i jej pozycji w Polsce zwracam uwagę na treść listu, opublikowanego w *Kulturze* w schyłkowym okresie komunizmu, autorstwa Metropolity Mstysława S. Skrypnyka – Arcybiskupa Filadelfii i Metropolity Prawosławnej Cerkwi Prawosławnej w USA i w Diasporze, skierowanego do Mieczysława Rakowskiego – ówczesnego Prezesa Rady Ministrów, a dotyczące zmian legislacyjnego dotyczących projektów ustaw odnoszących się do pozycji Kościoła Katolickiego w Polsce, stwierdzając przy tym, że „pozostaje mi tylko z wielkim żalem przyłączyć się do opinii tych osób, które uważają obecny pozabawiony szacunku stosunek Rządu Rzeczypospolitej do Cerkwi Prawosławnej oraz jej wiernych za wielce lekceważący i niegodny wielkiego problemu, który miał i mieć będzie wpływ decydujący na przyszłość dwu bliskich sobie losom wielkich narodów słowiańskich – polskiego i ukraińskiego. Zob. „*Kultura*” 7–8/1989, s. 168.

indywidualnie przez kościół bardziej rozumieli „moralną wagę doktryny katolickiej i przyjmuje ją bardziej do serca, niż pokolenia przedwojenne, kiedy religii nauczano praktycznie przymusowo”. Ponadto w zaistniałej sytuacji trudno mówić o nauczaniu religii w duchu ekumenizmu<sup>16</sup>.

Z kolei w rozdziale nauczania religii w szkołach w okresie komunizmu, według Jana Czekajewskiego, przypominało sytuację, jaka miała wówczas miejsce w Stanach Zjednoczonych. Co ważne, w tym przypadku również i kościół na tym skorzystał „poprzez moralną odbudowę”. Jednakże doprowadzenie do sytuacji, kiedy to religia będzie stanowił przedmiot wykładowy w procesie nauczania w laickich szkołach w konsekwencji może spowodować osłabienie instytucji państwa. Na przykładzie Stanów Zjednoczonych publicysta „Kultury” wywnioskował, że separacja Kościoła od państwa, przez co należy rozumieć i niewprowadzanie religii do systemu nauczania, stanowi jeden z elementów państwowego „przetrwania i odnowy”<sup>17</sup>. Wprowadzenie religii do amerykańskiego systemu nauczania, wymagałoby podjęcia szeregu czynników legislacyjnych jak i by było poprzedzone publiczną debatą. Ponadto wymagałoby zatwierdzenia przez Sąd Najwyższy pod kątem wprowadzonych zmian i ich zgodności z Konstytucją Stanów Zjednoczonych.

Oczywiście kwestią dyskusyjną pozostają przesłanki, jakimi kierowali się twórcy zmian. W tym przypadku, według Jana Czekajewskiego, trudno jest uwierzyć „że decyzja ta była podjęta przez oddanych sprawie, aczkolwiek nieco zaślepionych katolików, dążących do zaszczepienia zasad moralności chrześcijańskiej wśród maluczkich. Niestety mam przeczucie, że motywacją było zapewnienie sobie poparcia kół klerikalnych w celu politycznego manipulowania z „ambony” katolikami w czasie zbliżających się wyborów prezydenckich. Taka manipulacja już się odbywa kosztem zasad demokracji i za cenę zamazania różnicy między władzami rządowymi i klerem, tak jakby brakowało rzeczywistych problemów i konfliktów”<sup>18</sup>.

16 Wskazał przy tym, że w dyskursie społecznym zaczęły pojawiać się żarty, polegające na tym, że słowo „ekumenizm” było przekręcane na „e – khomeni – zm”, mające oznaczać teokrację irańską. J. Wiślocki, *Konkordat a polska...*, s. 96.

17 Pozostałe elementy to separacja władzy konstytucyjnej i władzy wykonawczej, oddzielenie sądownictwa (wraz z jego niezależnością) od władzy wykonawczej i prawodawczej, wolne środki przekazu oraz prywatna własność z jednoczesnym usunięciem państwa ze sfery produkcji, handlu oraz komunikacji. Zob. *Ibidem*.

18 *Ibidem*, s. 97. Zob. E. Kantecka-Kolanowska, *Państwo demokratyczne a nauczanie religii w szkołach publicznych*, „Państwo i Prawo” 8/1991, s. 34–53.

We wcześniejszym tekście autorstwa Czesława Miłosza została poruszona kwestia aborcji – stanowiąca jeden z istotnym elementów ówczesnego dyskursu polityczno-społecznego w Polsce. Również i „Kultura” stała się miejscem, w którym prezentowano zadania na temat tak istotnego problemu. Poza wspomnianym już głosem polskiego noblisty, warto wskazać na tekst autorstwa Andrzeja Koraszewskiego – publicysty emigracyjnego, m.in. dziennikarza BBC<sup>19</sup>. Oceniając ów dyskurs, wskazał przy tym, że po pierwsze brak jest głosów zwolenników aborcji, a po drugie, główny punkt odnosi się do tego czy aborcja jest morderstwem z premedytacją czy też jedynie tzw. „mniejszym złem”. Jedynie obie strony zgadzają się, że aborcja jest złem społecznym. Kluczowym aspektem uzasadniającym wprowadzenie niedopuszczalności aborcji jest miłość do bliźniego. I w tym punkcie powstaje pytanie kiedy powstaje ów „bliźni”, czy jest to plemnik, czy też zarodek, czy bliźni powstaje w szóstym tygodniu ciąży czy też w momencie urodzenia? Jednakże według oceny publicysty „Kultury”, toczący się dyskurs dotyczy w rzeczywistości planowania rodziny. Zaistniała sytuacja, wytworzona przez Kościół, powoduje, że akceptowane przez Kościół są jedynie tzw. naturalne środki antykoncepcji – czyli kalendarz małżeński lub wstrzemięźliwość seksualna. Z kolei obecny polski model rodziny składa się ze współmałżonków i dwójki lub trójki dzieci. W konsekwencji zabieg przerywania ciąży staje się środkiem ostatecznym, regulującym planowanie rodziny. Według Andrzeja Koraszewskiego „obawiam się, że plaga aborcji ma po części swoje źródło w podwójnych standardach moralnych. Kościół jako źródło norm moralnych, hamuje rozpowszechnianie skutecznych środków antykoncepcyjnych, część wiernych akceptuje nakazy Kościoła, ale tylko do momentu, kiedy pojawia się nieplanowana ciąża. Obawiam się, że bynajmniej tego nie chcąc, Kościół przyczynia się do tego, że aborcja w Polsce jest wykorzystywana, jako jeden ze środków planowania rodziny, zamiast być metoda stosowaną wyłącznie w przypadkach skrajnych, gdy zachodzi konieczność ratowania życia matki, usunięcia uszkodzonego płodu lub ratunku w nadzwyczajnych okolicznościach społecznych jak na przykład ciąża w następstwie gwałtu”.

Według publicysty „Kultury”, wzorem do naśladowania winna być postawa kościoła protestanckiego, który owszem w krajach Europy Zachodniej potępiał aborcję, jednakże dopuszczał możliwość stosowania

---

<sup>19</sup> A. Koraszewski, *Kochaj bliźniego swego*, „Kultura” 9/1992, s. 78.

środków antykoncepcyjnych w procesie planowania rodziny. W konsekwencji doprowadza to do sytuacji, w której jednostka ludzka jest odpowiedzialna za przyszłe istoty. Tak więc nie ma podstaw do stosowania zasad, jakie obowiązują w świecie Kościoła katolickiego typu „dał Bóg dzieci to i da na dzieci” czy też, w kontekście śmiertelności dzieci – „Bóg dał, Bóg wziął”. Ponadto według niego aborcja jest złem, jednakże winno być ograniczone do przypadków skrajnych. Jednakże również zbrodnia jest nieodpowiedzialne sprowadzanie na świat nowego życia. Konieczność planowania rodziny wynika również z potrzeby zapewnienia właściwego funkcjonowania państwa oraz społeczeństwa. W tym przypadku Andrzej Koraszewski, na zasadzie prawa kontrastu, wskazał, że w państwach, w których nie ma kontroli urodzeń (jak np.: Brazylia, Iran czy Meksyk) dochodzi do ubóstwa i biedy oraz wielkiej śmiertelności (zwłaszcza wśród dzieci). W przeciwieństwie do powyższego zjawiska, państwa kontrolujące liczbę urodzeń (jak np.: Korea Południowa), doprowadziły do sytuacji w której dziecko rodzi się do życia. Stwierdził przy tym, że „aborcja, sterylizacja, środki antykoncepcyjne, wszystko to jest uważane za środki moralnie usprawiedliwione, by nie dopuścić do zdychania ludzi w rowach”.

Podsumowując swe rozważania, uznał, że opowiada się za odpowiedzialną rodziną, która w miłości i szacunku wychowuje swoje dziecko. Stwierdził przy tym, że również „opowiada się za antykoncepcją i ten wybór podyktowany jest nakazem miłości bliźniego, marzeniem o tym aby dla każdego dziecka, które się rodzi, było na tym świecie miejsce, aby rodzający się bliźni był oczekiwany”<sup>20</sup>.

Również negatywnie do kwestii aborcji oraz stosunkowi do niej zaprezentował związany ze środowiskiem Stowarzyszenia PAX oraz Klubu Inteligencji Katolickiej, poseł Sejmu II kadencji – Andrzej Micewski. Który uznał, że sprawa aborcji nie jest sprawą tylko polską, lecz ma znacznie większy charakter. Analogiczna sytuacja miała miejsce w innych krajach europejskich<sup>21</sup>. Tytułem przykładu należy wskazać na Włochy, w których

20 *Ibidem*, s. 83. Wskazał przy tym, że antykoncepcja jest ważniejsza aniżeli loty na księżyc. Ponadto winna być traktowana jako środek dzięki któremu można naturze odebrać prawo do regulowania tych, których kochamy.

21 A. Micewski, *Chrześcijaństwo cywilizowane*, „Kultura” 5/1993, s. 79. Problematykę aborcji w innych krajach, na łamach „Kultury” zaprezentował m.in. Antoni Pospieszalski w tekście pt.: *Watykan religijny i polityczny*, („Kultura” 9/2000, s. 110), w którym wskazał, że system prawny Niemiec nakłada na kobietę chcącą usunąć ciążę obowiązek przedłożenia dwóch zaświadczeń o zasięgnięciu przez nią porady

przeprowadzono nawet referendum, które zostało przegrane przez kościół katolicki. Ponadto kwestii aborcji nie można rozpatrywać wyłącznie z perspektywy Kościoła katolickiego, ponieważ to jest również problem dotyczący m.in. kościoła prawosławnego czy też wielu innych wyznań niebędących religiami chrześcijańskimi. Zachodzące w ówczesnym świecie zmiany, do których należy zaliczyć zwiększenie się populacji ludności, dewastacja zasobów naturalnych,. Według Andrzeja Micewskiego, przyczynia się do zmiany nastawienia teologów oraz moralistów w przedmiocie zabiegu aborcji<sup>22</sup>.

Zmiany, jakie zaszły w Polsce z chwilą upadku systemu komunistycznego, zmieniły również stosunek Polaków do religii. W tym przypadku należy wskazać na analizę dokonaną przez Andrzeja Micewskiego<sup>23</sup>. O ile w okresie wcześniejszym religia chrześcijańska stanowiła bardzo istotny punkt w rozwoju cywilizacji europejskiej, to jednakże wskutek zmian ustrojowych zaczął zmieniać się stosunek Polaków do religii: „nieuchronnie stajemy się krajem pluralistycznym, zróżnicowanym ideowo i światopoglądowo, w którym wszelkie koncepcje „państwa wyznaniowego” będą po prostu anachroniczne”. Wskazał przy tym, że polskie społeczeństwo podzieliło się na dwie grupy. Pierwsza z nich zdawała się nie dostrzegać zachodzących zmian jak i umniejszającej się pozycji Kościoła. Nadal uznają, że prawa ustalone przez Kościół są najważniejsze jak i jego zasady moralne są przez nich traktowane na pozycji rangi państwowej. Ponadto w tym przypadku bardzo często pojawiają się hasła narodowe, niekiedy nacjonalistyczne, kreując przy tym model Polaka – katolika<sup>24</sup>. Z kolei druga część społeczeństwa „wyraża przekonanie, że należy po prostu uznawać obiektywnie istniejący fakt przemian świadomościowych w kraju i z tych pozycji ukazywać ogólnoludzki wymiar wartości ewangelicznych, do minimum sprowadzać postulaty prawne i pośilkować się „polityką chrześcijańską”, która raczej szkodzi niż pomaga religii”<sup>25</sup>. Jednakże obok tych dwóch grup istnieje jeszcze trzecia grupa,

---

w przedmiocie planowanego zabiegu. W tej sytuacji Kościół niemiecki stworzył sieć poradni, które mają za zadanie wpłynąć na zmianę stanowiska kobiety chcącej usunąć ciążę. Jednakże w momencie, kiedy kobieta pozostawała przy swoim zamiarze, poradnia musiał wystawić oświadczenie, że została jej udzielona porada.

22 *Ibidem*, s. 79.

23 A. Micewski, *Chrześcijaństwo cywilizowane*, „Kultura” 5/1993, s. 72.

24 *Ibidem*, s. 73.

25 *Ibidem*, s. 72–73.

skupiona wokół Adama Michnika – redaktora naczelnego „Gazety Wyborczej”. W ocenie Andrzeja Micewskiego, na łamach największego w Polsce dziennika, Adam Michnik prowadził własną politykę polegającą na faworyzowaniu sprzyjających jemu katolików, przy jednoczesnej krytyce (lub nawet przemilczeniu) katolików jemu nieprzychylnych. Tym samym powstaje przy tym pytanie, jakie są intencje Adama Michnika odnośnie faworyzowania tylko jednej z grup z jednoczesnym unikaniem konfrontacji z innymi? Czy mają one wymiar indywidualistyczny, związany jedynie z sympatiami Adama Michnika wobec solidarnościowych towarzyszy czy też odnoszą się do pozycji kościoła katolickiego w postkomunistycznej Polsce na zasadzie: „przyjaźnić się można z każdym, z kim ma się ochotę, lecz jeśli dąży się do wpływu na cywilizowany charakter katolicyzmu polskiego, to należałoby dyskutować nie tylko z przyjaciółmi i zamiast agresywności wobec innych odłamów świata katolickiego, podejmować także z nimi przyjazny dialog”<sup>26</sup>. Ważne przy tym jest fakt, że „Gazeta Wyborcza” – prowadzona przez Adma Michnika miała już, po upadku systemu komunistycznego, pozycję najbardziej poczytnego dziennika w Polsce oraz kształtującego opinię publiczną. Tak więc na przykładzie podanej powyżej argumentacji pojawiało się jednocześnie pytanie, dlaczego nie dopuszczano (tudzież pomijano), inne grupy katolików w myśl zasady, że „najważniejszy jest dialog z myślącymi inaczej”. Oczywiście zdecydowanie łatwiej jest, z jednej strony hołubić tym, z którymi można łatwo prowadzić dialog, z jednoczesnym pominięciem osób wobec których unika się konfrontacji. Doprowadzanie do takiej sytuacji powoduje istnienie stanu „zimnej wojny religijnej”. Jednakże w tym co istotne, druga strona czyli kościół wydaje się być zagubionym w nowej sytuacji i nie jest w stanie odnaleźć właściwego dla siebie miejsca. W tej sytuacji utrzymanie dialogu pomiędzy osobami świeckimi a aktywistami katolickimi jest potrzebny nie tylko dla obu stron, ale również i dla właściwego funkcjonowania Polski. Samo pominięcie Kościoła oraz ograniczenie się jedynie do kwestii krytyki jego poczynań jest działaniem umniejszającym roli kościoła w procesie organizowania Solidarności jak i podczas rozmów Okrągłego Stołu a następnie w przejmowaniu władzy przez opozycję. Okres po 1989 r. wymusza, w ocenie Andrzeja Micewskiego, podejmowanie innych działań przez kościół jak i zachowanie stosownego dystansu wobec spraw polityczno-ustrojowych. W tym

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 73.



przypadku koniecznym byłoby umieszczenie roli kościoła przy wprowadzaniu zasad funkcjonowania państwa według wzorów zachodnich, gdyż „wpływy polityczne w wolnym kraju nie są kościołowi zasadniczo potrzebne, jeśli ta wolność będzie trwała”<sup>27</sup>. Jako przykład, Andrzej Micewski wskazał ograniczenie walki o symbole (np.: umieszczanie krzyża obok godła narodowego w parlamencie) czy też wpływanie na proces legislacyjny w parlamencie. Punktów zapalnych pomiędzy Kościołem a środowiskami laickimi w społeczeństwie pokomunistycznym jest bardzo dużo, czego przykładem może być sprawa aborcji<sup>28</sup>. Jednakże, kluczowym dla zażegnania konfliktu winny być zasady demokratyczne, które winny stać ponad konfliktem oraz pojednać zwaśnione strony. Przykładem przemian, jakie zachodzą i zmierzają w dobrym stosunku, może być zmiana stosunku Adama Michnika do kwestii dialogu pomiędzy dwoma, skrajnymi środowiskami. W tym przypadku, pomocnym były słowa Redaktora „Gazety Wyborczej”, który ostatecznie stwierdził, że „wciąż wierzę, że idea spotkania chrześcijanina i laickiego racjonalisty wokół wartości demokratycznych warta jest troski. Także w chwili, gdy coraz mniej ludzi po obu stronach barykady ma ochotę na dialog. Może wbrew rozsądkowi wciąż wierzę, że będą się oni spotykać i rozmawiać. Wierzę bowiem, że takie dobro ma siłę magnetyczną”<sup>29</sup>.

Przedmiotem zainteresowania publicystów „Kultury” były również relacje pomiędzy Polską a Stolicą Apostolską. Jednym z najważniejszych tekstów dotycząc tej materii był artykuł autorstwa publicysty *Tygodnika Powszechnego* i *Przeglądu* – Krzysztofa Wolickiego *Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*<sup>30</sup>. Sama wizyta głowy Kościoła została bardzo ciepło i pozytywnie odnotowana przez Autora tekstu, wskazując jednocześnie na aspekty polityczne, które w tym przypadku zostały ograniczone do minimum, jak np.: spotkanie z Prezydentem, Premierem czy też Marszałkami Sejmu i Senatu. Niewątpliwie wizyta Jana Pawła II okazała się być wielkim sukcesem Kościoła. Jednocześnie, Krzysztof Wolicki wskazał na sytuację kiedy to czekający na Papieża na błoniach 1,5 milionowy tłum

---

27 *Ibidem*, s. 76.

28 Kwestia aborcji oraz Kościoła katolickiego w ocenie Andrzeja Micewskiego została przedstawiona we wcześniejszej części niniejszej publikacji.

29 *Ibidem*, s. 79–80. Cytat, który na potrzeby swego tekstu wykorzystał Andrzej Micewski pochodził z „Gazety Wyborczej” z dnia 27–28 marca 1993 r., pt.: *Kościół – prawica – monolog albo ludzie podwójnego wyznania*.

30 K. Wolicki, *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, „Kultura” 7–8/1999, s. 89.

dowiedział się o jego chorobie wówczas „z tłumy jakby powietrze uszło. W ulewnym deszczu pod parasolami słuchali w milczeniu słów, które by padając z ust ich autora wywoływały okrzyki i oklaski. Święto zgasło”<sup>31</sup>.

Na łamach „Kultury” ukazał się również tekst autorstwa – wspomnianego już wcześniej Andrzeja Koraszewskiego poświęcony bardzo istotnej kwestii w funkcjonowaniu kościoła, jakim było jego finansowanie<sup>32</sup>. W sytuacji, kiedy w dyskursie pojawia się problem środków pieniężnych przeznaczanych na utrzymanie kościoła, wówczas „w odczuciu społecznym bez trudu można dostrzec podwójny obraz kościoła – jako strażnika moralności oraz instytucji dbającej głównie o własne dobro i żywiącej się hipokryzją. Istniejące od kilkuset lat w języku polskim porzekadło: „kto ma księdza w rodzie temu bieda nie dobodzie”, wyraźnie świadczy o tym, że ten podwójny obraz uważany jest za zjawisko permanentne i niezmiennne”<sup>33</sup>. Co istotne, obraz kościoła w ocenie polskiego społeczeństwa zmienił się diametralnie. O ile w momencie upadku komunizmu kościół był jeszcze postrzegany, jako bastion oporu przeciwko władzy totalitarnej, to z kolei z upływem czasu religia i Kościół był postrzegany, jako instrument do sprawowania władzy. Ponadto doszło do zmiany pozycji Kościoła z Kościoła, który był prześladowany w Kościół władczy – rządzący lub też mający wpływ na władzę. Według Andrzeja Koraszewskiego dyskusja odnośnie funkcjonowania Kościoła nie może mieć charakteru dyskusji zamkniętej. Wynika to z tego, że punktem owego dyskursu są również relacje państwo–Kościół. Dyskusja nad funkcjonowaniem Kościoła, jaka toczyła się po upadku komunizmu, w ocenie publicysty „Kultury”, dotyczyła również pierwszych sprawozdań finansowych. Ich prezentacja nie wpłynęła korzystnie na obraz Kościoła w III RP i stanowiła raczej przejaw hipokryzji połączony z podejrzliwością ze strony społeczeństwa. Również stosunek duchowieństwa oraz proboszczów parafii zdaje się omijać potrzebę racjonalnej prezentacji dochodów kościelnych. Aczkolwiek w tym przypadku można wyodrębnić dwojakie podejście do kwestii finansowej poszczególnych

31 *Ibidem*, s. 92.

32 A. Koraszewski, *Kościelne pieniądze*, „Kultura” 1/2000, s. 114. Warto przy tym dodać, że tekst stanowił polemikę z artykułem – raportem, który ukazał się w nr 45 z 1999 r. *Polityki*, który był poświęcony problematyce finansów kościoła. Warto przy tym dodać, że tekst, jaki ukazał się na łamach „Kultury” był konsultowany z ks. Adamem Bonieckim, Andrzejem Szostkiewiczem oraz wieloletnim wspomnianym wcześniej, publicystą „Kultury” w przedmiocie religii i kościoła – Andrzejem Pospieszalskim.

33 *Ibidem*, s. 116.

parafii. Z jednej strony występują proboszczowie, którzy skrupulatnie podają parafianom dane finansowe, z kolei istnieje duża grupa duchownych sceptycznie podchodzących do problematyki finansów. Również oficjalne periodyki i czasopisma katolickie pomijają tę kwestię<sup>34</sup>. W sytuacji, kiedy kościół jest postrzegany, jako strażnik moralności, posądzenie go o nieuczciwość finansową prowadzi do sytuacji, w której to negatywny stosunek do spraw kościelnych będzie rzutował na religijną posługę Kościoła<sup>35</sup>.

W przedmiocie przejrzystości finansów, Andrzej Koraszewski doszukiwał się analogii pomiędzy funkcjonowaniem lokalnych parafii a tworzącym się samorządem: „nasz samorząd z reguły nie ma jeszcze pojęcia ani o gospodarności, ani o finansowej rzetelności. Rzucająca się w oczy chciwość samorządowców wyznaczających sobie niebotyczne płace i diety na długo rzutować będzie na stosunek ludności do samorządu. Skąd płyną te wzory, skąd się bierze ta bezwstydnosc? Czy przypadkiem nie wpływa na te postawy rozpowszechniony w naszym społeczeństwie obraz kapłana? Nie jesteśmy tego w stanie sprawdzić, ale podejrzenie związku wydaje mi się uzasadnione”<sup>36</sup>.

Kolejną kwestią, w której można znaleźć analogię pomiędzy tworzącym się samorządem a finansowością kościelną dotyczy środków finansowych polega na wykorzystywaniu funduszy publicznych. W tym przypadku środki są przeznaczone na potrzeby prywatne samorządowców oraz plebani. Również można zaobserwować symbiozę finansową pomiędzy lokalnym probostwem a gminą. W tym przypadku punktem do współpracy jest podział budżetu gminy na tzw. „centralny” – zawierający środki na konkretne, z góry przeznaczone cele oraz środki własne gminy, o przeznaczeniu których decyduje rada gminy: „tu demokratycznie wybrana rada ma znacznie większą swobodę decydowania i jeśli troską mieszkańców jest powiedzmy remont kościoła, czy chociażby wsparcie parafialnego pisma, to nie ma powodów, dla których rada nie miałaby takiej decyzji podjąć”<sup>37</sup>.

---

34 W przedmiocie braku danych finansowych ze strony niektórych proboszczów, Autor analizy doszukiwała się analogii z działaczami solidarności, którzy byli oburzeni pytaniami odnośnie rozliczeń finansowych. *Ibidem* s. 118.

35 Ciekawym rozwiązaniem, wspomnianym Autorowi przez ks. Adama Bonieckiego, może być sytuacja, jaka mam miejsce w Brazylii. W każdej parafii istnieje rada złożona z miejscowych parafian, która wypłaca księdzu pensję a sama jest kontrolowana przez kurię. *Ibidem*, s. 119.

36 *Ibidem*, s. 120.

37 *Ibidem*.

Jak uznał Andrzej Koraszewski, w administracji państwowej trudno jest ustalić ile pieniędzy pochodzi na Kościół z pieniędzy publicznych: „zdawać by się mogło, że tak proste elementy składowe tych wydatków, jak np.: koszty nauczania religii w szkołach, płace kapelanów w wojsku, w więzieniach i w służbie zdrowia, powinny być łatwe do sprawdzenia i przedstawienia opinii publicznej, jeśli nie z innych powodów, to chociażby dla uniknięcia podejrzeń o próby ukrywania tych kosztów”<sup>38</sup>.

Kolejna kwestia, która winna zostać wyjaśniona, a budząca najwięcej kontrowersji, dotyczy finansowania szkół wyższych związanych z Kościołem. W tym punkcie pojawia się zagadnienie dotyczące ograniczeń finansowych związanych z polską nauką. W zaistniałej sytuacji o wiele ważniejszym wydawałaby się kondycja polskiej nauki aniżeli polskiej teologii<sup>39</sup>. Również „punktem zapalnym” jest kwestia reprivatyzacji, w przypadku której wnioski dotyczące zwrotu ziemi składane przez instytucje kościelne są rozpatrywane priorytetowo. Sprawa majątków kościelnych ma również podłoże gospodarcze przejawiające się dodatkowymi dochodami pochodzącymi z dzierżawy lub wynajmu, w przypadku których uzyskane środki są na równi traktowane ze środkami jaki Kościół uzyskuje od wiernych w postaci tzw. „tacy”: Jak stwierdził publicysta „Kultury”: „tu jednak spotkałem się z interesującym zarzutem, że Kościół nie widzi powodów do odmiennego traktowania pieniędzy ze składek wiernych i zysków z działalności gospodarczej, a przecież pieniądze ze składek to fundusze publiczne wiernych, które winny być rozliczane równie skrupulatnie jak budżet państwa”<sup>40</sup>. Przyczyna konfliktów związana jest również z systemem celnym, który zakłada szereg zwolnień dla instytucji kościelnych.

Szereg niedopowiedzeń odnośnie pozycji finansowej kościoła wynika również z postawy samych księży odpowiedzialnych za aspekty ekonomiczne. Przywołując postawę Ekonomy Episkopatu Polski – którym wówczas był ks. Jan Drob, wynika z niej, że brak jest jednoznacznego stanowiska w przedmiocie prowadzonej działalności gospodarczej oraz uzyskiwanych z niej środków finansowych<sup>41</sup>.

38 *Ibidem*, s. 121.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 Bazując na wspomnianym wcześniej raporcie Polityki, publicysta „Kultury” przytoczył działalność funduszu emerytalnego o nazwie Arka – Invesco czy też działalność Radia Maryja oraz wykupywanie losów pieniężnych zbieranych na wykupienie

Niewątpliwie pewnym rozwiązaniem, przyczyniającym się do wzrostu jasności i przejrzystości systemu finansowego Kościoła byłoby wprowadzenie podatku kościelnego. Jednakże w tym przypadku, mogą wystąpić dwa problemy: „pierwszy to nieprawdopodobna wręcz niezręczność naszych reformatorów. Obawiam się, że wyglądałoby to jak obecne reformy w służbie zdrowia czy w szkolnictwie. Drugi problem jest jeszcze bardziej poważniejszy, mianowicie byłaby to okazja do kosztarnej walki politycznej między partiami sądzącymi, że poparcie Kościoła zapewni im polityczne zwycięstwo, a partiami przekonanymi, że wyborcy są raczej antyklerykalni”<sup>42</sup>.

Mając na uwadze sytuację panującą w kościele, w ocenie Andrzeja Koraszewskiego nic nie zapowiada na zmianę istniejących stosunków w kwestii jawności uzyskiwanych środków finansowych. Ponadto istniejący w kościele zwolennicy zmian wskazują na szereg aspektów, które uniemożliwiają przeprowadzenie reform. Należą do nich obniżenie ofiar ze strony wiernych z powodu ubożenia społeczeństwa lub też postępującego konsumpcjonizmu (napiętnowanego przez Kościół). Kolejna kwestia dotyczyła obiektów zabytkowych będących w posiadaniu kościoła. W tym przypadku ich utrzymanie oraz remont, realizowany z pieniędzy publicznych, również napotyka na wprowadzenie zasad nadzoru oraz jasności przekazywanych środków finansowych. W przypadku drugiej kwestii środki finansowe, wzorem państw Europy Zachodniej, mogłyby pochodzić z datków otrzymywanych od turystów<sup>43</sup>.

Według publicysty „Kultury” zaangażowanie państwa w finansowanie Kościoła jest nieuniknione. Jednakże w obecnym systemie nie występuje podstawowa kwestia, jaką jest rozliczanie pieniędzy przez wszelkie organizacje społeczne, kościelne etc. W konsekwencji „szeroko rozpowszechnione podejrzania o nierzetelność i hipokryzję w sprawach

---

Stoczni Gdańskiej. Inną kwestią jest działalność sponsorów, czego przykładem miało być finansowanie wizyty Jana Pawła II w Polsce (kiedy to znaczna część środków pochodzących od sponsorów nie została wykorzystana). Barak jasności pochodzenia środków finansowych miał być przyczyną m.in. odstąpienia przez Episkopat Polski od finansowania Telewizji Rodzinnej. Pewna liczba darczyńców była związana ze Skarbem Państwa, jak np.: Polska Miedź.

42 *Ibidem*, s. 124.

43 W przypadku tej kwestii Autor tekstu podchodził do tego pomysłu bardzo sceptycznie, jednakże uznał za udany pomysł Kościoła Mariackiego w Krakowie z środków pochodzących z reklam. *Ibidem* s. 125.

finansowych rzutują na samą wiarę i niewątpliwie utrudniają, a czasem wręcz blokują promieniowanie pozytywnych wzorów propagowanych przez Kościół na inne dziedziny życia społecznego<sup>44</sup>. Nie można zapomnieć o tym, że środki będące w dyspozycji Kościoła są przeznaczane na szereg innych dziedzin jak, np.: działalność charytatywna, remonty budynków sakralnych, prowadzona ewangelizacja jak i uposażenie księży. Ponadto środki finansowe są przeznaczone również na „element praktycznej nauki Kościoła”. Współczesne czasy wymagają innej postawy w przedmiocie finansów. Oceniając postawę duchowieństwa wobec jasności środków pieniężnych będących w dyspozycji Kościoła, Andrzej Koraszewski uznał, że: „kościół polski uważa się często za ludowy, chłopski. Podejrzewam, że w kwestii stosunku do pieniędzy przynosi raczej dziwaczną tradycję szlachecką, osobliwej drażliwości i wstydlivosti wokół spraw finansowych, która bynajmniej nie wyklucza ani chciwości, ani nieuczciwości. Tej tradycji miło by się było pozbyć na wszystkich polach, nie tylko w sferze finansów kościelnych”<sup>45</sup>.

Odnośnie religii i funkcjonowania kościoła w III RP wypowiedział się również Jerzy Giedroyc, aczkolwiek swe tezy zawierał w odrębnej rubryce *Notatki Redaktora* – zawartej w „Kulturze”. Tytułem przykładu na potrzeby niniejszego opracowania przytoczę kilka jego wypowiedzi. Wówczas bardzo krytycznie odnosił się do poczynań ówczesnej władzy kościelnej: „wszystkie rządy Trzeciej Rzeczypospolitej stale zabiegały o poparcie Kościoła i unikały decyzji we wszystkich drażliwych sprawach. Ta strusia polityka doprowadziła do takich afer jak zwirowisko w Oświęcimiu, które nas kompromituje na świecie, nadmierna tolerancja wobec Radia Maryja, które jest nie w porządku w szeregu spraw finansowo-politycznych, co jest tolerowane. Radio nie rozliczyło się na przykład ze zbieranych pieniędzy na ratowanie stoczni Gdańskiej. Jest dużo nadużyć przy rewindykacji nieruchomości kościelnych nieprawnie skonfiskowanych w okresie PRL – u. Są ciągle nadużycia przy zwalnianiu z opłat celnych towarów z zagranicy dla kościoła, np.: luksusowych samochodów etc.”<sup>46</sup>. W kontekście budowy pomnika Jana Pawła II w Licheniu, skrytykował

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*, s. 126.

46 J. Giedroyc, *Notatki Redaktora* „Kultura” 4/1999, s. 109–110. W przedmiocie zwirowiska w Oświęcimiu i Radia Maryja, Jerzy Giedroyc wypowiedział się również w podsumowaniu wizy stu Jana Pawła II w Polsce, kiedy to stwierdził, że: „tylko chciałbym podkreślić kilka cieni, a mianowicie ambiwalentny stosunek Papieża do

również pomnikową modę prowadzoną kosztem szeregu innych bardzo ważnych inwestycji, pisał „pomnik wazy 8 ton, ma wysokość 10 metrów. W Polsce wzniesiono dotąd 36 pomników Papieża [...] Licheń nie jest odosobniony, projektuje przecież szereg kościołów Prymas Glemp, m.in. kościół votum dla uczczenia Konstytucji 3 Maja. Prymas zapewnia, że nie będzie to dotowane przez Państwo, ale przez wiernych. Obojętne – zapłaci za to społeczeństwo. Natomiast nie ma pieniędzy na budownictwo mieszkaniowe dla bezdomnych czy dla ludzi o bardzo skromnych dochodach. Szał pomnikowy ogarnął nie tylko Kościół. W samej Warszawie mają stanąć pomniki Bitwy o Monte Casino, z kararyjskiego marmuru (2 160 dolarów za tonę), Józefa Wybickiego i Pomnik „Chwały i pamięci obrońcom wolności i niezawisłości Ojczyzny”, wreszcie pomnik Romana Dmowskiego. A inne miasta? A te dziesiątki pomników Marszałka Piłsudskiego? Wdzięczne zadanie dla nowego ministra kultury i sztuki o zakazie budowania pomników, sanktuariów etc. Do czasu wyjścia Polski z kryzysu”<sup>47</sup>.

Publicystyka prezentowana na łamach „Kultury” nie odbiegała zbyt nio od osobistych poglądów Jerzego Giedroycia w przedmiocie kościoła i religii w dobie III RP. Można by wskazać na szereg jego wypowiedzi zaprezentowanych w tomie *Teczki Giedroycia* – zawierających wybór m.in. wywiadów udzielonych polskim dziennikom i czasopismom po 1989 r.<sup>48</sup> Wynika z nich, że Redaktor „Kultury” dążył do usankcjonowania rozdziału państwa od kościoła: „rozdzielnie Kościół od państwa to jest konieczność, konieczność w Polsce w tej chwili zaczynają rządzić już nie hierarchowie, ale proboszczowie, uprawiający politykę sakralną. Grozi to wzrostem nastrojów antykościelnych, co byłoby niebezpieczne”<sup>49</sup>. Czy

---

Radia Maryja i sprawy krzyża w Oświęcimiu”. *Idem, Notatki Redaktora*, „Kultura” 7–8/1999, s. 198–199.

47 *Idem, Notatki Redaktora* „Kultura” 5/1999, s. 121. W przytoczonej w powyższym przypisie wypowiedzi Jerzego Giedroycia w przedmiocie wizyty Jana Pawła II w Polsce również zostały zawarte uwagi odnośnie budowy pomników: „Papież wyświęcił szereg miejsc, na których mają być budowane kościoły. Sądzę, że można by było to odłożyć do lepszych czasów, a te pieniądze, przecież znaczne, przeznaczyć na dożywianie i opiekę nad dziećmi czy na poprawę wynagrodzeń dla pielęgniarek, gdyż poprawa zdrowia zbiedniałego społeczeństwa jest sprawą równie ważną, jak zdrowie duchowe”.

48 I. Hofman, L. Unger, *Teczki Giedroycia*, Lublin 2010 r.

49 *Ibidem*, s. 101 (fragment wywiadu J. Giedroycia udzielony dla „Panoramy” z dnia 28 lipca 1991 r., nr 30/1991, a następnie przedrukowany w „Gwiazdzie Porannej”

też na pytanie w wywiadzie dla miesięcznika „Polityka”: jak pan ocenia stosunki państwo–Kościół, wówczas Jerzy Giedroyc odpowiedział: „uważam, że przede wszystkim powinniśmy bardzo konsekwentnie przeprowadzić rozdzielnie państwa od Kościoła”<sup>50</sup>. Jednakże należy przy tym dodać, że bardzo cenił opozycyjną działalność Kościoła, aczkolwiek nie miała ona znaczenia odnośnie jego poglądów w kwestii roli Kościoła i religii w dobie III RP, pisał: „jeśli idzie o stosunek Kościoła do państwa, to stoję na stanowisku wyraźnego rozdziału. Kościół w okresie PRL – u odegrał ogromną rolę w społeczeństwie, niestety, po odzyskaniu niepodległości nie potrafił ograniczyć swojej działalności do spraw czysto moralnych, angażując się w wiele kampanii, które przyczyniają się do upadku jego prestiżu, kryzysu świadomości religijnej w społeczeństwie, co może być ogromnym niebezpieczeństwem”<sup>51</sup>. Na pytania „jak Pan ocenia rolę Kościoła katolickiego w Polsce w ostatnim półwieczu? Jakie są jego niekwestionowane zasługi, a jakie błędy i winy? – Redaktor „Kultury” uznał, że: „niewątpliwie, przy wszystkich swoich błędach, kościół był jednak ośrodkiem myśli niepodległościowej. Tutaj odegrał kolosalną rolę. Niestety, z chwilą nastania tzw., niepodległości kościół dąży do stworzenia kraju wyznaniowego. Mamy być takim skansenem polskiego fundamentalizmu. To jest zupełna katastrofa”<sup>52</sup>.

Paryska „Kultura”, w ostatniej dekadzie swego istnienia, w przedmiocie religii i kościoła a ich funkcjonowaniu w III RP dążyła do ich rozdziału od państwa. W tym punkcie można się zastanowić, czym było to spowodowane. Niewątpliwie Jerzy Giedroyc, jak i zespół oraz osoby współpracujące z Instytutem Literackim wywodzili się z czasów II RP, kiedy to religia w życiu państwowym była bardzo mocno eksponowana. Funkcjonowanie Instytutu Literackiego na obczyźnie jak i zetknięcie się przez jego twórców z zasadami, jakie tam obowiązywały w kwestii wzajemnych relacji pomiędzy państwem a kościołem niewątpliwie miały

---

w dniu 28 września 1991. Bardzo podobne stanowisko zaprezentował we wcześniejszym wywiadzie udzielonym dla miesięcznika „Wprost” z dnia 23 czerwca 1991 r. i dziennika „Trybuna” z dnia 3–4 października 1992 r. *Ibidem*, s. 100 i 102).

50 *Ibidem*, s. 101. (fragment wywiadu udzielony dla miesięcznika „Polityka” z dnia 19 października 1991 r., nr 42/1991).

51 *Ibidem* s. 102. (fragment wywiadu udzielony dla dziennika „Rzeczpospolita” z dnia 30 kwietnia – 3 maja 1993 r., nr 15/1993).

52 *Ibidem*, s. 103. (fragment wywiadu udzielony dla dziennika „Rzeczpospolita” z dnia 8 lutego 1996 r.).



wpływ na publicystykę polityczną prezentowaną na łamach „Kultury”. Jednocześnie nie można przy tym powiedzieć, że „Kultura” atakowała kościół. Wielokrotnie podkreślano jego istotną rolę w upadku komunizmu oraz w pomocy dla opozycji. Kształtowanie się zrębów demokratycznej państwowości i dominujące zaangażowanie się kościoła zmierzające do odgrywania pierwszoplanowanej roli w wielu kwestiach – wielokrotnie nie należących do jego działalności, wywoływało wówczas sprzeciw nie tylko na łamach „Kultury”, ale w wielu innych środowiskach społeczno-politycznych. Tak więc publicystyka czołowego periodyku emigracyjnego wpisywała się w tamtejszy nurt antykościelny, który zakładał funkcjonowanie kościoła w państwie z zachowaniem jego mocnej pozycji, jednakże z jednoczesnym ograniczeniem w kwestii rządzenia państwem.

## Bibliografia

- Bocheński J.M., *Mój komentarz*, „Kultura” 7–8 /1991.
- Giedroyc J., *Notatki Redaktora*, „Kultura” 4/1999.
- Giedroyc J. *Notatki Redaktora*, „Kultura” 7–8/1999.
- Hofman I., Unger L., *Teczki Giedroycia*, Lublin 2010.
- Kantecka – Kolanowska E., *Państwo demokratyczne a nauczanie religii w szkołach publicznych*, „Państwo i Prawo” 8/1991.
- Koraszewski A., *Kochaj bliźniego swego*, „Kultura” 9/1992.
- Koraszewski A., *Kościelne pieniądze*, „Kultura” 1/2000.
- Micewski A., *Chrześcijaństwo cywilizowane*, „Kultura” 5/1993.
- Miłosz Cz., *Państwo wyznaniowe?*, „Kultura” 7–8 /1991.
- Pospieszalski A., *O chrześcijańskich podziałach i chrześcijańskiej jedności*, „Kultura” 7–8/1989.
- Pospieszalski A., *Katolicy, prawosławni, unicy i inni*, „Kultura” 9/1990.
- Pospieszalski A., *Jezuicy*, „Kultura” 12/1990.
- Pospieszalski A., *Bunt integrystów – Marcel Lefebvre*, „Kultura” 5/1991.
- Pospieszalski A., *Encyklika „Centesimus Annus”*, „Kultura” 7–8/1991.
- Pospieszalski A., *Religijna zimna wojna*, „Kultura” 11/1991.
- Pospieszalski A., *Uwagi o tolerancji*, „Kultura” 10/1992.
- Pospieszalski A., *Moralność świecka*, „Kultura” 1–2/1993.
- Pospieszalski A., *Nowa katechizm – i co dalej?*, „Kultura” 3/1993.
- Pospieszalski A., *Kościół żywy*, „Kultura” 3/1996.
- Pospieszalski A., *Synod Europejski i nowe tysiąclecie*, „Kultura” 11/1999.
- Pospieszalski A., *O reformę papieżstwa*, „Kultura” 4/2000.

- Pospieszalski A., *Watykan religijny i polityczny*, „Kultura” 9/2000.  
Wisłocki J., *Konkordat a polska racja stanu*, „Kultura” 1/1997.  
Wolicki K., *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, „Kultura” 7–8/1999.

## ABSTRACT

PAWEŁ FIKTUS

### The role of religion and the Church in the Third Republic in the monthly magazine “Culture”

After the political transformation Culture magazine – published in Maison – Laffitte by the Literary Institute led by Jerzy Giedroyc joined in the discourse on the role and position of the church and religion in independent Poland. Culture magazine editor – Jerzy Giedroyc spoke sceptically about the growing position of the Church in the Third Republic. To the position presented in the pages of Culture joined, among others Czesław Miłosz and Andrzej Micewski. The subject then raised concern among abortion, finance, church or church influence major decisions of state authorities. These were very important issues then repeatedly commented on the political scene and society. The purpose of this publication is to show the position of the most influential journal of Polish immigration concerning the church and the role of religion. Presenting this issue after 15 years from the date of the last issue of Culture, will be able to verify that the thesis presented was correct and whether they are valid to this day.

**Keywords:** Jerzy Giedroyc, Czesław Miłosz, „Kultura”, Instytut Literacki, Maison – Laffitte, polish emigration, church, religion, Church, political transformation, III RP.



# Michała Römera uwagi o polityce władz rosyjskich wobec Kościoła katolickiego w Kraju Północno-Zachodnim

Słowa kluczowe: Litwa, Krajowcy, Historia Polski, Byłe Wielkie Księstwo Litewskie

Kwestia przyszłości ziem byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego stanowiła główne zagadnienie nurtujące przedstawicieli myśli krajowej, która miała na celu opracowanie metody bezkonfliktowego współzystowania wszystkich narodowości w ramach restytuowanego Wielkiego Księstwa Litewskiego<sup>1</sup>. W opinii dwóch głównych ideologów myśli krajowej Ludwika

---

1 Pocucie odrębności krajowej wśród zwolenników tutejszości kazało przedkładać interesy kraju jako całości nad racje poszczególnych grup narodowych. Świadomość przynależności do „kraju”, będącego w istocie synonimem ziem byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego miała, zgodnie z założeniami krajowców swoje uzasadnienie w pochodzeniu Polaków od spolszczonej Litewskiej i Białoruskiej szlachty. Sympatyków myśli krajowej łączyło przekonanie o konieczności restytucji byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Sposób dojścia do pożądanego przez nich rezultatu, a także późniejsze wewnętrzne funkcjonowanie i ułożenie ról dla poszczególnych narodowości przyszłej Wielkiej Litwy stanowił pole niezgodności pomiędzy krajowcami. Odmienne zapatrywania krajowców co organizacji odrodzonego Wielkiego Księstwa doprowadziły do wyłonienia się dwóch głównych kierunków myśli krajowej – kierunku konserwatywnego i kierunku demokratycznego.

Abramowicza<sup>2</sup> i Michała Römera<sup>3</sup> terytoria wchodzące w skład Kraju Północno-Zachodniego na przełomie XIX i XX wieku znalazły się na drodze intensywnych przemian społecznych i politycznych, które musiały doprowadzić do wykrystalizowania się stabilnej struktury państwowej<sup>4</sup>.

Sytuacja Kraju Północno-Zachodniego w latach 1863–1905 była determinowana rosyjską polityką rusyfikacyjną. Czasy po powstaniu styczniowym ukazały mieszkańcom ziem byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego ogrom wysiłków i strategii carskiej administracji, mających na celu całkowite podporządkowanie niemalże wszystkich dziedzin życia polityce prowadzonej przez władze rosyjskie. Wszystko to przyczyniało się do zmiany nastrojów politycznych, niedawny model gens lithuanus, natonie polonus począł z wolna przeistaczać się w model natione polonus.

Zagadnienie idei krajowej zostało przedstawione m.in. w: K. Okulicz, *Podział ziem W.X.L. 1915–1923–1940*, „Alma Mater Vilnensis”, t. III, Londyn 1953, s. 103; Z. Jundziłł, *Z dziejów polskiej myśli politycznej na Litwie historycznej*, „Niepodległość”, t. VI, Londyn 1958, s. 64–65; L. Abramowicz, *Stanowisko krajowe a idea narodowa*, „Przegląd Wileński” 1913, nr 13–14; L. Abramowicz, *Objaw tutejszości*, „Kurier Litewski”, 19 XII 1906 (1 I 1907), nr 287; M. Römer, *Litwa*, Lwów 1908; J. Januszewska-Jurkiewicz, *W kręgu koncepcji krajowych. Białorusini i Żydzi na Litwie Środkowej wobec konfliktu polsko-litewskiego*, [w:] *Europa unii i federacji. Idea jedności narodów i państw od średniowiecza do czasów współczesnych*, Kraków 2004; J. Jurkiewicz, *Demokraci wileńscy w latach 1905–1914. Zarys działalności i myśli politycznej*, „Acta Baltico Slavica”, t. XV, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1983; J. Jurkiewicz, *Rozwój polskiej myśli politycznej na Litwie i Białorusi w latach 1905–1922*, Poznań 1983; W. Niedziałkowska-Dobaczewska, *Wilno i Wileńszczyzna w l. 1863–1914. Dzieje ruchów społecznych i politycznych*, Wilno 1938, s. 37.

- 2 Ludwik Abramowicz, (5 VII 1879–19 III 1939), polski działacz społeczny, współtwórca i główny propagator demokratycznie pojmowanej idei krajowej, publicysta, redaktor „Przeglądu Wileńskiego”; M. Nekanda-Trepka, *Ostatni obywatele Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Lublin 2005, s. 49–59.
- 3 Michał Pius Römer, (7 V 1880–22 II 1945), polski prawnik, publicysta, polityk, współtwórca idei krajowej w odmianie demokratycznej, twórca „Gazety Wileńskiej”, współpracownik Ludwika Abramowicza; S. Kieniewicz, *Römer (Römer) Michał Pius*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXXI/1, z. 128, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988, s. 653–655.
- 4 W. Wielhorski, *Warunki rozwoju świadomości narodowej Litwinów i powstania współczesnego państwa litewskiego (1861–1920)*, [w:] *Pamiętnik VI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie 17–20 września 1935 r.*, Lwów 1935, s. 126; M. Römer, *Stosunki etnograficzno-kulturalne na Litwie*, Kraków 1906, s. 11; J. Ochmański, *Litewski ruch narodowo-kulturalny w XIX wieku*, Białystok 1965, s. 111.

Wkrótce miało dojść do wykształcenia się na tych obszarach osobnych modeli polskiego i litewskiego nacjonalizmu.

W artykule wstępnym „Przeglądu Wileńskiego” z lutego 1912 roku, pt. „Nacjonalizm i kresy” Michał Römer podjął się oceny działań rosyjskiej administracji względem obywateli Kraju Północno-Zachodniego. Zdaniem Römera polityka nacjonalizmu rosyjskiego na kresach przybrała najbezwzględniejszą formę. Ziemię byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego w świadomości rosyjskich nacjonalistów, ze względu na specyficzną strukturę narodowościową, jawiły się jako terytoria stanowiące podwójne zagrożenie. Kraj Północno-Zachodni tworzył obszar sporny, którego podporządkowanie stanowiło o powodzeniu akcji stworzenia stabilnej dominacji w regionie. Dodatkowo ludność obszarów, będących niegdyś częścią wielokulturowego organizmu państwowego, przedłużającego wpływy kultury zachodniej w Europie Środkowo-Wschodniej zdołała wykształcić modele podwójnej świadomości narodowej oraz świadomości symbiotycznej, które wykształciły najtrwalszy czynnik dziedzictwa minionych stuleci, tworząc jednocześnie najniebezpieczniejszą przeszkodę na drodze do całkowitej rusyfikacji.

Zdaniem Römera stopień wyspecjalizowania represji wobec mieszkańców Kraju Północno-Zachodniego przejawiał się nie tylko w gęstej siatce zakazów i zachowań postulowanych, które były praktycznie tożsame z zakazami i nakazami obowiązującymi w Królestwie, ale przede wszystkim uderzał w specyficzną dla ziem byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego strukturę indywidualności wyznaniowej, kulturalnej i narodowej<sup>5</sup>.

Ekspansja prawosławia na terytoria litewskie, stanowiąca jeden z najdonioślejszych elementów politycznego planu względem tych ziem, poskutkowała przymusem podporządkowywania się mieszkańców Kraju Północno-Zachodniego nieznannej liturgii prawosławnej, obcej obrzędowości, będącej w istocie zaprzeczeniem tradycji wyniesionych z rodzinnego domu. Pierwszeństwo, jakie carskie władze administracyjne dawały prawosławiu, połączone z jednoczesnym prześladowaniem wszelkich form aktywizacji religijno-oświatowej, prowadzonej przez duchowieństwo katolickie doprowadziły do zjednoczenia szeregów lokalnych hierarchów Kościoła Katolickiego w walce z kolonizacyjnym projektem wykorzystania religii prawosławnej do wynarodowienia Litwinów.<sup>6</sup> W latach 1865–1866

5 M. Römer, *Nacjonalizm i kresy*, „Przegląd Wileński”, 4 (17) II 1912, nr 6.

6 J. Ochamński, *Litewski ruch...*, *op. cit.*, s. 115.

z inspiracji nowo powołanego generał-gubernatora wileńskiego Konstantego Piotrowicza von Kaufmana utworzono w Wilnie komisję specjalną do spraw Kościoła Katolickiego. W wyniku prac komisji stworzono ramowy plan podporządkowania organom carskiej administracji instytucji Kościoła Rzymskokatolickiego na Wileńszczyźnie. Zgodnie z wytycznymi komisji, przeprowadzono spis parafii rzymskokatolickich oraz obliczono liczbę wiernych. W wyniku rachunkowych manipulacji część kościołów została oddana na potrzeby prawosławnej cerkwi<sup>7</sup>. Poleceniem komisji, próbowano przywrócić na łono prawosławia wszystkich unitów, którym udało się ukryć po prześladowaniach przeprowadzanych za posługi metropolity Siemaszki z roku 1839, dzięki wciągnięciu ich do spisów parafialnych Kościoła Rzymskokatolickiego na Wileńszczyźnie. W projektach komisji, dotyczących prześladowania Katolików na Wileńszczyźnie, znalazły się również: wprowadzenie do liturgii języka rosyjskiego, kasacja diecezji mińskiej, odebranie parafialnej władzy administracyjnej plebanom i przekazanie jej w ręce syndyków, reorganizacja konsystorza przez wprowadzenie do nich rządowych prokuratorów (prokuratorów), przeprowadzenie reorganizacji działalności seminariów duchownych, mające na celu ostateczne ich zniesienie, rozwiązanie Akademii Teologicznej w Petersburgu i utworzenie wydziałów teologicznych przy carskich uniwersytetach.<sup>8</sup>

---

7 Uwagi na temat sytuacji Kościoła Rzymskokatolickiego w szczególności w diecezji wileńskiej zebrał A. Ważyński. Zmiany, jakie w obrębie traktowania hierarchów i wiernych Kościoła Rzymskokatolickiego dokonały się po roku 1863 opisywał w następujący sposób: „Takiemi sposobami trafiono w parafii podbrzeskiej, gdzie i proboszcz został prawosławnym popem, i kościół cerkwią, z liczby 5201 katolickich parafian, zaciągając do spisu prawosławnych 1400 [...] pozostałej katolików większości już nie można było chrzczyć dzieci, brać ślubów, grześć umarłych w kościołach ojców, jako obróconych na cerkwie, i nie przypisano ich do żadnych innych katolickich parafii, a jednocześnie okolicznym księżom zakazano oddawać im jakiegokolwiek duchowne posługi. A tak, katolicy tych parafii skazani byli na obchodzenie się bez kościołów i księży, na pewien rodzaj tułactwa, tem dotkliwszego, że już najbliższe od ich osad katolickie kościoły były o mil kilka, kilkanaście nawet”, A. Ważyński, *Litwa pod względem prześladowania rzymsko-katolickiego kościoła. Szczególniej w diecezji wileńskiej od roku 1863 do 1872*, Poznań 1872, s. 23.

8 „Mgłe już dla niego [Murawiewa] były dawne rządu rosyjskiego formuły pozbawiania kraju polskości i katolicyzmu. On postanowił radykalnie zubożyć i wyniszczyć szlachtę, podnieść i ubogacić włościan, tych przeciwko tamtym rozjątrzyć, pomniejszyć liczbę kościołów i duchownych. Wojenna stopa kraju pozwalała mu zawiesić wszelkie prawo, pochwyć nad wszystkim absolutną władzę, naostrzyć ją, rozsrożyć gołe, głodne, przybłąkane tu czynownictwo, i tak zarządzić w kraju

Antyrosyjska działalność katolickiego duchowieństwa polegała na wydawaniu różnego rodzaju broszur, odezw, listów, w których potępiano rasyfikacyjną aktywność administracji carskiej, nawoływano do bojkotu ofert edukacyjnych świadczonych przez przycerkiewne instytucje oświatowe, które skierowane w dużej mierze do łaknącej wykształcenia warstwy bogatych chłopów litewskich miały na celu przyzwyczajenie uczniów do korzystania z grażdanki, co w perspektywie miało ułatwić późniejsze zdobycie wykształcenia w carskich instytucjach oświatowych<sup>9</sup>.

Wysiłki rasyfikatorów skoncentrowały się w głównej mierze na obcoplemiennych, a więc odrębnych kulturowo i etnicznie od kontynentalnej części Imperium mieszkańcach Kraju Północno-Zachodniego. Za podwójnie niebezpiecznych obcoplemieńców carska administracja uważała ludność wyznania chrześcijańskiego. O ile – jak podkreślał Römer, ludność żydowska, stanowiąca znaczną część przede wszystkim w miastach Litwy i Białorusi, mimo że nie uniknęła prześladowań i ograniczania praw cywilnych i administracyjnych, w zamysłach carskiego rządu nie była identyfikowana z dziedzictwem ludnościowym Imperium, nie podlegała więc pod plany asymilacyjne, tak ludność katolicka Kraju Północno-Zachodniego, choć uważana za element obcoplemienny, została wpisana w projekt powrotu do dziedzictwa narodowego Rosji<sup>10</sup>.

---

straszny terroryzm. Rozpoczął to zaraz po swoim przyjeździe, i przez dwa blisko lata, przenikliwy, ponury tropił co było Polskiem, a rogi, okrutny, bardziej wmieszanych do ruchu strzelał lub wieszał, mniej skompromitowanych zsyłał do Syberyi na różne stopnie kaźni; robił tak z księżmi, szlachtą, kobietami – majątki zabierał, konfiskował, okładał kontrbucyami, włościan przesiedlał, kościoły, klaszorty zamykał, i jeszcze kreslił zmiany na potem, aby zniszczenie polskich jak powiadał żywiołów było kompletne [...] W kościołach zaś pozostałych wzbronione [było] 1. Zewnętrzne Bożego Ciała, dni krzyżowych, a i niedzielne około kościoła procesy; 2. 40-godzinne nabożeństwa i wszelkie wystawniejsze uroczystości; 3. Okazalsze kondukty, pogrzeby, sporządzanie i drukowanie żałobnych obwieszczeń; 4. Wolne nauczanie i katechizowanie; 5. Reparacje kościołów, kaplic i cmentarzy; 6. Stawianie i poprawianie krzyżów [...]”; A. Ważyński, *Litwa...*, s. 5–27.

9 Do walki z wynaradawiającymi działaniami tak administracji, jak i duchowieństwa rosyjskiego wzywał biskup żmudzki Wołoncewski, który podjął się organizacji druku książek litewskich na terenie Prus, Królewca i Tyłży. Wydawnictwa litewskie (modlitewniki, książki o tematyce umoralniającej, świeckie czytanki) były później przemycane na terytoria litewskie objęte zakazem drukowania książek czcionką łacińską; V. Biržiška, *Vyskupo M. Valančiaus bylos* [w:] *Musa Senovė*, I, 1, Tilżej 1921, s. 17–21.

10 *Ibidem*.



Rosyjski zamiysł zasymilowania litewskich i białoruskich katolików miał dokonać się poprzez stopniowe wypieranie języków narodowych (w szczególności języka polskiego) i zastępowanie ich mową rosyjską, przyzwyczajanie katolickich obcoziemców do posługiwania się alfabetem rosyjskim, w tym celu wprowadzono całkowity zakaz druku czcionką łacińską<sup>11</sup>. Jednak ograniczenia wolności sumienia i wyznania, torujące drogę ekspansji prawosławia stanowiły dla mieszkańców ziem byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego najcięższą przeszkodę w zachowaniu tożsamości narodowej<sup>12</sup>. Dla największej część nieuświadomionej tożsamościowo ludności jedyną szansę na poznanie i zrozumienie idei odrodzenia narodowego stanowiły przykościelne organizacje oświatowe<sup>13</sup>.

Carska administracja, nakładając na Kościół katolicki znaczne ograniczenia, zadawała jednocześnie cios procesom kulturalnej i narodowej integracji<sup>14</sup>. Römer podkreślał, że skoncentrowanie akcji rusyfikacyjnej na obcoziemcach było związane bezpośrednio z rosyjskim postrzeganiem ziem Litwy i Białorusi, jako obszarów przenikniętych zachodnimi wzorcami kulturowymi za sprawą niebezpiecznie ugruntowanej na tych ziemiach polskości. Depolonizacja zdaniem Römera, uprawiana przez władze rosyjskie w konsekwentny i nieprzejednany sposób, nie zdołała osłabić więzów kultury zachodniej, która w umysłach mieszkańców ziem byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego była zakorzeniona na tyle silnie, że nie tylko nie pozwoliła obywatelom Kraju Północno-Zachodniego na identyfikację z narzuconymi przez uzurpatorów wzorcami wyznaniowymi i kulturalnymi, ale, jak w wypadku Litwinów, w dobie największych utrudnień i prześladowań kulturalnych, oświatowych i narodowościowych pozwoliła na spotęgowanie dążeń narodotwórczych<sup>15</sup>. Michał Römer przypisywał kulturze zachodniej cechę indywidualizmu,

11 E. Aleksandravičius, A. Kulakauskas, *Pod władzą carów. Litwa w XIX wieku*, Kraków 2003, s. 176–207.

12 Por. M. Wołonczewski, *Biskupstwo Żmudzkie*, Kraków 1898.

13 Z. Nagrodzki, *Rola duchowieństwa katolickiego w godzinie prób i cierpień na terenie Litwy i Białorusi (1863–1883)*, Wilno 1935, s. 12.

14 Por. B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980; K. Pożarski, *Historia Kościoła rzymskokatolickiego w Imperium Rosyjskim (XVIII–XX w.) w dokumentach Rosyjskiego Archiwum Historycznego*, Sankt Petersburg–Warszawa 1999; P. Wandycz, *Pod zaborami. Ziemia Rzeczypospolitej w latach 1795–1918*, Warszawa 1994; L.J. Rogier, G. de Berier de Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła*, t. 4: 1715–1918, Warszawa 1994.

15 M. Römer, *Nacjonalizm...*, *op. cit.*

która powoduje, że przesiąknięte nią społeczeństwa mają bardzo rozwiniętą zdolność krytycznego myślenia i aktywnego kształtowania własnej rzeczywistości. Są przy tym nastawione na działanie, nie poddają się zautomatyzowanym wpływom, dążą do całkowitej swobody intelektualnej, a także posiadają naturalną zdolność do przeciwstawiania się biurokratycznym naciskom. Społeczeństwo ukształtowane w kulturze wschodniej mogło, zdaniem Römera charakteryzować się dużym stopniem karności i przyzwyczajeniem do podległości autorytetom, jednak różniło się tak bardzo od mieszkańców byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, że proces asymilacji obu typów społeczeństw był niemożliwy<sup>16</sup>. Römer podczas analizy rosyjskiej polityki względem Kraju Północno-Zachodniego dostrzegł pewną ewolucję projektów rusyfikatorskich. Jego zdaniem po roku 1905, wobec jasności niepowodzenia dotychczasowych planów rosyjskiej ekspansji kulturowej, rząd rosyjski zmodyfikował cele i zadania wobec mieszkańców ziem byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Rosyjska polityka narodowościowa w roku 1912 charakteryzowała się według Römera dążeniem do stworzenia sztywnego podziału całej ludności Kraju Północno-Zachodniego na ludność państwową (obywatelską, rządzącą) i ludność obcoplemienną (niewolną, rządzoną). Podział ten miał dokonywać się w duchu tendencji nacjonalizmu rosyjskiego. Nacjonalizm rosyjski w opinii Römera przejawiał chęć zagarnięcia całej przestrzeni aktywności państwowej dla narodowości rosyjskiej, z kolei narodowości inne, niż rosyjska miały być traktowane jako element niepożądany, nie dający się jednak całkowicie wyeliminować. Współczesne Römerowi stanowisko rosyjskich nacjonalistów miało, jego zdaniem determinować pozycję prawną ludności obcoplemiennej, która miała być dyskryminowana w dostępie do funkcji publicznych (obsadzanie stanowisk przez obywateli pełnoprawnych czyli Rosjan), funkcji politycznych (system kurii narodowościowych), ograniczeniami w sferze prawa cywilnego (ograniczenie wolnego obrotu nieruchomościami), prawa handlowego (nacjonalizacja handlu) i prawa bankowego (kolonizacja Banku Włociańskiego). Kolejną kwestią, jaką przy analizie rosyjskiej polityki wobec prowincji podejmował Römer był podział, jaki wykształcił się w kategorii ludności obcoplemiennej. Römer podnosił problem specjalnego traktowania ludności Królestwa Polskiego, która stanowiąc

<sup>16</sup> Por. M. Römer, *Litwini w Prusiech Książęcych*, [w:] *W kręgu sporów polsko-litewskich na przełomie XIX i XX wieku. Wybór materiałów*, t. I, Kraków 2004, s. 170.

w rozumieniu rosyjskich nacjonalistów także element obcoplemienny, cieszyła się mimo to osobnymi przywilejami. Nierówne traktowanie mieszkańców Kraju Północno-Zachodniego wobec obywateli Królestwa stwarzało zdaniem Römera dodatkowy sumpt do wewnętrznego poróżnienia dwóch części byłej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Römer zarzucał polskim nacjonalistom podporządkowanie się rosyjskiej polityce narodowościowej w imię wywalczenia dodatkowych ustępstw carskiego rządu na rzecz ludności polskiej w Królestwie. W podsumowaniu swoich rozważań o roli obywateli kraju Północno-Zachodniego w trybach państwa rosyjskiego Römer wyraził obawę przed kontynuacją dotychczasowej polityki rosyjskiego rządu. Jego zdaniem rosyjskie żądania lojalności wobec państwowości rosyjskiej, skierowane do ludności obcoplemiennej, nie mają żadnych podstaw.

Ograniczenia i dyskryminacje mieszkańców byłego wielkiego Księstwa Litewskiego wystawiały ich poza nawias państwowości rosyjskiej. W tej sytuacji, jedyną słuszną drogą, jak twierdził Römer jest samoorganizowanie się obcoplemieńców na zasadach demokratycznych, a także sojusz z demokratycznie zorientowanymi ugrupowaniami rosyjskimi, stojącymi w opozycji do większości politycznej, jaką stanowili rosyjscy nacjonaści. Wspólny front demokratyczny mógł, w opinii Römera, przeciwstawić się ukrywanym przez nacjonalizm rosyjski tendencjom do przejścia steru władzy przez klasy uprzywilejowane, mogące zaprzepaścić większość zdobyczy rewolucyjnych<sup>17</sup>.

Zdaniem Römera brak jednolitości wewnętrznej, ogromne przestrzenie, a przede wszystkim całkowite fiasko polityki rusyfikacyjnej na zachodnich rubieżach Rosji stanowiły zapowiedź istotnych przemian w strukturze państwa. Czynnikiem sprzyjającym pogłębieniu różnic społecznych, politycznych i kulturalnych pomiędzy zachodnimi obszarami Imperium a rosyjskim interiozem było nasilenie procesów narodotwórczych, szczególnie w Kraju Północno-Zachodnim. Pas ziemi od Finlandii po ziemie dawnej Besarabii stanowił dla Rosji w opinii Römera obszar strategiczny, łącznik pomiędzy centrum cesarstwa a kulturą zachodnią. Pomimo ogromnego znaczenia zachodnich rubieży cesarstwa dla rosyjskiej racji stanu, dotychczasowa polityka władz bynajmniej nie prowadziła do ukształtowania państwa rosyjskiego na zasadach związkowych. Doktryna Rosji dla Rosjan przy tolerowaniu elementów

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

nierosyjskich, czyli tzw. ludności obcoplemiennej nie wieszczyła zdaniem Römera nie tyle szybkiej, ale żadnej zmiany w kierunku pogodzenia różnorodnych narodowości w ramach jednego organizmu państwowego. Przyszły kierunek działań dla polityków ziem byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego powinien opierać się na uwzględnieniu stanowiska krajowego, skonstruowanego w oparciu o rzetelne obliczenie wielkości wpływów poszczególnych grup narodowościowych skupionych wokół kultury zachodnioeuropejskiej<sup>18</sup>. Aktywizacja szerokich mas społeczeństwa, dokonywana za pomocą konkretnych rozwiązań politycznych i prawnych, użytecznych w codziennej aktywności poszczególnych jednostek stanowiła w opinii Römera główne zadanie rozwoju demokracji krajowej na Litwie i Białorusi. Świadomość społeczna i polityczna tzw. „mas wytwarzających ludu wiejskiego i miejskiego” miała jego zdaniem największy wpływ na rozwój wypadków dziejowych na ziemiach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego<sup>19</sup>.

## Bibliografia

- Abramowicz L., *Objaw tutejszości*, „Kurier Litewski”, 19 XII 1906 (1 I 1907), nr 287.  
Abramowicz L., *Stanowisko krajowe a idea narodowa*, „Przegląd Wileński”, 6 IV 1913 (19 IV 1913), nr 13–14.

<sup>18</sup> Przyszła orientacja polityczna mieszkańców byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego powinna czynić zadość następującym warunkom: „Kraj nasz Litwa i Białoruś – jest narodowo mieszany. Zachodnią część jego, właściwą Litwę etnograficzną zamieszkuje Litwini [...] z tym czynnikiem liczyć się przeto należy stanowczo [...]. Dalej mamy ogromną, bierną przeważnie masę ludu białoruskiego bez określonej świadomości dróg swego rozwoju, ale nie bez czynników takowego, które są założone w jego potrzebach i jego układzie kulturalnym. Nasze też polskie potrzeby narodowe w tym kraju, gdzie stanowimy jeden z elementów miejscowych o wybitnej kulturze i świadomości dziejowej, muszą też być należycie uwzględniane. Wreszcie względy ogólne zapewnienia przewagi kulturze zachodnioeuropejskiej, zgodnie z jej rolą historyczną w tym kraju, jej stanowiskiem w poszczególnych kulturach narodowych, jej ciągłym działaniem twórczym we wszystkich formacjach rozwoju krajowego, winny być stale brane w rachubę przy określaniu naszego stanowiska obywatelskiego. Całokształt tych czynników, ich stosunek wzajemny w rozwoju dziejowym Litwy i Białorusi – powinien posłużyć za podstawę do określania stanowiska, które ewentualnie zająć wypadnie”, *ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

- Aleksandravičius, E., Kulakauskas A., *Pod władzą carów. Litwa w XIX wieku*, Kraków 2003.
- Biržiška V., *Vyskupo M. Valančiaus bylos* [w:] *Musa Senovė*, I, 1, Tilzej 1921.
- Januszewska-Jurkiewicz J., *W kręgu koncepcji krajowych. Białorusini i Żydzi na Litwie Środkowej wobec konfliktu polsko-litewskiego*, [w:] *Europa unii i federacji. Idea jedności narodów i państw od średniowiecza do czasów współczesnych*, Kraków 2004.
- Jundziłł Z., *Z dziejów polskiej myśli politycznej na Litwie historycznej*, „Niepodległość”, t. VI, Londyn 1958.
- Jurkiewicz J., *Demokraci wileńscy w latach 1905–1914. Zarys działalności i myśli politycznej*, „Acta Baltico Slavica”, t. XV, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1983.
- Jurkiewicz J., *Rozwój polskiej myśli politycznej na Litwie i Białorusi w latach 1905–1922*, Poznań 1983.
- Kieniewicz S., *Romer (Römer) Michał Pius*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXXI/1, z. 128, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988.
- Kumor B., *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980.
- Nagrodzki Z., *Rola duchowieństwa katolickiego w godzinie prób i cierpień na terenie Litwy i Białorusi (1863–1883)*, Wilno 1935.
- Nekanda-Trepka M., *Ostatni obywatele Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Lublin 2005.
- Niedziałkowska-Dobaczewska W., *Wilno i Wileńszczyzna w l. 1863–1914. Dzieje ruchów społecznych i politycznych*, Wilno 1938.
- Ochmański J., *Litewski ruch narodowo-kulturalny w XIX wieku*, Białystok 1965.
- Okulicz K., *Podział ziem W.X.L. 1915–1923–1940*, „Alma Mater Vilnensis”, t. III, Londyn 1953.
- Pożarski K., *Historia Kościoła rzymskokatolickiego w Imperium Rosyjskim (XVIII–XX w.) w dokumentach Rosyjskiego Archiwum Historycznego*, Sankt Petersburg–Warszawa 1999.
- Rogier L.J., de Berier de Sauvigny G., Hajjar J., *Historia Kościoła*, t. 4: 1715–1918, Warszawa 1994.
- Römer M., *Litwini w Prusiech Księżęcych*, [w:] *W kręgu sporów polsko-litewskich na przelomie XIX i XX wieku. Wybór materiałów*, t. I, Kraków 2004.
- Römer M., *Litwa*, Lwów 1908.
- Römer M., *Nacjonalizm i kresy*, „Przegląd Wileński”, 4 II 1912(17 II 1912), nr 6.
- Römer M., *Stosunki etnograficzno-kulturalne na Litwie*, Kraków 1906, s. 11.
- Wandycz P., *Podzaborami. Ziemie Rzeczypospolitej w latach 1795–1918*, Warszawa 1994.
- Ważyński A., *Litwa pod względem prześladowania rzymsko-katolickiego kościoła. Szczególniej w diecezji wileńskiej od roku 1863 do 1872*, Poznań 1872.
- Wielhorski W., *Warunki rozwoju świadomości narodowej Litwinów i powstania współczesnego państwa litewskiego (1861–1920)*, [w:] *Pamiętnik VI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie 17–20 września 1935 r.*, Lwów 1935.
- Woloncowski M., *Biskupstwo Żmudzkie*, Kraków 1898.

## ABSTRACT

MARTA MACKIEWICZ

## Michał Römer's remarks on the Russian authorities' policy towards the Catholic Church in the Northwestern Krai

The territories forming the Northwestern Krai in the late 19th century and at the beginning of 20th century were in the way of the intense social and political changes which led to the development of a stable state structure. The efforts of the tsar's officials carrying out the Russification focused mainly on the inhabitants of the Northwestern Krai, who were culturally and ethnically distinct from the inhabitants of the continental part of the Russian Empire. The Catholic population was considered to be a particularly dangerous group of the inhabitants of the Northwestern Krai by the Tsar administration. According to Michał Römer (Mykolas Romeris), one of the main representatives of the so-called *Krajowcy* ("Fellow Countrymen") movement, the fight against Polish culture, conducted by the Russian authorities in a consistent manner, did not weaken the ties of population of the Northwestern Krai with the Western culture, but, contrarily, they caused the intensification of the nation-building efforts, as in the case of Lithuanians in the era of their greatest persecution on the cultural, educational and ethnic ground. The lack of internal uniformity and, above all, the complete failure of the policy of Russification in the western territories of Russia were the announcement of significant changes in the structure of the Russian state. The enhancement of the nation-building processes, especially in the Northwestern Krai, became an actor contributing to the deepening of the social, political and cultural differences between the western parts of the Empire and the Russian hinterland.

**Keywords:** Lithuania, the former Grand Duchy of Lithuania, the "*Krajowcy*" ("Fellow Countrymen") Movement, Polish history.



# Pius XII o tolerancji w *Ci Riesce*

Słowa kluczowe: Pius XII, Tolerancja, Katolicka Nauka Społeczna

## Wstęp

Tolerancja to słowo obecnie bardzo szeroko rozpowszechnione w życiu publicznym; odmieniane jest niemal przez wszystkie przypadki. Stało się słowem-wytrychem i zaczęło funkcjonować w przestrzeni publicznej w bardzo widoczny sposób. Często słowo to jest wykorzystywane i interpretowane przez różne grupy społeczno-polityczne w sposób, który pomaga realizować własne cele. Choć cele i programy grup społecznych są często diametralnie przeciwstawne, to w działaniu propagandowym każda z grup zarzuca brak tolerancji swojemu przeciwnikowi.

Termin ten praktycznie jest niemal niezastąpiony przy rozpowszechnianiu naprawdę szerokiego spektrum poglądów i programów różnych grup społecznych. A paradoksalnie, jeszcze częściej używany jest do walki z innymi poglądami. Funkcjonuje także jako zaprzeczenie swojego pierwotnego znaczenia. Czasami służy za parawan ochronny dla różnego rodzaju wynaturzeń.

Wiele osób żyjących we współczesnym świecie ma problem z jego właściwym zdefiniowaniem, a tym samym zrozumieniem. Odczucia intuicyjne i ukształtowane w trakcie rozwoju społecznego i cywilizacyjnego, przestają mieć swoje dotychczasowe znaczenie. Zmienia się zakres pojęć



i zdarzeń objętych tym pojęciem. W ostatnim okresie w Polsce, a przedtem w krajach Zachodu, pojawiły się i w wielu przypadkach zafunkcjonowały próby rozszerzenia tego pojęcia na zjawiska społeczne dotychczas negatywnie odbierane przez społeczeństwa.

Jak zauważa profesor nauk teologicznych, biskup pomocniczy poznański w latach 1997–2012, arcybiskup metropolita łódzki od 2012 Marek Jędraszewski, by móc trafnie zdefiniować pojęcie tolerancji należy sięgnąć do języka łacińskiego. Słowo *tolerantia* wywodzi się od czasownika *tolero*, który oznacza – znosić, cierpieć, wytrzymywać. Tak, więc *tolerantia* oznacza wytrwałość, cierpliwość, zrzeczenie się czegoś<sup>1</sup>.

Obszerne wytłumaczenie omawianego terminu przedstawia Encyklopedia Powszechna PWN z 1997 r., gdzie termin „tolerancja” oznacza rezygnację z przymusu, jako środka wpływania na postawy innych ludzi. Wyjątkami są jedynie sytuacje, w których owe postawy zagrażają bezpieczeństwu osób oraz ich mienia (tolerancja nie rozciąga się więc np. na zabójców, gwałcicieli czy złodziei). Zakres tolerancji jest historycznie zmienny, co można zaobserwować analizując historię powszechną czy też Polski<sup>2</sup>.

Różne podejście do zjawiska, jakim jest tolerancja można zaobserwować na przykładzie dziejów Europy tj. wojen religijnych, sformułowanej w 1555 zasadzie *Cuius regio, eius religio* (czyje panowanie tego religia); ugody zawartej przez cesarza Karola V z książętami niemieckimi dająca im prawo do wyboru wyznania (katolicyzmu lub luteranizmu) oraz możliwość narzucenia go swoim poddanym bez zgody cesarza. W Anglii, w okresie panowania Henryka VIII, dochodzi do odseparowania się państwa od Rzymu, a tym samym zerwania stosunków z kościołem katolickim. Staje się to przyczyną prześladowań „innowierców” na przestrzeni kolejnych lat. Przejawy nietolerancji miały także miejsce we Francji gdzie w 1572 r. w Nocy św. Bartłomieja doszło do rzezi hugenotów (francuskich ewangelików). Zdecydowanie lepiej kwestie tolerancji religijnej kreowały się w Polsce, gdzie w 1573 roku dzięki zawarciu konfederacji warszawskiej powstał dokument zawierający postanowienia o tolerancji na tle religijnym<sup>3</sup>. Zagwarantowano w nim między innymi

---

1 A. Artymiak, *Przykazanie miłości to dużo więcej niż tolerancja*, „Tygodnik Katolicki Niedziela” 20/2008.

2 *Encyklopedia popularna PWN z CD-ROM*, edycja 2011, hasło: Tolerancja.

3 T. Łepkowski, *Słownik historii Polski*. Warszawa 1973, s. 181.

bezwarunkowy i wieczysty pokój między wszystkimi wyznaniem (*dissidentes in religione*)<sup>4</sup>. Z czasem podejście do tolerancji w również w Europie Zachodniej zaczęło ewaluować w kierunku zasady tolerancji. Za taki przejaw można uznać ustawę, która zakazywała m.in. śledztwa przeciw protestantom, jako heretykom i zmuszania ich do uczestnictwa we Mszy Świętej. Władca nie mógł już narzucać swoim poddanym przynależności do danego Kościoła<sup>5</sup>.

W większości społeczeństw tolerancja nie występowała, bądź występowała w bardzo ograniczonym zakresie, albo była bardzo ograniczona na skutek tego, że funkcjonującemu systemowi moralnemu w państwie przysługiwało uprzywilejowane stanowisko lub też monopole. Tolerancja najwcześniej objęła innowiercze wierzenia i praktyki religijne. Stopniowo rozszerzono ją na inne dziedziny, np. sferę obyczajów. Współcześnie zasada tolerancji jest stosunkowo szeroko uznana i prawnie zagwarantowana niemal na całym świecie. Jednak często zdarza się, że jest kwestionowana i naruszana przez grupy, którym przeszkadza ona w realizacji ich celów grupowych. Tam gdzie jest w pełni przestrzegana, istotnego znaczenia nabrał problem jej granic.

Problem tolerancji został poruszony przez papieża Pius XII w przemówieniu *Ci Riesce*<sup>6</sup>, w którym opisał współczesną wspólnotę państw, relacje zachodzące między poszczególnymi państwami wobec siebie oraz wobec wspólnoty państw. Przedstawił on tolerancję religijną wewnątrz wspólnoty suwerennych państw i wskazał jak postępować z ludźmi należącymi do innych religii oraz tymi, którzy popierają niechrześcijańską moralność.

Cały dorobek naukowy Piusa XII, w tym podejście do tolerancji, został częściowo zdeprecjonowany przez działanie przeciwników Kościoła.

Papieża Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli, w wieku 63 lat został wybrany na papieża dnia 2 marca 1939 r. Jego pontyfikat zakończył się 9 października 1958, po 19 i pół roku. W wieku 82 lat Papież zmarł. Podczas trwania pontyfikatu Pacelli napisał 41 encykliki, w których były poruszane istotne kwestie dla katolików. Dotyczyły one Świętej Liturgii, Mistycznego Ciała Chrystusa czy też muzyki kościelnej. Dorobek

4 Zob. szerzej w: S. Starowolski, *Braterskie napomnienie ad dissidentes in religione* [...] *Przez Szlachcica Polskiego uczynione*, 1644, dostępne na stronie Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej.

5 Zob. szerzej w: J. Tazbir, *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja*, Wrocław 1996.

6 Pius XII, *Ci Riesce* (Wspólnota międzynarodowa a tolerancja religijna), Wydawnictwo Te Deum 2004.

papieża wzbogacały liczne przemówienia, które często dotyczyły sfery życia codziennego m.in. o podróżach, medycynie.

Pierwsze lata pontyfikatu przypadły na czas trwania II wojny światowej. Z tego właśnie okresu pochodzą dość kontrowersyjne informacje na temat papieża, którego oskarża się o to, że nie chciał otwarcie potępić hitlerowskich władz Niemiec. Podkreśla się przypisywaną bierną postawę Papieża, która przejawiała się poprzez potępienie nadużyć, ale bez wskazywania sprawców. Pierwsze słowa krytyki skierowane przeciwko papieżowi padły już 1963 r. podczas premiery dramatu niemieckiego pisarza Rolfa Hochhutha<sup>7</sup> zatytułowanej „Namiestnik. Tragedia chrześcijan”. Hochhuth to komunizujący pisarz, który rzekomo opierał się na autentycznych dokumentach świadczących na niekorzyść Piusa XII. Faktycznie był inspirowany przez gen. Agajanc’a, specjalizującego się w dezinformacjach, który w ramach operacji Seat-12 w 1963 r. dostarczył Hochhuth’owi spreparowane przez Securitate materiały obciążające Papieża<sup>8</sup>. Na podstawie sztuki w 2002 r. powstał film pt. „Amen” reżysera Costa Gavras’a, znanego z filmów politycznych, który opierał się na założeniach zawartych w tezach dramatu.

Najzgorzalsi krytycy Piusa XII nazywali go nawet „papieżem Hitlera”. Takie stanowisko zostało opisane w książce pt. „Papież Hitlera. Tajemnicza historia Piusa XII” John’a Cornwell’a<sup>9</sup>. Autor przyjął tezę, że Papież oddzielał pojęcie władzy od chrześcijańskiej miłości bliźniego. Konsekwencją tego oddzielenia miało być milczące pozwolenie na tyranie, a zatem na przemoc. Powyższa książka utrwaliła, przede wszystkim w środowisku amerykańskim, negatywny wizerunek Piusa XII.

Pierwsze próby zmiany negatywnego wizerunku Pacelli’ego zostały podjęte przez papieża Pawła VI, który wraz z grupą historyków rozpoczął

---

7 Zob. szerzej w: termin: *Rolf Hochhuth*, <http://www.hdg.de/lemo/biografie/rolf-hochhuth.html> [dostęp: 19.04.2014].

8 Ł. Adamski, Magdalena Żuraw, *Pius XII – ofiara nagonki KGB*, numer z dn. 16.12.2008, *Gazeta Polska*.

9 Brytyjczyk John Cornwell, niedoszły ksiądz katolicki, autor głośnej książki *Papież Hitlera*. Powiedział: „Teraz bym takiego tytuł nie dał”, wyznał po latach po zapoznaniu się z najnowszymi badaniami historycznymi, bo możliwości działania Piusa były dużo mniejsze niż zakładają krytycy. Zob. Adam Szostkiewicz, *Benedykt w opałach. Czy w sprawie Piusa XII jest jakieś dobre wyjście?*, <http://www.polityka.pl/swiat/komentarze/1501789,1,wokol-piusa-xii.read#ixzz2TCUXlNkm> [dostęp: 19.04.2014].

publikowanie dokumentacji Sekretariatu Stanu z okresu II wojny światowej. W latach 1965–1981 opublikowano 11 tomów archiwaliów wskazujących na pomoc niesioną przez Stolicę Apostolską, a tym samym Piusa XII, ofiarom wojny i osobom prześladowanym ze względów rasowych.

W pierwszej połowie 2012 r. została wydana książka Gordona Thomasa „The Pope’s Jews: The Vatican’s Secret Plan to Save Jews from the Nazi” dosłownie jej tytuł brzmi „Żydzi papieża”. Pozycja ta stanowi przeciwwagę dla książki amerykańskiego autora John’a Cornwell’a. Thomas przedstawia w niej nowe dokumenty, które świadczą, iż papież był człowiekiem, który wiele zrobił dla ratowania Żydów. Dla potwierdzenia tej tezy warto przytoczyć słowa rabina z Jerozolimy, który dziękuje papieżowi za to co zrobił, by ocalić jak największą liczbę Żydów<sup>10</sup>.

W związku z licznymi kontrowersjami papież Benedykt XVI powołał specjalną komisję mającą za zadanie ponowne przeanalizowanie dokumentów z okresu II wojny światowej i zbadanie nowych dokumentów, które nie były dotychczas włączone w akta sprawy Piusa XII<sup>11</sup>. Według dziennikarza „Il Giornale” Andrei Tornielliego, biografą Piusa XII, Watykan nie kwestionuje świętości papieża, ale boi się konsekwencji politycznych zbyt wczesnego zezwolenia na jego kult i tego, jakie następstwa może to mieć dla relacji z Izraelem i dialogu z Żydami<sup>12</sup>.

Papież Franciszek rozważa otwarcie watykańskich archiwów w sprawie pontyfikatu Piusa XII. Rabin Abraham Skorka, bliski przyjaciel kardynała Bergoglio, powiedział: „To rzecz wielkiej wagi i papież Franciszek twierdzi, że musi zostać gruntownie przebadana – oświadczył rabin. – Nie wątpię, że zdecyduje się na otwarcie archiwów, tak by raz na zawsze wyjaśnić, jak naprawdę wyglądała sytuacja<sup>13</sup>”.

Przedstawiony powyżej zarys skomplikowanej biografii Piusa XII sprawił, że zapomniano o jego wielkim magisterium i wkładzie w naukę kościoła. Andrea Tornielli, autor biografii Piusa XII, podkreśla, że

10 J. Lewandowski, *Pius XII a Żydzi*, <http://www.effatha.org.pl/apologetyka/piusxii.htm> [dostęp: 19.04.2013].

11 J. Pawlicki, *Francuscy biskupi zdziwieni decyzją papieża ws. Piusa XII*, „Gazeta Wyborcza” 21.12.2009.

12 *Świętość Piusa XII*, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,4778558.html> [dostęp: 19.04.2013].

13 *Papież rozważa ujawnienie jednej z tajemnic Watykanu? Chodzi o pontyfikat Papieża Piusa XII*, <http://www.fronda.pl/a/papiez-rozważa-ujawnienie-jednej-z-tajemnic-watykanu-chodzi-o-pontyfikat-papieża-piusa-xii,27619.html> [dostęp: 19.04.2013].

w rzeczywistości papież przygotował podłoże dla Soboru Watykańskiego II. Jako pierwszy zaaprobował stosowanie metody historyczno-krytycznej w analizie Pisma Świętego; otworzył się na teorię ewolucji; kanonizował i beatyfikował największą procentowo liczbę kobiet (54% kanonizowanych i 62% beatyfikowanych) oraz był najczęściej cytowanym papieżem w dokumentach Soboru Watykańskiego II – 219 razy<sup>14</sup>.

Istotną kwestią w nauczaniu papieża była nauka o tolerancji. Ujęcie problematyki tolerancji u Piusa XII widoczne jest w przemówieniu *Ci Riesce* – Wspólnota międzynarodowa, a tolerancja, wygłoszonym dnia 6 grudnia 1953 r. do uczestników V Krajowego Zjazdu Prawników Katolickich. Tezy z przemówienia często poruszane są i cytowane w debatach dotyczących wolności religijnej.

W *Ci Riesce* zostało poruszonych także wiele istotnych kwestii związanych z tolerancją. Są to: stosunki pomiędzy narodami, zagadnienie prawa międzynarodowego, zdefiniowanie suwerenności, wskazanie obowiązków i problemów wspólnoty państw, stosunki państw katolickich z niekatolickimi, relacje między wspólnotą międzynarodową a religią i moralnością. Pius XII podkreśla problem tolerancji religijnej w oparciu o wcześniej opisane kwestie, wskazuje także miejsce Kościoła Chrystusa, jako odpowiedzialnego za jednoczenie narodów w oparciu o misję Kościoła. Papież nawołuje do bezwarunkowego odrzucenia religijnie błędnego i moralnie złego postępowania. Wskazuje, jak należy rozumieć tolerancję w określonych okolicznościach i wykorzystywać ją przy zawieraniu traktatów, układów czy też konkordatów.

Jak zauważa polski polityk Marek Jurek „*Ci Riesce* rzadko omawia się w całości. Dla jednych ta allokucja jest zbyt integrystyczna, dla innych – za bardzo postępową”<sup>15</sup>.

W swej wypowiedzi Pius XII stanowczo odrzuca twierdzenie, iż „błąd religijny i moralny należy tłumić zawsze, kiedy to tylko możliwe, gdyż tolerowanie go byłoby samo w sobie niemoralne”. W wystąpieniu nie pada sugestia ze strony papieża, by niekatolicy w katolickim państwie mogli posiadać naturalne prawo do rozpowszechniania swych błędnych poglądów.

14 *Prawdziwe oblicze Piusa XII. Z Andreeq Torniellem – autorem najnowszej biografii Piusa XII – rozmawia Włodzimierz Rędzioch*, „Niedziela Ogólnopolska” 33/2007, <http://www.niedziela.pl/artykul/83044/nd/Prawdziwe-oblicze-Piusa-XII> [dostęp: 19.04.2013].

15 M. Jurek, *Prawda i wolność*, <http://www.christianitas.org/news/jurek-prawda-i-wolnosc/> [dostęp: 19.04.2013].

Pius XII proponuje stworzenie wspólnoty państw i narodów, w której suwerenne państwa zjednoczą się we wspólnotę prawną by móc realizować cele prawne. Zastrzega jednocześnie, że powyższe działanie będzie wynikało z własnej, nieprzymuszonej woli. Analizując jednak historię przepełnioną nieustannymi walkami o władzę, kreowany przez papieża obraz może wydać się utopią. Dlatego Pacelli w dalszym wywodzie wskazuje, że w tym przypadku wola „zapobiegania budzącym grozę konfliktem”, a nie jak to miała miejsce w przeszłości, chęć podporządkowania sobie innych narodów lub konieczność obrony wolności i niezależności, przyczyni się do powstania wspólnoty państw. Rozwój technologii i wiara w „wyższą” wspólnotę ludzką będą możliwe dzięki naturze i Stwórcy; nie będą zależały od „unikalnej i ostatecznej” normy czy też woli państw. Papież wymienia prawa, które będą zależały od natury, np. prawo do własnej kultury i charakteru narodowego, szacunku ze strony innych, rozwoju i przestrzegania prawa międzynarodowego. Natomiast prawo pozytywne różnych narodów będzie szczegółowo definiowało prawa zaczerpnięte z natury i realizowało cel, jakim jest wspólne dobro. W zaproponowanej wspólnotcie narodów, każde z państw stanie się częścią systemu prawa międzynarodowego. Zatem każdy naród przestanie być „suwerenny” tzn. zostanie pozbawiony całkowitego braku ograniczeń. Kolejną kluczową kwestią będzie ustanowienie obowiązków oraz zdefiniowanie problemów wspólnoty państw. Za problemy uznaje on: „kwestie rasy, czy pochodzenia, z ich konsekwencjami biologicznymi, psychologicznymi i społecznymi; kwestie języka; kwestie życia rodzinnego, różniącego się w zależności od narodu, z właściwymi sobie stosunkami pomiędzy mężem i żoną, rodzicami, większą grupą rodzinną; kwestie równości i wyrównywania praw odnośnie dóbr, umów i osób w przypadku obywateli suwerennego państwa”<sup>16</sup>. Przy definiowaniu problemów konieczne jest także analizowanie skłonności jednostek i społeczeństwa np. tendencje do ekspansji, możliwości asymilacyjne czy też np. żądze władzy. Papież wskazuje teoretyczną zasadę rozwiązania powyższego problemu, która polega na tym by w granicach możliwości wspierać wszystko co ułatwia zjednoczenie i odrzucać wszystko co czyni je niemożliwym. Proponuje: „tolerować rzeczy, których nie można naprawić, ale z drugiej strony nie pozwolić, by rozbiły one wspólnotę, od której oczekujemy uzyskania wyższego dobra”. Jako jeden z kluczowych problemów we wspólnotcie narodów

<sup>16</sup> Pius XII, *Ci Riesce...*, fragment przemówienia dotyczący misji Kościoła.

wskazuje koegzystencję państw katolickich z niekatolickimi. Przedstawia on następujący podział państw we wspólnocie narodów: na państwa chrześcijańskie, niechrześcijańskie, religijnie neutralne, świadomie areligijne, czy nawet zdeklarowanie ateistyczne. Każde państwo w oparciu o zasadę prawa pozytywnego „na swoim terytorium i w odniesieniu do własnych obywateli będzie regulować sprawy religijne i moralne zgodnie z własnymi prawami”. A na ziemiach wspólnoty międzynarodowej będzie mogło wyrażać swoje przekonania i wypełniać własne praktyki etyczne i religijne, tylko wtedy kiedy nie będą naruszały one prawa karnego państwa, na terenie którego obywatele ci przebywają. Tak przedstawione stosunki ukazują dwa zagadnienia dotyczące kwestii religijnych i moralnych. A mianowicie pierwsze: dotyczy prawdy obiektywnej oraz obowiązku sumienia wobec prawdy i dobra, co jak zauważa Papież nie powinno być przedmiotem sporu, ani zostać uregulowane prawnie między danymi państwami wspólnoty, zwłaszcza gdy występuje widoczna atomizacja przekonań religijnych wewnątrz wspólnoty międzynarodowej. Natomiast drugie zagadnienie jest ściśle związane z postawą wspólnoty międzynarodowej do suwerennego państwa i na odwrót. Pius XII uważa: „żadne państwo czy wspólnota państw, jakkolwiek byłby ich religijny charakter, nie może wydać pozytywnego nakazu, czy też pozytywnego upoważnienia do nauczania lub czynienia tego, co byłoby wbrew religijnej prawdzie lub dobru moralnemu”. Jak słusznie zauważa Papież taki nakaz nie posiadałby żadnej mocy obowiązującej. „Żadna władza nie może wydać takiego nakazu, gdyż poddanie ducha i woli człowieka błędowi czy złu, albo traktowanie błędu i zła jako rzeczy obojętnych, jest sprzeczne z naturą<sup>17</sup>”. Zatem rodzi się pytanie czy możliwe jest we wspólnocie państw stworzenie normy, która umożliwiłaby swobodne wyrażanie wiary, wykonywanie praktyk religijnych i moralnych obowiązujących w państwie członkowskim tak by nie były one ograniczane na terytorium wspólnoty? Inaczej mówiąc czy możliwa jest tolerancja i czy w tym przypadku tłumienie błędu nie zawsze jest obowiązkiem? Pius XII w allokucji odpowiada, że: „Rzeczywistość pokazuje, że świat jest pełen błędu i grzechu. Bóg nie aprobejuje ich, lecz pozwala im istnieć. A zatem twierdzenie, że błąd religijny i moralny należy tłumić zawsze, kiedy to tylko możliwe, gdyż tolerowanie go byłoby samo w sobie niemoralne, nie jest

---

17 *Ibidem*, fragment przemówienia dotyczący wspólnoty międzynarodowej, religii i moralności.

całkowicie i bezwarunkowo słuszne”<sup>18</sup>. Powyższa teza potwierdzona jest fragmentem przypowieści o pszenicy i kąkolu z Pisma Świętego<sup>19</sup>. Stanowi ona potwierdzenie nauki o tolerancji, Papieża Pius XII. Chrystus powiedział, że gospodarz pozwala, ażeby ze względu na pszenicę kąkol rósł w polu świata razem z dobrym nasieniem. Następnie Papież przechodzi do konkluzji. Dlatego naturalny obowiązek przeciwstawienia się błędom religijnym i moralnym „musi być podporządkowany wyższym i bardziej ogólnym normom, które w pewnych okolicznościach pozwalają na tolerowanie błędu, a nawet wydają się wskazywać na tolerancję, jako na lepszy sposób uzyskiwania większego dobra”. Broniąc tej zasady Pius

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Pismo Święte: (Mt 13,24–30) 24 Inną przypowieść im przedstawił. Powiedział: „Królestwo niebieskie stało się podobne do człowieka, który na swoim polu zasiał dobre ziarno. 25 Kiedy wszyscy spali, przyszedł jego wróg, nasiał chwastu w pszenicę i oddalił się. 26 Gdy żdźbła się rozwinęły i zaczęły zawiązywać owoc, wtedy także ów chwast się ujawnił. 27 Przyszli słudzy gospodarza i powiedzieli mu: „Panie, czy nie dobre ziarno posiałeś na swoim polu? Skąd więc te chwasty?” 28 A on im odpowiedział: „Ktoś nieżyczliwy to zrobił”. Słudzy zapytały go: „Czy chcesz, byśmy poszli i usunęli je?” 29 On odpowiedział: „Nie, byście przypadkiem usuwając chwasty, nie wyrwali wraz z nim pszenicy. 30 Pozwólcie obu rosnąć aż do żniw. W czasie cięcia powiem żniwiarzom: ‘Zbierzcie najpierw chwasty i zwiążcie je w snopy, by spalić, a pszenicę zwieźcie do mojego spichlerza’”. 31 Inną przypowieść im przedstawił. Powiedział: „Królestwo niebieskie podobne jest do ziarenka gorczycy, które ktoś wziąwszy, posiał na swoim polu. 32 Jest ono mniejsze od wszystkich nasion, lecz kiedy urośnie, wyższe jest od jarzyn i staje się krzewem, tak że przylatuje ptactwo z nieba i zakłada gniazda w jego gałęziach”. 33 Inną opowiedział im przypowieść: „Królestwo niebieskie podobne jest do drożdży, które kobieta wzięła i wrzuciła do trzech miar mąki, aż całość się zakwasiła”. 34 To wszystko powiedział Jezus tłumom w przypowieściach, a bez przypowieści niczego im nie mówił. 35 Tak spełniło się słowo, wypowiedziane poprzez proroka: „Otworzę me usta w przypowieściach, wypowiem rzeczy ukryte od założenia świata”. 36 Potem odprowadził tłumy i wszedł do domu. Jego uczniowie przyszli do Niego z pytaniem: „Wyjaśnij nam przypowieść o chwacie na polu”. 37 On odpowiadając rzekł: „Siewcą dobrego ziarna jest Syn Człowieczy, 38 polem – świat; dobrym ziarnem natomiast są synowie królestwa, a chwastem – synowie zepsucia; 39 wrogiem, który je rozsiał, jest diabeł, żniwami – kres doczesności, a żniwiarzami – aniołowie. 40 Jak zatem zbiera się chwasty i pali w ogniu, tak będzie u kresu doczesności. 41 Syn Człowieczy posle swoich aniołów i zbiorą z Jego królestwa wszystkich [sprawców] zgorzeń i czyniących nieprawość. 42 Wrzucać ich do pieca z ogniem. Tam będzie szloch i zgrzytanie zębami. 43 Wówczas sprawiedliwi będą jaśnieć jak słońce w królestwie ich Ojca. Kto ma uszy, niech słucha. Por. *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 2003.



XII odwołuje się do tradycji Kościoła, który „skłaniał się do [takiego] postępowania i postępował z taką tolerancją zawsze z powodu wyższych i bardziej przekonywujących powodów”<sup>20</sup>.

Papież zwraca uwagę, że prawdziwy mąż stanu – katolik podejmując decyzje musi mieć na uwadze zarówno niebezpieczne skutki wynikające z tolerancji, jak i pozytywne aspekty wynikające z zastosowania zasady tolerancji. Także powinien kierować się dobrem, które może wyłonić pozytywne aspekty tolerancji. Natomiast w kwestiach związanych z religią i moralnością będzie się zwracał do Biskupa Rzymu o radę.

Pius XII powstawanie wspólnoty narodów przedstawia jako proces przejścia z niższego poziomu do wyższego „tj. od wielości suwerennych państw do możliwie największego zjednoczenia”. Kościół Chrystusa ma za zadanie także zjednoczenie sobie jak największej rzeszy ludzi wszystkich ras. Jednak proces ten różni się od wcześniej opisanego, gdyż Kościół przechodzi od wyższego szczebla do niższego (w tym przypadku już istnieje wspólnota prawna, ustrój, władza – zgodna z wolą Chrystusa). Kościół w wypełnianiu swej misji na przestrzeni wieków borykał się z problemami dotyczącymi: języków, aspiracji, cech narodowych i wszystkich wcześniej wspomnianych przy opisywaniu problemów wspólnoty narodów. Od samego początku swej działalności zobowiązany był do uczenia, wychowywania i bycia nieugiętym wobec prawdy i dobra. Realizacja misji Kościoła ma miejsce wśród ludzi i narodów, mających czasami zupełnie odmienne wizje świata. Zatem Kościół bezwarunkowo odrzuca wszystko, co jest religijnie błędne i moralnie złe. Jak zauważa Papież, „Kościół zawsze stoi przed wyborem: albo kadzidło dla bałwanów, albo krew dla Chrystusa. Miejsce, gdzie się teraz znajdujecie, Wieczny Rzym z pozostałościami wielkości, która przeminęła, i ze wspaniałymi wspomnieniami o jego męczennikach, jest najbardziej wymownym dowodem odpowiedzi Kościoła”. Natomiast kwestia dotycząca tolerancji w określonych okolicznościach kierowana jest następującą zasadą: „Postawę Kościoła określa w takiej sytuacji to, czego wymaga ochrona i wzgląd na *bonum commune* (dobro wspólne): z jednej strony powszechne dobro Kościoła i państwa w poszczególnych państwach, a z drugiej – powszechne dobro Kościoła powszechnego, tj. panowania Boga nad całym światem. Ważąc „za” i „przeciw” w celu rozstrzygnięcia „kwestii faktu”,

---

20 Pius XII, *Ci Riesce...*, fragment przemówienia dotyczący stosunków pomiędzy narodami.

jak również w odniesieniu do ostatecznego i najwyższego osądu w tych kwestiach<sup>21</sup>.

Tolerancji religijna w ujęciu Piusa XII dała podwaliny Deklaracji o Wolności Religijnej – *Dignitatis Humanae*, o prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych, która wyrosła wprost ze społecznej myśli Kościoła drugiej połowy XX wieku. W dniu 11 października 1962 r., w Rzymie, ponad 2000 ojców soborowych otworzyło Sobór Watykański II. Papież Jan XXIII zwołał go, nie wskazując konkretnych problemów bądź programów. To powodowało trudność i jednocześnie wielkość zadania, które stało przed zgromadzeniem soborowym. Tematem istotnym dla episkopatów środkowoeuropejskich była odnowa liturgiczna, którą zaczął przeprowadzać Pius XII. Kolejną istotną kwestią była Deklaracja o wolności religijnej, która powstała na prośbę przede wszystkim episkopatu amerykańskiego i przez niego z wielką troską była przygotowana. Nauka o tolerancji, w formie, w jakiej została opracowana w szczegółach przez Piusa XII, wydawała się niewystarczająca w obliczu rozwoju nowej myśli filozoficznej oraz sposobu pojmowania nowoczesnego państwa. Chodziło o wolność wyboru i praktykowania religii, oraz możliwość jej zmiany, jako podstawowych praw związanych z wolnością człowieka. Ze względu na swoje założenia, koncepcja ta nie mogła być jednak obca wierze chrześcijańskiej, która wchodząc w świat głosiła, że państwo nie może decydować o prawdzie i nie może domagać się jakiegokolwiek kultu. Wiara chrześcijańska żądała wolności przekonań religijnych i praktykowania kultu bez naruszania porządku prawnego państwa: chrześcijanie modlili się za imperatora, lecz go nie adorowali. Z punktu widzenia wiary można stwierdzić, że wraz ze swymi narodzinami chrześcijaństwo przyniosło światu zasadę wolności religijnej. Jednakże interpretacja tego prawa do wolności religijnej w kontekście myśli nowoczesnej była jeszcze trudna, ponieważ mogło się wydawać, że ówczesna wersja wolności religijnej zakładała niedostępność prawdy dla człowieka. I że w związku z tym odrywała ona religię od jej fundamentu i przemieszczała ją w sferę tego, co subiektywne<sup>22</sup>.

21 *Ibidem*.

22 Benedykt XVI wspomina Sobór Watykański II Na łamach dziennika „L’Osservatore Romano” ukazały się wspomnienia Benedykta XVI z otwarcia przed 50 laty Soboru Watykańskiego II. Papież, a wtedy ks. prof. Joseph Ratzinger, wykładowca teologii na Uniwersytecie w Bonn, uczestniczył w nim jako ekspert i doradca ówczesnego arcybiskupa Kolonii kard. Josepha Fringsa.

Podsumowując można stwierdzić, iż Pius XII przedstawił wizję tolerancji religijnej, która odpowiadała tradycyjnemu nauczaniu Kościoła Katolickiego, a została ona zmodyfikowana przez Sobór II. W czasach współczesnych podejście do tolerancji zostało rozszerzone do wielu dziedzin życia. Trwa permanentna debata na temat jej granic. Tolerancja uznawana jest za podstawę społeczeństwa otwartego i demokracji, jest postawą, która umożliwia otwartą dyskusję.

## Bibliografia

- Adamski Ł., Magdalena Żuraw, *Pius XII – ofiara nagonki KGB*, Gazeta Polska.
- Artymiak A., *Przykazanie miłości to dużo więcej niż tolerancja*, „Tygodnik Katolicki Niedziela” 20/2008.
- Lewandowski J., *Pius XII a Żydzi*, Jacek Pawlicki, *Francuscy biskupi zdziwieni decyzją papieża ws. Piusa XII*, „Gazeta Wyborcza” 21.12.2009.
- Łepkowski T., *Słownik historii Polski*, Warszawa 1973.
- Pius XII, *Ci Riesce* (Wspólnota międzynarodowa a tolerancja religijna), Wydawnictwo Te Deum, 2004.
- Praca zbiorowa, *Encyklopedia popularna PWN z CD-ROM*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Edycja 2011.
- Praca zbiorowa, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia – format oazowy (mały)*, 2007.
- Starowolski S., *Braterskie napomnienie ad dissidentes in religione [...] Przez Szlachcica Polskiego uczynione, 1644*, dostępne na stronie Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej.
- Szostkiewicz A., *Benedykt w opałach. Czy w sprawie Piusa XII jest jakieś dobre wyjście?*.
- Tazbir Janusz, *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja*, Wrocław 1996,.

## Źródła internetowe.

- M. Jurek, *Prawda i wolność*, <http://www.christianitas.org/news/jurek-prawda-i-wolnosc/> [dostęp: 19.04.2013].
- Papież rozważa ujawnienie jednej z tajemnic Watykanu? Chodzi o pontyfikat Papieża Piusa XII*, <http://www.fronda.pl/a/papiez-rozwaza-ujawnienie-jednej-z-tajemnic-watykanu-chodzi-o-pontyfikat-papieza-piusa-xii,27619.html> [dostęp: 19.04.2013].
- Prawdziwe oblicze Piusa XII. Z Andream Toriellim – autorem najnowszej biografii Piusa XII – rozmawia Włodzimierz Rędzioch*, „Niedziela Ogólnopolska” 33/2007, <http://www.niedziela.pl/artukul/83044/nd/Prawdziwe-oblicze-Piusa-XII> [dostęp: 19.04.2013].

- Rolf Hochhuth, <http://www.hdg.de/lemo/biografie/rolf-hochhuth.html> [dostęp: 19.04.2014].
- Lewandowski J., *Pius XII a Żydzi*, <http://www.affatha.org.pl/apologetyka/piusxii.htm> [dostęp: 19.04.2013].
- Szostkiewicz A., *Benedykt w opałach. Czy w sprawie Piusa XII jest jakieś dobre wyjście?*, <http://www.polityka.pl/swiat/komentarze/1501789,1,wokol-piusa-xii.read#ixzz2TCUXINkm> [dostęp: 19.04.2014].
- Świętość Piusa XII*, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,4778558.html> [dostęp: 19.04.2013].

## ABSTRACT

MAŁGORZATA MARIA KREPA

### The voice of Pius XII about tolerance in *Ci Riesce*

Below article is about the Pope Pius XII approach to the concept of tolerance. Major part of the content of the article has been devoted to the analysis of the Pius XII speech *Ci Riesce* (On Dec. 6, 1953, His Holiness addressed a discourse to the National Convention of Italian Catholic Jurists). During discussion about sensitive topics it is impossible to avoid controversy. Considering Pope Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli role as a public figure is not without mentioned controversy. Because of this fact there was a strong need to present some facts about the Pope.

**Keywords:** Pope Pius XII, Catholic social teaching, Tolerance



# Bioetyka, współczesne wyzwania, a nauka społeczna Kościoła katolickiego

Słowa kluczowe: bioetyka, in vitro, eutanazja, Kościół katolicki, regulacje prawne

## Wstęp

Bioetyka (ang. *bioethics*, gr. *bios* życie, *ethos* zachowanie) jest działem etyki, który w sposób szczególny i wnikliwy analizuje wszelką działalność badawczą o charakterze nowatorskim, związaną ze zdrowiem i życiem człowieka. Jest pojmowana na wiele różnych sposobów; jako klasyczna dziedzina nauki (etyka), ale również jako jej całkowicie odrębna i wyspecjalizowana część<sup>1</sup>. Różnice wynikają tu przede wszystkim z postrzegania zakresu bioetyki przez lekarzy, teologów, prawników, biologów, farmaceutów, ekologów czy socjologów, a więc przedstawicieli różnych profesji o różnorodnych celach. Bioetyka jest obecna niemal w każdej sferze życia społecznego; w wielu przypadkach dyskusję podejmują politycy, organizacje społeczne oraz współcześni twórcy kultury.

---

1 W 1970 r. Van Rensselaer Potter użył po raz pierwszy terminu „bioetyka” w rozważaniach moralnych dotyczących nauk biologicznych i medycznych (*Bioethics: The Science of Survival*, „Perspectives in Biology and Medicine” 14/1970).

Obszarem zainteresowań bioetyki jest przede wszystkim człowiek oraz jego definicja, a więc konkretne warunki jakie musi spełniać istota żywa, by można go było człowiekiem nazwać. Zagadnienie to nabiera znaczenia już od czasów starożytności i na przestrzeni wieków rodzi wiele kontrowersji. Bioetyka jest przedmiotem rozważań wielu różnych nauk, ale również literatury i sztuki; dotyczy natury i statusu organizmu.

Niniejsza praca ma na celu przedstawienie i przybliżenie zagadnienia bioetyki we współczesnym świecie, stanowisko Kościoła katolickiego wobec niej samej i rozwiązań, jakie się z nią wiążą.

## 1. Pojęcie i znaczenie bioetyki

Bioetyka ma pomagać w wykonywaniu zawodu z uwzględnieniem etyki; jest instrumentem sprawiedliwości intencjonalnej w medycynie, jednak nie daje doskonałych (najlepszych) przepisów właściwego (sprawiedliwego) działania. Jest skierowana na praktykę, ma w realny sposób przyczynić się do poprawy regulacji prawnych oraz proceduralnych w delikatnych (drażliwych) kwestiach (obszarach medycyny) oraz ochrony zdrowia<sup>2</sup>.

*Ta dziedzina nauki powstała jako odpowiedź na naglące pytania, przed jakimi stanęła ludzkość w dobie niespotykanego wcześniej, gwałtownego rozwoju naukowego i technologicznego<sup>3</sup>. Jest to dyscyplina niejednolita, cechująca się rozpiętością i rozległością problematyki. Swoim zakresem obejmuje przede wszystkim zagadnienia związane z<sup>4</sup>: 1) początkiem życia ludzkiego, 2) końcem życia, 3) polityką zdrowotną; 4) badaniami medycznymi (eksperymentami i wynalazkami).*

Różnorodność, a często sprzeczność, stanowisk rodzi konieczność ich usystematyzowania – zarówno w świadomości środowisk naukowych, jak i dialogu opinii publicznej. Dotyczy to zwłaszcza gorącej debaty wokół zagrożeń związanych z relatywizacją idei nienaruszalności życia ludzkiego. Gwałtowny rozwój technologii medycznych oferuje obecnie

---

2 Hartman J., *Bioetyka dla lekarzy*, Wydawnictwo Wolters Kluwer, Warszawa 2011, s. 39.

3 Aszyk P. (red.), *Bioetyka naglące pytania*, Warszawa 2005, s. 5.

4 Hartman J., *Bioetyka...*, *op. cit.*, s. 40.

rozwiązania – nie bez racji – odbierane jako etyczne niejednoznaczne. Cywilizacja techniczna wyprzedzająca obecnie coraz bardziej – wolniejsze ze swej natury kulturowe procesy absorpcji zmian. Takie zmiany nieuchronnie powodują konflikt postaw i nie jest to bynajmniej jedynie prosty, czarno-biały dualizm konserwatywno-liberalnej sceny.

Bioetyka wiąże się przede wszystkim z zagadnieniem początku i końca życia ludzkiego, a także działaniami ingerującymi te dwa etapy życia; z tego też powodu to początek i koniec życia jest rozpatrywany w niniejszym opracowaniu. Jest ona integralną częścią etyki normatywnej, a więc zastosowaniem ogólnych zasad etycznych w szczególnych, dramatycznych (granicznych) często, sytuacjach ludzkiej egzystencji<sup>5</sup>.

Wśród zagadnień związanych z początkiem życia wykazać należy można przede wszystkim ochronę zarodka (embrionu) oraz płodu (w literaturze przedmiotu często te określenia stosowane są naprzemiennie), ale również prawo do samostanowienia kobiet w ciąży oraz ograniczenia tego prawa, które wynikają z praw płodu. Poruszone zagadnieniami są także techniki zapłodnienia pozaustrojowego oraz pozostałych procedur mających na celu wspomaganie macierzyństwa, postępowanie z noworodkami urodzonymi z ciężkimi wadami genetycznymi i syjamskimi bliźniętami<sup>6</sup>.

Zagadnienia związane z końcem życia to przede wszystkim testamentowa dyspozycja życiem (a więc pewnego rodzaju instrukcja dotycząca postępowania lekarzy w przypadku utraty przytomności i niemożności samodecydowania o dalszym utrzymywaniu życia); zagadnienie niezależności pacjenta niezdolnego z uwagi na np. demencję, do decydowania o sobie; postępowanie z osobą umierającą; eutanazja; możliwość zaprzestania kontynuowania uporczywej terapii i niepodejmowania leczenia (reanimacji); zagadnienie śmierci mózgowej; udostępnianie organów do przeszczepu<sup>7</sup>.

Należy wspomnieć zarysowując tylko problematykę etycznej polityki zdrowotnej. Są to głównie kwestie dotyczące sprawiedliwości rozdzielczej, a więc sprawiedliwego dostępu wszystkich obywateli do świadczeń medycznych i systemu ubezpieczeń, zagadnienia epidemiologii oraz

---

5 Ślipko T., *Bioetyka początku życia*, [w:] *Bioetyka polska*, Biesaga T. (red.), Wydawnictwo WN PAT, Kraków 2004, s. 9 i nast.

6 Hartman J., *Bioetyka...*, *op. cit.*, s. 40.

7 *Ibidem*.



profilaktyki, gromadzenia i odpowiedniego wykorzystywania informacji o zdrowotności społeczeństwa, określanie priorytetów. Ważnym zagadnieniem bioetyki jest również problem badań naukowych (medycznych), a w szczególności ochrona interesów oraz autonomii osób biorących udział w takich eksperymentach, sposobu doboru tych osób i ich dobrowolnej zgody. Istotne są tu zagadnienia związane z uwarunkowaniem badań, ich zakres i cel, ochrona danych, patentowanie stosowanych technik medycznych oraz leków<sup>8</sup>.

Tezy i założenia stawiane przez naukowców wiążą się oczywiście z ryzykiem, niepowodzenia projektu badawczego, ale ryzyko badań ponoszą przede wszystkim pacjenci będący uczestnikami owych badań. Problem nadrzędności praw człowieka i godności ludzkiej oznacza *de facto* konieczność określenia przez bioetykę norm o szczególnym zakresie.

Powyższe zagadnienia wiążą się z określonymi dylematami etycznymi, a więc sytuacjami moralnymi, w których człowiek musi dokonać wyboru, mimo iż każda z możliwości wiąże się z konkretnymi, niepożądanymi konsekwencjami. Mówi się wówczas o tzw. „mniejszym złe”, niejednokrotnie jednak trudno jednoznacznie ustalić, co nim jest. Dylematy w bioetyce, to takie sytuacje, w których sam pacjent lub lekarz, który go leczy podejmuje decyzję. Do takich okoliczności zaliczyć należy współcześnie np. zadecydowanie lub decyzje o przerwaniu ciąży, która zagraża życiu lub zdrowiu matki, sytuacje gdy płód jest uszkodzony w takim stopniu, iż niemożliwe jest samodzielne życie dziecka po jego urodzeniu, przypadki gdy ciąża jest wynikiem przestępstwa (problem pojawia się gdy osoba, której sytuacja ta dotyczy jest np. głęboko wierzącą).

Podjęcie dyskusji nad wybranymi problemami bioetycznymi w świetle nauczania społecznego Kościoła Katolickiego oznacza dialog w kontekście „dobra najwyższego” definiowanego kanonem wiary i dogmatyki. Teologia Kościoła katolickiego ze swej zasady skoncentrowana jest na problematyce istnienia, godności i nienaruszalności życia ludzkiego. Niezmienne stanowisko Kościoła Katolickiego (dalej KRK) w kwestii definiowania tych wartości coraz częściej krytykowane jest jako nie nadążające za złożonością w/w zagadnień. W nauczaniu Kościoła cel, sens i wartość życia zostały osadzone w pewnej globalnej perspektywie jaką

---

8 Jacek A., Porada S., *Powszechny i równy dostęp do świadczeń opieki zdrowotnej w systemie powszechnego ubezpieczenia zdrowotnego w Polsce*, [w:] *Etyczne problemy zarządzania w ochronie zdrowia*, Hartman J., Zalewski Z. (red.), Warszawa 2013, s. 150.

jest wiara. Oddzielenie jej od problemów bioetycznych, wg stanowiska KRK, prowadzi do niezrozumienia i do opacznego zrozumienia obrazu człowieka.

## 2. Wybrane regulacje prawne dotyczące życia ludzkiego

Obowiązujące przepisy prawne, gwarantują ludziom prawo do życia. W Polsce odpowiednie zapisy znajdują się w ustawie zasadniczej<sup>9</sup>: art. 38 stanowi, iż państwo każdemu człowiekowi zapewnia prawo do życia i jego ochrony, kolejny natomiast (art. 39) zakazuje podawania ludzi eksperymentom medycznym (ale i innym naukowym), jeśli nie wyrażą oni dobrowolnej zgody na takie działania.

W ustawie z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny<sup>10</sup> odnaleźć można zapis, iż życie stanowi fundamentalne dobro człowieka, a troska o nie jest zasadniczym obowiązkiem państwa i obywateli. Zgodnie z ustawą prawo do życia podlega ochronie, również na etapie prenatalnym; państwo ma obowiązek zapewnić kobietom w ciąży odpowiednią opiekę medyczną, prawną i socjalną (art. 2). Jednocześnie ustawa ta dopuszcza trzy przesłanki przerwania ciąży (ale tylko w określonym, dopuszczalnym czasie i tylko przez lekarza ginekologii): jeśli zagraża ona życiu lub zdrowiu kobiety, badania potwierdzają ciężkie i nieodwracalne uszkodzenie/upośledzenie płodu lub gdy ciąża jest wynikiem przestępstwa (art. 4).

Wyjątkową rolę w omawianym zakresie pełni również Kodeks karny<sup>11</sup>, który przerwanie ciąży traktuje jako przestępstwo przeciwko życiu i zdrowiu (art. 152–154), podobnie jak namawianie i udzielanie pomocy w samobójstwie (art. 151). Do przestępstw zalicza się również udzielanie kobiecie pomocy w przerywaniu ciąży oraz nakłanianie jej do tego (art. 152).

Wiele międzynarodowych aktów prawnych opowiada się za ochroną życia; jednym z nich jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka

<sup>9</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2.04.1997 r., Dz.U. z 1997 r., Nr 78, poz. 483.

<sup>10</sup> Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz.U. z 1993 r., Nr 17, poz. 78 ze zm.

<sup>11</sup> Dz.U. z 1997 r., Nr 88, poz. 553 ze zm.

Organizacji Narodów Zjednoczonych<sup>12</sup>, która w art. 3 przyznaje prawo do życia, które stanowi podstawę innych praw, a więc jest pierwszym i najbardziej oczywistym prawem człowieka.

Kolejnym aktem jest Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, zgodnie z którą ustawy chronią prawo człowieka do życia (art. 2)<sup>13</sup>. Istota ludzka ma przyrodzone prawo do życia i nie można nikogo tego życia pozbawiać<sup>14</sup>. Na podobnym stanowisku stoi Karta Praw Podstawowych<sup>15</sup> oraz Karta Praw Rodziny z 22 października 1983 r.<sup>16</sup>

W myśl Konwencji o Prawach Dziecka (przyjętej niemal we wszystkich państwach świata), dziecko jako istota niedojrzała umysłowo i fizycznie, wymaga szczególnej opieki, w tym również odpowiedniej ochrony prawnej, tak przed, jak i po jego urodzeniu<sup>17</sup>. W Konwencji ustanowiono status każdego dziecka w oparciu o założenia, że jest ono samodzielnym podmiotem, wymaga poszanowania tożsamości, prywatności i godności. Konwencja określa prawa oraz wolności małych obywateli, zawiera przepisy odnoszące się przede wszystkim do podstawowych praw (do życia, do nazwiska, obywatelstwa, wolności, nietykalności osobistej), socjalnego (odpowiedniego standardu życia, ochrony zdrowia, zabezpieczenia socjalnego), politycznego i kulturalnego.

Niezależnie od wszelkich sporów stanowiskowych nikt dziś nie zaprzecza, że potencjalne zagrożenia związane z rozwojem techniki i medycyny są zagrożeniami realnymi. Deklaracje prawne, takie jak Europejska Konwencja Bioetyczna z 1997 r.<sup>18</sup>, która gwarantuje ochronę praw pacjenta, zabrania dyskryminacji ludzi ze względu na informację

---

12 Powszechna Deklaracja Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych z 10 grudnia 1948 roku, przyjęta i proklamowana rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217 A (III) w dniu 10 grudnia 1948 r.

13 Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., Dz.U. 1993 nr 61 poz. 284.

14 Art. 6 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 16 grudnia 1966 roku, Dz.U. z 1977 r., Nr 38, poz. 167.

15 Karta Praw Podstawowych z dnia 8 grudnia 2000 r., Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej C 83/389.

16 Karta Praw Rodziny, [http://www.srk.opoka.org.pl/srk/srk\\_pliki/karta.htm](http://www.srk.opoka.org.pl/srk/srk_pliki/karta.htm) [dostęp: 02.10.2014].

17 Konwencja o Prawach Dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 roku, Dz.U. 1991 nr 120 poz. 526.

18 Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie (Przyjęta

genetyczną, a także hodowli embrionów do celów badawczo-eksperymentalnych. Sporządzony 12 stycznia 1998 r. protokół w sprawie klonowania ludzi<sup>19</sup>, uzupełniający Konwencję z 1997 r. jednoznacznie zakazuje wszelkich działań mających na celu stworzenie istoty ludzkiej, która byłaby identyczna z żyjącym lub martwym człowiekiem<sup>20</sup>.

Do ważnych dokumentów międzynarodowych należą także m.in. Deklaracja Helsińska światowego stowarzyszenia lekarzy. Etyczne zasady prowadzenia badań medycznych z udziałem ludzi (WMA) 1964–2008 r., Międzynarodowe wytyczne etyczne dotyczące badań biomedycznych z udziałem ludzi, Rada Międzynarodowych Organizacji Nauk Medycznych (CIOMS) z 2002 r., Zasady dobrej praktyki badań klinicznych (GCP), Światowa Organizacja Zdrowia (WHO), z 2005 r., Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny. Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie, Rada Europy, 1997 r., Protokół dodatkowy do konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący badań biomedycznych, Rady Europy, 2005 r.<sup>21</sup>

### 3. Nauka społeczna Kościoła Katolickiego dotycząca życia poczętego

Kościół Katolicki w każdym przypadku opowiada się za ochroną życia ludzkiego; odpowiednie zapisy spotkać można w encyklikach, Naukach Kongregacji Wiary jak i innych, oficjalnych dokumentach. Papież, a w ślad za nimi wielu biskupów, teologów i ludzi nauki, wypowiada się na ten temat, broniąc prawa do życia nienarodzonych dzieci i ostro krytykując działania zmierzające do propagowania idei eutanazji<sup>22</sup>.

---

przez Komitet Ministrów w dniu 19 listopada 1996 roku), [http://www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/texts\\_and\\_documents/ETS164Polish.pdf](http://www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/texts_and_documents/ETS164Polish.pdf) [dostęp: 02.10.2014].

19 Protokół dodatkowy do konwencji o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny, w sprawie zakazu klonowania istot ludzkich, [http://www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/texts\\_and\\_documents/ETS168\\_Polish.pdf](http://www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/texts_and_documents/ETS168_Polish.pdf) [dostęp: 03.10.2014].

20 Safjan M., *Prawo i medycyna*, Warszawa 1998, s. 275.

21 Różyńska J., Waligóra M. (pod red), *Badania naukowe z udziałem ludzi w biomedycynie. Standardy międzynarodowe*, Warszawa 2012, s. 235–284.

22 Sadowski M., *Struktura administracyjna Kościoła katolickiego*, [w:] Błaś A., Boć J., Jeżewski J., *Administracja publiczna*, pod red. J. Bocia, Wrocław 2003, s. 188–192.

Podejmowane były również dyskusje dotyczące zgodności zasad etyki katolicyzmu z rozwijającą się techniką biomedyczną, która umożliwiła interweniowanie – w początkowym stadium życia, ale również z pojawiającymi się sposobami (procesami) przekazywania życia.

Nauka Kościoła opowiada się za prawem do godności rodzącego się życia oraz jego przekazywania, szacunku dla człowieka od pierwszych dni jego życia. Musi się ona obecnie zmierzyć z faktem, iż postęp nauk biologicznych oraz medycznych pozwala ludzkości na coraz bardziej skuteczne środki lecznicze. Z drugiej jednak strony postęp ten może przyczynić się do pojawienia się nowych możliwości, których skutki są niemożliwych do przewidzenia. Wszelkie zabiegi techniczne umożliwiają ludziom podejmowanie interwencji leczniczych, ale również kierowanie w określony sposób procesami przekazywania życia<sup>23</sup>. W opinii nauki społecznej Kościoła takie techniki i metody pozwalają ludziom na decydowanie o przeznaczeniu i losie innych, często również wiążą się z przekraczaniem granic rozumnego panowania nad naturą<sup>24</sup>.

Stosowane rozwiązania medyczne z jednej strony są dobrem i stanowią postęp w służbie człowieka, z drugiej jednak strony wiążą się z poważnymi niebezpieczeństwami, m.in. z nieprzestrzeganiem praw i nieposzanowaniem wartości osoby ludzkiej, eugeniką, niszczeniem ludzkich zarodków, możliwością eutanazji i wspomaganym samobójstwem oraz eksperymentami medycznymi. Kościół, biorąc pod uwagę swoją naukę moralną, opowiada się przede wszystkim za godnością człowieka, jego szacunkiem, obroną i rozwojem – są to bowiem fundamentalne prawa do życia<sup>25</sup>.

Opublikowano dotychczas wiele oficjalnych dokumentów dotyczących początku i końca życia ludzkiego, jak np. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* z 7 grudnia 1965 r.<sup>26</sup>

---

23 Debita M., *Badania prenatalne – szansa czy zagrożenie? Współczesna medycyna, a nauka społeczna Kościoła Katolickiego*, [w:] *Prawo życia i śmierci*, M. Sadowski (red.), Wrocław 2013, s. 313–324.

24 Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników 81 Kongresu Włoskiego Towarzystwa Medycyny Wewnętrznej i 82 Kongresu Włoskiego Towarzystwa Chirurgii Ogólnej (27 października 1980)*, AAS 72 (1980), s. 1126.

25 Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników 35 Zgromadzenia Ogólnego Światowej Organizacji Lekarskiej (29 października 1983)*, AAS 76 (1984), s. 390.

26 Konstytucja duszpasterska o kościele w świecie współczesnym, [http://www.nonposumus.pl/encykliki/sobor\\_II/gaudium\\_et\\_spes/](http://www.nonposumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes/) [dostęp: 03.10.2014].

(zgodnie z nią człowiek ma strzec życia, ochraniać je od momentu poczęcia, a regulowanie urodzeń nie może wiązać się z metodami zakazanymi przez Kościół), encykliki papieskie,<sup>27</sup> dokumenty Kongregacji Nauki Wiary (Deklaracja o przerywaniu ciąży – *Quaestio de abortu* z 18 października 1974 r.<sup>28</sup>, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona* z 5 maja 1980 r.<sup>29</sup>, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia – *Donum Vitae* z 22 lutego 1987 r.<sup>30</sup>), Kodeks Prawa Kanonicznego z 25 stycznia 1983 r.<sup>31</sup> czy Katechizm Kościoła Katolickiego z 1992 r.<sup>32</sup>

Wśród dokumentów pozostających w bezpośredniej relacji z oficjalnym nauczaniem papieskim znajdują się deklaracje i instrukcje Kongregacji Nauki Wiary. Stanowią one ważny instrument nauczania KRR i rozstrzygają szczegółowe zagadnienia. Do najważniejszych dokumentów odnoszących się do zagadnień bioetycznych należą: Deklaracja o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu* z 1974 r. w której przywołana została cała tradycja Kościoła i nauki Pisma Świętego dotyczące nienaruszalności życia ludzkiego; Deklaracja o eutanazji *Iura et bona* z 1981 r. w której przypomniano niezmiennie stanowisko KRR w sprawie śmierci istoty ludzkiej (płod, dziecka, starca, osoby nieuleczalnie chorej); Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia *Donum vitae* z 1987 r.<sup>33</sup> Dokument ten jest najpełniejszym wyrazem nauki Kościoła w kwestiach związanych z początkami życia ludzkiego. Obok wymienionych dokumentów odnoszących się do problematyki bioetyki istotne znaczenie mają Karta

---

27 Szerzej w: Sadowski M., *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010, s. 25.

28 *Deklaracja o przerywaniu ciąży. Quaestio de abortu*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_1\\_23.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_1_23.html) [dostęp: 03.10.2014].

29 Kongregacja Nauki Wiary, *Iura et bona Deklaracja o eutanazji. 05.05.1980 r.*, [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, K. Szczygieł (red.), Tarnów 1998.

30 *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia. Donum vitae*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_2\\_19.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_19.html) [dostęp: 03.10.2014].

31 Majer P. (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011.

32 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009.

33 Szerzej w: M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010, s. 257–259.

Pracowników Służby Zdrowia z 1995 r.<sup>34</sup> opracowana przez Papieską Radę ds. duszpasterstwa Służby Zdrowia (która stanowi kodeks etyki zawodowej), oraz wydane przez Papieską Akademię „Pro Vita” refleksje na temat klonowania i komunikat na temat badań nad genomem ludzkim.

Interwencję w zagadnienia bioetyki tłumaczy się miłością do człowieka, wynikającą z miłości Chrystusa, a także „naturalnym prawem Bożym, mającym na celu prawidłową relację dzieła prawdy oraz wyzwolenia”<sup>35</sup>. Zgodnie z nauką Kościoła, ciało ludzkie to nie tylko zespół określonych tkanek i narządów, nie może ono być przyrównywane do ciała zwierzęcia; natura jego jest zarazem cielesna jak i duchowa. Natura ludzka nie jest tylko pewnego rodzaju normą biologiczną, powinna bowiem być definiowana jako rozumny porządek, zgodnie z którym każdy człowiek powoływany jest przez Stwórcę do kierowania oraz regulowania własnym życiem i działaniami, a przede wszystkim do używania oraz dysponowania swoim ciałem<sup>36</sup>.

Zgodnie z powyższym, wszelkie ingerencje w ciało ludzkie to nie tylko ingerencja w tkanki, narządy i funkcje organizmu ludzkiego, ale przede wszystkim w całą osobę. Wiąże się zatem ze znaczną odpowiedzialnością moralną. Każdy człowiek, jako niepowtarzalna i wyjątkowa jednostka, składa się z ciała i ducha; poprzez ciało dociera się do tej osoby w jej realnej (faktycznej) rzeczywistości. Szacunek wobec godności człowieka to obrona jego tożsamości, jedności ciała i ducha. To powinno stanowić podstawę do podejmowania określonych decyzji w zakresie interwencji leczniczych, ale przede wszystkim tych, które mają na celu poprawienie biologicznego stanu człowieka<sup>37</sup>.

W opinii Kościoła Katolickiego, biolodzy i lekarze nie mogą, w oparciu o swoje kompetencje zawodowe, rościć sobie praw do decydowania o pochodzeniu oraz przeznaczeniu istoty ludzkiej. Zasada ta powinna być stosowana przede wszystkim w zakresie życia płciowego oraz przekazywania życia, czyli w zakresie realizacji podstawowych wartości miłości i życia przez kobiety i mężczyznę. Wynika ona z faktu, iż to Bóg powołał człowieka do

34 Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, Watykan 1995.

35 Królikowski J., Zimowski Z., *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1997, s. 58.

36 Paweł VI, *Encyklika Humanae vitae*, 10, AAS 60 (1968), s. 487–488.

37 Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników 35 Zgromadzenia Ogólnego Światowej Organizacji Lekarskiej (28 października 1983)*, AAS 76 (1984), s. 393.

specjalnego uczestnictwa w dziele Stwórcy<sup>38</sup>, a takim jest również prokreacja. Wartości (wynikające z małżeństwa) oraz rodzicielstwa określają sens oraz granice sztucznej interwencji w przekazywanie życia i jego początek<sup>39</sup>.

Nienaruszalność prawa do życia dziecka, a więc niewinnej istoty ludzkiej, od momentu poczęcia aż do jego naturalnej śmierci, to znak a jednocześnie wymóg jej nietykalności, jako osoby obdarowanej przez Stwórcę życiem<sup>40</sup>. Zdolność do przekazywania życia ludzkiego to cecha osoby ludzkiej; jest ono powierzone przez naturę świadomemu i osobowemu aktowi, a jako takie podlega najświętszym prawom Bożym – nienaruszalnym i niezmiennym, które wszyscy powinni szanować i przestrzegać. Wszelkie metody i środki stosowane w życiu zwierząt i roślin są zatem w przypadku ludzi zakazane<sup>41</sup>. Zapładnianie pozaustrojowe jest więc zgodnie z nauką Kościoła moralnie naganne i niedopuszczalne. Tylko Bóg (Pan życia) może stworzyć człowieka, wówczas bowiem życie jest święte i stanowi cel Stwórcy<sup>42</sup>. Podobnie wygląda sprawa aborcji czy eutanazji; tylko Bóg może zakończyć życie ludzkie i nikt, bez względu na sytuację, nie może decydować o trwaniu bądź przerwaniu życia istoty ludzkiej<sup>43</sup>.

W nauce Kościoła Katolickiego Bóg jest absolutnym Panem człowieka i jego życia; życie to ma charakter święty oraz nienaruszalny, bowiem w nim odzwierciedla się nienaruszalność Stwórcy. Jest On surowym sędzią w każdym przypadku nieprzestrzegania przykazania „nie zabijaj”, które to przykazanie jest fundamentem współżycia społecznego. Wspólnota chrześcijańska sprzeciwia się więc aborcji, dzieciobójstwu i eutanazji<sup>44</sup> i wyraża przekonanie, iż dziecko w łonie matki jest otoczone opieką Bożej Opatrzności<sup>45</sup>.

---

38 Jan Paweł II, *Adhort. Apost. Familiaris consortio*, 11, AAS 74 (1982) 91–92; por. także SOB. WAT. II, Konst. Gaudium et spes, s. 50.

39 *Ibidem*.

40 Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników 35 Zgromadzenia Ogólnego Światowej Organizacji Lekarskiej (29 października 1983)*, AAS 76 (1984), s. 390.

41 Jan XXIII, *Encyklika Mater et Magistra*, AAS 53 (1961) 447.

42 *Ibidem*; Jan Paweł II, *Przemówienie do kapłanów uczestniczących w Sympozjum: „Odpowiedzialne Rodzicielstwo” (17 września 1983)*, „Insegnamenti di Giovanni Paolo II” VI/2/1982, s. 562.

43 Pius XII, *Przemówienie do uczestników Unii Lekarsko-Biologicznej św. Łukasza (12 listopada 1944)*, „Discorsi e Radiomessaggi” VI/1944–1945, s. 191–192.

44 „Nie niszczy dziecka przez przerwanie ciąży ani nie zabijaj go po urodzeniu”; V 2: *Patres Apostolici*, I, 17.

45 Prośba za chrześcijanami, n. 35; PG 6, 969.



W literaturze przedmiotu, obok aborcji rozumianej jako zamierzone przedwczesne zakończenie ciąży w wyniku ingerencji zewnętrznej pojawiają się coraz częściej takie rozwiązania jak np. **aborcja po urodzeniu**. W czasopiśmie „Journal of Medical Ethic”<sup>36</sup> w ubiegłym roku ukazał się artykuł, w którym przyznano lekarzom prawo do zabijania noworodków, gdy urodzą się one niepełnosprawne, lub gdy rodzice nie będą w stanie utrzymać nowo narodzonego dziecka. Przemawiać za tym stanowiskiem ma przekonanie o braku osobowości tak małego obywatela oraz nie posiadaniu moralnego prawa do życia. Autorzy tego kontrowersyjnego poglądu uważają, iż noworodek to nie osoba, ponieważ nie posiada świadomości własnej egzystencji, nie wykształciło się u niego poczucie nadziei, celów życiowych i marzeń<sup>47</sup>.

Zgodnie z nauką Kościoła Katolickiego, zabijanie jest grzechem śmiertelnym (najcięższym), a przykazanie „nie zabijaj” wyznacza granicę, której w żadnym przypadku przekroczyć nie można. Wynika z szacunku do życia, konieczności jego obrony oraz kroczenia drogą miłości.

Obok zarysowanej już wyżej problematyki aborcji nauką społeczną Kościół objął także kwestie *in vitro*. Zapoczątkowanie przeprowadzania różnych procesów sztucznego zapładniania spowodowało, że współcześnie przeprowadza się wiele interwencji i eksperymentów na embrionach oraz płodach ludzkich. Nie są to wyłącznie medyczne (terapeutyczne i diagnostyczne) interwencje, w wielu przypadkach mają one charakter naukowy, a nawet handlowy. Wynikają stąd określone problemy moralne, ponieważ trudno jest jednoznacznie przyznać lub odebrać prawo do wykonywania eksperymentów na zarodkach i płodach.

Określono również początek tego życia – w chwili gdy jajo zostaje zapłodnione, początek ma nowe życie, które nie jest życiem matki ani ojca, lecz całkiem nowej istoty ludzkiej, rozwijającej się niezależnie od rodziców. Prawo do życia potwierdza w tym przypadku wiedza genetyczna, zgodnie z nią bowiem istota żyjąca od pierwszej chwili ma swoją stałą strukturę, a więc kod genetyczny, jest człowiekiem posiadającym wszystkie odpowiednie sobie cechy<sup>48</sup>.

46 Giubilini A., Minerva F., *After-birth abortion: why should the baby live?*, „Journal of Medical Ethic” 39/2013, s. 261–263.

47 Kowalik R., *Aborcja po urodzeniu – szokujący pomysł naukowców*, [http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,11268597,Aborcja\\_po\\_urodzeniu\\_\\_\\_szokujacy\\_pomysl\\_naukowcow.html](http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,11268597,Aborcja_po_urodzeniu___szokujacy_pomysl_naukowcow.html) [dostęp: 13.05.2014].

48 Święta Kongregacja Nauki Wiary, Dekl. Quaestio de abortu, 12–13: AAS 66 (1974) 738.

## 4. Eutanazja a nauka Kościoła

Współcześnie ważnym zagadnieniem bioetyki jest kwestia eutanazji i wspomaganego samobójstwa; tu również rodzi się dylemat moralny, przede wszystkim tam, gdzie jest są one prawnie dopuszczalne<sup>49</sup>. W kilku państwach Europy eutanazja jest całkowicie legalna (Belgia – nie ma tu dolnej granicy wieku pacjenta, Holandia – dolna granica wieku wynosi 12 lat, Luksemburg i Albania), w kilku lekarz ma prawo „pomóc w samobójstwie”, poprzez przepisanie odpowiedniego leku, ale pacjent musi zażyć go samodzielnie<sup>50</sup>.

Zgodnie z nauką Kościoła nie można krzywdzić innych, ale również nie wolno wyrzec się prawa od obrony własnego życia (popętnić samobójstwa). W obliczu systematycznego zacierania się w świadomości i sumieniach ludzkich poglądu, iż odebranie życia istocie ludzkiej jest niezwykle ciężkim, moralnym wykroczeniem, przedstawiciele Kościoła nasilają swoje wystąpienia dotyczące ochrony życia ludzkiego, jego świętości i niaruszalności<sup>51</sup>. Jak wynika z Pisma Świętego oraz wielowiekowej tradycji Kościoła, zabójstwo człowieka, dokonane w sposób bezpośredni i umyślny stanowi w każdym przypadku akt niemoralny<sup>52</sup>.

Świadome i dobrowolne decydowanie o śmierci istoty ludzkiej to zawsze z moralnego punktu widzenia zło i nie może zostać dopuszczone jako cel czy środek do dobrego celu. Zdaniem Kościoła jest przejawem poważnego nieposłuszeństwa w stosunku do obowiązującego prawa moralnego, ale również wobec Boga. Nikt i nic nie daje prawa do zabicia innego człowieka, bez względu na etap jego życia i rozwoju oraz stan zdrowia; dotyczy to również osób nieuleczalnie chorych i umierających. Żadna osoba nie ma prawa domagać się, aby taki akt wykonano wobec niej samej i nie może ona wyrażać na to zgody<sup>53</sup>.

Nauka Kościoła nie akceptuje wykonywania eutanazji, rozumianej jako czyn/zaniedbanie powodujące śmierć, który ma zakończyć odczuwane

49 Hartman J., *Bioetyka...*, op. cit., s. 41.

50 Zagner A., *Eutanazja na świecie – gdzie jest legalna?*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1570593,1,eutanazja-na-swiecie--gdzie-jest-legalna.read> [dostęp: 13.05.2014].

51 Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, s. 27.

52 Sobór Watykański II, Konst. dogm. o Kościele *Lumen gentium*, s. 25.

53 Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o eutanazji Iura et bona (5 maja 1980)*, II, AAS 72 (1980), s. 564.

przez chorego cierpienie<sup>54</sup>. Odróżnia się tu rezygnacją z „uporczywej terapii”, a więc dokonywania/podejmowanie określonych zabiegów medycznych, które nie są adekwatne do rzeczywistej sytuacji chorego, z uwagi na fakt, iż nie odpowiadają rezultatom, jakich można byłoby się spodziewać i oczekiwać, bądź są zbyt uciążliwe dla osoby chorej i jej rodziny. W takiej sytuacji, gdy pewne jest nadejście śmierci (jest ona pewna), można w zgodzie z własnym sumieniem zrezygnować z dalszych zabiegów medycznych, przedłużających w bolesny sposób życie<sup>55</sup>.

Eutanazja w opinii KRK jest znacznym naruszeniem Prawa Bożego i zabójstwem osoby ludzkiej; doktryna ta opiera się na prawie naturalnym oraz słowie Bożym, jest przekazywana przez Tradycję Kościoła<sup>56</sup>. Nie wolno zabijać innej osoby, także za jej zgodą, bez względu na okoliczności, nawet, gdy osoba ta nie jest już w stanie żyć<sup>57</sup>. Eutanazja jest czynem godnym potępienia, formą zabójstwa, a zadecydowanie przez lekarza lub inną osobę o śmierci chorego lub starego człowieka jest samowolą i niesprawiedliwością.

## Podsumowanie

Nauka społeczna Kościoła stoi na stanowisku, że należy łączyć etykę stosowaną z moralnością i wiarą chrześcijańską.<sup>58</sup> Myśl techniczna i odkrycia naukowe dają naukowcowi niejako władzę nad początkiem, trwaniem i końcem życia ludzkiego. Fizjologia organizmu (wg. stanowiska KRK) może prowadzić w pułapkę trywialności oraz zignorowania tajemnicy istnienia. *Metafizyczne doświadczenie narodzin i śmierci, bólu i własnych ograniczeń, które odwołuje się do fundamentalnego zagadnienia sensu życia, bywa wówczas łatwo wykreślane i przenoszone z porządku bytu do porządku działania*<sup>59</sup>. Rozwój biotechnologii może człowiekowi dać złudną nadzieję, że w momencie kiedy najnowsza technologia pozwoli człowiekowi na wytworzenie i przeszczep dowolnego organu w każdym

54 Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja...*, *op. cit.*, s. 564.

55 *Ibidem*, s. 551.

56 Sobór Watykański II, Konstytucja dogm. o Kościele *Lumen gentium*, s. 25.

57 Epistula 204, 5: *CSEL* 57, s. 320.

58 Ratzinger J., *Bioetyka w perspektywie chrześcijańskiej*, „La Civiltà Cattolica” nr 3390, 21.09.1991, s. 465–467.

59 *Ibidem*, s. 467.

momencie życia człowieka albo technologia pozwoli nijako zaprogramować cechy fizyczne istoty ludzkiej, to w rezultacie jedynym ograniczeniem do nieśmiertelności będą posiadane dobra materialne. W takiej sytuacji pominięta zostanie tajemnica tworzenia, pierwiastek boski, przypadek i odwieczna tajemnica istnienia. Zatem pytania – o to czy i gdzie istnieje moralna granica, której przekraczać się nie powinno, co z etycznego punktu widzenia wolno, a czego naukowiec robić nie powinien – są w pełni uzasadnione i wymagają precyzyjnej odpowiedzi. Rozum człowieka winien dopuścić światło wiary w zakresie moralności, ponieważ *wiara zna kontekst w który wpisuje się określona dziedzina, sama z siebie dostępna także poznaniu rozumowemu. Skoro jednak dopiero kontekst odkrywa pełny sens każdej sprawy, poznanie wiary ma decydujące znaczenie*<sup>60</sup>.

Moralność medyczna o której mowa jest moralnością autonomiczną w tym sensie, że nie może być ona narzucona naukowcowi z zewnątrz. Jej powiązanie z teologią ma miejsce gdy wynika ona z wiary katolickiej.

Dokumenty Kościoła dotyczące bioetyki to swoiste *signum temporis*. Encykliki, przemówienia i listy papieskie, a także deklaracje i instrukcje kongregacji watykańskich prezentujące stanowisko Kościoła katolickiego w tym zakresie dyskutowane są od dziesięcioleci. Doktryna Kościoła katolickiego stoi na straży niezbywalnej godności człowieka, bez względu na to czy mówimy o kilkudniowym zarodku czy przykutym do łóżka pacjencie. Katolicka nauka społeczna posiada jasne i nieprzekraczalne reguły dotyczące norm moralnych. Taka postawa nie oznacza biernego stanowiska czy unikania dyskusji na tematy związane z zastosowaniem postępu technologicznego w życiu człowieka, jednakże wobec problemów bezpośrednio dotyczących życia i godności człowieka jedna jest tylko dopuszczalna według KNS droga – konsekwentny sprzeciw wobec prób relatywizowania tych wartości.

## Bibliografia

- Aszyk P., *Bioetyka naglące pytania*, Warszawa 2005.  
Debita M., *Badania prenatalne – szansa czy zagrożenie? Współczesna medycyna, a nauka społeczna Kościoła Katolickiego*, [w:] Wrocławskie Studia Erazmiańskie, *Prawo życia i śmierci*, M. Sadowski (red.), Wrocław 2013.

---

60 *Ibidem*, s. 268.

- Giubilini A., Minerva F., *After-birth abortion: why should the baby live?*, „Journal of Medical Ethic” 2013, nr 39.
- Hartman J., *Bioetyka dla lekarzy*, Warszawa 2011.
- Jacek A., Porada S., *Powszechny i równy dostęp do świadczeń opieki zdrowotnej w systemie powszechnego ubezpieczenia zdrowotnego w Polsce*, [w:] *Etyczne problemy zarządzania w ochronie zdrowia*, Hartman J., Zalewski Z. (red.), Warszawa 2013.
- Jan Paweł II, *Adhort. Apost. Familiaris consortio*, 11, AAS 74 (1982) 91–92.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników 35 Zgromadzenia Ogólnego Światowej Organizacji Lekarskiej (28 października 1983)*, AAS 76 (1984).
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników 81 Kongresu Włoskiego Towarzystwa Medycyny Wewnętrznej i 82 Kongresu Włoskiego Towarzystwa Chirurgii Ogólnej (27 października 1980)*, AAS 72 (1980).
- Jan Paweł II, *Przemówienie do kapłanów uczestniczących w Sympozjum: „Odpowiedzialne Rodzicielstwo” (17 września 1983)*, „Insegnamenti di Giovanni Paolo II” VI/2/1982.
- Jan XXIII, *Encyklika Mater et Magistra*, AAS 53 (1961) 447.
- Karta Praw Podstawowych z dnia 8 grudnia 2000 r., Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej C 83/389.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o eutanazji Iura et bona (5 maja 1980)*, II, AAS 72 (1980).
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, s. 27.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2.04.1997 r., Dz.U. z 1997 r., Nr 78, poz. 483.
- Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., Dz.U. 1993 nr 61 poz. 284.
- Konwencja o Prawach Dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 roku, Dz.U. 1991 nr 120 poz. 526.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Iura et bona Deklaracja o eutanazji. 05.05.1980 r.*, [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, K. Szczygieł (red.), Tarnów 1998.
- Królowski J., Zimowski Z., *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1997.
- Majer P. (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 16 grudnia 1966 roku, Dz.U. z 1977 r., Nr 38, poz. 167.
- Papieska Rada ds. duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, Watykan 1995.
- Paweł VI, *Encyklika Humanae vitae*, 10, AAS 60 (1968).
- PIUS XII, *Przemówienie do uczestników Unii Lekarsko-Biologicznej św. Łukasza (12 listopada 1944)*, „Discorsi e Radiomessaggi” VI/1944–1945.

- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych z 10 grudnia 1948 roku, przyjęta i proklamowana rezolucją Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217 A (III) w dniu 10 grudnia 1948 r.
- Ratzinger J., *Bioetyka w perspektywie chrześcijańskiej*, „La Civiltà Catholica” nr 3390, 21.09.1991 r.
- Różyńska J., Waligóra M. (red.), *Badania naukowe z udziałem ludzi w biomedycynie. Standardy międzynarodowe*, Warszawa 2012.
- Sadowski M., *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010.
- Sadowski M., *Struktura administracyjna Kościoła katolickiego*, [w:] Błaś A., Boć J., Jeżewski J., *Administracja publiczna*, J. Boć (red.), Wrocław 2003.
- Safjan M., *Prawo i medycyna*, Warszawa 1998.
- Sobór Watykański II, Konst. Dogm. o Kościele *Lumen gentium*.
- Sobór Watykański II, Konst. *Gaudium et spes*.
- Stolica Święta, Karta Praw Rodziny, art. 4: *L'Osservatore Romano*, 25 XI 1983.
- Ślipko T., *Bioetyka początku życia*, [w:] *Bioetyka polska*, Biesaga T. (red.), Wydawnictwo WN PAT, Kraków 2004.
- Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Dekl. Quaestio de abortu*, 12–13, AAS 66 (1974) 738.
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz.U. 1993.17.78.

## ABSTRACT

MAGDALENA DEBITA

### Bioethics, contemporary challenges and the social studies of the Catholic Church

The study covers the scope of the term as well as the importance and the development of the bioethics, its impact on the social life and also on the other parts of human existence. There are presented arguments supporting the development of the medical sciences and the use of new therapeutic methods, as well as there is mentioned the danger that they cause.

There was pointed the problem out, that the bioethics and ways of the exercise of available medical technology in a lot of cases bother the Catholic Church, are inconsistent with teaching of the Church and threaten the human life and the social order.

Among the main problems are: abortion (nasciturus protection), euthanasia, assisted suicide and also urge somebody to do it. To above questions were dedicated a lot of documents, letters and speeches up to now, thereafter this problems are contemporary and involve different environments under discussion.

**Keywords:** bioethics, in vitro, euthanasia, Catholic Church, legal regulations

# Stosunek Ruchu Narodowego do katolicyzmu w okresie od XIX do XXI w.

Słowa kluczowe: ruch, obóz narodowy, Kościół, katolicyzm, nacjonalizm, chrześcijaństwo, Polska, Dmowski

Obecna na dzisiejszej scenie politycznej formacja społeczno-polityczna o nazwie Ruch Narodowy odwołuje się bezpośrednio do swojego historycznego poprzednika ideowego, w postaci ogólnie pojętego „obożu, ruchu narodowego”, sięgającego korzeniami XIX w. Jej liderzy często przedstawiają siebie jako kontynuatorów Narodowej Demokracji z XX w. czy jej głównego ideologa Romana Dmowskiego. Mimo ogromnej hekatombi narodowców podczas II WŚ i w okresie komunizmu, idea ta przetrwała i w ostatnich latach obserwujemy systematyczny rozwój spadkobierców endecji. Dzisiejszych narodowców skupionych w Ruchu Narodowym uznać można (zgodnie zresztą z ich deklaracjami) za spadkobierców przedwojennego ruchu, sięgającego korzeniami XIX w. Istnieje zatem ok. 130 lat historii ruchu narodowego, który na przestrzeni swojego trwania w sposób dość znaczący modyfikował prezentowane podejście do spraw religijnych<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Misztal, P. Chruszcz, *Ruch Narodowy. Dlaczego jesteśmy narodowcami?*, Szczecin 2013, s. 20, 24–26.



Na wstępnie zaznaczyć należy, że praca pisana jest na podstawie materiałów źródłowych i na opracowaniach naukowych dotyczących nacjonalizmu. W dzisiejszych czasach często niewłaściwie rozumie się i ocenia odmienność oryginalnej myśli polskiego nacjonalizmu. Przede wszystkim chodzi o brak odpowiednich proporcji w omawianiu poszczególnych elementów składowych doktryny polskiego nacjonalizmu czy łączenie go z ideologiami (np. szowinizm, rasizm), z którymi miał niewiele lub zgoła nic wspólnego. Pojawiają się chybione zarzuty, zrównywanie polskich nacjonalistów z włoskim faszyzmem czy nazizmem<sup>2</sup>. W swojej pracy nie będę odnosił się do wyżej wymienionych twierdzeń czy błędnych ocen, skupić się zamierzam na wskazaniu ewolucji stosunku polskiego nacjonalizmu do religii na przestrzeni jego istnienia oraz na skrótowym przedstawieniu oryginalności myśli polskiej w porównaniu do wiodących nurtów nacjonalizmu państw europejskich.

Początki Ruchu Narodowego sięgają schyłku XIX w., kiedy to w roku 1887 powstała Liga Polska (potem Liga Narodowa) oraz Związek Młodzieży Polskiej. Z czasem następował rozrost organizacyjny i strukturalny ruchu, który zdobywając coraz liczniejsze grono zwolenników narażał się na represje ze strony zaborców. Głównym celem ruchu było oczywiście odzyskanie niepodległości przez Polskę (jednak nacjonałiści realnie oceniali rzeczywistość i na początku chcieli wywalczyć autonomię), a prowadzić do tego miały: organizacja środowisk polskich i pobudzanie aktywności społecznej, szczególnie wśród ludzi młodych, studentów oraz wśród chłopstwa często obojętnego na sprawę polską. Stopniowo następowało tworzenie zrębów ideowych określających priorytety polityki polskiej<sup>3</sup>. W tak szerokim spektrum spraw społeczno-politycznych nie mogło zabraknąć odniesienia się do spraw religijnych czy kulturowych.

Samo powstanie Ligi Polskiej i doktryny polskiego nacjonalizmu było wyrazem sprzeciwu wobec bierności i apolitycznej pracy organicznej pozytywistów z jednej strony, a reakcją na międzynarodowy prąd socjalizmu naukowego z drugiej. Najwyższą doczesną wartością dla nacjonalistów był naród, rozumiany przez nich jako byt nadrzędny nad jednostkami wchodzącymi w jego skład, jako organizm będący dobrem naczelnym. Ideolodzy nacjonalizmu polskiego nie aspirowali do tworzenia

---

2 R. Łętocha, *Katolicyzm a idea narodowa. Miejsce religii w myśli obozu narodowego lat okupacji*, Lublin 2002, s. 5–6.

3 J. Misztal, P. Chruszcz, *op. cit.*, s. 4.

całościowego systemu światopoglądowego, reprezentującego wizję świata poczynając od jego zarania, jednak (szczególnie na początku) niektóre poglądy nacjonalistów budziły niepokój w kręgach katolickich jako mogące zagrozić uniwersalizmowi chrześcijańskiemu<sup>4</sup>.

Zdanie na temat Kościoła katolickiego w kształtującym się obozie narodowym nie było jednolite i spójna koncepcja była dopiero w fazie kształtowania. Ludwik Popławski w klarowny sposób przedstawił stosunek do religii katolickiej (jako religii narodu polskiego) w słowach: „Nas Polaków z katolicyzmem – i to koniecznie z katolicyzmem rzymskim, z Rzymem papieskim łączy nie tylko interes religijny, ale przede wszystkim interes polityczny. W warunkach dzisiejszych sprawa polska tylko za pośrednictwem Rzymu utrzymuje swój status międzynarodowy, jest w pewnych chwilach sprawą europejską, nie zaś sprawą rosyjską, pruską lub austriacką [...]. Możemy i mamy nieraz słuszne powody by być niezadowolonym z jego polityki, powinniśmy jej śmiało i stanowczo przeciwdziałać, jeżeli szkodzi naszym interesom narodowym, jeżeli je poświęca dla interesów katolicyzmu, błędnie lub chociażby trafnie pojmowanych. Ale zerwanie z katolicyzmem, zerwanie z Rzymem równałoby się w warunkach dzisiejszych samobójstwu narodowemu”<sup>5</sup>. Cytat ten w przejrzysty sposób wskazuje na stosunek do kościoła pierwszej endecji, która doceniała pierwiastek religijny, mający ogromne znaczenie dla ducha narodowego, dla polskości. Szacunek ten jednak wynikał nie z pobudek moralnych, lecz podyktowany był interesem politycznym narodu, traktowanego przez nich jako wartość najwyższą<sup>6</sup>.

*Expressis verbis* wyraził to sam Popławski w słowach „Jesteśmy społeczeństwem katolickim – ale nie jesteśmy społeczeństwem kościelnym – tylko społeczeństwem narodowym. Katolicyzm jest tylko jedną z wartości naszego charakteru narodowego i obrona interesów Kościoła katolickiego stanowi zaledwie jedno z zadań polityki narodowej i to o tyle, o ile Kościół jest polskim”<sup>7</sup>. W początkach XX w. w ruchu narodowym pojawiała się nawet koncepcja traktująca Kościół jako „instytucję narodową”<sup>8</sup>. W tym sensie z jednej strony starano się go chronić przed wpły-

4 B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański*, Kraków 1994, s. 10.

5 *Ibidem*, s. 11.

6 *Ibidem*, s. 11.

7 J.L. Popławski, *Z całej Polski*, „Przegląd Wszechpolski” 1897, s. 7.

8 *Program Stronnictwa Demokratyczno-Narodowego w zaborze rosyjskim*, „Przegląd Wszechpolski” 1903, s. 17–18.

wami obcymi, antypolskimi, z drugiej w pewnym stopniu go kontrolować i ograniczać jego wpływy poza stosunki czysto kościelne, co nie mogło spotkać się z aprobatą katolickiej opinii publicznej. Ponadto ówczesni nacjonałści widzieli różnicę pomiędzy Kościołem krajowym a powszechnym i odmienność ta miała przejawiać się właśnie pod przyrządem polskiego interesu narodowego<sup>9</sup>.

Ze wspomnianego stosunku do religii katolickiej wynikały obawy o zły stan kadrowy duchowieństwa w zaborze rosyjskim, które mogło ulec caratowi (z uszczerbkiem dla polskości). Z tego powodu narodowcy starali się wpływać na kler i podjęli współpracę z częścią podobnie myślących księży. Efektem tej współpracy było m.in. 2-letnie wydawanie periodyku „Dla Swoich”. Troska o stan kościoła w Kongresówce podyktowana była dalekosiężną wizją i docenianiem roli religii w życiu narodu<sup>10</sup>.

Początkowy okres istnienia obozu narodowego charakteryzował się dość powierzchownym stosunkiem do Kościoła, traktowanego raczej jako partnera w życiu politycznym, a w mniejszym stopniu jako nośnika idei religijnych. Pierwsze lata XX w. przyniosły stopniowe ujednolicenie stanowiska wobec spraw religijnych wśród ideologów ruchu. Odcinali się oni od środowisk antyreligijnych, jednak od Kościoła wymagali „wierności Polsce”<sup>11</sup>. Obóz narodowy zgodnie z duchem liberalizmu doceniał rolę religii w moralności narodu, jednak na płaszczyźnie jednostkowej uznawał wyznanie za sprawę prywatną. Z czasem wypracowano odrębne pojęcia etyki narodowej oraz chrześcijańskiej, a ich wzajemny stosunek stał się nieodzownym elementem ideologii narodowców. Sprawa narodowa i co za tym idzie etyka narodowa, miały być nadrzędne nad chrześcijaństwem i jego etyką, co z oczywistych względów nie mogło spotkać się z aprobatą nurtu kościelnego. Właśnie ten odcinek idei narodowej stanowił punkt sporny i jedynie jego zmiana mogła doprowadzić do wytworzenia się nurtu narodowo-katolickiego. Ówczesny ruch narodowy znajdował się pod ogromnym wpływem pozytywizmu, a główny ideolog Roman Dmowski w swoim największym dziele „Myśli nowoczesnego Polaka” dał temu silny wyraz. Uznawał on chrześcijański charakter Europy i obowiązywanie etyki chrześcijańskiej, jednak jej oddziaływanie ograniczał do sfery stosunków prywatnych. W życiu publicznym obowią-

<sup>9</sup> B. Grott, *op. cit.*, s. 12.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>11</sup> *Archaiczne przewodnictwo*, „Przegląd Wszechpolski” 1904, s. 338.

zywać miała etyka narodowa. Jako oczywisty przykład wskazywał miłość bliźniego, która przestaje obowiązywać np. w razie wojny, wtedy należy zabijać wrogów dla dobra ojczyzny<sup>12</sup>. Elementy zapalne na linii nacjonalistów i Kościoła z biegiem lat zdawały się słabnąć, a okres przedwojenny i lata wojny ograniczyły działalność programową, która z nową dynamiką miała objawić się już w odrodzonej Polsce. Klimat II RP w ogromnym stopniu zaczął wpływać na obóz narodowy, który wybrał oryginalną drogę rozwoju na tle europejskich ruchów nacjonalistycznych<sup>13</sup>.

Ideolodzy polskiego obozu narodowego pochodzili w zdecydowanej mierze ze środowiska inteligenckiego i wszelkie prądy myślowe dominujące w tej grupie miały przemożny wpływ na tworzącą się myśl nacjonalistyczną. Jej początki związane były z indyferentyzmem religijnym warstwy inteligenckiej. Jednak, co ważne, zobojętnienie na sprawy wiary miało dość powierzchowny charakter i ciągle doceniano rolę Kościoła i religii, szanowano je i broniono tym bardziej, gdy chodziło o próby wykorzenienia przez zaborców polskości i katolicykości razem wziętych<sup>14</sup>. Wśród dominującego u Polaków nurtu nie doszło do indyferentyzmu walczącego otwarcie z Kościołem i wiarą, sprawy wiary i polskości ciągle były ze sobą ściśle powiązane, co dało dobry grunt pod zmiany światopoglądowe następujące po odzyskaniu niepodległości. O ile przed wojną student niemal jednoznacznie kojarzył się z ateistą<sup>15</sup>, to już po kilku latach wolnej Polski, w nowym pokoleniu doszło do wyraźnego odrodzenia się katolicyzmu. Ewolucji w społeczeństwie i w samym nacjonalizmie dokonała głównie młodzież, nazywana przez Wojciecha Wasiatyńskiego „pokoleniem konwertytów”<sup>16</sup>. Dzięki temu stosunki między nacjonalistami a katolicyzmem zaczynały układać się coraz lepiej, zwłaszcza, że po odzyskaniu niepodległości dla Kościoła otworzyły się nowe, nieskrępowane wcześniejszymi zaborczymi nakazami, możliwości szerokiego oddziaływania na społeczeństwo. Ponadto narodowcy w coraz większym stopniu zaczęli modyfikować swoje pierwotne podejście do religii katolickiej<sup>17</sup>. Sam życiorys głównego twórcy i ideologa ruchu narodowego

12 R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Warszawa 2004, s. 126–130.

13 B. Grott, *op. cit.*, s. 12–14.

14 *Ibidem*, s. 16–18.

15 J. Giertych, *My, nowe pokolenie*, Krzeszowice 2000, s. 6.

16 W. Wasiatyński, *Dynamizm młodego pokolenia*, „Przegląd Powszechny” 1937, t. 214, s. 137.

17 B. Grott, *op. cit.*, s. 16–18.

Romana Dmowskiego w dużej mierze oddaje ideową metamorfozę całego środowiska. Dmowski „rozpoczął” jako pozytywista, z czasem zaczął zbliżać się do kultu przodków, a pod koniec życia dotarł do katolicyzmu i odchodził z tego świata w zgodzie z religią. Stanowiło to niejako świadectwo i testament dla przyszłych pokoleń polskich narodowców<sup>18</sup>.

O ile do czasu przejścia władzy przez sanację w 1926 r. i przed powstaniem Obozu Wielkiej Polski endecja była niemal jedynym przedstawicielem (poza marginalnymi grupkami) polskiego nacjonalizmu to w latach późniejszych dochodziło do wielu rozłamów i secesji. Nawet w łonie samej sanacji (po śmierci Piłsudskiego) powstawały dość znaczące i liczebne nurty pragnące łączyć idee sanacyjne z nacjonalizmem. Nie wchodząc w szczegóły ideologiczne licznych, często marginalnych grup, stwierdzić należy, że ogólnie przedstawiały one pozytywny stosunek do chrześcijaństwa, doceniający jego dorobek i znaczenia dla narodu polskiego. Mimo posiadania w nazwach określeń „narodowych socjalistów” czy „faszystów” ugrupowania te były z reguły przeciwne zarówno niemieckiemu nazizmowi, jak i włoskiemu faszyzmowi<sup>19</sup>. Poglądy takie należy z perspektywy ocenić jako pozytywne i jednoznacznie odróżniające polski nacjonalizm chrześcijański (nawet w jego radykalnych i marginalnych odłamach) od zbrodniczych niemieckich ideologii czasów II Wojny Światowej.

Ważne jest chociaż pobieżne porównanie polskiego ruchu narodowego ze współczesnymi mu nurtami nacjonalistycznymi w Europie. Podzielić je można na dwie zasadnicze grupy: niemiecko-włoską oraz „murrasowską” z Francją, Hiszpanią i Portugalią na czele. W pozostałych krajach ruchy te nie odgrywały na tyle znaczącej roli i nie przedstawiały wystarczającej oryginalności myśli, by omawiać je w ramach tak skromnej objętościowo pracy. W Niemczech nurt nacjonalistyczny rozwinął się najsilniej i jednocześnie oddalił się najbardziej od chrześcijańskich zasad, a tym samym dryfował w obcym czy wręcz przeciwnym kierunku od polskiego obozu narodowego. Specyficzna sytuacja Niemiec związana z wcześniejszym rozbięciem politycznym i brakiem jedności religijnej doprowadziła do pojawienia się skrajnych koncepcji. Daleko posunięta dechrystianizacja naszego zachodniego sąsiada stworzyła dobry

---

<sup>18</sup> I. Chrzanowski, W. Konopczyński, *Życiorys Romana Dmowskiego*, Krzeszowice 2004, s. 35–36.

<sup>19</sup> B. Grott, *op. cit.*, s. 42–46.

grunt pod rozwój volkizmu. Niemieckich nacjonalistów podzielić można na dwie zasadnicze grupy: dostrzegającą wartość religii chrześcijańskiej jako czynnika jednoczącego naród (jednak w sposób specyficzny, sprzeczny z uniwersalizmem chrześcijańskim) oraz otwarcie antychrześcijańską, odwołującą się do pogańskich wierzeń jako symboli. Nurty neopogańskie miały za zadanie przygotować naród zmilitaryzowany i gotowy do samoograniczeń koniecznych do ekspansji. Część filozofii i samego protestantyzmu (inaczej niż katolicyzm) poprzez swoją doktrynę uzasadniała rozwój takiej formy nacjonalizmu. Protestantyzm osłabiony utratą oparcia we władzy cesarzy i bardziej podatny na laicyzację w hitleryzmie zdawał się dostrzegać szanse na poprawę swojej sytuacji. Dodatkowym czynnikiem budującym grunt nazizmowi było zafascynowanie starożytnymi Germanami, których wartości były przeciwne chrześcijańskim. Nacjonalizm niemiecki w odróżnieniu od polskiego był ideologią rasistowską, która zaprzeczała nie tylko wartościom chrześcijańskim, ale również wartościom kultury europejskiej<sup>20</sup>.

We Włoszech sytuacja chrześcijan była zdecydowanie lepsza, faszyzm nie wkraczał aż tak mocno we wszelkie dziedziny życia jak nazizm, obejmował węższy zakres ideologiczny i nie aspirował do bycia samoistnym światopoglądem zastępującym religię. Faszyzm jako ustrój totalistyczny musiał tworzyć pola sporu z Kościołem, jednak w porównaniu do nazizmu stosunku te układały się lepiej i docenienie roli religii w społeczeństwie było autentyczniejsze, co potwierdził choćby konkordat z 1929 roku.

Polski ruch narodowy w sposób zasadniczy różnił się od faszyzmu włoskiego, a był diametralnie przeciwny nazizmowi niemieckiemu. O wiele więcej wspólnego (poza nazwą i jedynie pewnymi elementami stylistycznymi) polski nurt miał z grupą państw „murrasowskich”. Różniły się one w zdecydowanej mierze od modelu niemiecko-włoskiego (poza tzw. starą Falangą w Hiszpanii) koncepcją ustrojową i miejscem przeznaczonym dla religii. Miały one większy szacunek dla Kościoła i doceniały jego rolę w państwie i społeczeństwie. M.in. z powodu tych podobieństw przedstawiciele głównego nurtu endeckiego odnosili się z szacunkiem do ruchów nacjonalistycznych we wspomnianych państwach<sup>21</sup>.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości obóz narodowy reprezentowany był przez Związek Ludowo-Narodowy. Podczas zjazdów ZLN

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 19–32.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 19–39.

przyjęto program, w którym dostrzegano znaczenie Kościoła katolickiego i zapewniano mu należyte miejsce w państwie. Wskazywano ponadto na potrzebę religijnego wychowania młodzieży. Członkiem ZLN mógł zostać tylko Polak-chrześcijanin. ZLN miał znaczący wpływ na ówczesne życie parlamentarne (do czasu zamachu majowego) i dzięki temu jego stosunek do spraw religijnych miał możliwość przełożenia się na życie całego kraju. Stało się tak w szczególności podczas określania pozycji religii i Kościoła katolickiego w konstytucji marcowej. Endecy w parlamencie zwalczali lewicowe pomysły rozdziału państwa od Kościoła. Takie poglądy i zdecydowana postawa były dobrze odbierane przez duchowieństwo. Ks. Antonii Szymański, ówczesny komentator założeń partii, zauważał pozytywną i znaczącą zmianę w porównaniu do programu (Stronnictwa Narodowo-Demokratycznego) z roku 1903. Ks. Szymański jako ceniony znawca nauki społecznej Kościoła wskazywał jednocześnie pewne braki czy postulaty dotyczące programu narodowców. Jak się potem miało okazać, historia lat trzydziestych uczyniła zadość postulatom duchownego<sup>22</sup>.

Na tle wspomnianych zmian w doktrynie ruchu narodowego ciekawa wydaje się być kwestia powołanej w roku 1922 Młodzieży Wszepolskiej. Była ona jedną z organizacji endeckich dla młodego pokolenia na niwie akademickiej, która odgrywała ogromną (i rosnącą z czasem) rolę w życiu studenckim II RP. Dodatkowo istotny jest fakt reaktywacji organizacji w roku 1989. Istnieje ona do dnia dzisiejszego i stanowi trzon współczesnego Ruchu Narodowego. Jej pierwsza deklaracja ideowa z 1922<sup>23</sup> wywołała żywe kontrowersje w samym ruchu, ponieważ stwierdzała, że naród jest dobrem najwyższym. Po licznych dyskusjach i zatargach w roku 1925 zmieniono wywołujący spory punkt i wskazano w nim na przodujące znaczenie Kościoła i religii katolickiej. Wskazana zmiana deklaracji ideowej to znamieny moment w historii młodego pokolenia narodowców, którzy w niedalekiej przyszłości mieli zacząć odgrywać wiodącą rolę w obozie narodowym. Przyjęcie wielu założeń nauki katolickiej pozwala na określanie nacjonalizmu polskiego chrześcijańskim. Kwestią czasu okazało się sformułowanie koncepcji Katolickiego Państwa Narodu Polskiego<sup>24</sup>.

Przedwojenna MW okazała się organizacją narodową o silnym światopoglądzie katolickim, co jednoznacznie potwierdziła kolejna deklaracja

---

22 *Ibidem*, s. 49–52.

23 *Ibidem*, s. 52–53.

24 *Ibidem*, s. 53–54.

ideowa z 1932 roku: „Wiara narodu polskiego, religia rzymsko-katolicka musi zajmować stanowisko religii panującej, ściśle związanej z państwem i jego życiem oraz stanowić podstawę wychowania młodych pokoleń”<sup>25</sup>. Kontynuacja i pogłębienie postulatów z roku 1925 wpisywało się zarówno w ogólny nurt polskiego nacjonalizmu, a także w odrodzenie religijne młodzieży, czego dobitnym wyrazem były Ślubowania Jasnogórskie z 1936 r. dokonane przez kilkanaście tysięcy studentów ze wszystkich ośrodków akademickich w Polsce. Warto podkreślić że *stricte* katolickie organizacje akademickie wyrażały zastrzeżenia związane m.in. ze sprzecznymi z etyką chrześcijańską rozruchami na uczelniach, w których brali udział Wszechpolacy, jednak to właśnie one stanowiły głównego sprzymierzeńca MW w środowiskach akademickich<sup>26</sup>.

Wiele o stosunku ruchu narodowego do katolicyzmu mówi wspólna praca z przedwojennym duchowieństwem – biskupi bywali senatorami z ramienia Narodowej Demokracji. W pogrzebie Romana Dmowskiego w 1939 r. czyli w największej manifestacji w międzywojennej Polsce, wzięła udział również ogromna liczba duchowieństwa katolickiego doceniająca dorobek myśli lidera ND i wdzięczna mu za wkład w odrodzenie katolicyzmu w Polsce. Najsłynniejszą myślą z omawianej broszury programowej są znamienne słowa: „Katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie, w znaczącej mierze stanowi jej istotę. Usiłowanie oddzielenia u nas katolicyzmu od polskości, oderwania narodu od religii i od Kościoła, jest niszczeniem samej istoty narodu”<sup>27</sup>. Wskazane słowa nie wymagają szerszego komentarza, myśl ta stała się podstawą kształtowania stosunku młodych endeków do katolicyzmu i walenie przyczyniła się do krystalizowania formacji narodowo-katolickiej w Polsce, niezmiennie towarzyszyła i nadal towarzyszy ideowym spadkobiercom Romana Dmowskiego.

Dmowski silną argumentacją poparł istotne stwierdzenie, że państwo polskie ma charakter katolicki. Nie jest to jednak państwo zwalczające innowierców, wg narodowców Polacy mają prawo wierzyć inaczej niż katolicy i praktykować swoje wyznanie. Wyznaczają oni tylko nieprzekraczalną granicę wolności dla innowierców: nie mogą oni prowadzić polityki

25 L. Kulińska, *Związek Akademicki Młodzież Wszechpolska i Młodzież Wielkiej Polski w latach 1922–1947 (struktury, funkcjonowanie i główni działacze)*, Warszawa 2004, s. 120.

26 *Ibidem*, s. 29, 33.

27 R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo*, Krzeszowice 2002, s. 21.



antykościelnej lub niezgodnej z charakterem narodowym<sup>28</sup>. Dmowski podchodził utylitarnie do polityki, jako rzeczy ziemskiej, jednak wskazywał, że pod żadnym pozorem nie można poświęcać dobra religii dla realizacji celów politycznych. W życiu narodu to katolicyzm traktował jako dobro najwyższe<sup>29</sup>.

Przedstawione wyżej najważniejsze myśli z „KNP” to fragmenty broszury szczególnej. To między innymi ona, począwszy od roku 1927, była impulsem dla młodych narodowców, aby powrócić do Kościoła katolickiego. Wyraznym owocem tej tendencji były śluby podczas Pielgrzymki Młodzieży Akademickiej w 1936 r. Sam watykański „L'Osservatore Romano”<sup>30</sup> po śmierci Dmowskiego poświęcił mu stosunkowo dużo miejsca, doceniając jego wkład w powrót polskiej młodzieży do katolicyzmu. W roku 1984 Prymas Polski Kardynał Józef Glemp dziękował za inicjatywę kolejnego wydania „KNP” jako „ambitnych myśli znakomitego Polaka”<sup>31</sup>.

Okres niepodległości, a w szczególności lata trzydzieste ugruntowały katolickość myśli nacjonalistycznej w Polsce. Ogromny wkład w taki rozwój ruchu miał Roman Dmowski, ze wspomnianą sztandarową broszurą „Kościół, naród, państwo”<sup>32</sup>. Młodzi narodowcy (zrzeszeni w Stronnictwie Narodowym) porzucili traktowanie narodu jako wartości absolutnej i na pierwszym miejscu stawiali religię katolicką oraz wynikające z niej zasady. Relacje między narodami powinny być rozpatrywane przez pryzmat etyki katolickiej, z wyłączeniem nienawiści. Możliwa była oczywiście asymilacja mniejszości narodowych, jednak przyznawano prawo do istnienia wykryształizowanym już narodom. Swoją katolickość „młodzi” podkreślali bardzo wyraźnie, co więcej dzięki niej kierowali się bardziej w kierunku silnego powiązania polskości z kulturą romańsko-katolicką kosztem słowiańskości. Silne zabarwienie pierwiastkiem katolickim pozwalało na unowocześnienie koncepcji narodu. Rozumiany był on bardziej przez pryzmat kultury, historii i tradycji, niż przez podstawy biologiczne<sup>33</sup>. Młodzi endecy jednoznacznie dążyli do realizacji opracowanej formuły, tj. do powstania Katolickiego Państwa Narodu Polskiego, o czym pokrótce (z racji skromnej objętości pracy) będzie jeszcze mowa.

---

28 *Ibidem*, s. 34–35.

29 *Ibidem*, s. 41.

30 *Ibidem*, s. 7.

31 *Ibidem*, s. 5–8.

32 *Ibidem*, s. 7.

33 B. Grott, *op. cit.*, s. 60–62.

By właściwie spojrzeć na idee prezentowane przez obóz narodowy (zarówno pod postacią Stronnictwa Narodowego, ZLN jak i rozwiązanego przez sanację w 1933 r. Obozu Wielkiej Polski) można wziąć pod uwagę liczbę członków tych organizacji. W momencie zakazu działalności OWP liczył ok. 250 tys. członków<sup>34</sup>, zarządzanych w sposób scentralizowany, mający w swych szeregach przedstawicieli wszystkich grup społecznych. Jego liczebność, siła i zagrożenie jakie stwarzał dla sanacji zadecydowały o decyzji o jego delegalizacji. W przededniu wojny w ZLN było minimum 200 tys. aktywnych członków, co pozwala sytuować narodowców jako najliczniejszą i najpoważniejszą opozycję w przedwojennej Polsce<sup>35</sup>.

W latach trzydziestych doszło do rozłamów w Stronnictwie Narodowym. Główną ich przyczyną był trwający od dłuższego czasu konflikt pokoleniowy w endecji. „Młodzi” mieli inne poglądy zarówno na płaszczyźnie ideowej jak i w kwestii metod działania. Od SN odłączył się początkowo Obóz Narodowo-Radykalny, który potem podzielił się na umiarkowane i radykalne skrzydła. Istniały wprawdzie inne pomniejsze organizacje secesyjne, jednak ich wpływ był na tyle mały, że dla niniejszej pracy nie mają większego znaczenia. Zarówno umiarkowane skrzydło ONR tj. ABC, jak i radykalny RNR-Falanga w swoich założeniach pozostały ruchami o światopoglądzie katolickim, doceniającymi rolę Kościoła katolickiego oraz gwarantujące mu niezależność i należyte miejsce w państwie. ONR-ABC ewoluował w kierunku znacznie bliższym do młodoendeków z SN, jego nacjonalizm pozostał w kręgu tradycjonalistycznym, co zapewniło mu większe zaplecze społeczne niż Falandze. RNR-Falanga planowała gruntowną przebudowę kraju i zmiany w charakterze narodowym Polaków, jednak mimo tak radykalnych poglądów nieustannie podkreślała związki z katolicyzmem, cywilizacją rzymską i słowo „Bóg” w kontekście najwyższej wartości padało częściej niż z ust bardziej tradycyjnych i personalistycznych przeciw nacjonalistów z ABC<sup>36</sup>.

Obóz narodowy w międzywojniu nie przetrwał w jednolitej postaci, po jego rozłamach wykrystalizowały się trzy główne grupy: młodzi endecy, narodowi radykałowie z ONR-ABC oraz narodowi radykałowie skupieni w RNR-Falanga. Wszystkie grupy wywodzące się z OWP zachowały jego ramy ideowe i pozostały ruchami katolickimi, a zdecydowanie

---

34 *Ibidem*, s. 57.

35 *Ibidem*, s. 57–59.

36 *Ibidem*, s. 101–103.

największe znaczenie społeczno-polityczne zachowali młodzi skupieni (i od 1935 r. rządzący) w SN. To właśnie to środowisko pozostaje największym i głównym reprezentantem myśli narodowo-katolickiej w Polsce okresu XX-lecia międzywojennego<sup>37</sup>.

Stosunek do Żydów, programowy antysemityzm nacjonalizmu polskiego owiany jest często mitami i błędnymi skojarzeniami, a właśnie dzięki spojrzeniu na aspekt religijny w doktrynie endecji można uzyskać wiele odpowiedzi i sprostować liczne przekłamania. Sprawa problemu żydowskiego istniała nieodłącznie od początków powstawania zorganizowanego nacjonalizmu polskiego, a okres międzywojenny to wzrost znaczenia tej kwestii i zaognienie we wzajemnych stosunkach. Co istotne dostrzeżenie problemu licznej mniejszości żydowskiej w Polsce międzywojennej nie było domeną jedynie Narodowej Demokracji, pozostałe stronnictwa również go dostrzegały i formułowały swoje postulaty rozwiązania tej trudnej sytuacji wewnętrznej. Ważne jest wyraźne rozgraniczenie antysemityzmu o podłożu gospodarczym i politycznym w Polsce od antysemityzmu rasowego Niemców. Antysemityzm nacjonalistów polskich nie miał podłoża antropologicznego, związanego z czynnikami biologicznymi. W Polsce dążyli oni raczej do uzgodnienia postulatu antysemityzmu z katolicyzmem np. usprawiedliwiają go zasadą stopniowania miłości bliźniego znaną doktrynie katolickiej<sup>38</sup>.

Z tych względów często nacjonałiści polscy kierując się chrześcijańską miłością bliźniego z narażeniem życia bronili i ratowali ludność żydowską. Dotyczy to nie tylko zwykłych sympatyków czy członków ugrupowań nacjonalistycznych, lecz nawet ideologów antysemityzmu z Mosdorfem na czele. Zdarzały się i takie sytuacje jak Żyd walczący u boku nacjonalistów w NSZ. Narodowcy okresu wojny jednoznacznie potępiali metody hitlerowskiej eksterminacji Żydów i dumni byli, że Polacy-katolicy nie chcieli współpracować z Niemcami i musieli oni do tego posługiwać się zdrajcami z Litwy, Ukrainy czy Łotwy. Jednak krytyka ogromu zbrodni na Żydach i bezinteresowna pomoc im, nie zmieniały programowego antysemityzmu i uznawania ich przez endeków za wrogów Polski<sup>39</sup>.

Nurt narodowo-katolicki był niepodważalnie jedynym przedstawicielem polskiego nacjonalizmu, nacjonalizmu chrześcijańskiego. Jednak

---

37 *Ibidem*, s. 138.

38 R. Łętocha, *op. cit.*, s. 255–256.

39 *Ibidem*, s. 237–244.

aby dać pełny obraz nacjonalizmu polskiego i sił mu podobnych należy pokrótce omówić marginalny nurt jakim była Zadruga. Była to jedynie alternatywa ideologiczna (a nie rzeczywista siła polityczna), licząca ok. 400 zwolenników. Porównanie jej z dziesiątkami tysięcy zwolenników endecji daje obraz rzeczywistego podziału sił i popularności społecznej różnych nacjonalistów<sup>40</sup>. Założycielem i głównym ideologiem Zadrugi był Jan Stachniuk, jego grupa była organizacją neopogańską, mającą negatywny stosunek do panującej kultury narodowej i zawierającą w swej ideologii wiele elementów charakterystycznych dla radykalnej lewicy. Ideologia Zadrugi wskazywała, że naród jest wartością najwyższą, to dzięki niemu człowiek osiąga nieskończoność. Przedstawicielom endecji czy ruchów radykalnych zarzucano zbytnią katolickość. Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że Zadruga wierniej niż np. współczesna jej endecja trwała przy linii reprezentowanej przez pierwszych polskich nacjonalistów (naród wartością najwyższą). Jednak bliższe spojrzenie na ideologię głoszoną przez Stachniuka ukazuje, że podjęcie tematyki narodu następuje dopiero jako przydatne dla realizacji postulatów kolektywizmu (jako idei postawy psychicznej przeciwstawnej dla indywidualizmu). W nacjonalizmie Zadruga doszukiwała się pierwiastków wspierających kolektywizm, w konsekwencji musiała wybrać antypersonalistyczną i antychrześcijańską wersję nacjonalizmu, obcą polskiej tradycji. Stachniuk bezpardonowo krytykował kulturę polską, dążąc wprost do „zniszczenia współczesnej (jej) treści”<sup>41</sup> wyłączając się z jej oficjalnego nurtu. W licznych pismach nie podejmował (jak inni nacjonaści) wątków takich jak zasięg języka, granic itp., a w sprawie bilansu zysku i strat braku państwowości polskiej w XIX w. jego tezy stały w jawnej sprzeczności wobec „głównonurtowego” nacjonalizmu. Zadrugizm ponadto przewidywał konieczność głębokiej rewolucji społecznej, kulturalnej, ujednoczenie całego społeczeństwa i wypracowanie nowej mentalności społecznej, a to wszystko przez odwołanie do idei starosłowiańskich. Państwo zadrużne miało być typem państwa totalnego (skupiającego się głównie na uprzemysłowieniu i aspektach gospodarczych), a w jego ramach musiałaby nastąpić likwidacja religii i Kościoła katolickiego. Pod koniec lat czterdziestych Stachniuk promował hasło „nadnarodu słowiańskiego” jako przeciwwagi dla wybujałych nacjonalizmów, wspieranych przez

---

40 B. Grott, *op. cit.*, s. 121.

41 J. Stachniuk, *Droga rewolucji kulturowej w Polsce*, Warszawa 1948, s. 209.

Kościół. W kolejnych latach główny ideolog Zadrugi akceptował nawet pewne tezy stalinizmu<sup>42</sup>.

Jak wynika z powyższych rozważań Zadruga, jako jedyne jakkolwiek liczące się środowisko neopogańskie, wytworzyła zręby ideologiczne, zdobyła nikłe znaczenie społeczne i w związku z tym nie stanowiła ona żadnej realnej alternatywy dla endecji czy młodych oenerowców. Co więcej, w wielu aspektach neopogańska Zadruga tak znacząco odmiennie czy wręcz sprzecznie oceniała rzeczywistość niż pozostali nacjonaliści, że istnieją poważne wątpliwości dotyczące klasyfikacji idei Stachniuka w ramach polskiego nacjonalizmu. Nacjonalizm był raczej składnikiem doktryny zadrugizmu wynikającym z jej kolektywizmu i jako taki miał rys bardziej ogólnosłowiański niż *stricte* polski<sup>43</sup>.

Lata wojny to ogromna danina krwi całego narodu, w tym również narodowców, którzy ofiarnie walczyli z obydwojma okupantami. Mimo wojennej zawieruchy i braku możliwości normalnego funkcjonowania i jego rozwoju ideologicznego, ruch narodowy nadal prowadził działalność propagandową i wydawniczą, choćby jako Narodowe Siły Zbrojne. Jeden z ich ideologów, ks. Michał Poradowski wskazywał, że poza celami politycznymi i społecznymi każdy narodowiec ma również osobisty cel jakim jest zbawienie duszy i zadanie to jest ważniejsze od pracy na rzecz ziemskich celów, nawet państwowych czy narodowych<sup>44</sup>. Narodowcy w swoich pismach projektowali powojenne granice i ustroj Polski. Niezmiennie kontynuowana była idea powstania Polski jako państwa narodowego i katolickiego. Katolickie Państwo Narodu Polskiego miało być specyficzną formą ustrojową łączącą ideę narodową z katolicyzmem, odrzucającą formę państwa zarówno liberalną, jak i totalitarną. Rządy w Polsce miała sprawować elita narodowa, co wiązać się musiało z ograniczeniem demokracji. Polscy narodowcy akcentowali odrębność rodzimego nacjonalizmu od nacjonalizmów europejskich, głównym rdzeniem różnicy był właśnie katolicyzm. Dlatego podziemie niepodległościowe wskazywało, że szanuje człowieczeństwo jednostki oraz odrębności wspólnot narodowych. Polscy narodowcy silną syntezę nacjonalizmu i katolicyzmu uważali za coś naturalnego i służącego jak najlepszemu rozwojowi narodu. Katolicyzm stanowił o duchu polskiej kultury, a Kościół

---

42 B. Grott, *op. cit.*, s. 121–134.

43 *Ibidem*, s. 126–127.

44 Ks. M. Poradowski, *Katolickie Państwo Narodu Polskiego*, Wrocław 1997, s. 37.

miał być najwyższym autorytetem moralnym, niezależnym od państwa w sferze organizacyjnej. W etyce katolickiej upatrywano zabezpieczenia praw jednostki i zbiorowości w ramach państwa. Nauka społeczna Kościoła powinna stanowić wyznacznik dla organizacji całokształtu życia państwowego. Zgodnie z nią miały zostać ułożone stosunki m.in. rodzinne, gospodarcze, kulturalne. Szczególną troską planowano otoczyć rodzinę, tym bardziej wielodzietną. Postulowano zniesienie rozwodów i ślubów cywilnych oraz karanie prostytutki czy cudzołóstwa. Katolickie Państwo Narodu Polskiego (rozciągające się od Odry na zachodzie po minimum granicę ruską, a nawet po Bramę Smoleńską na wschodzie) miało być pełnym urzeczywistnieniem nauki Kościoła katolickiego<sup>45</sup>.

Niech podsumowaniem rozważań na temat nurtu narodowo-katolickiego będzie modlitwa Młodzieży Wielkiej Polski i żołnierzy Narodowej Organizacji Wojskowej i Narodowych Sił Zbrojnych z okresu wojny i powojennej walki z sowiecką okupacją Polski:

„Panie Boże Wszzechmogący! Daj nam siłę i moc wytrwania w walce o Wielką Polskę, której poświęcamy całe nasze życie! Niech z krwi przełanej braci naszych, pomordowanych w lochach Gestapo, Czeki i przez bandy ukraińskie, niech z łez matek naszych i sióstr, wyrzuconych z odwiecznych swych siedzib, niech z mogił żołnierzy polskich, poległych na polach Polski i frontach całego świata, powstanie Wielka, Narodowa i Katolicka Polska! O, Mario! Królowo Korony Polskiej pobłogosław pracy naszej i orężowi naszemu! Spraw Miłościwa Pani, patronko naszych rycerzy, by wkrótce u stóp Jasnej Góry i Ostrej Bramy załopotwały polskie sztandary, z Twym wizerunkiem i Orłem Białym na czele! Amen!”<sup>46</sup>.

Po wojnie ta część narodowców, która przeżyła, walczyła z bronią w rękę z nowym okupantem, emigrowała lub podejmowała próby kontynuowania działalności w nowej rzeczywistości. Próby takie kończyły się tragicznie, tak jak powojenne wznowienie działalności MW. Zanim wysiłki te zostały zniweczone przez komunistów powstała deklaracja ideowa MW, jasno precyzująca stosunek do religii katolickiej. Przeczytać w niej możemy „Wiara katolicka jest podstawą naszego poglądu na świat. Celem człowieka jest osiągnięcie zbawienia [...] Odrzucamy doktryny nacjonalizmu niemieckiego, włoskiego i komunizmu, ztracające jednostkę

45 W.J. Muszyński, *W walce o Wielką Polskę. Propaganda zaplecza politycznego Narodowych Sił Zbrojnych (1939–1945)*, Warszawa 2000, s. 227–232.

46 L. Kulińska, *op. cit.*, s. 54.

w kolektywie. Odrzucamy również indywidualizm XIX w. [...] Postępowanie jednostki opierać się musi na określonych zasadach – zasadach etyki katolickiej<sup>47</sup>. Wskazany fragment deklaracji dobitnie wskazuje, że MW pozostała przy swoich przedwojennych ideałach i gdyby nie panowanie komunizmu w Polsce jej rozwój szedłby w kierunku wytyczonym w Polsce międzywojennej<sup>48</sup>.

Z powodu niemożności kontynuowania działalności czy wręcz braku perspektyw na przeżycie w kraju doktryna ruchu rozwijana była głównie na emigracji, w oderwaniu od bieżącego życia w PRL-u i w zdecydowanej mierze była kontynuacją, delikatnym precyzowaniem przedwojennych koncepcji. Jędrzej Giertych na emigracji utrzymywał katolicką linię obozu narodowego, co więcej jako jedno z głównych zagrożeń w nowej rzeczywistości diagnozował możliwość osłabienia wiary w narodzie. Dostrzegał komunistyczne dążenia do zniszczenia katolicyzmu i z aprobatą obserwował społeczny opór i wierność Kościołowi<sup>49</sup>. J. Giertych wskazywał, że przyszłość Europy powinna należeć do narodów chrześcijańskich, a ponadto diagnozował bankructwo nacjonalizmów niechrześcijańskich. W jego ostrej ocenie traktowanie narodu jako absolutu i odejście od chrześcijańskich korzeni miało być wręcz „herezją” czy „prądem zrodzonym w erze błąkania się myśli ludzkiej”<sup>50</sup>.

W latach osiemdziesiątych pojawiały się już pierwsze próby wznowienia działalności narodowców, a jednym z ważniejszych momentów była reaktywacja Młodzieży Wszechpolskiej w roku 1989. W roku 1989 formalnie powołano do życia Młodzież Wszechpolską jako kontynuatorkę przedwojennych tradycji MW i całego ruchu narodowego. Organizacja ta również w sposób jasny deklarowała wierność wartościom religii katolickiej, odwołując się do słów kardynała Wyszyńskiego o miłości do Boga i Polski. A jedną z podstawowych zasad formułując słowami: „Etyka katolicka obowiązuje w życiu prywatnym i publicznym”<sup>51</sup>.

W książce z lat dziewięćdziesiątych pt. „Krew i honor. Działalność bojówkarska ONR w Warszawie w latach 1934–1939”<sup>52</sup> zauważyć należy

47 *Ibidem*, s. 80.

48 *Ibidem*, s. 80.

49 J. Giertych, *My, nowe pokolenie*, Krzeszowice 2000, s. 10–11.

50 J. Giertych, *Nacjonalizm chrześcijański*, Krzeszowice 2004, s. 27–28.

51 L. Kulińska, *op. cit.*, s. 122.

52 M. Sosnowski, *Krew i honor. Działalność bojówkarska ONR w Warszawie w latach 1934–1939*, Biała Podlaska 2005.

ważną konstatację. Odradzający się po PRL-u ruch narodowy stanął przed niezwykle istotnym i jednocześnie projektującym swoją przyszłość zadaniem. Po wieloletniej wyrwie i braku ciągłości musiał poddać krytycznej ocenie swoją przeszłość i przejść z niej tylko to, co uznawał za wartościowe. Miłosz Sosnowski jasno i dobitnie stwierdza, że okres walk ulicznych należy do przeszłości, a narodowcy mają przed sobą pracę pozytywistyczną. Wieloletnia historia ruchu ma być w XX w. i XXI w. nauczycielką życia i uchronić polskich nacjonalistów przed błędami przeszłości. Wśród powstającego na nowo ruchu zauważyć można wyraźne oddzielenie idei, w której oczywiście znaczącą rolę odgrywa religia, od bieżących, często zdezaktualizowanych form działania poprzedników<sup>53</sup>.

Przeglądając publicystykę działaczy narodowych z początku XXI w. zauważyć można niezmienną postawę respektowania czy wprost przyjmowania jako własne nauczania Kościoła katolickiego w sprawach moralności publicznej. Podłożem pozwalających harmonijnie łączyć ideę narodową z religią katolicką jest tło cywilizacyjne. Katolicyzm oferuje szereg norm moralnych, których przestrzeganie, szczególnie podczas wychowania kolejnych pokoleń, pozwala na łączność poszczególnych ludzi z narodem<sup>54</sup>. Już sam tytuł znaczącej w tamtym okresie publikacji „Zamach na cywilizację”<sup>55</sup> wskazuje na konserwatyzm w sprawach moralnych. Wojciech Wierzejski w swojej publicystyce wyraźnie odwołuje się do nauczania Kościoła komentując bieżące wydarzenia w naszym kraju. Stwierdza, że nie ma żadnych dysonansów między wiernością Bogu i pracą dla dobra narodu polskiego<sup>56</sup>. Swoje osądy opiera zarówno na katechizmie, jak i na bieżącym nauczaniu papieskim. Światopogląd narodowców początku XXI w., w sprawach takich jak kara śmierci, aborcja, eutanazja, klonowanie czy homoseksualizm, to po prostu nauczanie katolickie, często wyrażane w sposób zdecydowany i bezkompromisowy<sup>57</sup>. Mariusz Tomczak jako podstawowy fundament formacji narodowej wskazywał religię katolicką, a zbawienie uznawał za sprawę najważniejszą, daleko istotniejszą od bieżących celów społeczno-politycznych. W swojej publicystyce często

53 M. Sosnowski, *op. cit.*, s. 5–6.

54 T. Radwan, *Podstawowe elementy ideologii narodowej. Człowiek, naród, świadomość narodowa*, Krzeszowice 1995, s. 3–12.

55 W. Wierzejski, *Zamach na cywilizację. Szkice etyczne z lat 2000–2001*, Krzeszowice 2002.

56 W. Wierzejski, *Naród, młodzież, idea*, Warszawa 2004, s. 30.

57 W. Wierzejski, *Zamach...*, s. 7–12, 23–30, 41–43.



odwoływał się do przedwojennego stosunku narodowców do materii religijnej i społecznej, co podkreśla kontynuację myśli nurtu katolicko-narodowego z II RP<sup>58</sup>. W „Konspektach szkoleniowych Młodzieży Wszepolskiej”<sup>59</sup> z roku 2007 podkreślano aktualność przedwojennego stosunku idei narodowej i religii katolickiej, czemu szczególny wyraz dawało cytowanie dzieł przedwojennych narodowców. Współcześni nacjonaści omawiając historyczną ideę Katolickiego Państwa Narodu Polskiego wyrażają się o niej z dużą dozą sympatii i zrozumienia, co świadczy o tym, że po oczywistych modyfikacjach jest ona nadal akceptowana. Co istotne wskazuje się, że tak duża rola Kościoła katolickiego nie jest tożsama z sakralizmem czy klerykaizacją<sup>60</sup>. Ma ona jednak znaczący wpływ na politykę, ponieważ *działalność polityczną dopasowujemy i dopasowywać będziemy do wymagań i nakazów religii katolickiej*<sup>61</sup>. Początek XXI w. oznaczał, że minęło kilkanaście lat od wznowienia działalności narodowców w wolnej Polsce. Był to czas niezbędny z jednej strony dla okrzepnięcia organizacyjnego, a z drugiej wystarczający dla rozwinięcia publicystyki i możliwości zmian w doktrynie w związku ze zmieniającą się rzeczywistością społeczno-polityczną. Myśl narodowa ewoluowała, „młodzi” w wielu sprawach korygowali swoje zapatrywania, jednak szacunek dla nauczania Kościoła pozostał niezmienny. To właśnie bezkompromisowa walka w obronie wartości katolickich tj. obrona życia od poczęcia miała stać się przepustką dla szerszego zaistnienia narodowców w polskiej opinii publicznej w XXI w, kiedy to działacze MW skutecznie blokowali i uniemożliwili wpłynięcie do polskiego portu holenderskiego statku-klinice aborcyjnej Langenort<sup>62</sup>. W tej sytuacji narodowcy stanęli w pierwszej linii frontu, nie czekając na reakcję „zwykłych” katolików. Przypomina to nieco czasy międzywojenne, gdy nacjonaści często działali w sposób bezkompromisowy, „na granicy” moralności. Istnieją obecnie oczywiście marginalne organizacje neopogańskie, jak kontynuacja Zadrugi czy Niklot, są one jednak bez większego znaczenia społecznego. Mimo występowania już w nazwie „Nacjonalistyczne Stowarzyszenie Zadruga”<sup>63</sup> pojawiają się wątpliwości

58 M. Tomczak, *Walcząc o Wielką Polskę*, Warszawa 2007, s. 11–12.

59 M. Tomczak, *Konspekty szkoleniowe Młodzieży Wszepolskiej*, Warszawa 2007.

60 *Ibidem*, s. 35–45.

61 J. Giertych, *O wyjście z kryzysu*, Warszawa 1938, s. 5–10.

62 *Historia MW*, <http://mw.org.pl/about/historia-mw/> [dostęp: 13.07.2015].

63 Nacjonalistyczne Stowarzyszenie Zadruga – strona domowa, <http://ns-zadruga.blogspot.com/> [dostęp: 13.07.2015].

przy kwalifikowaniu ich jako pełnoprawnych odłamów ruchu narodowego. Aktualne dylematy natury światopoglądowej i kulturowej są tożsame z tymi, które dotyczyły neopogańskich ruchów przedwojennych<sup>64</sup>.

Dla współczesnych narodowców jednymi z ważniejszych postaci, poza klasyką ojców nacjonalizmu polskiego, są ks. Jan Maria Bocheński oraz historyk Feliks Koneczny wraz ze swoją teorią cywilizacji. Ks. Jan Maria Bocheński bronił nacjonalizmu katolickiego, wskazując, że nie jest on przeciwny uniwersalizmowi katolickiemu, a wręcz przeciwnie sprzyja jego rozwojowi. Duchowny dostrzegł różnice między nacjonalizmami różnych narodów, negatywnie oceniał pewne zjawiska na Zachodzie, jednak potępiał całkowite odrzucanie czy krytykowanie nacjonalizmu, zwłaszcza cenionego przez niego nacjonalizmu katolickiego w Polsce<sup>65</sup>. Sięgając natomiast do polecanych przez „Bibliotekę Wszepolaka”<sup>66</sup> pozycji wybitnego historyka Feliksa Konecznego, odnajdujemy potwierdzenie katolickiego charakteru narodu polskiego i jego przynależności do chlubnej cywilizacji łacińskiej. Niezwykle istotnym aspektem, wyróżnikiem cywilizacji łacińskiej jest istniejąca w niej świadomość narodowa. To jedyna cywilizacja wyodrębniona przez Konecznego, która opiera się na narodach i pozwala na tworzenie się państw narodowych<sup>67</sup>. Niezbędnym „budulcem” cywilizacji łacińskiej jest Kościół katolicki, który odegrał ogromną rolę w historii Europy i Polski, szczególnie na polu promowania personalizmu w życiu publicznym. Koneczny poleca, by etyka katolicka jak najszybciej zaczęła obowiązywać w polityce, a obrona i promocja tej idei ma być misją dziejową Polski<sup>68</sup>. Nasz naród jako przedstawiciel cywilizacji łacińskiej stworzonej przez Kościół dążyć powinien do realizacji na ziemi (niedoścignionego oczywiście) ideału Civitas Dei. Odkrywając na nowo cywilizacje wskazane przez Konecznego ruch narodowy potwierdza swój stosunek do katolicyzmu, odnajdując jednocześnie odpowiedzi na wiele pytań dotyczących współczesnej mu rzeczywistości<sup>69</sup>.

Konrad Bonisławski w „Polityce Narodowej” dokonuje ważnej konstatacji, Kościół katolicki w znaczący sposób zmienił swoje oblicze po

64 B. Grott, *op. cit.*, s. 132–133.

65 Ks. J.M. Bocheński, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Warszawa–Komorów 1999, s. 22–32.

66 F. Koneczny, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, Krzeszowice 2001, s. 5.

67 Ks. A. Bokiej, *Cywilizacja łacińska*, Legnica 2000, s. 150–155.

68 F. Koneczny, *op. cit.*, s. 32–35.

69 P. Bezat, *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*, Krzeszowice 2004, s. 46–47, 88–91.

Soborze Watykańskim II i mechaniczne przejmowanie przedwojennych koncepcji narodowców nie może mieć miejsca. Co więcej Kościół rezygnując z wielu sfer oddziaływania (np. zaangażowanie w politykę), a ograniczając się do nauczania o moralności, w znaczącej mierze przestał potrzebować nacjonalizmu chrześcijańskiego. Sami katolicy często zaczęli ograniczać się do najbliższego otoczenia, rodziny i przestali wcielać w życie nauczanie społeczne Kościoła. W takiej sytuacji społeczno-politycznej wytworzonej przez Kościół polscy narodowcy w XXI w. zmodyfikowali swoje koncepcje polityczne, pozostając niewzruszenie na gruncie katolickiego nauczania społecznego, szanowanego i przyjmowanego za własne<sup>70</sup>. Katolickie Państwo Narodu Polskiego definitywnie znikło ze sztandarów, co jednak nie zmienia faktu, że katolickość ruchu pozostała bez zmian. Polityczny wymiar stosunku do religii został ukształtowany jako reakcja na zewnętrzne okoliczności, które w razie zmiany (dziś co prawda bardzo mało prawdopodobnej) mogą znów przywrócić świetność dawnym hasłom.

W roku 2002 tj. w 80 lat od powstania i kilkanaście lat od reaktywacji MW przyjęto nową deklarację ideową, będącą kontynuatką poprzedniej, w której to wartości duchowe stawiane są na pierwszym miejscu, przed narodem i państwem. Zaraz po Panu Bogu wymieniony jest Kościół katolicki „jeden, święty i apostołski, wychowawcą naszego Narodu, drogą do zbawienia; zasługuje na szacunek i należne mu miejsce w Państwie”<sup>71</sup>. Natomiast najaktualniejszym potwierdzeniem katolickości narodowców młodego pokolenia jest dokument zatwierdzony w grudniu roku 2013 r. MW przyjęła „Kodeks Wszechpolaka”, który w punkcie pierwszym stwierdza, że dla Wszechpolaka Prawo Boże jest najwyższym prawem<sup>72</sup>.

W podobnym tonie brzmi Deklaracja ideowa Ruchu Narodowego<sup>73</sup> w której stwierdza się, że RN będzie bronił rodziny pojmowanej jako małżeństwo kobiety i mężczyzny oraz prawa do życia od momentu poczęcia. Jest to wyraźnym odwołaniem do katolickiej nauki społecznej. Natomiast postulaty programowe Ruchu Narodowego wskazują na chęć

70 K. Bonisławski, *Kościół katolicki a Ruch Narodowy*, „Polityka Narodowa” 2011, nr 9, s. 179–189.

71 L. Kulińska, *op. cit.*, s. 123.

72 *Kodeks Wszechpolaka*, <http://www.narodowcy.net/europa-i-swiat/8830-kodeks-wszechpolaka> [dostęp: 13.07.2015].

73 Program Ruchu Narodowego, <http://www.narodowcy2014.pl/program/> [dostęp: 13.07.2015].

obrony tradycyjnych wartości, mimo niesprzyjających okoliczności zewnętrznych: „Nasi przodkowie czerpali zasady moralne z prawa naturalnego, odczytywanego w perspektywie chrztu Polski, przynależności do kręgu cywilizacji katolickiej i łacińskiej”<sup>74</sup>. Potwierdzeniem rzeczywistego realizowania wyżej wymienionych deklaracji jest m.in. włączenie się w skuteczne protesty (zakończone sukcesem tj. odwołaniem spektaklu) przeciwko Golgota Picnic na Poznań Malta Festival<sup>75</sup>.

Polski ruch narodowy przeszedł stopniową, lecz gruntowną ewolucję poczynając od XIX-wiecznego pozytywizmu, przez katolicyzację nacjonalizmu w pierwszych latach niepodległości, aż po osiągnięcie przed wybuchem II WŚ swojego apogeum w postaci formacji narodowo-katolickiej walczącej o Katolickie Państwo Narodu Polskiego<sup>76</sup>. Lata tragedii wojny, a po formalnym jej zakończeniu, kontynuowanie walki z sowiecką okupacją Polski nie sprzyjało kształtowaniu się nowych koncepcji (nie na tak szeroką skalę jak w międzywojniu), raczej utwierdziło stricte katolicki obraz ruchu. Emigracja powojenna i pierwsze lata po upadku komunizmu uznać można raczej w dużej mierze za kontynuację i odtwarzanie przedwojennych idei. Dopiero kiedy okrzepły kolejne pokolenia narodowców w pod koniec XX w. i na początku XXI w. na szerszą skalę rozpoczęła się dyskusja nad aktualnością idei reprezentowanej przez przedwojennych ideologów ruchu. Zasadnicze zmiany zaszły również w samym Kościele Katolickim, co niejako automatycznie wpłynęło na punkt odniesienia działaczy ruchu narodowego. Obecnie narodowcy (zgodnie z resztą ze stanowiskiem Kościoła katolickiego) przyjęli bardziej umiarkowane pozycje, dotyczące realizacji nauki katolickiej na niwie społecznej, a już niekoniecznie politycznej. Poza zmianami w samym Kościele wpływ na to ma z pewnością ateizacja społeczeństwa, co w pewnym sensie upodabnia sytuację narodowców do czasów początku ruchu. W związku ze wskazanymi zjawiskami w szeregach organizacji narodowych poza katolikami działają również wyznawcy innych religii chrześcijańskich czy nawet ateści, muszą oni jednak respektować najważniejsze zasady światopoglądowe zaczerpnięte z religii katolickiej. Mimo wskazanych zmian

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Oświadczenie w sprawie odwołania spektaklu „Golgota Picnic”*, <http://2014.malta-festival.pl/pl/news/oswiadczenie-w-sprawie-odwolania-spektaklu-golgota-picnic> [dostęp: 13.07.2015].

<sup>76</sup> B. Grott, *op. cit.*, s. 6.

doktryna obozu narodowego pozostaje ideą katolicką, w pełni przejmując jako swoje nauczanie Kościoła katolickiego w kwestiach wiary i moralności, szczególnie dobrym przykładem jest obrona życia czy moralności. Aktualna deklaracja ideowa RN oraz Kodeks Wszechpolaka dobitnie wskazują na trwanie ruchu przy kierunkach wytyczonych przez przedwojennych ideologów, co jednak ważne, nie jest to bezrefleksyjne kopiowanie wzorców z lat 30-tych XX w. W RN istnieje ciągły rozwój koncepcji ideowych związanych z podejściem do spraw religijnych, które zdają się potwierdzać ciągłość idei i zasadność wyborów dokonanych przez poprzedników już w okresie międzywojennym.

## Bibliografia

- Bezat P., *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*, Krzeszowice 2004.
- Bocheński J.M. ks., *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Warszawa–Komorów 1999.
- Bokiej A. ks., *Cywilizacja łacińska*, Legnica 2000.
- Chrzanowski I., Konopczyński W., *Życiorys Romana Dmowskiego*, Krzeszowice 2004.
- Chruszcz P., Misztal J., *Ruch Narodowy. Dlaczego jesteśmy narodowcami?*, Szczecin 2013.
- Dmowski R., *Kościół, naród i państwo*, Krzeszowice 2002.
- Dmowski R., *Mysli nowoczesnego Polaka*, Warszawa 2004.
- Giertych J., *My, nowe pokolenie*, Krzeszowice 2000.
- Giertych J., *Nacjonalizm chrześcijański*, Krzeszowice 2004.
- Giertych J., *O wyjście z kryzysu*, Warszawa 1938.
- Grott B., *Nacjonalizm chrześcijański*, Kraków 1994.
- Koneczny F., *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, Krzeszowice 2001.
- Kulińska L., *Związek Akademicki Młodzież Wszechpolska i Młodzież Wielkiej Polski w latach 1922–1947 (struktury, funkcjonowanie i główni działacze)*, Warszawa 2004.
- Łętocha R., *Katolicyzm a idea narodowa. Miejsce religii w myśli obozu narodowego lat okupacji*, Lublin 2002.
- Muszyński W.J., *W walce o Wielką Polskę. Propaganda zaplecza politycznego Narodowych Sił Zbrojnych (1939–1945)*, Warszawa 2000.
- Poradowski M. ks., *Katolickie Państwo Narodu Polskiego*, Wrocław 1997.
- Radwan T., *Podstawowe elementy ideologii narodowej. Człowiek, naród, świadomość narodowa*, Krzeszowice 1995.
- Tomczak M., *Konspекty szkoleniowe Młodzieży Wszechpolskiej*, Warszawa 2007.
- Tomczak M., *Walcząc o Wielką Polskę*, Warszawa 2007.
- Stachniuk J., *Droga rewolucji kulturowej w Polsce*, Warszawa 1948.

- Sosnowski M., *Krew i honor. Działalność bojówkarska ONR w Warszawie w latach 1934–1939*, Biała Podlaska 2005.
- Wierzejski W., *Naród, młodzież, idea*, Warszawa 2004.
- Wierzejski W., *Zamach na cywilizację. Szkice etyczne z lat 2000–2001*, Krzeszowice 2002.

## Czasopisma

- Archaiczne przewodnictwo*, „Przegląd Wszechpolski” 1904.
- Boniśławski K., *Kościół katolicki a Ruch Narodowy*, „Polityka Narodowa” 2011, nr 9.
- Popławski J.L., *Z całej Polski*, „Przegląd Wszechpolski” 1897.
- Program Stronnictwa Demokratyczno-Narodowego w zaborze rosyjskim*, „Przegląd Wszechpolski” 1903.
- Wasiutyński W., *Dynamizm młodego pokolenia*, „Przegląd Powszechny” 1937.

## Źródła internetowe

- Historia MW*, <http://mw.org.pl/about/historia-mw/> [dostęp: 13.07.2015].
- Kodeks Wszechpolaka*, <http://www.narodowcy.net/europa-i-swiat/8830-kodeks-wszechpolaka> [dostęp: 13.07.2015].
- Nacjonalistyczne Stowarzyszenie Zadruga – strona domowa, <http://ns-zadruga.blogspot.com/> [dostęp: 13.07.2015].
- Oświadczenie w sprawie odwołania spektaklu „Golgota Picnic”*, <http://2014.malta-festival.pl/pl/news/oswiadczenie-w-sprawie-odwolania-spektaklu-golgota-picnic> [dostęp: 13.07.2015].
- Program Ruchu Narodowego, <http://www.narodowcy2014.pl/program/> [dostęp: 13.07.2015].

## ABSTRACT

KAROL WILK

## Polish National Movement's relation to Catholicism between 19<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> century

National Movement, present on political scene nowadays, is inheritor of 130 years old pre-war national movement. During this period Polish nationalists' relation to

religious matters has evolved. In the beginning, nation was considered as absolute value. Catholicism was important, but only as a component of Polish national character. With the passing of time, nationalists became more and more sympathetic to Catholic Church due to changes in Polish society. After regaining of independence in 1918, religious resurgence of Polish youth enabled origin of Christian nationalism, which regarded God as absolute value and Catholic Church's teaching as important matter. Leading slogan „Catholic State of Polish Nation” was crowning achievement of prewar Catholic-nation movement's development. This relation to religion differed substantially Polish nationalism from fascism and Nazism. Development of national camp doctrine was continued on exile due to World War II and communist occupation in post-war Poland. Second Vatican Council introduced significant changes in Catholic Church, which were also important for Polish national movement. National camp, revived after 1989, started organisational development and shaping new doctrine. There is still a discussion since 1989 about what is current in prewar Polish nationalism idea and what is out of date. Currently, Polish nationalists, united in National Movement and All-Polish Youth, remain faithful to doctrine of Catholic Church and declare defence of Roman civilization's traditional values.

**Keywords:** movement, Catholic Church, Catholicism, nationalism, Christianity, Poland, Dmowski, National Camp

# Polski protestantyzm w życiu publicznym

Słowa kluczowe: Protestantyzm, Polska, polityka, prawo, doktryny polityczne, życie publiczne

Reformacja pojawiła się w Polsce bardzo szybko, gdyż już w latach dwudziestych XVI wieku. W latach 1520–1525 kolejne edykty króla Zygmunta Starego zabraniały pod karą śmierci rozpowszechniania i czytania dzieł Lutera, a także głoszenia luteranizmu<sup>1</sup>. Luteranizm stał się popularny zwłaszcza wśród mieszczaństwa niemieckiego Prus Królewskich, czy Wielkopolski, kalwinizm natomiast był popularny głównie wśród szlachty<sup>2</sup>. W tzw. ruchu egzekucyjnym było wielu protestantów<sup>3</sup>. Ważne postaci reformacji polskiej XVI wieku to przede wszystkim Jan Łaski młodszy i Mikołaj Rej.

Mikołaj Rej jest uważany za ojca polskiej literatury. Urodził się w 1505 roku w Żurawnie na Rusi. Był pierwszym znanym pisarzem, który zaczął tworzyć w języku polskim – w swoim utworze „Zwierzyniec” zawarł słynne stwierdzenie: „A niechaj narodowie wždy postronni znają, iż Polacy nie gęsi, iż swój język mają”. Rej pisał po polsku świadomie i celowo,

---

1 Lepszy K., *Reformacja w Polsce*, [w:] *Historia Polski*, t. I, cz. II, Łowmiański H. (red.), Warszawa 1957, s. 266.

2 *Ibidem*, s. 269.

3 Gierowski J., Piwarski K., Wyczański A., *Główne zagadnienia okresu w literaturze historycznej*, [w:] *Historia Polski*, t. I, cz. II, Łowmiański H. (red.), Warszawa 1957, s. 48.



co było zgodne z ideałami reformacji. Jego twórczość to zarówno poezja, jak i proza. Swoją twórczość, w której pojawiają się zarówno motywy biblijne, jak i teologiczne, uważał za misję społeczną. Napisał też *Postyllę*, czyli zbiór kazań<sup>4</sup>. Mikołaj Rej w latach 40-tych XVI wieku przeszedł najpierw na luteranizm, a potem na kalwinizm. Działał bardzo aktywnie na polu religijnym – uczestniczył w wielu synodach. W swoich dobrach zakładał zbory i szkoły. Toczył też ciągłe spory teologiczne z kościołem katolickim. Prowadził intensywną działalność polityczną, utrzymywał kontakty z dworami obu ostatnich Jagiellonów, był kilkakrotnie posłem na sejm<sup>5</sup>. Był również mającym człowiekiem – lokował dwa miasta: Rębowiec i Okszę i wiele wsi<sup>6</sup>.

Jan Łaski był najwybitniejszym przedstawicielem reformacji polskiej. Był sekretarzem króla Zygmunta Starego, został też księdzem i dużo jeździł po świecie, gdzie spotykał się z ważnymi postaciami, m.in. przez kilka miesięcy mieszkał w domu Erazma z Rotterdamu, poznał też Ulricha Zwingliego. W 1539 roku zawarł w Leuven w dzisiejszej Belgii małżeństwo z córką kupca<sup>7</sup>. Potem na krótko powrócił do katolicyzmu – groziło mu odcięcie funduszków. Od 1543 roku prowadził akcję ewangelizacyjną w Fryzji, a już od 1550 roku działał w Anglii, gdzie otrzymał tytuł superintendenta, czyli biskupa zborów dla cudzoziemców uciekających do Anglii przed prześladowaniami. Sprawnie organizował zbory w duchu kalwińskim. W 1556 roku wrócił do Polski, zachęcany m.in. przez Kalwina. Duchowieństwo katolickie starało się o jego wydalenie z kraju, co się jednak nie udało, gdyż sam król Zygmunt August zezwolił mu na pozostanie, a nawet na organizację spotkań i zjazdów. Łaski usiłował przekształcić kościół w Polsce w kościół państwowy oparty o władzę królewską, co też się nie powiodło. Ostatecznie osiadł w Pińczowie, gdzie zajął się organizacją zborów oraz działalnością misyjną<sup>8</sup>.

Niewątpliwie ważnym wydarzeniem w historii polskiej reformacji było uchwalenie konfederacji warszawskiej na sejmie konwokacyjnym

---

4 Loth R. (koordynacja), *Dawni pisarze polscy od początków piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny*, Warszawa 2002, s. 346–356.

5 *Ibidem*, s. 135.

6 Floryńska-Lalewicz H., *Mikołaj Rej*, <http://culture.pl/pl/tworca/mikolaj-rej.html> [dostęp: 1.12.2014].

7 Lepszy K., *Reformacja w Polsce*, [w:] *Historia Polski*, t. I, cz. II, Łowmiański H. (red.), Warszawa 1957, s. 270.

8 *Ibidem*, s. 274–276.

w 1573 roku, wprowadzającej tolerancję religijną. Konfederacja zakładała pokój między wyznaniem oraz równouprawnienie w prawie publicznym i prywatnym<sup>9</sup>.

Nie można nie wspomnieć o tzw. Colloquium charitativum – czyli zjeździe teologów kalwińskich, luterzańskich i katolickich w Toruniu w 1645 roku, proklamowanym przez prymasa Macieja Łubieńskiego, przy poparciu króla Władysława IV. Omówiono tam podstawowe założenia doktrynalne poszczególnych wyznań. Pokojowe spotkanie katolików z protestantami podczas wojny 30-letniej było absolutnym ewenementem<sup>10</sup>.

Tolerancji dla protestantów w Polsce bardzo jednak zaszkodził Potop szwedzki. Było też kilka wydarzeń, które spowodowały zwiększenie niechęci do protestantów. Przede wszystkim w przygotowaniu najazdu brał udział przywódca braci czeskich w Lesznie, Jan Amos Komenski<sup>11</sup>. Ponadto, każdemu znana jest chyba historia księcia Janusza Radziwiłła, kalwinisty, który w układzie w Kiejdanach 20 października 1655 roku, jako hetman wielki litewski oddał Litwę pod szwedzki protektorat i zerwał unię z Polską. Ciężko jednak winić za to wydarzenie polskich protestantów jako takich. Wśród sygnatariuszy Układu w Kiejdanach był również biskup żmudzki Piotr Parczewski, czy też kanonik wileński Jerzy Białłozor. Ciężko powiedzieć, na ile powodem podpisania układu było wyznanie księcia, a na ile żywy wciąż separatyzm litewski, czy też po prostu kierowanie się własnymi korzyściami i prywatnymi sporami z innymi magnatami i niechęcią do króla Jana Kazimierza. Trzeba przyznać, że Szwedom poddawali się niemal wszyscy panowie, zarówno wyznania kalwińskiego, jak i katolickiego, nawet późniejszy król Jan Sobieski<sup>12</sup>. Tak, czy inaczej, potop szwedzki zakończył de facto tolerancję religijną w Rzeczypospolitej. W 1658 wypędzono z kraju braci polskich<sup>13</sup>, a w 1668 pod karą śmierci zabroniono apostazji od katolicyzmu<sup>14</sup>. Nawet Konstytucja 3 Maja utrzymała zakaz apostazji.

Od czasów potopu szwedzkiego liczba polskich protestantów się zmniejszała, a czasy zaborów ostatecznie przypieczętowały ukształtowanie się stereotypu Polaka–katolika, wobec zaborców prawosławnego i protestanckiego.

9 *Ibidem*, s. 290–291.

10 Konopczyński W., *Dzieje Polski Nowożytnej*, Warszawa 1996, s. 302.

11 Gierawski J.A., *Wielka historia Polski*, Kraków 2001, s. 197.

12 Piwarski K., *Wojny połowy XVII wieku i nieudane próby reformy państwa*, [w:] *Historia Polski*, t. I, cz. II, Łowmiański H. (red.), Warszawa 1957, s. 686.

13 Gierawski J.A., *Wielka historia Polski*, Kraków 2001, s. 87–88.

14 *Ibidem*, s. 199.

Choć jeden z zaborców, Austria, była krajem katolickim, nie spowodowało to reakcji w postaci konwersji na protestantyzm. Był jednak pewien obszar, na którym Polacy – ewangelicy stanowili bardzo liczną społeczność, a ich zmagania z władzami austriackimi trwały od czasu znacznie dłuższego. Mowa bowiem o Śląsku Cieszyńskim, który nie leżał w granicach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej. Już wcześniej miejscowi ewangelicy doświadczali represji ze strony książąt cieszyńskich. Gdy jednak władzę przejęli Habsburgowie, w 1653 roku, prześladowania się nasiliły. W 1654 roku specjalna komisja odebrała protestantom ostatnie kościoły. Stosowano przemoc i konfiskaty. Część ewangelików opuściła Śląsk Cieszyński, reszta praktykowała potajemnie, w lasach i na stokach gór. Dopiero po wojnie północnej, w 1707 roku, na skutek nacisków króla szwedzkiego Karola XII cesarz Józef I zezwolił na wybudowanie 6 tzw. kościołów łaski na Śląsku, z czego jeden stanął w Cieszynie<sup>15</sup>. W 1782 roku ogłoszono Patent Tolerancyjny, m.in. zezwolono na budowanie domów modlitwy w miejscowościach o znacznym odsetka ewangelików. Pełne równouprawnienie wprowadzono w 1849 roku, a w roku 1861 w Patencie Protestanckim przyznano protestantom prawo do samorządu<sup>16</sup>. Znaczną większość ewangelików na Śląsku Cieszyńskim stanowili Polacy<sup>17</sup>. Mają też oni na koncie duże zasługi na polu obrony i promowania polskości w tym regionie. Paweł Stalmach był polskim działaczem społecznym, np. redagował pierwszą polską gazetę na Śląsku Cieszyńskim „Gwiazdka Cieszyńska”, był też wśród założycieli kilku organizacji, np. Złączenie Polskie (pod koniec życia przeszedł na katolicyzm)<sup>18</sup>. Ważnym działaczem był też pastor Leopold Otto – wydawca *Zwiastuna Ewangelicznego*, pisma polskich ewangelików. Pastor Otto studiował najpierw ekonomię na uniwersytecie w Dorpacie, potem teologię i filozofię na uniwersytecie w Berlinie, jednak nie ukończył żadnego z tych kierunków. W roku 1844 Otto został najpierw wikarym, potem zdał egzamin uprawniający do ubiegania się o stanowisko samodzielne<sup>19</sup>. Z początku był pastorem w Piotrkowie i w Warszawie<sup>20</sup>. Dopiero

---

15 Szczepankiewicz-Battek J., *Protestantyzm na Śląsku. Geografia, demografia, kultura*, Wrocław 1996, s. 7–8.

16 Stegner T., *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto*, Gdańsk 2000, s. 59.

17 *Ibidem*, s. 60.

18 *Ibidem*, s. 61.

19 *Ibidem*, s. 16–21.

20 *Ibidem*, s. 23–26.

od roku 1866 działał w Cieszynie. Brał udział w działalności tzw. Czytelni Ludowej w Cieszynie, organizacji oświatowo-kulturalnej, m.in. poprzez wygłaszanie odczytów o patriotycznym charakterze. Wspierał także inne polskie inicjatywy, jak np. założenie Towarzystwa Rolniczego, czy Towarzystwa Oszczędności i Zaliczek (pełniło funkcję banku)<sup>21</sup>. Polscy ewangelicy opowiedzieli się za przyłączeniem całości Śląska Cieszyńskiego do Polski, a swoich parafii do polskiej organizacji kościelnej – do Konsystorza w Warszawie. Do dzisiaj na tym obszarze odsetek protestantów jest bardzo duży, jak na skalę ogólnopolską.

W obecnych czasach, w dalszym ciągu protestanci nie stanowią zbyt licznej grupy wyznaniowej w Polsce. Ich liczba szacowana jest na około 160 tys., z czego Kościół Ewangelicko-Augsburski zrzesza 80 tys. wiernych<sup>22</sup>, a Kościół Zielonoświątkowy w RP około 20 tysięcy<sup>23</sup>.

Kościół ewangelicki koncentruje się głównie na działalności charytatywnej. Przede wszystkim poprzez działającą w jego ramach Bratnią Pomoc im. Gustawa Adolfa, zorganizowaną na zasadzie samopomocy (we wszystkich parafiach zbierane są ofiary, po czym pieniądze są dzielone według zapotrzebowania zgłoszonego przez parafie), która zajmuje się głównie wspieraniem biedniejszych parafii w utrzymaniu budynków sakralnych. Część z pozyskanych środków przeznaczana jest też na działalność charytatywną. Na pomoc biednym i potrzebującym ukierunkowana jest w szczególności Diakonia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Mimo iż Diakonia uzyskała osobowość prawną dopiero w 1999 roku, tradycja działalności dobroczynnej kościoła na ziemiach polskich jest długa. Obecnie Diakonia ma status organizacji pożytku publicznego<sup>24</sup>. Zajmuje się ona m.in. tworzeniem i wspieraniem instytucji charytatywnych, kształceniem wolontariuszy, pomocą rodzinom, opieką nad osobami starszymi, niepełnosprawnymi i chorymi, współpracą z podobnymi organizacjami z innych kościołów oraz przeprowadzaniem zbiórek na realizację celów diakonii<sup>25</sup>. Diakonia bierze udział m.in. w Wigilijnym Dziale Pomocy Dzieciom. Prowadzi też m.in. domy opieki, stacje diakonijne, świetlice środowiskowe i socjoterapeutyczne, Diakonat Żeński

21 *Ibidem*, s. 83–85.

22 *Statystyka: Luteranie w Polsce*, [http://www.luteranie.pl/o\\_naszym\\_kosciele/informacje\\_o\\_kosciele/statystyka\\_luteranie\\_w\\_polsce.html](http://www.luteranie.pl/o_naszym_kosciele/informacje_o_kosciele/statystyka_luteranie_w_polsce.html) [dostęp: 1.12.2014].

23 Czajko E., *Kościół. Historia*, <http://kz.pl/kosciol/historia/> [dostęp: 1.12.2014].

24 *Historia*, <http://www.diakonia.org.pl/index.php?D=22> [dostęp: 1.12.2014].

25 *Jak działamy*, <http://www.diakonia.org.pl/index.php?D=24> [dostęp: 1.12.2014].

„Eben-Ezer”, czy też Rodzinny Dom Dziecka w Dziegiełowie<sup>26</sup>. Wspomnieć należy też o Centrum Misji i Ewangelizacji. Zajmuje się ono ewangelizacją, promowaniem wolontariatu, wspieraniem pracy diakonijnej, prowadzeniem działalności wydawniczej i wspieraniem powstawania nowych parafii i grup. Również posiada status organizacji pożytku publicznego<sup>27</sup>. Polskie Towarzystwo Ewangelickie zajmuje się działalnością kulturalną, ma za zadanie kultywowanie tradycji, pielęgnowanie więzi między wiernymi, czy też obronę dobrego imienia ewangelicyzmu w Polsce. Towarzystwo poprzez swoje oddziały organizuje imprezy muzyczne oraz odczyty<sup>28</sup>. Ponadto istnieje Stowarzyszenie Przedsiębiorców Ewangelickich, mające za zadanie rozwijać przedsiębiorczość w oparciu o ewangelicki etos pracy i podnosić etykę zawodową przedsiębiorców<sup>29</sup>.

Kościół Zielonoświątkowy w RP również prowadzi działalność społeczną i oświatową. Działa też Duszpasterstwo Akademickie „Petra”, Duszpasterstwo Młodzieży Kościoła Zielonoświątkowego w RP, czy Służba Katechetyczna Kościoła Zielonoświątkowego w RP. Szczególną uwagę należy zwrócić na Chrześcijańskie Harcerstwo Royal Rangers Polska. Jest ono częścią międzynarodowej organizacji skautowej Royal Rangers. Celem wychowawczej działalności RRP jest fizyczny, psychiczny, społeczny i duchowy rozwój dzieci i młodzieży w duchu wartości chrześcijańskich, patriotycznych i obywatelskich<sup>30</sup>. RRP organizuje systematyczne zbiórki, a także różne obozy. Zarówno wśród skautów, jak i instruktorów są również członkowie innych kościołów, głównie ewangelicznych. Kościół posiada trzy ośrodki dla osób uzależnionych – w Janowicach Wielkich, w Broczynie i w Łękinii. Istnieje kilka misji – Misja Krajowa, Zagraniczna, Misja Więzienna. Wspomnieć należy o Młodzieżowej Misji Generacja T, która jest grupą młodych wolontariuszy, zajmującą się pomocą ubogim, uzależnionym, rodzinom i pracą z młodzieżą. Generacja T organizuje koncerty, spotkania, prelekcje, rozgrywki sportowe i wiele innych wydarzeń, wykonuje prace społeczne na rzecz poszczególnych potrzebujących, jak i całych społeczności. Poprzez działalność społeczną organizacja chce pokazać, że można żyć inaczej, chce także głosić Słowo Boże. Generacja T

26 *Ośrodki*, <http://www.diakonia.org.pl/index.php?D=5> [dostęp: 1.12.2014].

27 *Kierunki pracy*, <http://www.cme.org.pl/index.php?D=192> [dostęp: 1.12.2014].

28 *Statut Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego*, <http://www.ptew.org.pl/statut/> [dostęp: 1.12.2014].

29 *O Stowarzyszeniu*, <http://spe.pl/o-stowarzyszeniu/> [dostęp: 1.12.2014].

30 *Program*, <http://royalrangers.pl/index.php?l=19> [dostęp: 1.12.2014].

przygotowuje młodzież do działalności misyjnej, a także organizuje i wspiera całoroczne działania misyjne. Misja działa poprzez misje wakacyjne – wspólne wyjazdy grup misyjnych do określonych miejscowości przy współpracy z lokalnymi kościołami, podczas których głoszona jest Ewangelia, a wolontariusze pomagają społecznościom lokalnym, m.in. budując i remontując place zabaw dla dzieci. Zakładane są także grupy misyjne, działające przez cały rok<sup>31</sup>. Kościół posiada cztery uczelnie: Wyższą Szkołę Teologiczno-Społeczną w Warszawie, Seminarium Teologiczne Kościoła Zielonoświątkowego w Ustroniu, Krakowskie Seminarium Biblijne oraz Instytut Biblijny „Berea” w Katowicach. Jeden ze zborów – Kościół Hosanna w Częstochowie założył w 2009 roku Fundację Pomocy Kobietom Eurohelp. Organizacja ta ma na celu pracę z dziećmi i młodzieżą w trudnej sytuacji życiowej, ratowanie życia poczętego (m.in. budowa domu życia dla kobiet w ciąży i żłobka dla dzieci uratowanych od aborcji), a także walkę z handlem ludźmi i niesienie pomocy jego ofiarom<sup>32</sup>. Wspomnieć należy też o pastarze Arkadiuszu Krzywodajciu z Kościoła Zielonoświątkowego Filadelfia w Wodzisławiu Śląskim. Napisał on książkę pt. „Polska. Twoja ziemia obiecana”. Uważa, że nie można zmienić kraju bez pokochania go i miasta bez przywiązania do niego<sup>33</sup>. Ponadto uważa, że nikt nie urodził się jako Polak przypadkowo, tylko ma za zadanie wziąć odpowiedzialność za widzialną i niewidzialną rzeczywistość swojego narodu<sup>34</sup>. Kościół zanotował po 1990 roku duży, niemal dwukrotny wzrost liczby członków<sup>35</sup>.

Nie można nie wspomnieć również o Kościele Chrześcijan Baptystów w RP. Kościół ten prowadzi np. Dom Opieki w Białymstoku dla osób starszych, niepełnosprawnych i przewlekle chorych. Zostało też powołane Centrum Edukacyjne „Diament”. Centrum prowadzi działalność oświatowo-wychowawczą, charytatywną, pomaga w wychowaniu dzieci, starając się jednocześnie krzewić wartości chrześcijańskie i idee prorodzinne. Centrum organizuje obozy i półkolonie letnie, a także prowadzi kluby młodzieżowe i dziecięce<sup>36</sup>. Istnieje także Duszpasterstwo Młodzieży, mające za zadanie integrację młodzieży KChB, przygotowanie

31 *Generacja t*, <http://generacja-t.org/index.php/generacja-t/> [dostęp: 1.12.2014].

32 *Cele i plany*, <http://eurohelp.com.pl/> [dostęp: 2.12.2014].

33 Krzywodajć A., *Polska. Twoja Ziemia Obiecana*, Wodzisław Śląski 2010, s. 27.

34 *Ibidem*, s. 25.

35 Zieliński T.J., *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013, s. 108–109.

36 *O centrum*, <http://www.chcediament.hg.pl/pl/o-centrum> [dostęp: 1.12.2014].

młodzieży do służby i inspirację do wzrostu duchowego<sup>37</sup>. Kościół posiada Ośrodek Konferencyjno-Rekolekcyjny w Warszawie-Radości, ośrodki kolonijne w Bielicach i Narewce i Ośrodek katechetyczno-Wypoczynkowy w Świętajnie. Prowadzi także Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie-Radości. Kościół powołał również Centrum Edukacji Liderów, które ma na celu doskonalenie przywództwa w Kościele poprzez program mentoringu indywidualnego<sup>38</sup>.

Jeszcze w 1988 roku zarejestrowany został Kościół Boży w Chrystusie<sup>39</sup>. Rodzina założyciela kościoła – pastora Bolesława Dawidowa – nawróciła się jeszcze przed II wojną światową w Pińsku, na Kresach Wschodnich. Przez wiele lat działalność prowadzona przez pastora była uważana za nielegalną i spotykała się z represjami ze strony władz komunistycznych<sup>40</sup>. KBWCh to ewangeliczny kościół charyzmatyczny, który przyjął strukturę federacji zborów. Kościół deklaruje modlitwę o Polskę, o łaskę i Bożą przychylność dla kraju<sup>41</sup>. KBWCh prowadzi Instytut Wydawniczy „Słowo Życia” we Wrocławiu<sup>42</sup>. W 1999 roku powołana została Chrześcijańska Misja Pomocy Dzieciom, która organizuje letnie i zimowe obozy dla dzieci, a także wyjazdy weekendowe. W przyszłości planuje rozszerzyć swoją działalność także na chrześcijańskie świetlice, kluby i kawiarenki, oraz na udzielanie zapomóg i stypendiów<sup>43</sup>. Misja Nowy Początek działa na rzecz osób wykluczonych społecznie, w szczególności bezdomnych i uzależnionych<sup>44</sup>. Prowadzi Ośrodek Nowy Początek, w którym osoby bezdomne i uzależnione przechodzą terapię<sup>45</sup>.

Nie można nie zauważyć, że po 1989 roku powstało wiele nowych kościołów ewangelikalnych<sup>46</sup>. Niektóre są częściami większych denominacji,

---

37 *O nas*, <http://www.baptystyci.pl/dm-o-nas> [dostęp: 1.12.2014].

38 *Centrum Edukacji Liderów*, <http://www.cel-kchb.org/ocel> [dostęp: 1.12.2014].

39 Pasek Z., *Wspólnoty ewangelikalne we współczesnej Polsce*, [w:] *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, Zieliński T.J. (red.), Warszawa–Katowice 2004, s. 17.

40 *Historia*, <http://www.kbwch.pl/historia.html> [dostęp: 1.12.2014].

41 *Kim jesteśmy*, <http://www.kbwch.pl/kim-jestemy.html> [dostęp: 1.12.2014].

42 *Agendy*, <http://www.kbwch.pl/agendy.html> [dostęp: 1.12.2014].

43 *Chrześcijańska misja pomocy dzieciom*, <http://chmpd.kbwch.pl/onas.html> [dostęp: 1.12.2014].

44 *Jesteśmy ewangeliczną Misją*, <http://www.nowypoczatek.org/o-nas/> [dostęp: 1.12.2014].

45 *Chrześcijański ośrodek terapeutyczny*, <http://www.nowypoczatek.org/osrodek/> [dostęp: 1.12.2014].

46 Zieliński T.J., *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013, s. 105.

inne funkcjonują zupełnie odrębnie. Często kościoły te pragną wywierać wpływ na życie publiczne i, na miarę swoich możliwości, próbują to realizować. Wspomnieć należy chociażby o kościele „Woda Życia” pastora Pawła Godawy w Koszalinie, który powstał w 1990 roku, zarejestrowany jako część Kościoła Bożego w Chrystusie. Od 2005 roku kościół transmituje swoje programy w lokalnej telewizji<sup>47</sup>. Na jego stronie internetowej możemy przeczytać, że kościół pragnie docierać z ewangelią do mieszkańców Koszalina i budować lokalną społeczność chrześcijańską<sup>48</sup>. Inny przykład to „Wspólnota Chrześcijańska Wrocław dla Jezusa” pastora Adama Piątkowskiego, założona w 2000 roku, po połączeniu wspólnoty „Syjon” i kościoła „Adonai”<sup>49</sup>. Już sama nazwa świadczy o tym, że kościół ten czuje się posłany do swojego miasta. Również na stronie tej wspólnoty przeczytamy: „Kochamy nasze miasto i chcemy przyczynić się do jego rozwoju. Naszym marzeniem jest, aby każdy jego mieszkaniec doświadczył realnej mocy Bożej miłości.”<sup>50</sup> Kościół współpracuje z fundacją International Help Network, mającą na celu pomoc charytatywną mieszkańcom krajów trzeciego świata – miało miejsce kilka wyjazdów misyjnych do Mozambiku<sup>51</sup>. Również inny wrocławski kościół, Centrum Chrześcijańskie Kanaan<sup>52</sup>, zajmuje się działalnością charytatywną. M.in. założono fundację Kairos, od 2004 roku zarejestrowaną jako organizacja pożytku publicznego. Zajmuje się ona wsparciem dzieci i młodzieży z domów dziecka i środowisk patologicznych, głównie poprzez projekty edukacyjne, a także wspierając usamodzielniające się osoby<sup>53</sup>. Kościół współpracuje również z Domem Opieki dla osób starszych i niepełnosprawnych w Wiązowie, zarówno poprzez głoszenie Ewangelii

47 *Historia*, <http://www.wodazyciakoszalin.pl/kosciol/historia> [dostęp: 1.12.2014].

48 *Do czego dążymy*, <http://www.wodazyciakoszalin.pl/kosciol/czesto-zadawane-pytania> [dostęp: 1.12.2014].

49 Pasek Z., *Wspólnoty ewangelikalne we współczesnej Polsce*, [w:] *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, Zieliński T.J. (red.), Warszawa–Katowice 2004, s. 27.

50 *O nas*, <http://www.wdj.pl/#!/o-nas/aboutPage> [dostęp: 2.12.2014].

51 *Cele*, <http://www.ihn.org.pl/pl/o-nas/cele> [dostęp: 2.12.2014].

52 Pasek Z., *Wspólnoty ewangelikalne we współczesnej Polsce*, [w:] *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, Zieliński T.J. (red.), Warszawa–Katowice 2004, s. 27–28.

53 *Fundacja Kairos*, <http://kanaan.org.pl/grupy-sluzby-podstrona/fundacja-kairos/> [dostęp: 2.12.2014].



i przebywanie z podopiecznymi, jak i wspierając Dom materialnie<sup>54</sup>. Prof. Krzysztof Brzechczyn uważa, że nie jest możliwy dynamiczny rozwój kościołów ewangelikalnych bez udziału w dyskursie publicznym i bez działalności społecznej – wokół konkretnych celów kościoły powinny się jednoczyć<sup>55</sup>. Najbardziej chyba znany przykład obecności ewangelikalnych chrześcijan w sferze publicznej to działalność Johna Abrahama Godsona. Godson, urodzony w Nigerii, był pastorem Kościoła Bożego w Chrystusie w Łodzi, a od 2010 roku jest posłem na Sejm RP. Założył także fundację Chrześcijański Ruch Społeczny, która ma za zadanie propagować, wywodzące się z Biblii, wartości chrześcijańskie w życiu publicznym, a także promować postawy sprzyjające budowaniu społeczeństwa obywatelskiego poprzez przygotowywanie ekspertyz, monitorowanie i badanie opinii publicznej, czy też prowadzenie badań naukowych oraz szkolenia. Fundacja ma przygotować przywódców do szeroko rozumianego życia publicznego<sup>56</sup>. Również w Łodzi istnieje polska filia Charis Bible College – szkoły biblijnej Adrew Wommacka. Jest to nieakredytowana szkoła dwuletnia. Trzeci rok to podyplomowe Studium Stażu i Przywództwa. Studia podyplomowe można podejmować także w innych szkołach CBC na świecie<sup>57</sup>. W działalność społeczno-polityczną zaangażował się pastor Paweł Chojecki z Kościoła Nowego Przymierza w Lublinie. W 2003 roku kościół – jak możemy przeczytać na stronie pastora na portalu społecznościowym Facebook – jako jedyny w Polsce oficjalnie opowiedział się przeciw akcesji Polski do Unii Europejskiej. Od tego samego roku rozpoczęto wydawanie chrześcijańskiego miesięcznika „Idź pod prąd” o charakterze społeczno-politycznym. Od 2005 roku pastor działa w Unii Polityki Realnej, a w 2008 stanął na czele struktur lubelskich partii<sup>58</sup>.

Oprócz tego, działa jeszcze wiele organizacji społecznych. Jednym z przykładów jest Wrocławskie Forum Kobiet, zrzeszające kobiety

---

54 *Dom opieki w Wiązowie*, <http://kanaan.org.pl/grupy-sluzby-podstrona/dom-opieki-w-wiazowie/> [dostęp: 2.12.2014].

55 Brzechczyn K., *Zmiana postawy katolickiej większości wyznaniowej wobec środowiska ewangelikalnego w Polsce na przykładzie Kościoła baptystycznego. Przeszłość i perspektywy rozwojowe*, [w:] red. Zieliński T.J., *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, Warszawa-Katowice 2004, s. 65–66.

56 *Fundacja Chrześcijański Ruch*, <http://chrs.pl/o-nas-fundacja/> [dostęp: 2.12.2014].

57 *Szkoła*, <http://cbcpolska.com/szkoła/> [dostęp: 2.12.2014].

58 *Paweł Chojecki*, [https://www.facebook.com/pastorchojecki/info?tab=page\\_info](https://www.facebook.com/pastorchojecki/info?tab=page_info) [dostęp: 2.12.2014].

z różnych wrocławskich kościołów lokalnych, organizujące m.in. coroczny Taniec Wielkanocny na wrocławskim Rynku, a także różne konferencje czy pokazy filmowe<sup>59</sup>.

Podsumowując, protestanci odgrywali istotną rolę w życiu publicznym w Polsce w wieku XVI i na początku XVII. Równouprawienie w prawie publicznym i prywatnym zapewniała im Konfederacja Warszawska. Następnie, na skutek postępów kontrreformacji oraz niechęci do protestantów, spowodowanej oskarżeniem ich o zdradę podczas Potopu Szwedzkiego, liczba wiernych zdecydowanie się zmniejszyła. Aktywność protestantów w życiu publicznym należała już do wyjątków – choć wspomnieć należy o luteranach polskich na Śląsku Cieszyńskim. Obecnie obserwuje się rozwój kościołów ewangelikalnych, często nastawionych na aktywny udział w życiu publicznym.

## Bibliografia

- Brzechczyn K., *Zmiana postawy katolickiej większości wyznaniowej wobec środowiska ewangelikalnego w Polsce na przykładzie Kościoła baptystycznego. Przeszłość i perspektywy rozwojowe*, [w:] *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, Zieliński T.J. (red.), Warszawa–Katowice 2004.
- Gierawski J.A., *Wielka historia Polski*, Kraków 2001.
- Gierowski J., Piwarski K., Wyczański A., *Główne zagadnienia okresu w literaturze historycznej*, [w:] *Historia Polski*, t. I, cz. II, Łowmiański H. (red.), Warszawa 1957.
- Konopczyński W., *Dzieje Polski Nowożytnej*, Warszawa 1996.
- Krzywodajęć A., *Polska. Twoja Ziemia Obiecana*, Wodzisław Śląski 2010.
- Lepszy K., *Reformacja w Polsce*, [w:] *Historia Polski*, t. I, cz. II, Łowmiański H. (red.), Warszawa 1957.
- Loth R. (koordynacja), *Dawni pisarze polscy od początków piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny*, Warszawa 2002.
- Pasek Z., *Wspólnoty ewangelikalne we współczesnej Polsce*, [w:] *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, Zieliński T.J. (red.), Warszawa–Katowice 2004.
- Piwarski K., *Wojny polowy XVII wieku i nieudane próby reformy państwa*, [w:] *Historia Polski*, t. I, cz. II, Łowmiański H. (red.), Warszawa 1957.
- Stegner T., *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto*, Gdańsk 2000.

<sup>59</sup> *O nas*, <http://www.wroclawskieforumkobiet.org/?o-nas,7> [dostęp: 2.12.2014].

Szczepankiewicz-Battek J., *Protestantyzm na Śląsku. Geografia, demografia, kultura*, Wrocław 1996.

Zieliński T.J., *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013.

## Źródła internetowe

*Agendy*, <http://www.kbwch.pl/agendy.html> [dostęp: 1.12.2014].

*Cele*, <http://www.ihn.org.pl/pl/o-nas/cele> [dostęp: 2.12.2014].

*Cele i plany*, <http://eurohelp.com.pl/> [dostęp: 2.12.2014].

*Centrum Edukacji Liderów*, <http://www.cel-kchb.org/ocel> [dostęp: 1.12.2014].

*Chrześcijańska misja pomocy dzieciom*, <http://chmpd.kbwch.pl/onas.html> [dostęp: 1.12.2014].

*Chrześcijański ośrodek terapeutyczny*, <http://www.nowypoczek.org/osrodek/> [dostęp: 1.12.2014].

Czajko E., *Kościół. Historia*, <http://kz.pl/kosciol/historia/> [dostęp: 1.12.2014].

*Do czego dążymy*, <http://www.wodazyciakoszalin.pl/kosciol/czesto-zadawane-pytania> [dostęp: 1.12.2014].

*Dom opieki w Wiązowie*, <http://kanaan.org.pl/grupy-sluzby-podstrona/dom-opieki-w-wiazowie/> [dostęp: 2.12.2014].

Floryńska-Lalewicz H., *Mikołaj Rej*, <http://culture.pl/pl/tworca/mikolaj-rej> [dostęp: 1.12.2014].

*Fundacja Chrześcijański Ruch*, <http://chrs.pl/o-nas-fundacja/> [dostęp: 2.12.2014].

*Fundacja Kairos*, <http://kanaan.org.pl/grupy-sluzby-podstrona/fundacja-kairos/> [dostęp: 2.12.2014].

*Generacja t*, <http://generacja-t.org/index.php/generacja-t/> [dostęp: 1.12.2014].

*Historia*, <http://www.kbwch.pl/historia.html> [dostęp: 1.12.2014].

*Historia*, <http://www.wodazyciakoszalin.pl/kosciol/historia> [dostęp: 1.12.2014].

*Historia*, <http://www.diakonia.org.pl/index.php?D=22> [dostęp: 1.12.2014].

*Jak działamy*, <http://www.diakonia.org.pl/index.php?D=24> [dostęp: 1.12.2014].

*Jesteśmy ewangeliczną Misją*, <http://www.nowypoczek.org/o-nas/> [dostęp: 1.12.2014].

*Kierunki pracy*, <http://www.cme.org.pl/index.php?D=192> [dostęp: 1.12.2014].

*Kim jesteśmy*, <http://www.kbwch.pl/kim-jestemy.html> [dostęp: 1.12.2014].

*O centrum*, <http://www.chcediament.hg.pl/pl/o-centrum> [dostęp: 1.12.2014].

*O nas*, <http://www.baptysci.pl/dm-o-nas> [dostęp: 1.12.2014].

*O nas*, <http://www.wdj.pl/#!/o-nas/aboutPage> [dostęp: 2.12.2014].

*O nas*, <http://www.wroclawskieforumkobiet.org/?o-nas,7> [dostęp: 2.12.2014].

*O Stowarzyszeniu*, <http://spe.pl/o-stowarzyszeniu/> [dostęp: 1.12.2014].

*Ośrodki*, <http://www.diakonia.org.pl/index.php?D=5> [dostęp: 1.12.2014].

*Paweł Chojecki*, [https://www.facebook.com/pastorchojecki/info?tab=page\\_info](https://www.facebook.com/pastorchojecki/info?tab=page_info) [dostęp: 2.12.2014].

*Program*, <http://royalrangers.pl/index.php?l1=19> [dostęp: 1.12.2014].

*Statut Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego*, <http://www.ptew.org.pl/statut/> [dostęp: 1.12.2014].

*Statystyka: Luteranie w Polsce*, [http://www.luteranie.pl/o\\_naszym\\_kosciele/informacje\\_o\\_kosciele/statystyka\\_luteranie\\_w\\_polsce.html](http://www.luteranie.pl/o_naszym_kosciele/informacje_o_kosciele/statystyka_luteranie_w_polsce.html) [dostęp: 1.12.2014].

*Szkola*, <http://cbcpolaska.com/szkola/> [dostęp: 2.12.2014].

## ABSTRACT

PAWEŁ JAGIEŁŁO

### Polish Protestantism in public life

Article describes how Polish Protestants participated in public life since reformation. Its first part is a brief story of Polish reformation, description of its influence on the public life, main representatives of reformation in Poland, such as Jan Łaski Junior and Mikołaj Rej and events, which caused its marginalization – Deluge and Partitions of Poland. The next part of the article summarizes the history of Polish Lutherans in Cieszyn Silesia and their engagement in defense of national consciousness. The last part of the article contains description of present situation in selected churches – Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland, Pentecostal Church in Poland, Baptist Union of Poland, Church of God in Christ (different than church of the same name in USA) and local evangelical churches. The issues discussed are their missionary, educational, charity, political and social activities.

**Keywords:** Protestantism, Poland, politics, law, political and legal doctrines, public life





Islam, judaizm, buddyzm, religie świata



# Strój muzułmanek we Francji a wpływ islamu

Słowa kluczowe: islam, Francja, Europa, strój kobiety muzułmanki, regulacje prawne, hidżab, burka, chusta muzułmańska

## 1. Zarys problematyki

Mimo iż imigranci muzułmańscy w wielu krajach europejskich mieszkali od stuleci, tak naprawdę dopiero w latach 90. w kręgach politycznych czy w mediach, wyraźnie zaczęto zauważać ich obecność. Za punkty przełomowe można uznać dwa wydarzenia: słynna sprawa *Szatańskich wersetów* Salmana Rushdiego<sup>1</sup>, która pokazała Europejczykom, iż tak powszechnie akceptowane wartości jak wolność słowa czy wypowiedzi, nie są uznawane przez muzułmanów oraz kwestia chust muzułmańskich noszonych przez uczennice we francuskich szkołach publicznych, która w oczach opinii publicznej była często odbierana jako jawny pokaz lekceważenia zasady laickości Republiki Francuskiej<sup>2</sup>. Jak podkreśla A. Parzymies, to

---

1 S. Rushdie, *Szatańskie werset*y, Gdańsk 1992.

2 Laickość rozumiana jako neutralność państwa w stosunku do religii, która jest osobistą sprawą każdego człowieka i obywatela, mającego prawo zarówno wierzyć jak i nie wierzyć oraz mającego swobodę w wyborze co do sposobów i zakresu praktyk religijnych (A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2005, s. 14); obrońcy wielokulturowości często podkreślają, iż francuska zasada laickości jest koncepcją archaiczną, sprzeczną z międzynarodowymi konwencjami (I. Chouder,



że dopiero wtedy zaczęto zauważać muzułmanów w Europie związane jest przede wszystkim ze zmianą pokoleniową – dzieci pierwszych imigrantów weszły w dorosłe życie właśnie w latach 80. i byli to zupełnie inni ludzie niż ich rodzice – w większości już obywatele krajów europejskich, ale traktowani jako obywatele drugiej kategorii. Mimo iż często dobrze wykształceni, dotknięci wysokim poziomem bezrobocia i izolowani na peryferiach miast jako element niebezpieczny<sup>3</sup>.

Dla wielu muzułmanek, które imigrują do krajów europejskich i decydują się tam pozostać, zakaz noszenia części garderoby, które umożliwiają zasłanianie ciała, jest oceniany jako odebranie im ich „naturalnych atrybutów”, tych które w świecie islamu czynią je osobami ważnymi i które stanowią o ich tożsamości religijnej i kulturowej<sup>4</sup>. Problem ze zrozumieniem kwestii stroju może też tkwić w odmienności religii, wyznawanej przez znaczącą część Europejczyków. Przyjęte jest bowiem w naszym kręgu kulturowym, że wystarczającym jest, iż swoją wiarę nosimy w sercu, bez konieczności manifestowania jej na zewnątrz<sup>5</sup>. Chusta muzułmańska to element wyróżniający, która przyciąga wzrok i uwagę, ponieważ jest czymś innym i dopiero od pewnego czasu spotykanym w przestrzeni publicznej europejskich miast. Kwestia regulacji prawnych, które będą zezwalać, czy też zakazywać na tego rodzaju strój, jest drugorzędna jeśli chodzi o kwestię samopoczucia kobiet, które decydują się na ich noszenie. Nie ulega wątpliwości iż muzułmanka, aby komfortowo czuć się w otoczeniu europejskim, bez nieprzyjaznych spojrzeń i komentarzy, powinna swoim strojem i zachowaniem dostosować się do otoczenia, w którym przebywa. Działa to również w drugą stronę. Europejka odwiedzająca kraj arabski aby być szanowaną i dobrze traktowaną, również powinna swoim wyglądem dostosować się do panujących warunków, bez względu na wyznawaną religię<sup>6</sup>.

Nie można jednak zapominać o tych Europejkach, które pozostając we własnym kraju, przechodzą na islam. Obraz, który ukazują badania prowadzone przez badaczkę Departamentu Antropologii Hiszpanii i Ameryki pokazuje, iż kluczowym momentem dla tzw. nowych

---

Ch. Delphy, P. Tévanian, *Ustawa skierowana przeciwko kobietom*, [w:] *Czarna księga kobiet*, Ch. Ockrent, Warszawa 2007, s. 331).

3 A. Parzymies (red.), *op. cit.*, s. 7–9.

4 E. Khidayer, *Życie po arabsku*, Warszawa 2013, s. 153.

5 *Ibidem*, s. 154.

6 *Ibidem*.

muzułmanek, jest decyzja o założeniu *hidżabu*, która to zarówno dla samych konwertytek, jak i dla ich otoczenia, często jest przełomowa i niezrozumiała. Właśnie wtedy dochodzi do pierwszego, symbolicznego określenia swojej przynależności religijnej widocznej w przestrzeni publicznej – „jestem muzulmanką”<sup>7</sup>.

## 2. Regulacje prawne zakazujące uzewnętrzniania wyznania poprzez ubiór we Francji

Francja od lat zмага się z problemem miejsca religii w państwie, manifestowania przynależności religijnej i różnic kulturowych, ale w ostatnim dziesięcioleciu to islamskie stroje wzbudzają największe kontrowersje, prowadząc do napięć i konfliktów<sup>8</sup>. W tym miejscu warto przypomnieć, iż fundamentem Republiki Francuskiej jest koncepcja laickości państwa, sformułowana 9 grudnia 1905 r., kiedy to Zgromadzenie Narodowe uchwaliło ustawę o rozdziale kościoła od państwa. Obecnie jej wyrazem jest zapis w Konstytucji z 1958 r., który stanowi iż Francja jest państwem świeckim, a więc zapewnia m.in. świeckość szkół publicznych<sup>9</sup>, co zostało już zresztą wprowadzone wcześniej – w 1881 i 1882 r. ustawy o edukacji określiły świecki charakter nauczania podstawowego<sup>10</sup>.

Problematyczna kwestia *burki* we Francji, ciągnie się od lat 80., jednak jak twierdzi J.R. Bowen, kiedy chusty pojawiły się pierwszy raz w szkołach, nie było żadnych dotyczących ich regulacji, a one same początkowo nie wywoływały większego zainteresowania. Dopiero od 1989 r. problem chust zaczął być zauważalny<sup>11</sup>, kiedy to w departamencie Oise, pomimo braku prawnej interpretacji zakazu noszenia *burek* w szkołach, trzy

7 M. Del Olmo Pintado, *El Madrid que mira hacia la Mekka*, „Revista de Dialectología y Tradiciones Populares” 2001, t. 56, nr 1, s. 203–220, cyt. za: M. Nowaczek-Walczak, *Życie codzienne w muzulmańskim Madrycie*, Warszawa 2012, s. 155.

8 J. Balicki, *Imigranci z krajów muzulmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, Warszawa 2010, s. 172.

9 Madej M., Pasek Z., *Kulturowe i prawne aspekty kontrowersji wokół chusty muzulmańskiej we Francji*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2012, t. 15, s. 193.

10 J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław 1999, s. 491.

11 J.R. Bowen, *Why the French don't like Headscarves*, Princeton University Press Princeton 2007, s. 65–66, cyt. za: J. Balicki, *op. cit.*, s. 172.

gimnazjalistki z Flers, zostały zawieszona w związku z odmową ich ściągnięcia<sup>12</sup>.

## 2.1. Kontekst historyczny obecności muzułmanów we Francji

Pierwszy kontakt Francuzów z islamem nastąpił już w średniowieczu, kiedy to w bitwie pod Poitiers w 732 r., Frankowie pod wodzą Karola Młota, powstrzymali najazd Arabów na Europę. Kilka wieków później, Napoleon Bonaparte dotarł do Egiptu i zaprezentował się tam miejscowej ludności jako „przyjaciel islamu”, natomiast w trakcie podróży do Algierii, nazwał ją „królestwem arabskim”, a siebie samego „cesarzem Arabów”<sup>13</sup>.

Muzułmanie pojawili się na terytorium Francji już w XVII w., na co wskazuje dekret hiszpańskiego króla Filipa II z 1610 r., nakazujący Mauryom<sup>14</sup> opuszczenie Grenady, którzy w rezultacie częściowo przenieśli się na teren dzisiejszej Francji<sup>15</sup>. Przez długi czas po tym wydarzeniu, największym ich skupiskiem była Marsylia. W XIX wieku Francja zdecydowanie przybliżyła się do kultury muzułmańskiej, w wyniku działań kolonialnych, których rezultatem był podbój Algierii w 1830 r., uczynienie protektoratem francuskim Tunezji w 1881 r. oraz w 1912 r. Maroka. Dalsza kolonizacja francuska objęła swym zasięgiem Mauretanię, Senegal, Gwineę, Wybrzeże Kości Słoniowej, Mali i Niger. Do jeszcze większego powiększenia francuskich wpływów w Afryce, przyczyniło się podpisanie w 1916 r. z Anglią traktatu Sykes-Picot. W rezultacie na szeroką skalę rozpoczęły się procesy migracyjne, które zapoczątkowali Algierczycy, a było to wynikiem rosnących procesów industrializacji we Francji, które wzmogły zapotrzebowanie na siłę roboczą. Zatrudniano ich najczęściej na obrzeżach miast, co też spowodowało że zaczęły się tam tworzyć skupiska imigrantów z Afryki Północnej. I wojna światowa przyniosła znaczne straty demograficzne, także wśród mniejszości arabskiej walczącej po stronie Francji, która jednak wyraziła swoją wdzięczność za taką usługę, dotując budowę Wielkiego Meczetu w Paryżu. Wraz z dalszym rozwojem produkcji przemysłowej i w związku z tym zwiększonym

12 M. Hucal, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Warszawa 2012, s. 113.

13 A. Parzymies (red.), *op. cit.*, s. 436.

14 Hiszpańskie określenie muzułmanów.

15 J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, A. Parzymies (red.), Warszawa 2005, s. 433–435.

zapotrzebowaniem na siłę roboczą, liczba imigrantów sukcesywnie rosła. W rezultacie w 1924 r. we Francji przebywało już 120–130 tys. imigrantów, w głównej mierze Algierczyków, Tunezyjczyków i Marokańczyków. W okresie międzywojennym, Francuska Rada Państwa dodatkowo ułatwiła imigrację, znosząc obowiązek posiadania algierskiego świadectwa pracy. Podobnie po II wojnie światowej uznano, że do odbudowy infrastruktury i gospodarki francuskiej, najlepiej przyczynią się mieszkańcy kolonii. Po podpisaniu przez Francję traktatu z Algierią, kończącego wojnę, oprócz odzyskania przez Algierię niepodległości, jej mieszkańcy uzyskali też możliwość imigracji do Francji. Z tej możliwości korzystali przede wszystkim tzw. *harkis*, czyli ci, którzy walczyli podczas wojny po stronie francuskiej, obawiali się teraz represji. Imigrantów, których chętnie przyjmowano uzasadniając to tym, że pracują oni na dobrobyt gospodarki, dotyczyły jednak różne formy dyskryminacji jak np. brak równych praw obywatelskich czy specjalna godzina policyjna obowiązująca tylko algierskich imigrantów, przeciwko którym zaczęli się buntować. Dopiero jednak kryzys gospodarczy lat 70., ujawnił skalę problemu. W związku z tym w 1972 r. zostały wydane okólniki, mające na celu zahamowanie imigracji m.in. przez konieczność posiadania pozwolenia na pracę czy zaświadczenia o zameldowaniu. Jednak wbrew politycznym założeniom, już w 1975 r. zaczęto realizować kolejny program – akcję łączenia rodzin<sup>16</sup>. Tak pisze J. Zdanowski, zapoczątkowało to głębokie zmiany w charakterze wspólnot imigranckich, w których od teraz podstawą stała się rodzina, przez co też obecność mużulmanów we Francji stała się bardziej trwała, niż w poprzednich latach, kiedy przeważali mężczyźni, skupieni raczej na gromadzeniu środków materialnych, traktując swój pobyt jako czasowy<sup>17</sup>.

W konsekwencji w 1982 r. liczba imigrantów wynosiła: Algierczycy – 800 tys., Marokańczycy – 431 tys., Tunezyjczycy – 189 tys., Senegalczycy – 157 tys., Turcy – 125 tys.<sup>18</sup>. W pewnym momencie rząd postanowił podjąć się dialogu z tą grupą społeczną, jednak problematyczne okazało się już samo wyłonienie reprezentacji po stronie mużulmańskiej, ze względu na znaczne jej zróżnicowanie pod względem etnicznym, co dobrze podsumował J. Zdanowski twierdząc że:

---

16 M. Madej, Z. Pasek, *op. cit.*, s. 188–191.

17 J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 438.

18 M. Madej, Z. Pasek, *op. cit.*, s. 188–191.

Analogicznie trzeba by mówić raczej o francuskich islamach niż o islamie w liczbie pojedynczej.<sup>19</sup>

Po latach sporów powstała jednak Rada Kultu Muzułmańskiego, jako organizacja niezależna, stanowiąca pomost między władzami a mniejszością muzułmańską, gwarantująca swobodę wyznania, ale będąca też formą kontroli muzułmanów<sup>20</sup>.

Podsumowując, prowadzona przez władze francuskie polityka, traktująca obecność imigrantów jako etap przejściowy – służący rozwojowi gospodarstwu, powiększaniu dobrobytu narodowego i budowaniu państwa – okazała się błędna. Imigranci zamiast – zgodnie z założeniami władz – wracać do swoich krajów i rodzin, osiedlili się we Francji na peryferiach miast, do których zresztą przez lata byli spychani, tworząc enklawy etniczne<sup>21</sup>. Ta wielopokoleniowa grupa społeczna, zaczęła domagać się zauważenia swojej obecności, poszanowania praw i tolerancji, jednocześnie w części będąc przeciwna kulturowej asymilacji. Pierwsze pokolenie imigrantów w przeważającej mierze stanowili samotni mężczyźni, utrzymujący liczne rodziny w kraju pochodzenia, liczący na szybki powrót do domu. Jednak na skutek problemów gospodarczych, zamiast wracać do swoich rodzin, to ich rodziny zaczęły masowo imigrować do nich i to we Francji rodziły się już ich dzieci<sup>22</sup>. Kwestia muzułmańskich imigrantów była marginalizowana aż do momentu, kiedy okazało się, że stanowią oni znaczny procent społeczeństwa francuskiego<sup>23</sup>. Jak wynika z szacunkowych danych, we Francji żyje obecnie najwięcej muzułmanów w Europie i w całym świecie zachodnim<sup>24</sup> – ok. 6,5 mln<sup>25</sup>. Na dzień

---

19 J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 442.

20 M. Madej, Z. Pasek, *op. cit.*, s. 196.

21 Dawne hotele robotnicze zastąpiły obecnie getta i blokowiska – nazywane HLM (*franc. Habitation a Loyer Modere*), czyli osiedla socjalne o obniżonym czynszu. Standard mieszkaniowy jest tu niski, osiedla są przepełnione i uważane za źródło patologii. Młodzi muzułmanie, którzy w większości zamieszkują przedmieścia, są dotknięci wysokim poziomem bezrobocia, co rodzi frustracje i skłania do dołączenia do radykalnych ugrupowań (M. Widy, *Życie codzienne w muzułmańskim Paryżu*, Warszawa 2005, s. 22).

22 A. Parzymies (red.), *op. cit.*, s. 9.

23 M. Madej, Z. Pasek, *op. cit.*, s. 192–193.

24 J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 433.

25 S. Kern, *The Islamization of France in 2013*, <http://www.gatestoneinstitute.org/4120/islamization-france> [dostęp: 1.06.2014].

dzisiejszy jest to aż 10% wobec 65 mln populacji Francji<sup>26</sup>. Ponadto przyrost demograficzny mniejszości muzułmańskiej jest wysoki i kilkakrotnie przekracza odsetek urodzin wśród rdzennych obywateli Francji<sup>27</sup>.

## 2.2. Ustawa nr 2004–228 z dnia 15 marca 2004 r. zakazująca noszenia symboli religijnych w szkołach publicznych

Do czasu kiedy kraj ogarnęła debata dotycząca tolerancji wobec symboli religijnych imigrantów, kwestią strojów muzułmańskich w szkołach publicznych zajmowały się rady administracyjne, procedurami dyscyplinarnymi – dyrektorzy, którzy podlegali kontroli sądownictwa administracyjnego<sup>28</sup>. Jednak na prośbę ministra edukacji narodowej Lionel'a Jospina, Rada Stanu<sup>29</sup> dnia 27 listopada 1989 r., wydała dosyć niejednoznaczną opinię, w której uznała, iż noszenie przez uczniów symboli wyrażających ich przynależność religijną, jest zgodne z koncepcją laickości Republiki Francuskiej:

obecność symboli w szkołach, za pomocą których uczniowie pragną wyrazić własną przynależność religijną, nie jest niezgodna z zasadą laickości państwa. Zakazane są natomiast takie symbole, które przez swój charakter ostentacyjny albo okoliczności, w jakich są używane, stanowią akt prowokacji, prozelityzmu czy presji, uosabiając atak na wolność ucznia, jego bezpieczeństwo czy zdrowie, a także przeszkadzają w pełnieniu wychowawczej roli nauczyciela w procesie edukacyjnym<sup>30</sup>.

Potwierdzeniem sposobności zakładania chust muzułmańskich w szkołach, była ministerialna instrukcja wydana 12 grudnia 1989 r., w której jednak określono sytuacje, kiedy zakaz taki może zostać wprowadzony np. w trakcie zajęć z wychowania fizycznego<sup>31</sup>:

26 Z danych demograficznych wynika, iż liczba mieszkańców Francji w 2014 r. wynosiła ok. 65 mln (*France Population 2014*, <http://worldpopulationreview.com/countries/france-population> [dostęp: 13.06.2014]).

27 M. Madej, Z. Pasek, *op. cit.*, s. 192.

28 J. Falski, *Francuski zakaz noszenia symboli religijnych w szkołach publicznych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2011, t. 14, s. 81.

29 Jest to najwyższy administracyjny organ sądowy, jednocześnie pełniący wobec rządu funkcję doradczą; opiniuje projekty aktów prawnych, przed ich przedłożeniem parlamentowi, w zakresie konstytucyjności i konwencyjności przepisów ustaw.

30 J. Falski, *Francuski zakaz...*, s. 81.

31 *Ibidem*.

ubiór ucznia nie może w żadnym wypadku uniemożliwiać mu lub jej angażowanie się w normalny sposób w ćwiczenia odpowiednich lekcji WF-u lub zajęć sportowych<sup>32</sup>.

Jednakże już we wrześniu 1994 r. został uchwalony kolejny okólnik, zaprzeczający poprzednio wydanemu i zalecający radom administracyjnym aby te wprowadziły zakaz noszenia symboli religijnych w szkołach publicznych. Kolejnym krokiem była opinia Rady Stanu z lipca 1995 r., w której to jednak członkowie Rady uznali, iż nie można pozbawiać muzułmanek możliwości uczęszczania do szkół z powodu stroju który noszą, a „*hidżab* sam w sobie nie jest ostentacyjnym symbolem religijnym”. Debata rozgorzała ponownie dopiero w 2002 r. na skutek sprzeciwu uczennicy ze szkoły w Lyon, która nie chciała ściągnąć chusty zasłaniającej jej czoło, przerobionej z chusty muzułmańskiej. W tej sprawie nawet ministerialny mediator, który od 1989 r. w związku z powołaniem przez ministra edukacji narodowej zajmował się mediowaniem w takich przypadkach, nie zdołał przekonać dziewczyny<sup>33</sup>.

Presja opinii publicznej spowodowała, iż rok później (3 lipca 2003 r.) ówczesny prezydent J. Chirac powołał niezależną komisję, pod przewodnictwem Bernarda Stasiego, która miała dokonać analizy funkcjonowania zasady laickości w Republice Francuskiej<sup>34</sup>. W rezultacie, komisja opowiedziała się za zakazem noszenia ostentacyjnych symboli religijnych. Jednak zanim prezydent poparł jej stanowisko i zapowiedział uchwalenie odpowiedniej ustawy, w październiku 2003 r. kolejne dwie muzułmanki zostały wydalone ze szkoły w Aubervilliers za noszenie chust, co zresztą pociągnęło za sobą podobne działania w całym kraju. Władze francuskie zapowiedziały, iż w szkolnych stołówkach będzie dostępne menu wymagane przez przedstawicieli każdego wyznania, a także obchodzony będzie Dzień Marianny (symbolu Republiki). Komisja Stasiego zaproponowała również wprowadzenie do programów nauczania historii, elementów dotyczących niewolnictwa, kolonizacji, imigracji oraz naukę języka arabskiego<sup>35</sup>.

Dnia 15 marca 2004 r. została uchwalona ustawa 2004–228 dotycząca noszenia znaków religijnych w szkołach, gimnazjach i liceach publicznych (nie objęła jednak uniwersytetów i szkół muzułmańskich), która

32 *Dogru v. France*, *op. cit.*, § 27, cyt. za: M. Hucal, *op. cit.*, s. 113.

33 J. Balicki, *op. cit.*, s. 173.

34 A. Sugier, *Hidżab nie jest symbolem religijnym takim samym jak inne*, [w:] *Czarna księga kobiet*, Ch. Ockrent (red.), Warszawa 2007, s. 329.

35 J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 449.

– mając na względzie zasadę świeckości państwa i edukacji – dodała do Kodeksu oświatowego art. L. 141–5-1:

W szkołach, gimnazjach i liceach publicznych noszenie symboli lub strojów, za pomocą których uczniowie w sposób ostentacyjny manifestują przynależność religijną, jest zabronione<sup>36</sup>.

Co istotne, zgodnie z regulaminem wewnętrznym, przed wdrożeniem postępowania dyscyplinarnego przeciwko uczniowi, które nie stosuje się do zakazu, konieczne jest podjęcie dialogu z uczniem<sup>37</sup>.

Jak podkreśla J. Falski, walorem tej ustawy jest stworzenie przepisu o charakterze ogólnym, jednakże nadal problematyczna pozostaje ocena – czym jest symbol religijny i kiedy staje się on ostentacyjny. Z dotychczasowego orzecznictwa nie wynikała bowiem jednomyślność w tym zakresie. Jeszcze przed wejściem w życie tej ustawy, w ramach cyklu legislacyjnego pozytywną opinię wydała 22 stycznia 2004 r. Rada Stanu – ta sama, która wcześniej przystawała na możliwość noszenia chust w szkołach – stwierdzając teraz, że proponowana regulacja nie narusza ani Konstytucji Francji, ani postanowień Konwencji. Również Rada Konstytucyjna w dniu 19 listopada 2004 r. wypowiedziała się o zgodności projektu zarówno z Konstytucją Francji, jak i Konwencją<sup>38</sup>, argumentując jej zasadność tym, że szanuje ona zasadę laickości państwa<sup>39</sup>.

Wspomniana wcześniej ministerialna instrukcja z 12 grudnia 1989 r. została zastąpiona przez okólnik ministerialny (tzw. okólnik Fillona) z 18 maja 2004 r., rozwijający regulacje ustawowe, w którym to dopiero pojawiło się słowo *hidżab*:

Zabronione są takie symbole i ubiory, których noszenie prowadzi do natychmiastowego ujawnienia swej przynależności religijnej, jak zasłona islamska

---

36 M. Zawiślak (tłum.), *Ustawa numer 2004–228 z dnia 15 marca 2004 r. dotycząca znaków religijnych w szkołach publicznych (la loi n 2004–228 du 15 mars 2004)*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2012, t. 4, s. 159–160.

37 M. Zawiślak (tłum.), *Okólnik z 18 maja 2004 r. ws. wprowadzenia w życie ustawy z dnia 15 marca 2004 r. dotyczącej znaków religijnych w szkołach publicznych*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2012, t. 4, s. 165–166.

38 Rada Konstytucyjna stwierdziła, iż orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, pozostawia stronom Konwencji „margines oceny wobec ograniczeń wolności wyznania i pozwala na wzięcie pod uwagę tradycji narodowych”.

39 J. Falski, *Francuski zakaz...*, s. 81.



jakkolwiek się ją nazwie, kippa lub krzyż w widocznie przesadnych rozmiarach. Ustawa sformułowana jest w sposób pozwalający stosować ją w przypadku wszystkich religii, jak również w przypadku pojawienia się nowych symboli, z uwagi na ewentualne usiłowania obchodzenia ustawy. Ustawa nie odbiera uczniom prawa do noszenia dyskretnych<sup>40</sup> symboli religijnych. Nie zabrania dodatków i ubiorów, które są przez nich noszone zwyczajowo, bez jakichkolwiek kontekstów religijnych. Ustawa zakazuje uczniowi korzystać z pretekstów odwołujących się do wymogów religijnych, w zakresie reguł dotyczących ubioru uczniów w zakładzie<sup>41</sup>.

Jak wynika zarówno z ustawy, jak i ministerialnego okólnika, zakaz ten dotyczy zarówno symboli „których noszenie jawnie określa przynależność religijną”, jak i tych „jakich używanie ujawnia przynależność religijną z racji zachowania się ucznia”. W tym miejscu warto podkreślić, iż w ten sposób ustawodawca wyróżnia dwie kategorie ostentacyjnych symboli religijnych, których noszenie jest zabronione na terenie szkół publicznych. Pierwsza kategoria obejmuje symbole, poprzez które uzewnętrznia się w sposób obiektywny i ostentacyjny przynależność do danego wyznania. Można do nich zaliczyć zarówno ubrania, jak i dodatki ubraniowe noszone dla podkreślenia tej przynależności – tak więc również chustę muzułmańską. Okólnik uzupełnił ustawę o drugą kategorię, do której należy zaliczyć subtelne symbole, które w sposób subiektywny i ostentacyjny wskazują na przynależność wyznaniową. Nie są one symbolami religijnymi, ale uczeń nosząc je, poprzez swoje zachowanie nadaje im subiektywnie takie znaczenie (symbole zastępcze, czyli np. bandana noszona zamiast chusty muzułmańskiej). Jak zauważa J. Falski, takie poszerzenie kategorii zakazanych symboli prowadzi do nadania dużej swobody władzom administracyjnym szkoły, które w sposób subiektywny będą mogły kwalifikować dane zjawisko albo zachowanie ucznia, wpływające na ocenę towarzyszącemu temu zachowaniu, jako religijne lub niereligijne. Jednocześnie należy podkreślić, iż Trybunał unikał ustosunkowania

---

40 Według ministerialnej instrukcji, dozwolone są „dyskretne symbole religijne”, a nie symbole „dyskretne” uzewnętrzniające przynależność religijną. Zabronione są natomiast takie symbole, które w sposób „ostentacyjny” uzewnętrzniają tę przynależność. Tak więc zezwolenie dotyczy symboli religijnych, natomiast zakaz obejmuje też te symbole, które wcale nie muszą nimi być (Zob. J. Falski, *Francuski zakaz...*, s. 96).

41 M. Zawiślak (tłum.), *Okólnik z 18 maja 2004 r. op. cit.*, s. 161–167.

się do zasięgu zakazu oraz kwestii kwalifikacji symboli, kładąc główny nacisk na znaczenie zasady laickości we Francji<sup>42</sup>.

Z przeprowadzonych w 2004 r. przez UNDP badań wynikało, że zdecydowana większość Francuzów (69%) popiera zakaz noszenia symboli religijnych. Co jednak zadziwia, prawie połowa muzułmańskich kobiet (49%) również opowiedziała się za wprowadzeniem zakazu. Generalnie jednak muzułmanie sprzeciwili się nowym regulacjom (53%), ale dużo z nich było też za ich wprowadzeniem (42%)<sup>43</sup>.

Ustawa dotycząca symboli religijnych spotkała się z krytyką ekspertów Organizacji Narodów Zjednoczonych. Gay McDougall, ekspertka ds. mniejszości, stwierdziła iż ogranicza ona prawo do uzewnętrzniania wyznania i jest skierowana przede wszystkim do osób z kręgu kultury muzułmańskiej. Specjalna sprawozdawczyni ds. wolności przekonań i wyznań, Asma Jahangir, odniosła się do łamania praw tych małoletnich, którzy z powodu motywacji religijnej zdecydowali się na noszenie w szkole symboli religijnych. Jej zdaniem, konsekwencje ustawy nie zostały w wyczerpujący sposób przeanalizowane i mogą wywoływać „reakcje prowokujące upokorzenie, szczególnie muzułmanek”. Podobną tezę wysunęła Komisja Praw Dziecka, twierdząc że ustawa może przeczyć celowi, dla którego została stworzona. Ponadto lekceważy ona zasadę prawa dziecka do edukacji, a także nadrzędnego interesu dziecka. Komisja widzi w tej regulacji również negatywne konsekwencje w odniesieniu do kobiet, które w wyniku jej stosowania, mogą mieć utrudniony dostęp do edukacji oraz uczestnictwa w życiu publicznym<sup>44</sup>. Krytyka dotknęła nie tylko samą ustawę, ale również rozwijający jej postanowienia, okólnik ministerialny z 18 maja 2004 r. W doktrynie podkreśla się, iż wydawałoby się że celem ustawy nie było wcale wprowadzenie generalnego zakazu noszenia symboli religijnych w szkołach publicznych, lecz tylko wówczas

---

42 J. Falski, *Francuski zakaz...*, s. 98–100; J. Falski, *Wokół zakazu symboli religijnych we francuskiej szkole publicznej*, „Państwo i Prawo” 2011, nr 12, s. 48–49.

43 *Human Development Report 2004*, UNDP New York, s. 1, cyt. za: J. Balicki, *op. cit.*, s. 174.

44 J. Falski, *Francuski zakaz...*, s. 83–85; por. Raport wstępny A/60/339 z 30 września 2005 r. Les droits de l’homme en France – Regards parties par les instances internationales Rapport 2009, La Documentation française 2009; Raport Mission en France A/HRC/7/23/załącznik 2 z 3 marca 2008 r.; Końcowy raport z badań (Francja) CRC/C/15/załącznik 240; Końcowy Raport z badań (Francja) CEDAW/C/FRA/CO/6.

gdyby miały one na celu uzewnętrznianie w sposób ostentacyjny przynależności religijnej. Tymczasem okólnik rozszerzył ten zakaz, wobec czego zamiar ucznia, akcentowany w jednym z orzeczeń Trybunału, nie jest wcale istotny, gdyż to czy dany symbol kwalifikuje się w ramach obowiązującego zakazu, należy do władz administracyjnych szkoły<sup>45</sup>.

Jak stwierdza M. Satrapi – rysowniczką pochodząca z Iranu przeciwna nakazowi noszenia *hidżabu*, jednocześnie też przeciwna wprowadzeniu ustawy – prawdziwym problemem we Francji nie jest wcale zasłona, ale wykluczenie społeczności muzułmańskiej. Nawiązując do historii imigracji przypomina, iż te kobiety które przybyły do Francji z Afryki Północnej w latach 70., wcale nie nosiły zasłony, ale ich córki już chcą to robić. Za przyczynę takiego stanu rzeczy M. Satrapi uznaje złe warunki w jakich żyją imigranci, wysoki poziom bezrobocia i brak perspektyw, które to pozwalają im jedynie na wyrażenie własnej tożsamości poprzez religię<sup>46</sup>. Główny argument zwolenników wprowadzenia zakazu, czyli „sytuacja kobiet”, jest trudny do obronienia w obliczu faktu, że wiele z tych dziewcząt wywodzi się właśnie z takich zamkniętych środowisk, w których z łatwością narzucane są im pewne zachowania – w tym noszenie zasłony – tak więc wprowadzenie zakazu ich noszenia byłoby raczej czynnikiem pozbawiającym je także możliwości edukacji<sup>47</sup>, rozumianej często jako narzędzie emancypacji. Jak często się podkreśla, ustawa ta nikogo nie wyzwoliła, gdyż wyzwolenia nie dokonuje się poprzez zakaz czy represję, a przez zdobywanie praw. W obecnej sytuacji, wyklucza się kobiety z życia publicznego, oddając je w ręce duchownych i pod męską dominację<sup>48</sup>.

W związku z powyższą regulacją, w okresie po jej uchwaleniu, skargi na naruszenie art. 9 Konwencji, które w trybie instancyjnym trafiały do Rady Stanu, były sukcesywnie oddalane, gdyż stwierdzano w nich iż środki stosowane w odniesieniu do uczniów, którzy nie podporządkowują się nowym regulacjom, są uzasadnione, zgodne z prawem i nie naruszają art. 9 Konwencji<sup>49</sup>.

45 J. Falski, *Francuski zakaz...*, s. 95–96.

46 M. Satrapi, *Veiled threat*, <http://www.theguardian.com/world/2003/dec/12/gender.uk> [dostęp: 9.06.2014].

47 Zob. zdanie odrębne sędzi Tulkens w sprawie Leyla Şahin v. Turkey (J. Falski, *Europejskie kryteria...*, s. 63).

48 I. Chouder, Ch. Delphy, P. Tévanian, *op. cit.*, s. 334–336.

49 J. Falski, *Francuski zakaz...*, s. 83.

### 3. Co dalej?

Kolejnym krokiem w zakresie ograniczania wolności wyznania na terytorium Francji jest ustawa nr 2010–1192 o zakazie zakrywania twarzy w miejscach publicznych<sup>50</sup>, która weszła w życie 11 kwietnia 2011 r. Wprowadzono więc do porządku prawnego przepisy zakazujące kobietom muzułmańskim noszenia tradycyjnych nakryć głowy – *hidżabów* oraz twarzy – *nikabów*<sup>51</sup>. Zgodnie z treścią art. 1 ustawy:

**Art. 1** Nikt nie może w przestrzeni publicznej nosić ubrań mających na celu zakrycie twarzy.

Wspomniana ustawa nie należy jednak do przedmiotu zainteresowania autorki w tym artykule, gdyż wymaga znacznie szerszego opisu i komentarza.

Z analizy doniesień medialnych można jednak wyciągnąć wniosek, iż zakaz zakrywania twarzy przez muzułmanki we Francji, doprowadził do wzrostu antymuzułmańskich nastrojów w kraju<sup>52</sup> i skłonił umiarkowanych muzułmanów do obrony chusty jako symbolu religijnego, nawet jeśli do tej pory nie popierali nakazu jej noszenia<sup>53</sup>. Jednocześnie można spotkać się z opinią, iż zakaz noszenia *burek* w szkołach i przestrzeni publicznej, stanowi formę walki z rosnącymi wpływami islamu<sup>54</sup>. Należy się zgodzić ze stwierdzeniem, iż zmuszanie do czegokolwiek innej osoby, także do zasłaniania twarzy, jest niedopuszczalne, jednakże wobec takiego toku myślenia, czy zasadne jest zmuszanie do nienoszenia zasłony? Obie strony sporu mówią przecież o wolności kobiet – z tą różnicą, że pierwsza z nich ma na myśli „wolność do rozbierania się” a druga „wolność do ubierania się”. Wojna przeciwko *burce*, nie jest więc wojną religijną, a raczej kulturową i polityczną i wcale nie chodzi tu o prawa kobiet czy

50 *Francja: definitywny koniec z nikabem, op. cit.*; *Francja: Prawnicy przeciwni zakazowi noszenia burki, op. cit.*; *Francuski parlament przyjął ustawę o zakazie noszenia burek, op. cit.*

51 *Koniec islamskiej burki we Francji. Muzułmanki muszą odkryć twarz*, [http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,8377040,Koniec\\_islamskiej\\_burki\\_we\\_Francji\\_\\_Muzulmanki\\_musza.html](http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,8377040,Koniec_islamskiej_burki_we_Francji__Muzulmanki_musza.html) [dostęp: 28.05.2014].

52 A. Mitraszewska, *op. cit.*

53 *Francja: burka to nie problem, op. cit.*

54 M. Madej, Z. Pasek, *op. cit.*, s. 199.

wolność. Jak stwierdza Rik Torfs, profesor prawa religijnego na Uniwersytecie Louvain, zakaz ten *de facto* ogranicza wolność nawet tych kobiet, które nie zgadzają się na zakrycie twarzy, gdyż:

Nakazując, by nie nosiły burki, odbieramy im wolność do odmowy jej noszenia<sup>55</sup>.

## Bibliografia

- Rushdie S., *Szatańskie wersety*, Gdańsk 1992.
- Parzymies A. (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2005.
- Chouder I., Delphy Ch., Tévanian P., *Ustawa skierowana przeciwko kobietom*, [w:] *Czarna księga kobiet*, Ch. Ockrent (red.), Warszawa 2007.
- Khidayer E., *Życie po arabsku*, Warszawa 2013.
- Nowaczek-Walczak M., *Życie codzienne w muzułmańskim Madrycie*, Warszawa 2012.
- Balicki J., *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, Warszawa 2010.
- Madej M., Pasek Z., *Kulturowe i prawne aspekty kontrowersji wokół chusty muzułmańskiej we Francji*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2012, t. 15.
- Baszkiewicz J., *Historia Francji*, Wrocław 1999.
- Hucał M., *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Warszawa 2012.
- Falski J., *Francuski zakaz noszenia symboli religijnych w szkołach publicznych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2011, t. 14.

## Źródła internetowe

- Kern S., *The Islamization of France in 2013*, <http://www.gatestoneinstitute.org/4120/islamization-france> [dostęp: 1.06.2014].
- France Population 2014*, <http://worldpopulationreview.com/countries/france-population> [dostęp: 13.06.2014].
- Satrapi M., *Veiled threat*, <http://www.theguardian.com/world/2003/dec/12/gender.uk> [dostęp: 9.06.2014].
- Francja: definitywny koniec z nikabem*, <http://fakty.interia.pl/swiat/news-francja-definitywny-koniec-z-nikabem,nId,886948> [dostęp: 28.05.2014].
- Study of possible legal grounds for banning the full veil. Report adopted by the Plenary General Assembly of the Conseil d'Etat Thursday 25 March 2010*, <http://www.>

55 R. Stefanicki, *op. cit.*

aihja.org/images/users/1/files/fullveil.en.pdf?PHPSESSID=f83dg63dqj61vokoe4kk44fu1 [dostęp: 8.06.2014].

*Koniec islamskiej burki we Francji. Muzulmanki muszą odkryć twarz*, [http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,8377040,Koniec\\_islamskiej\\_burki\\_we\\_Francji\\_\\_Muzulmanki\\_musza.html](http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,8377040,Koniec_islamskiej_burki_we_Francji__Muzulmanki_musza.html) [dostęp: 28.05.2014].

Zawiślak M. (tłum.), *Ustawa numer 2010–1192 z dnia 11 października 2010 roku o zakazie zakrywania twarzy w miejscach publicznych (w oryg. franc.: Loi n° 2010–1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public)*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2011, t. 3.

*Francja: burka to nie problem*, [http://wyborcza.pl/1,76842,6877119,Francja\\_\\_burka\\_to\\_nie\\_problem.html](http://wyborcza.pl/1,76842,6877119,Francja__burka_to_nie_problem.html) [dostęp: 28.05.2014].

## ABSTRACT

AGNIESZKA KURIATA

### Islam and its influence on outfit of muslim women living in France

For many Muslim women who immigrate to European countries, the prohibition of wearing the hijab, which allows covering of the body, is rated as depriving them of their “natural attributes”, which in the Islamic world make them important and which are a part their cultural and religious identity. The Muslim veil is a distinguishing feature that catches the eye and attention, because it is something else, and only for some time now common in public spaces of European cities.

In European countries, it is emphasized, that because of small number of women wearing the *burqa* or *niqab*, this outfit is not a problem and does not threaten public safety. Despite this, the analysis of legal sources say, that France have banned women covering their faces from public places. France, relying on the principle of secularism of the state, also prohibits wearing the *hijab* in schools. Ignoring the ban is threatened by heavy fines and even imprisonment.

It seems, that Europe is facing a challenge of responding to the presence of Muslims in the public space. The problem we will face in the future, may be a general debate on the prevalence of the *hijab* in public space. *Hijab* regardless of whether they are worn by women voluntarily or not, often provide them with a pass for work, education or even out of the house.

**Keywords:** islam, Europe, France, headscarf, hijab, muslim women



# Islam na terenie Azji Środkowej po 1991 r. w kontekście zagrożeń regionu. Kontynuacja zagadnienia islamu na obszarze postsowieckim

Słowa kluczowe: Islam, Azja Środkowa, obszar postsowiecki, ugrupowania islamskie

## Sytuacja międzynarodowa regionu po rozpadzie ZSRR

Schyłek istnienia ZSRR był niezwykle ważny dla regionu Azji Środkowej w kontekście odrodzenia religijnego, kiedy to wojna domowa w Afganistanie i rewolucja religijna w Iranie doprowadziły do odrodzenia w społeczeństwach regionu islamu prześladowanego za czasów imperium sowieckiego. Niezależnie od odrodzenia religijnego pojawiły się wówczas zjawiska kryzysu gospodarczego, społecznego i politycznego. Miało to związek z rozpadem imperium sowieckiego. Pomimo oznak „odrodzenia” narodowego i religijnego Azji Środkowej jej elity i społeczeństwa nie były przygotowane na rozpad ZSRR i nie parły do uzyskania niepodległości. Bezsprzecznie kluczowe dla Azji Środkowej decyzje w tej sprawie zapadały nadal w Moskwie, a lokalne elity jedynie się do nich dostosowywały,



jak miało to miejsce na przykład w 1991 w przypadku puczu Janajewa<sup>1</sup>. Znamienne jest również, że deklaracje niepodległości w poszczególnych republikach środkowoazjatyckich ogłoszone zostały długo po podobnych deklaracjach w europejskich i kaukaskich regionach ZSRR. Przedstawiciele Azji Centralnej nie brali udziału w białowieskiej naradzie prezydentów Rosji, Ukrainy i Białorusi ignorującej istnienie ZSRR i powołującej do życia Wspólnotę Państw Niepodległych. Wreszcie zdezorientowani rozpadem ZSRR i nieobjęciem ich projektem Wspólnoty prezydenci Azji Centralnej spotkali się 4 dni później i poprosili o przyjęcie do WNP.

Okres formalnej zależności regionu od Moskwy skończył się 26 grudnia 1991 roku, gdy oficjalnie rozwiązano ZSRR. Na mapie świata pojawiły się nowe państwa: Kazachstan, Kirgistan, Tadżykistan, Turkmenistan i Uzbekistan<sup>2</sup>. Stały się one szybko podmiotem polityki międzynarodowej. Jednym z najważniejszych części składowych polityki tych państw stała się rywalizacja regionalna o pozycję lidera postradzieckiej Azji Centralnej. Region stał się polem rywalizacji określanej mianem „Wielkiej Gry” toczonej przez Rosję, USA, Chiny, w mniejszym stopniu inne państwa (m.in. Pakistan, Iran, Turcję) o strategiczne wpływy w regionie<sup>3</sup>, w tym przede wszystkim o kontrolę nad eksploatacją i transportem kaspjskich bogactw naturalnych – głównie ropy naftowej i gazu. Rywalizacja mocarstw rozgrywających słabości państw regionu negatywnie wpływała na ich stabilność, z drugiej jednak strony w przyszłości stwarzała szanse na ich rozwój.

Po 11 września 2001 r. Azja Środkowa w związku z walką z międzynarodowym terroryzmem islamskim stała się obiektem szczególnego zainteresowania ze strony USA i krajów zachodnich. Ale także Rosji i Chin, które wyrażały zaniepokojenie obecnością Amerykanów u swoich zachodnich granic – i w postradzieckiej Azji Centralnej, Afganistanie i Pakistanie<sup>4</sup>. Rozpad ZSRR obudził również w muzułmańskiej Turcji

---

1 Pucz Janajewa to nieudana próba przejęcia władzy w ZSRR przez „twardogłowych” liderów KPZR w sierpniu 1991. W rezultacie puczu zawieszono działalność (24 sierpnia), a następnie zlikwidowano (29 sierpnia) KPZR. Proces demontażu pozostałości systemu komunistycznego przybrał na sile – klęskę puczu Janajewa uznaje się niekiedy w historiografii oraz publicystyce za upadek systemu komunistycznego w ZSRR.

2 Strachota K., *Azja Centralna – charakterystyka regionu w kontekście stabilności i wyzwań migracyjnych*, Warszawa 2010, w s. 27.

3 *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003, s. 8.

4 Zasada G., *Rewolucja 11 września w Azji Centralnej?*, „Tydzień na Wschodzie” 3(254)/2002.

ogromne apetyty na zagospodarowanie rysującej się w regionie Kaukazu i Azji Centralnej próżni związanej z wycofaniem się – przynajmniej formalnym – Rosji. Szczególnie silne były zabiegi pod adresem tureckojęzycznych republik – Azerbejdżanu, Turkmenistanu, Uzbekistanu, Kazachstanu i Kirgistanu, co było naturalną konsekwencją kluczowej roli, jaką turecka ideologia narodowa odgrywa w państwie<sup>5</sup>.

Dynamicznie rozwijająca się sytuacja w regionie Azji Centralnej zmusiła również dyplomację irańską do zintensyfikowania działań na rzecz zagwarantowania sobie wpływów na tym obszarze będącym areną rywalizacji mocarstw światowych<sup>6</sup>.

Bardzo ważnym wyzwaniem dla Azji Środkowej w pierwszej dekadzie niepodległości, była groźba zagrożenia zewnętrznego i wewnętrznego. W leżącym z najbliższym sąsiedztwie Afganistanie trwała wojna domowa w której zwycięstwo odnosili radykałowie islamscy. Po zajęciu w 1996 r. przez Talibów Kabulu realna wydawała się inwazja Talibów na tereny Azji Środkowej. W latach 1992–1997 w Tadżykistanie doszło do wojny domowej w której aktywnym uczestnikiem byli również islamscy fundamentaliści. Wreszcie sytuacja w Dolinie Fergańskiej w pierwszej dekadzie niepodległości krajów Azji Środkowej budziła silne niepokoje że względu na zagrożenie dla jej stabilności ze strony islamskich fundamentalistów i radykałów.

Ważną cezurą dla regionu okazał się 2001 r., kiedy to USA wypowiedziały wojnę międzynarodowemu terroryzmowi islamskiemu i wspierającym go rządowi Talibów w Afganistanie. Następnie w związku z podjęciem interwencji zbrojnej w Afganistanie region Azji Środkowej stał się zapleczem dla operacji sił zachodnich przeciwko Talibom<sup>7</sup>. Kraje muzułmańskie Kirgistan, Uzbekistan i – w mniejszym stopniu Tadżykistan, stały się wówczas miejscem stacjonowania sił USA i NATO. Od 2005 r. dało się zauważyć w regionie stopniowe ograniczanie roli Stanów Zjednoczonych na rzecz Rosji, która nadal pozostaje główną siłą polityczną i militarną w regionie. Również stopniowo wzrasta tu znaczenie Chin, które kierują się interesami, aby Azja Środkowa nie stała się zapleczem dla

5 Strachota K., *Jaka Turcja na Kaukazie i w Azji Centralnej?* „Tydzień na Wschodzie” 2(294)/2003.

6 Zasada G., *Wizyta prezydenta Iranu Mohammada Chatamiego w państwach Azji Centralnej*, „Tydzień na Wschodzie” 16(267)/2002.

7 Głębocki H., *Azja Środkowa po 11 września 2001 r.*, „Biuletyn Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych” 22/2001, s. 250.

separatyzmu ujugurskiego<sup>8</sup>, jednocześnie zwalczają obecność USA na tych terenach i szukają dostępu do gazu ziemnego i ropy naftowej.

## Islam w regionie

Islam w Azji Środkowej nigdy nie stanowił monolitu i był silnie zróżnicowany zarówno uwarunkowaniami historycznymi, jak i kulturowymi. W początkowym okresie niezależności, w warunkach słabej identyfikacji z państwem, islam był głównym elementem budowania tożsamości narodowej<sup>9</sup>. Religia stanowiła wówczas główne źródło odbudowy solidarności społecznej<sup>10</sup>. Zdecydowanie większe znaczenie miała na terenie Uzbekistanu i Tadżykistanu, znacznie mniejsze wpływy posiada na terenie Kazachstanu i Kirgistanu oraz Turkmenistanu. Jednak szybkość, z jaką islam odradzał się w regionie może budzić podziw. Do 1990 r. Kirgistanie oficjalnie funkcjonowało jedynie 15 meczetów – w 1990 roku wybudowano 50 nowych, w Turkmenistanie wzniesiono 30 nowych świątyń, w Kazachstanie 90 nowych meczetów. Dominujący w regionie sufizm przeżywał renesans. W kolchozach odbudowywano lokalne świątynie sufickie, kobiety – mużułmanki zakładały domowe szkoły, w których uczyły dzieci, jak należy się modlić<sup>11</sup>. W latach 90-tych XX wieku nastąpiła reislamizacja społeczeństw Azji Środkowej. Jego główny nurt był ściśle kontrolowany przez państwa regionu, które otwierały nowe meczety, madrasy i akcentowały znaczenie islamu w budowaniu tożsamości narodowej i państwowej.

Jako religia islam w regionie był i jest silnie zróżnicowany. Wynika to zarówno z uwarunkowań historycznych, tj. podziału na zislamizowane oazy południowe i słaby islam kazachstański, turkmeński i kirgiski, gdzie religia odgrywa słabą rolę.

---

8 Jgurzy są grupą etniczną pochodzenia tureckiego wyznającą islam, są, jedną z 55 mniejszości uznanych oficjalnie w Chińskiej Republice Ludowej. Mieszkają głównie w Ujgurskim Autonomicznym Regionie Xinjiang. W 2010 szacowano ich liczebność na 10 mln.

9 Ponomariow V., *Islam v sisteme gosudarstvennoj polityki Uzbekistana i Turkmenistana: 1990* [w:] Jordan M.V., Kuzeev R.G., Cervonna S., *Islam w Ewrazii*, Moskwa 2001.

10 Zapaśnik S., „Walczący islam” w Azji Centralnej. *Problem społecznej genezy zjawiska*, Wrocław 2006, s. 69.

11 Rashid A., *Dżihad. Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej*, Warszawa 2003, s. 77.

W Azji Centralnej zdaniem specjalistów związanych z Ośrodkiem Studiów Wschodnich islam w tym regionie należy traktować:

- a) jako element tożsamości indywidualnej i grupowej. Taki islam traktowany jest dość powszechnie jako element tradycji kształtujący życie (relacje i zachowania) jednostki na poziomie rodziny i społeczności lokalnej. Świadomość bycia muzułmaninem nie wiąże się z rygorystycznym przestrzeganiem szariatu i zazwyczaj znajduje wyraz w wyrastających z tradycji sufickich formach religijności ludowej, nie podbudowanej rzetelną wiedzą teologiczną. Islam w tym wymiarze jest silnym czynnikiem konserwującym tradycyjne wzorce i struktury społeczne;
- b) jako czynnik narodowo – i państwowotwórczy. Islam jako jeden z elementów budowy tożsamości narodowej i państwowej oraz płaszczyzna współpracy z krajami muzułmańskimi wykorzystywany był przez władze wszystkich państw regionu. Obecnie akcentowanie islamu w retoryce politycznej ma raczej charakter hamowania rozwoju fundamentalizmu islamskiego. W całym regionie władze sprawują kontrolę nad oficjalnymi strukturami muzułmańskimi, meczetami, szkolnictwem religijnym itp.;
- c) jako baza ideologiczna i logistyczna do walki o zmianę porządku politycznego, społecznego i kulturowego w duchu fundamentalizmu islamskiego. Fundamentalizm islamski najsilniej rozwinął się w Tadżykistanie i Uzbekistanie. Islam w tych krajach stanowił zaplecze ideologiczne (wezwanie do czystego islamu, obalenie rządów i stworzenie sprawiedliwego państwa kierującego się zasadami islamu) i logistyczne (wsparcie zbrojne, finansowe i szkoleniowe ze świata islamskiego via Afganistan i Tadżykistan) do walki politycznej. Najpełniejszego wyrazu fundamentalizm nabrał w czasie wojny domowej w Tadżykistanie (1992–1997), a później w działalności Islamskiego Ruchu Uzbekistanu (IRU) organizującego zbrojne rajdy na Kirgistan i Uzbekistan (1999, 2000 – tzw. kryzysy batkeńskie) z zamiarem wywołania powstania w Kotlinie Fergańskiej i w działalności panislamskiej, partii Hizb ut-Tahrir (HT). Zarówno wojna w Tadżykistanie, jak i działalność IRU pokazują, że islam jest tu wyłącznie zastoną dla ambicji politycznych i finansowych poszczególnych komendantów (składiną powiązanych zazwyczaj z międzynarodowymi strukturami terrorystycznymi i mafijnymi). Fenomen HT wskazuje natomiast na społeczne i gospodarcze korzenie fundamentalizmu – kryzys demograficzny,

rozpad struktur społecznych, kryzys wartości i brak perspektyw. Rozwój idei został wyraźnie przyhamowany wraz z likwidacją reżimu Talibów, szeroką akcją propagandową i policyjną w regionie oraz obecnością wojsk koalicji antyterrorystycznej w Azji Centralnej. Działania te nie likwidują jednak korzeni problemu, stąd zapewne będzie on powracał;

- d) jako baza przebudowy społecznej, gospodarczej i kulturowej regionu w duchu zbliżonym do wartości zachodnich (budowy społeczeństwa otwartego, gospodarki rynkowej i modernizacji). Specyficznym – i marginalnym w skali regionu – przejawem tej wersji islamu jest działalność Sieci Rozwoju Agi Chana (Agha Khan Development Network – AKDN) w Tadżykistanie i innych krajach regionu<sup>12</sup>.

## Islam w krajach Azji Środkowej

### Islam w Kazachstanie



### Mapa Kazachstanu

Źródło: Wikipedia, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Kazachstan#/media/File:Kazakhstan\\_CIA\\_map\\_PL.png](https://pl.wikipedia.org/wiki/Kazachstan#/media/File:Kazakhstan_CIA_map_PL.png) [dostęp: 06.12.2014].

<sup>12</sup> Strachota K., *Islam w Azji Centralnej. Wprowadzenie*, [w:] *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003, s. 8–9.

Kazachstan jest największym i najlepiej rozwiniętym krajem regionu Azji Środkowej, liczy ponad 15 mln obywateli. Jest to państwo leżące częściowo w Azji (88% powierzchni) i częściowo w Europie (12% powierzchni – tereny na zachód od rzeki Emba), powstałe w 1991 w wyniku rozpadu Związku Radzieckiego. Graniczy z: Chinami (1460 km granicy), Kirgistanem (980 km), Turkmenistanem (380 km), Uzbekistanem (2300 km) oraz Federacją Rosyjską (6467 km). Łączna długość granic Kazachstanu wynosi 12 187 km. Kazachstan ma również dostęp do największego jeziora świata – Morza Kaspijskiego – na długości 2340 km<sup>13</sup>. Całkowita powierzchnia kraju wynosi 2 724,9 tys. km<sup>2</sup>.

Struktura etniczna kraju przedstawia się następująco: Kazachowie – 60,5%, Rosjanie – 24,5%, Ukraińcy – 2,7%, Uzbegy – 2,9%, Tatarzy – 1,4%, Ujgurzy – 1,5%, pozostali – 5% (1999)<sup>14</sup>. Ponadto kraj zamieszkiwało ponad sto innych grup etnicznych w tym Czeczenii, Koreańcy, Chińczycy, Polacy. Sprawiało to, że stosunki narodowościowe stały się jednym z głównych problemów nowej republik<sup>15</sup>.

W Kazachstanie dominują muzułmanie. Struktura wyznaniowa kraju przedstawia się następująco: muzułmanie – w ogromnej większości sunnici – ponad 60%, prawosławni – ok. 36%, różne protestanckie odłamy chrześcijaństwa – ok. 4%<sup>16</sup>.

Spółeczeństwo Kazachstanu jest w bardzo dużym stopniu zlaicyzowane. Kazaski islam nigdy w historii nie był islamem ekspansywnym, a lata okupacji sowieckiej wprowadzając świecki model życia dodatkowo zmniejszyły rolę religii w społeczeństwie<sup>17</sup>. Zwyciężył zakorzeniony wśród Kazachów od wieków islam ludowy – tolerancyjny i nieekspansywny, oparty głównie na tradycji. W życiu politycznym kraju islam praktycznie nie istnieje, jest natomiast zakorzeniony głęboko w rodowo-plemiennych tradycjach muzułmańskiej części społeczeństwa republiki. Pojmuje się go jako element narodotwórczy, bardzo istotne spoiwo dla wielu muzułmańskich grup etnicznych kraju. Znaczenie islamu jako

13 *Rocznik Statystyczny Kazachstanu 2009*, Astana 2010, [http://web.archive.org/web/20131114064728/http://www.stat.kz/publishing/DocLib/2010/Ewegodnik\\_2010.pdf](http://web.archive.org/web/20131114064728/http://www.stat.kz/publishing/DocLib/2010/Ewegodnik_2010.pdf) [dostęp: 04.12.2014].

14 Strachota K., *Azja Centralna...*, s. 71.

15 Rashid A., *Dżibad...*, s. 81–82.

16 Bartuzi W., *Islam w Kazachstanie...*, s. 11.

17 Jessa P., *Islam w politycznej suwerenności Kazachstanu*, <http://etnologia.pl/swiat/teksty/islam-w-politycznie-suwerennym-kazachstanie.php> [dostęp: 04.12.2014].

źródła wartości jest istotne, ale nie dominujące. Zdecydowana większość muzułmanów w Kazachstanie to sunnici szkoły hanafickiej (Kazachowie, Uzbegy, Ujgurzy). Występuje także (słabo zorganizowany) sunnizm szkoły szafickiej wyznawany głównie przez mniejszość czeczeńską, która znalazła się w Kazachstanie w wyniku stalinowskich przesiedleń.

Wraz z otwarciem się kraju na świat islamski na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku pojawił się także w Kazachstanie sunnizm szkoły han balickiej, cechujący się fanatycznym przestrzeganiem norm szariat. Rozwinął się on głównie na południu kraju, wśród 370-tysięcznej mniejszości uzbeckiej.

W kraju występuje również szyizm. Nieliczni i słabo zorganizowani szyici, złożeni są głównie z mniejszości azerskiej.

Na początku lat dziewięćdziesiątych przewidywano w Kazachstanie gwałtowne odrodzenie islamu. Rzeczywiście stało się ono faktem. Nie przybrało jednak „wojującej” formy, dążącej do polityzacji religii. Złożyło się na to kilka czynników: poważne zlaicyzowanie społeczeństwa, uwarunkowany historycznie nieekspansywny charakter kazaskiego islamu, nieufność wobec „importowanego” islamu ortodoksyjnego, przywiązanie do rodzimej tradycji i wreszcie obawa przed radykalizacją religii potęgowana wydarzeniami na południu regionu.

Zdolność islamu do mobilizacji społecznej w kraju jest niewielka. Jest on traktowany jako czynnik integrujący i spajający naród, nie zaś jako narzędzie ekspansji ideologicznej. Kazachowie traktują islam jako uzupełnienie, a nie zasadniczą treść życia, uważając, że jest on ważnym elementem tożsamości narodowej. Jednak w sferze wyznawanych wartości jego wpływ nie jest dominujący. Zdecydowanie odbiega od tego mniejszość uzbecka – która jest znacznie bardziej religijna niż Kazachowie. 72% Kazachów deklaruje się jako „wierzący” lub „raczej wierzący”, zaś dla kazaskich Uzbeków odsetek ten wynosi ponad 92%. Postrzega się ww. mniejszość w kraju jako źródło idei fundamentalistycznych i potencjalne zagrożenie bezpieczeństwa wewnętrznego. Występując w Kazachstanie mniejszość ujgurska o wysokim wskaźniku religijności – 80% wierzących nie wykazuje tendencji separatystycznych w stosunku do władz w Astanie. Potencjalnie może być „niepewna” w przypadku wybuchu powstania narodowego lub poważnych zamieszek w sąsiedniej chińskiej prowincji Xinjiang, zamieszkaney w większości przez Ujgurów<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Bartuzi W., *Islam w Kazachstanie...*, s. 12–15.

## Islam w Kirgistanie



### Mapa Kirgistanu

Źródło: Wikipedia, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Kirgistan#/media/File:Kirgistan\\_mapa.png](https://pl.wikipedia.org/wiki/Kirgistan#/media/File:Kirgistan_mapa.png) [dostęp: 06.12.2014].

Kirgistan jest państwem w Azji Środkowej powstałym w 1991 r. Graniczy z Chinami (dł. granicy 858 km), Kazachstanem (1051 km), Tadżykistanem (870 km) i Uzbekistanem (1099 km). Kraj ten pozbawiony jest dostępu do morza a góry zajmują ponad 93% terytorium państwa.

Struktura etniczna tego kraju przedstawia się następująco: Kirgizi – 70,9%, Uzbegy – 14,3%, Rosjanie – 7,8%, Ukraińcy, Tatarzy, Tadżycy, Kazachowie, Ujgurzy, Dunganie, Niemcy<sup>19</sup>. Wskutek emigracji nie-Kirgizów systematycznie zwiększa się procentowy udział Kirgizów w ludności kraju.

Struktura wyznaniowa: 80% populacji to muzułmanie, 17% – prawosławni, 3% – wyznawcy 15 Kościołów chrześcijańskich, buddyści, krysznaici, judaści i inni<sup>20</sup>.

W Kirgistanie islam wyznają Kirgizi, Uzbegy (zamieszkują głównie Kotlinę Fergańską), Dunganie, Ujgurzy (obie społeczności to imigranci z Chin, z XIX i XX w., zamieszkują głównie obwód czujski), Tatarzy

<sup>19</sup> Strachota K., *Azja Centralna...*, s. 77.

<sup>20</sup> Marszewski M., *Islam w Kirgistanie* [w:] *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003, s. 16.



kazańscy (mieszkają w miastach), Czeczeni, Ingusze, Karaczaje, Kurdowie, Bałkarzy, Turcy meschetyńscy i Tatarzy krymscy (te społeczności to pozostałości po deportacjach stalinowskich, zamieszkują obecnie głównie w obwodzie czujskim, niewielka część zamieszkuje południowy Kirgistan) oraz zamieszkujące głównie w miastach społeczności złożone z imigrantów ostatniej dekady: Tadżyków i Afgańczyków. Przez cały okres istnienia niepodległego Kirgistanu wyraźnie zaznaczały się konflikty pomiędzy bogatszą, silnie zswietyzowaną i zsekularyzowaną Północą a biednym, agrarnym islamskim Południem.

Kraj przez wiele lat pozostawał w kryzysie gospodarczym. Powolny proces poprawy stanu gospodarki Kirgistanu został zahamowany przez rosyjski kryzys ekonomiczny w 1998 r. i przez agresję fundamentalistycznego ugrupowania Islamskiego Ruchu Uzbekistanu (IRU)<sup>21</sup>. Jego oddziały dwukrotnie (1999 r., 2000 r.) zaatakowały południowe terytoria Kirgistanu (obwód batkeński). Wykorzystywały one terytoria Kirgistanu głównie jako obszar tranzytowy i bazę w atakach na Uzbekistan<sup>22</sup>. W kraju tym nadal działają podziemne struktury IRU, walczącego o ustanowienie państwa islamskiego w Uzbekistanie oraz sieci religijnych organizacji separatystycznych Czeczenów i Ujgurów, mające oparcie wśród swoich rodaków będących obywatelami Kirgistanu. Od ataków IRU jest postrzegana jako główne zagrożenie dla kraju. M.in. obawy przed kolejną agresją stały się powodem zacieśnienia współpracy wojskowej kraju z Rosją i USA<sup>23</sup>. W 2001 r. Kirgistan wspomógł międzynarodową koalicję walczącą z islamskim terroryzmem, a na jego terytorium powstała amerykańska baza pod Biszkekiem<sup>24</sup>.

Na terytorium Kirgistanu, przede wszystkim w jego południowej części bardzo dynamicznie rozwijają się struktury nielegalnej fundamentalistycznej partii Hizb ut-Tahrir (HT)<sup>25</sup>. Partia ta dąży metodami pokojowymi do stworzenia teokratycznego, ponadnarodowego państwa muzułmańskiego – kalifatu. HT jako jedyna partia w Kirgistanie rekrutuje swoich członków z przedstawicieli wszystkich muzułmańskich

21 Izak K., *Leksykon Organizacji i Ruchów Islamistycznych*, Warszawa 2014, s. 370–379.

22 Rashid. A., *Dżihad...*, s. 94.

23 Falkowski M., *Polityka Rosji na Kaukazie i w Azji Centralnej*, „Prace OSW” nr 23, Warszawa 2006, s. 22.

24 „Tydzień na Wschodzie” 38/2003.

25 Izak K., *Leksykon Organizacji...*, s. 271–276.

grup etnicznych. Jest ponadnarodowa, ponadplemienna, ponadregionalna i cieszy się rosnącym poparciem społecznym na południu Kirgistanu, choć równocześnie jej założenia są traktowane przez wielu muzułmanów jako herezja.

Islam w Kirgistanie nie jest najważniejszym czynnikiem kształtującym miejscową rzeczywistość społeczną, polityczną i kulturową. Jedynie w południowej części Kirgistanu, zdominowanej przez ludność uzbecką procesy islamizacyjne rozwijają się w sposób lawinowy. Są one efektem końca systemu radzieckiego, odradzania się narodowych tradycji, otwarcia granic, kontaktów z krajami muzułmańskimi „dalekiej zagranicy”, upodobniania się Kirgistanu do sąsiednich krajów szeroko pojętego regionu Azji Centralnej. Szczególnie silnie zauważalne są one wśród przedstawicieli dawnych społeczności osiadłych, które zawsze wyróżniały się silniejszym przywiązaniem do religii niż koczownicy. Można zaobserwować w kraju wprowadzaną oddolnie prohibicję w restauracjach, kobiety chodzące w chustach i w hidżabach. Wobec rosnącej szybko liczby przystępujących do HT mieszkańców Kirgistanu i konsekwentnego przestrzegania przez tę partię zasady niestosowania przemocy istnieje możliwość pokojowego objęcia przez nią władzy na Południu, co przy silnych dążeniach separatystycznych tam panujących jest groźne dla stabilności państwa. Jest to tym bardziej niebezpieczne, że w końcowym etapie realizacji swojego programu przywódcy HT planują wystosować apel do rządzących o przyłączenie się do kalifatu islamskiego. Jeśli ci go odrzucą, metody postępowania z nimi przestaną być już tylko pokojowe. Dodatkowym czynnikiem destabilizacyjnym w regionie, który może zmienić religijne nastroje w społeczeństwie, jest możliwość wystąpienia kolejnych najazdów IRU na południowe terytoria Kirgistanu, ostre konflikty władzy z opozycją anarchizujące stosunki w państwie. Nastroje społeczne są tu bardzo zmienne. Odwrócenie się społeczeństwa od religii jest możliwe jedynie w przypadku znaczącego postępu w równomiernym rozwoju gospodarczym w całym kraju, połączonego z sukcesem inwazji wzorców kultury masowej z Rosji oraz krajów Zachodu, głównie USA. Ogromne znaczenie ma tu przede wszystkim zalew kultury amerykańskiej, która jest egalitarna, nastawiona na odbiorcę masowego i przez to łatwo przyswajalna przez miejscowych mieszkańców. Z uwagi na fizyczną obecność w Kirgistanie stosunkowo dużej liczby Amerykanów (turystów, biznesmenów, dziennikarzy, doradców rządowych, działaczy i wolontariuszy z organizacji pozarządowych oraz żołnierzy), a także bogactwo i potęgę

ich państwa, partycypowanie w kulturze amerykańskiej ma też charakter prestiżowy dla mieszkańców Kirgistanu i w widoczny sposób jest ideową konkurencją dla islamu (szczególnie na Północy)<sup>26</sup>.

## Islam w Tadżykistanie



Mapa Tadżykistanu

Źródło: [http://encyklopedia.interia.pl/mapka.html?sc=img.interia.pl/encyklopedia/nimg/tadzykis\\_map.gif&o=Mapa%20Tad%BFykistanu](http://encyklopedia.interia.pl/mapka.html?sc=img.interia.pl/encyklopedia/nimg/tadzykis_map.gif&o=Mapa%20Tad%BFykistanu) [dostęp: 04.12.2014]

Tadżykistan zajmuje strategiczne miejsce w Azji Środkowej. Graniczy z niestabilnym Afganistanem, rosnącymi w siłę Chinami, pretendującym do odgrywania roli regionalnego mocarstwa Uzbekistanem oraz z Kirgistanem. Tadżykistan nie ma dostępu do morza. Niemal całą jego

<sup>26</sup> Bartuzi W., *Islam w Kirgistanie*, [w:] *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003, s. 18–20.

powierzchnię zajmują góry. Ponad połowa terytorium leży powyżej 3000 m n.p.m. Z tego względu stanowi naturalną „zaporę” dla radykalnych ruchów islamskich zagrażających regionowi z południa, jak i umożliwia „dyscyplinowanie” zamierzających prowadzić bardziej niezależną od Moskwy politykę pozostałych państw poradzieckich Azji Środkowej<sup>27</sup>. Jest też najsłabszym, najbiedniejszym i najbardziej narażonym na niestabilność krajem Azji Środkowej. Kraj liczy nieco ponad 7,5 mln mieszkańców, tymczasem w sąsiednim Afganistanie mieszka ok. 8 mln Tadżyków, a więc więcej niż w samym Tadżykistanie. Milion Tadżyków mieszka w Uzbekistanie, ponad 200 tys. w chińskim Sinciang<sup>28</sup> Tadżykistan jako jedyny kraj postradzieckiej Azji Centralnej zamieszkały jest przez indoeuropejskich Tadżyków (pozostałe narody są pochodzenia tureckiego) – blisko spokrewnionych z Persami (jedność języka i kultury)<sup>29</sup>.

Struktura etniczna kraju przedstawia się następująco: Tadżycy – 79,9%, Uzbegy – 16,5%, ludy pamiirskie 2,2 %, Rosjanie 1,1 %, Kirgizi 1,1 %<sup>30</sup>.

Struktura wyznaniowa: muzułmanie sunnickie – zależnie od źródeł stanowią 80–90% społeczeństwa, szyici-ismailici i inni 5–10% – w tym wyznawcy religii protestanckich, odłamów chrześcijaństwa i różnych sekt. Ponad 96 procent Tadżyków uważa się za muzułmanów, 25 procent regularnie praktykuje, 60 procent pości w czasie ramadanu. Islam w Tadżykistanie dość dobrze przetrwał siedemdziesiąt lat komunizmu i jest bardzo mocno zakorzeniony zarówno w życiu codziennym, jak i systemie wartości Tadżyków, choć poziom wiedzy o islamie w społeczeństwie nie jest zbyt wysoki. Ogromna fala odrodzenia islamskiego ogarnęła kraj w końcu lat osiemdziesiątych (odradzały się meczety, powstały partie – IPOT i organizacje islamskie, wychodziła prasa). Proces ten był ściśle związany z odrodzeniem narodowym Tadżyków. Odrodzenie to w ogromnym stopniu stało się również udziałem pamiirskich ismailitów – grupy przez wieki żyjącej na marginesie sunnickiej większości, z dala od ismailickich ośrodków Persji i Indii.

W latach 1992–1997 kraj doświadczył wojny domowej o charakterze klanowym i politycznym, w którym klany karategiński i pamiirski odwoływały się do haseł islamskich w walce z nomenklaturą mającą oparcie

27 Strachota K., Bartuzi W., *W Azji Centralnej nie ma miejsca dla demokracji*, „Tydzień na Wschodzie” 29/2004.

28 Rashid A., *Dżihad...*, s. 112.

29 K. Strachota, *Azja Centralna...*, s. 113.

30 *Ibidem*, s. 83.

w klanach leninabadzkiem i kulabskim. W efekcie wojny, w którą żywo zaangażowane były m.in. Rosja, Uzbekistan, Afganistan, Iran, przewagę zdobył klan kulabski.

Tadżykistan jest głównym punktem oparcia politycznego i wojskowego Rosji w regionie i jest ważnym elementem polityki rosyjskiej w Azji Centralnej i w Afganistanie<sup>31</sup>. Główną organizacją polityczną muzułmanów w kraju była założona w październiku 1991 r. Islamska Partia Odrodzenia Tadżykistanu (IPOT)<sup>32</sup>, blisko współpracująca z partiami demokratycznymi i antykomunistycznymi i odzégnująca się od wprowadzania szariat u jako prawa państwowego. Wojna domowa uczyniła z IPOT główną siłą opozycji zbrojnej (kilka-kilkanaście tysięcy mudżahedinów w Karateginie, Pamirze i w Afganistanie) i pozwoliła jej wypracować ogromne kontakty w świecie islamskim.

Od 1997 r. coraz większego znaczenia w niektórych rejonach Tadżykistanu (głównie w wilajacie sogdyjskim) nabiera partia Hizb ut-Tahrir (HT), choć jej oddziaływanie społeczne jest z reguły demonizowane i przesadzone. HT skoncentrowana jest na budowie struktur kadrowych i formacji duchowej poszczególnych członków oraz działalności propagandowej. Szacuje się, że w Tadżykistanie partia liczy kilka tysięcy członków i sympatyków. Hizb ut-Tahir al-Islami jest nielegalną organizacją islamską działająca głównie w Chodżencie, milionowym mieście, zamieszkałym przez Uzbeków i Tadżyków. Liczbę członków partii w Tadżykistanie szacuje się na kilka tysięcy. HT stawia sobie za cel stworzenie kadr, rozpropagowanie idei islamskich i przejęcie metodami pokojowymi władzy w kraju, a w przyszłości – już poprzez walkę zbrojną – utworzenie światowego kalifatu<sup>33</sup>.

Kolejną siłą polityczną i wojskową o charakterze islamskim obecną w Tadżykistanie był (a być może jest nadal) Islamski Ruch Uzbekistanu.

---

31 Strachota K., *Islam w Tadżykistanie* [w:] *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003, s.21.

32 Islamska Partia Odrodzenia Tadżykistanu – islamska partia polityczna w Tadżykistanie. W czasie wojny domowej wchodziła w skład Zjednoczonej Opozycji Tadżyckiej. Uzyskała wsparcie zagranicznych dżihadystów, w tym; Al-Kaidy, Islamskiej Republiki Afganistanu, Talibów a także uzbeckich islamistów. Opozycja na czele z Islamską Partią Tadżykistanu domagała się utworzenia w Tadżykistanie państwa islamskiego a następnie jego przemianę w kalifat rozciągnięty na całą Azję Środkową; Islamska Partia Odrodzenia Tadżykistanu, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Islamska\\_Partia\\_Odrodzenia\\_Tad%C5%BCykistanu](https://pl.wikipedia.org/wiki/Islamska_Partia_Odrodzenia_Tad%C5%BCykistanu) [dostęp: 04.12.2014].

33 Strachota K., *Islam w Tadżykistanie...*, s. 24

Partia ta stawia sobie za cel obalenie rządów w sąsiednim Uzbekistanie i stworzenie państwa islamskiego z centrum w Kotlinie Fergańskiej – temu służyć miały rajdy IRU dokonywane z terytorium Tadżykistanu i przy pomocy Tadżyków w 1999 i 2000 roku na Kirgistan i Uzbekistan. IRU posiada nieoficjalny azyl w Tadżykistanie (w Dolinie Karategińskiej), a jej przywódcy, zwłaszcza Dżuma Namangani cieszył się przyjaźnią wielu wpływowych polityków tadżyckich. Można przypuszczać, że w Tadżykistanie schronienie znajdowało przynajmniej kilkuset członków IRU. Ruch nie prowadził aktywnej działalności w Tadżykistanie. Kraj ten obok Afganistanu służył IRU jedynie jako zaplecze logistyczne.

## Islam w Turkmenistanie



Mapa Turkmenistanu

Źródło: [http://www.catholic-turkmenistan.org/turkmenistan\\_map.jpg](http://www.catholic-turkmenistan.org/turkmenistan_map.jpg)  
[dostęp: 04.12.2014].

Turkmenistan uzyskał niepodległość w 1991 r. Graniczy z następującymi państwami: Afganistanem – 744 km, Iranem – 992 km, Kazachstanem – 379 km Uzbekistanem – 1621 km. Łączna długość granic wynosi 3736 km. Turkmenistan posiada dostęp do Morza Kaspijskiego na długości 1768 km.<sup>34</sup>

W chwili odzyskania niepodległości w 1991 r. Turkmenistan był najbardziej jednorodnym etnicznie państwem Azji Środkowej, dzięki czemu uniknął konfliktów na tle narodowościowym które osłabiły inne kraje tego regionu.<sup>35</sup> Kraj jest państwem totalitarnym, posiada jedno z największych na świecie zasobów gazu, niezwykle wysoki wskaźnik (według oficjalnych danych) PKB: prawie 21% w 2001 roku, wyjątkowe dobrodziejstwa socjalne: darmowy gaz, wodę, elektryczność i bardzo niskie opłaty za czynsz i transport publiczny.

Struktura etniczna kraju przedstawia się następująco: Turkmeni – 85%, Uzbegy – 5%, Rosjanie – 4%, inni – 6%. Zalicza się do tej grupy Azerów, Beludżów, Ormian i Ukraińców.

Struktura wyznaniowa: muzułmanie sunnici – 89%, na południu kraju występują małe skupiska szyitów – są to głównie Irańczycy, a także Azerowie i Kurdowie; 9% – prawosławni, pozostali – 2%.<sup>36</sup> W Turkmenistanie oficjalnie zarejestrowanych jest 318 meczetów. Nie działają tu partie bądź ugrupowania odwołujące się do islamu.

Organizacja islamu w Turkmenistanie jest ściśle podporządkowana i kontrolowana przez prezydenta. Turkmeni nie należą do społeczeństw religijnych, na co wpływ z jednej strony mają ich koczownicze tradycje oraz wyjątkowo silna struktura klanowa, z drugiej strony natomiast niebagatelną rolę odegrała 70-letnia sowietyzacja i ateizacja ich kultury. Najbardziej religijnymi mieszkańcami Turkmenistanu są Beludżowie i Nuchurzy. Także Uzbegy mają opinię religijnych. Codzienne uczestniczenie w modłach należy do rzadkości, pewien wzrost aktywności religijnej obserwuje się w czasie ramadanu. Dużo większe znaczenie ma islam nieoficjalny, a zwłaszcza działające w kraju bractwa sufickie. Można zakładać, że to właśnie one, a nie islam oficjalny są autorytetem dla turkmeńskich muzułmanów i mają wpływ na kształtowanie życia społecznego. Islam nie odgrywa znaczącej roli w kształtowaniu rzeczywistości politycznej, społecznej i kulturowej

34 Herka R., *Turkmenbasza – Batiuszka Nijazow. Model przywództwa politycznego w Turkmenistanie*, <https://docs.google.com/document/d/1YhL9mYp9W7l3U5antN3yvGwZL-xhNvE8kzIKWwwgusO8/preview> [dostęp 05.12.2014].

35 Rashid A., *Dżihad...*, s. 98.

36 Strachota K., *Azja Centralna...*, s. 89.

Turkmenistanu. Z jednej strony nigdy nie miał on większego znaczenia dla koczowniczych Turkmenów, był niejako sposobem na życie, z drugiej strony reżimowi Turkmenbaszy udało się go skanalizować i wykorzystać do własnych nacjonalistycznych celów. Można stwierdzić, że turkmeński islam nie ma w przeciwieństwie do takich państw jak Uzbekistan czy Tadżykistan silnego podglebia w oparciu o które mógłby się prężnie odradzać i rozwijać. Nic nie wskazuje na to, aby wizerunek Turkmenów jako ludzi areligijnych i antyfundamentalnych miał ulec zmianie w najbliższych latach. Można jedynie spekulować, że wpływ na zmianę mogłyby wywierać muzułmańskie państwa ościenne, jednak na razie Turkmenistan jest wyjątkowo zamknięty na wpływy zewnętrzne<sup>37</sup>.

## Islam w Uzbekistanie



### Mapa Uzbekistanu

Źródło: <http://www.bullionstreet.com/news/uzbekistan-produces-90-tons-of-gold-last-year/4036> [dostęp: 05.12.2014].

37 Meller A., *Islam w Turkmenistanie* [w:] *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003, s. 28–29.



Kraj ten odzyskał niepodległość w 1991 r. w wyniku rozpadu ZSRR. Jest pozbawiony dostępu do morza. Graniczy z Kazachstanem, Kirgistanem, Turkmenistanem, Afganistanem. Uzbekistan uchodzi za najważniejszy kraj Azji Centralnej. Wynika to z jego centralnego położenia (graniczy ze wszystkimi państwami regionu), a jednocześnie braku granicy z Rosją, czy Chinami, które swoim sąsiedztwem mogłyby go bezpośrednio ograniczać. Rola tego państwa w polityce regionalnej jest wiązana z jego centralnym położeniem w Azji, liczbą ludności, zasobami naturalnymi, tranzytem ropy i gazu z Turkmenistanu, a także utrzymywaniem dobrych stosunków z USA, Chinami oraz Unią Europejską<sup>38</sup>. Kraj zajmuje powierzchnię 447 400 km<sup>2</sup> i liczy 29,6 mln ludności. Państwo próbuje realizować politykę hegemonistyczną w regionie, stanowczo egzekwując swoje interesy w sąsiednich państwach – stąd zatargi graniczne z Kirgistanem, wspieranie postkomunistycznych sił w czasie wojny tadżyckiej, udzielanie pomocy afgańskim Uzbekom Abdul Raszida Dostuma w walce z Talibami. Uzbekistan, odwołując się do imperialnego charakteru państwa czasów timurydzkich (XIV/XV w.), prowadzi najbardziej niezależną od wpływów Rosji politykę i posiada najsilniejszą spośród republik Azji Centralnej armię.

Struktura etniczna: Uzbekcy – 74%, Rosjanie – 5,5%, Tadżycy – 5%, Kazachowie – 4%, Karakałpacy – 2,5%, Tatarzy – 1,5%, pozostali – 7,5% (Azerowie, Kirgizi, Koreańczycy, Turkmeni)<sup>39</sup>. Liczba Uzbeków poza granicami kraju (1992): Afganistan – ok. 2 mln, Tadżykistan – 1360 tys., Kirgistan – 590 tys., Turkmenistan – 382 tys., Kazachstan – 356 tys., Federacja Rosyjska – 90 tys. (dane oficjalne), chińska prowincja Xinjiang – 25 tys.<sup>40</sup>.

Struktura wyznaniowa: muzułmanie – 88% (głównie sunnici hala-fickiej szkoły prawa islamskiego), prawosławni – 9%, pozostali – 3%.<sup>41</sup> Liczba meczetów działających w kraju: oficjalnie funkcjonuje 1697, uważa się, że dodatkowo działa tam ok 2300 niezarejestrowanych meczetów<sup>42</sup>. Mimo, że 88% ludności to wyznawcy islamu, Uzbekistan jest państwem

38 Brązkiewicz D., Śliwa Z., *Strategiczne interesy Rosji w Azji Centralnej*, „Kwartalnik Bellona” 4/2011, s. 192.

39 Zasada G., *Islam w Uzbekistanie [w:] Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003, s. 30.

40 Rashid A., *Dżihad...*, s. 103.

41 Strachota K., *Azja Centralna...*, s. 94.

42 Zasada G., *op. cit.*, s. 30.

świeckim i tolerancyjnym, stwarzającym warunki dla życia religijnego różnym wyznaniom, zarazem zwalczającym fundamentalizm islamski. Władze państwa jednoznacznie przeciwstawiają się próbom „polityzacji islamu” i „islamizacji polityki”<sup>43</sup>

W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych najpoważniejszym przeciwnikiem władzy Karimowa była opozycja islamska (IRU, HT), pod szyldem której ogniskowało się społeczne niezadowolenie. Obecnie, w konsekwencji zdecydowanej reakcji władz, ten nurt opozycji znacznie osłabł. Na początku lat dziewięćdziesiątych, wraz z odrodzeniem religijnym i w rezultacie pogłębiającego się kryzysu gospodarczo-społecznego, w Kotlinie Fergańskiej zaczęły powstawać ugrupowania religijne (Islamska Partia Odrodzenia, Islom Laszkarlari, Adolat, Tavba), których programem było odsunięcie Karimowa od władzy, wprowadzenie w państwie prawa szariackiego wraz z odrzuceniem lokalnych zwyczajów i rytuałów jako obcych „czystemu” islamowi. Podobnie jak w przypadku opozycji nacjonalistycznej, działalność tych partii została zakazana. Ich aktywność stymulowały bez wątpienia czynniki zewnętrzne. Idee nowoczesnego islamu politycznego przywozili uzbecki studenci kształcący się w Turcji czy Arabii Saudyjskiej, aktywni byli także wysłannicy organizacji islamskich z Turcji, Pakistanu, Arabii Saudyjskiej i Iranu. Całkowicie bądź częściowo finansowali budowę meczetów i madras w Kotlinie Fergańskiej i rozprowadzali materiały propagandowe. Widoczne były także wpływy wojny domowej w Tadżykistanie, wahhabizmu importowanego z Arabii Saudyjskiej, a od 1996 r. także z opanowanego przez Talibów Afganistanu.

Ponieważ opozycja religijna była potencjalnym zagrożeniem dla władzy prezydenta Karimowa, jednym z priorytetów wewnętrznej polityki rządu była walka z wahhabizmem. Był to również wygodny pretekst do likwidowania przeciwników politycznych<sup>44</sup>. Sprowadzał się do zamykania wahhabickich meczetów, represjonowania niezależnych imamów i ich zwolenników. Niektórzy z nich zaginęli w niewyjaśnionych okolicznościach, inni za „nawoływanie do dżihadu” w kazaniach odbywali kary pozbawienia wolności. Liczbę więźniów skazanych za przekonania religijne ocenia się na kilkanaście tysięcy.

43 Bodio T., *Wprowadzenie. Daleki i Bliski Uzbekistan*, <http://www.inp.uw.edu.pl/zbw3/public/documents/uzbekwstepnew.pdf> [dostęp: 30.12.2014].

44 Zasada G., *Terroryzm wraca do Uzbekistanu*, „Tydzień na Wschodzie” 13/2004.

Intensyfikacja walki z radykalnym islamem nastąpiła pod koniec lat dziewięćdziesiątych: W 1997 r. islamiści zabili kilku policjantów w Kotlinie Fergańskiej, 16 lutego 1999 r. IRU przeprowadził zamachy bombowe w Taszkencie (16 osób zabitych, ok. 100 rannych)<sup>45</sup> – w odwecie aresztowano kilkaset osób, zamknięto wiele nie zarejestrowanych meczetów, zakazano nauczania religii w szkołach publicznych, wprowadzono egzaminy państwowe dla religijnych wykładowców (obligatoryjne dla nauczających i prowadzących nabożeństwa), nakazano usunięcie głośników z meczetów. Mężczyźni (oprócz duchownych), z obawy przed szykanowaniem ze strony władz nie przestali nosić brody. Likwidowaniu wpływów radykalnych islamskich ugrupowań służyć miała współpraca władz z islamem oficjalnym oraz z sufizmem<sup>46</sup>.

### Kwestia zagrożenia Azji Środkowej ze strony radykalnego islamu

Jednym z głównych problemów, istotnych z punktu widzenia bezpieczeństwa i stabilności regionu w Azji Środkowej wydaje się być zagrożenie ze strony radykalnego islamu na tle względnej słabości większości państw regionu, nierzadko wzmacniane silnymi konfliktami etnicznymi<sup>47</sup>. Od powstania niepodległych państw w 1991 r. uważane jest ono za realne. Obawiano się zwłaszcza eksportu radykalnego islamu z zewnątrz, głównie z ogarniętego wojną domową Afganistanu i prowadzącego politykę eksportu rewolucji islamskiej Iranu.

Działalność radykalizmu islamskiego w regionie Azji Środkowej można podzielić na 2 okresy. Pierwszy z nich dotyczył lat 1991–2001, kiedy to radykałowie islamscy starali się wykorzystać słabość nowych państw regionu. Początki ich działalności sięgają lat 80-tych, kiedy widoczny był kryzys komunizmu i społeczeństwa radzieckiego, jak również klęski ponoszone przez ZSRR w wojnie w Afganistanie w której brali również udział żołnierze z republik środkowoazjatyckich. W regionie nastąpił wówczas widoczny powrót społeczeństw do religii /islam/, a w regionie Doliny Fergańskiej i w Tadżykistanie pojawiły się pierwsze nielegalne organizacje radykalne. Ich działalność miała charakter konspiracyjny i była ukierunkowana na propagowanie nowego dla regionu islamu. Stawała w opozycji

45 Rashid A., *Dżihad...*, s. 110.

46 Zasada G., *Islam w Uzbekistanie...*, s. 31–33.

47 Strachota K., *Azja Centralna...*, s. 105.

do tzw. islamu ludowego i oficjalnych struktur muzułmańskich, podporządkowanych wówczas władzy sowieckiej. Inspiracją był ruch deobandi z Pakistanu<sup>48</sup>. Fundamentalisci islamscy nie zdobyli jednak większego wpływu w regionie, można stwierdzić, że wojujący islam w tym rejonie miał marginalny wpływ na muzułmanów, którzy w zdecydowanej swej masie traktują religię jako element tożsamości i tradycji, nie mając presji na życie w kraju, gdzie obowiązywałoby prawo islamskie szariatu.

Kolejny okres związany z funkcjonowaniem radykalnego islamu w Azji Środkowej zaczyna się 11 września 2001 r. i trwa do dnia dzisiejszego. Wpływ terrorystów islamskich na region został silnie zredukowany, a większość członków ich organizacji została zmuszona do ucieczki do Afganistanu bądź zabita przez siły rządowe krajów Azji Środkowej. Uważa się, że największym zagrożeniem ze strony wojującego islamu są konflikty w Afganistanie. Zagrożenie bezpieczeństwa generują głównie ugrupowania terrorystyczne wywodzące się z tego państwa i mające wpływ na radykalizację systemową organizacji islamskich w całym regionie – tj. zbrojną opozycję islamską działającą w Tadżykistanie i Afganistanie oraz pakistańskie grupy propagujące dżihad<sup>49</sup>.

W pierwszej dekadzie niepodległości, tj. w latach 1991–2001 radykałowie islamscy odegrali pewną rolę w Tadżykistanie i w uzbeckiej części Doliny Fergańskiej. Ponadto przypisuje się islamistom rozpętanie tzw. kryzysów batkeńskich i rewoltę w Andżanie, która miała jednak już miejsce w kolejnej dekadzie. Celem faktycznej oceny roli fundamentalizmu islamskiego i wojującego islamu w wymienionych wydarzeniach dokonana zostanie poniżej ich krótka charakterystyka.

## Wojna domowa w Tadżykistanie (1992–1997)

W 1991 r. kraj znalazł się w głębokim kryzysie gospodarczym, społecznym i politycznym. Wojna domowa w Tadżykistanie miała bardzo złożony charakter. Przeciw sobie wystąpiły lokalne klany – podczas wojny ich konfiguracje ulegały ciągłym zmianom<sup>50</sup>, ale miała ona również wymiar

48 Land J., *Zbrojni radykałowie islamscy z Azji Centralnej* [w:] *Raport Ośrodka Studiów Wschodnich*, Warszawa 2013, s. 8.

49 Strachota K., *Nowy system „niebezpieczeństwa” regionalnego w Azji Centralnej*, „Prace OSW” nr 1, Warszawa 2001, s. 13.

50 Rashid A., *Dżihad...*, s. 114.

ideologiczny – konfrontacji Zjednoczonej Opozycji Tadżykistanu, ZOT skupiającej opozycję demokratyczną i islamską /w jej skład wchodziła Islamska Partia Odrodzenia Tadżykistanu/, dążące do utworzenia państwa islamskiego z rządzącą komunistyczną nomenklaturą, tworzącą porządkowy Front Narodowy; do tego pojawiał się także wątek etniczny – konflikt tadżycko-uzbecki.

Strony konfliktu były wspierane przez państwa trzecie: ZOT cieszyła się poparciem Iranu, afgańskiego Sojuszu Północnego i jego komendanta Ahmada Szaha Masuda, a niektóre jej odłamy – afgańskich Talibów. Rosja, obawiająca się tzw. efektu domina, tj. że po wygranej radykalnych ruchów islamskich w Afganistanie, upadłyby rządy w Tadżykistanie, a następnie w całym regionie, zdecydowanie postawiła na postkomunistów. Wojska rosyjskie (201. dywizja zmotoryzowana, wojska ochrony pogranicza, później również oddziały rozjemcze WNP) zachowując formalnie neutralność, faktycznie brały udział w walkach po stronie rządowej na pograniczu afgańskim. Walki między zwaśnionymi stronami rozpoczęły się wiosną 1992 r. w Duszanbe. Pod koniec 1993 r., pod patronatem Moskwy, rozpoczęto przygotowania i w kwietniu 1994 r. przystąpiono do rozmów pokojowych opozycji ze stroną rządową. Do połowy 1996 r. utrzymywał się jednak pat negocjacyjny. Dopiero niemal całkowite zwycięstwo Talibów w Afganistanie – i obawy Rosji przed utworzeniem państwa muzułmańskiego – „kalifatu wahabickiego” – w Azji Środkowej – spowodowały, iż zakończenie konfliktu w Tadżykistanie stało się absolutnym priorytetem. 26 VI 1997 r. podpisano w Moskwie porozumienie kończące wojnę domową w Tadżykistanie. Opozycja ZOT otrzymała 30% stanowisk w nowym rządzie, zapewniono jej miejsca w komisjach wyborczych oraz złożono obietnicę przeprowadzenia wolnych wyborów; ogłoszono również powszechną amnestię i utworzono Komisję Pojednania Narodowego, w której zapewniono miejsca opozycji. Gwarantem porozumienia uczyniono 201. dywizję armii rosyjskiej, która pozostała na terytorium Tadżykistanu<sup>51</sup>. Koniec wojny domowej w Tadżykistanie spowodował podział wśród islamistów – część opozycyjnych komendantów polowych przyjęła warunki porozumienia i weszła w skład struktur państwowych. Nieliczni zdecydowali się na kontynuację walk kontrolując oddalone obszary na prowincji kraju. Władze centralne

51 *Wojna domowa w Tadżykistanie*, <http://stosunki-miedzynarodowe.pl/mosp/1460-wojna-domowa-w-tadzykistanie-w-latach-1992-1997> [dostęp: 04.12.2014].

po umocnieniu się podjęło z nimi walkę. Zostali oni albo zlikwidowani, albo zmuszeni do ucieczki na terytorium Afganistanu<sup>52</sup>.

## Kwestia terroryzmu islamskiego w Dolinie Fergańskiej



### Kotlina Fergańska

Źródło: <http://www.psz.pl/tekst-25358/Kotlina-Ferganska-rozsadnik-narkoislamiizmu> [dostęp: 05.12.2014].

Islam w Azji Centralnej podzielony jest na dwa nurty: radykalny i reformatorski. Od wielu lat na obszarze rozdzielonej między trzy państwa Doliny Fergańskiej rośnie w siłę jego wymiar fundamentalny<sup>53</sup>. W uzbeckiej części Doliny Fergańskiej w 1991 r. doszło do całkowitego zaniku struktur państwowych. W zestawieniu z napięciami etnicznymi, kryzysem gospodarczym i panującą wszechobecną przemocą doszło to wytworzenia się w tym regionie swoistej próżni, którą szybko zapełniły organizacje islamistyczne. Najważniejszą z nich była wówczas organizacja Adolat (Sprawiedliwość),

52 Lang J., *Zbrojni radykalowie islamscy...*, s. 10.

53 Perkowska A., *Dezintegracja regionu Azji Centralnej jako pochodna uwarunkowań wewnętrznych*, „Polityka & Bezpieczeństwo” 2/2013, s. 9.

która działała w Namanganie. Islamiści zorganizowali lokalne samorządy, ochotnicze milicje islamskie, które patrolowały ulice, zwalczały bandy terroryzujące mieszkańców, wprowadzały w mieście prawo szariat<sup>54</sup>. W skład ww. organizacji weszli m.in. Dżuma Namangani<sup>55</sup> i Tohir Juldaszew – osoba uważana następnie za głównego przywódcę politycznego Islamskiego Ruchu Turkiestanu, który powstał z przekształcenia Islamskiego Ruchu Uzbekistanu<sup>56</sup>. Region ten tradycyjnie uważany za kolebkę islamu w Azji Środkowej i szybko zwrócił na siebie uwagę radykalnych muzułmanów z krajów sąsiadujących z Azją Środkową. Szkolone w Afganistanie grupy islamskich bojowników zaczęły docierać do Azji Środkowej szczególnie do strategicznie położonej na pograniczu Tadżykistanu, Kirgistanu i Uzbekistanu, Doliny Fergańskiej. Rejon ten ze względu na splot wielu czynników stanowi teren szczególnie podatny na wpływy muzułmańskich radykałów. Podkreślić należy, iż region Azji Środkowej zdominowany był dotąd przez umiarkowane, sunnickie wydanie islamu. Fundamentalizm islamski nie cieszył się tu szczególną popularnością. Istotną rolę w procesie radykalizacji nastrojów odegrało rozpowszechnienie bractw religijnych, szczególnie fundamentalistycznego ruchu muzułmańskiego z Arabii Saudyjskiej – wahhabitów. Rozszerzało on swe wpływy nie tylko w tym rejonie, ale i na Kaukazie oraz w południowej Rosji. Celem islamskich bojowników było opanowanie tradycyjnych centrów religijnych wyznawców islamu w Azji Środkowej – Buchary i Samarkandy<sup>57</sup>. Obszar ten podobnie jak sąsiednie państwa a także Afganistan oraz chiński Sinkiang stanowi część tzw. „łuku niestabilności” – strefy Azji Środkowej pogrążonej w ubóstwie i kryzysie ekonomicznym, zagrożonej wstrząsami politycznymi, etnicznymi a nade wszystko islamskim ekstremizmem. W 1992 r. władze Uzbekistanu przystąpiły do zdecydowanej walki z islamistami w Kotlinie Fergańskiej, organizacje islamistyczne zostały zlikwidowane a ich członkowie aresztowani, bądź zmuszeni do ucieczki do sąsiedniego Tadżykistanu,

---

54 Lang J., *Zbrojni radykałowie islamscy...*, s. 9.

55 Weteran wojny w Afganistanie, właściwe nazwisko Dżumobaj Chodzajew. Wymieniony przyjął islam dopiero po powrocie z wojny do kraju. W późniejszych latach był współzałożycielem terrorystycznego Islamskiego Ruchu Uzbekistanu.

56 Opala M., *Kirgistan. Przywódca Islamskiego Ruchu Turkiestanu został aresztowany*, [http://www.psz.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=8570](http://www.psz.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=8570) [dostęp: 04.12.2014].

57 Głębocki H., *Radykalizm islamski w Azji Środkowej jako czynnik zbliżenia między Rosją i Chinami*, „Biuletyn” 18/2001, s. 189.

gdzie trwała wojna domowa, po której zakończeniu uzbekcy radykałowie osiedleni w Tadżykistanie stali się jedyną, autentyczną siłą zbrojnego radykalizmu islamskiego<sup>58</sup>.

## Kryzysy batkeńskie

W drugiej połowie lat 90-tych XX wieku chaos w Kirgistanie, szczególnie w kirgiskiej części Doliny Fergańskiej groził zwiększeniem wpływów fundamentalistów islamskich w regionie i rozlaniem się niestabilności na inne części Azji Centralnej<sup>59</sup>. W sierpniu 1999 r. bojownicy Islamskiego Ruchu Uzbekistanu przedarli się z Tadżykistanu do Uzbekistanu i Kirgistanu. W rejonie miasta Batken w Kirgistanie doszło do starć partyzantów IRU z wojskami uzbeckimi i kirgiskimi<sup>60</sup>. Wzięto także zakładników<sup>61</sup>. Ogłoszenie manifestu Islamskiego Ruchu Uzbekistanu w 1999 roku, w którym zapowiadano walkę z reżimem prezydenta Uzbekistanu Islama Karimowa i walkę o stworzenie kalifatu w Dolinie Fergańskiej, było pierwszym otwartym manifestem wojującego islamu w regionie. Próba zamachu na prezydenta Islama Karimowa (1999), rajd bojowników IRU na Kirgistan latem 1999 roku i towarzysząca temu panika, wreszcie oczekiwana – i zakończona fiaskiem – operacja rok później (ataki na Kirgistan i Uzbekistan) miały potwierdzać powagę zagrożenia ze strony wojującego islamu i samego IRU.

Mimo relatywnie dobrego przygotowania do prowadzenia walki i słabości przeciwnika IRU nie była w stanie przebić się przez Kirgistan (1999, 2000) i wkroczyć do Uzbekistanu (2000). Próby wywołania rewolty nie pociągają za sobą wsparcia ze strony muzułmanów mieszkających w Dolinie Fergańskiej. Ostatecznie IRU ewakuowano do Afganistanu (2000), gdzie organizacja rozpoczęła nowy etap działalności w szeregach tzw. Al-Kaidy. Islamski Ruch Uzbekistanu w minimalnym tylko stopniu swoją pozycję w regionie wywalczył siłą, jego aktywność w znacznej mierze była natomiast efektem okoliczności zewnętrznych. Pierwszą i zasadniczą była powojenna anarchia w Tadżykistanie w której ugrupowania w rodzaju IRU mogły funkcjonować bez przeszkód. Drugą, nie mniej ważną

58 Lange M., *Zbrojni radykałowie...*, s. 10.

59 Falkowski M., *Polityka Rosji...*, s. 23.

60 Zasada G., *Islam w Uzbekistanie* [w:] *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003, s. 33.

61 Zapaśnik S., *„Walczący islam”...*, s. 113.



okolicznością było co najmniej przyzwolenie na obecność IRU ze strony Duszambe i sił rosyjskich (201. dywizji zmechanizowanej, głównej siły militarnej w regionie). IRU stanowiło instrument nacisku na Uzbekistan, z którym zarówno Tadżykistan (ze względu na wcześniejsze uzbeckie interwencje w Tadżykistanie), jak i Rosja (z powodu niezależnej polityki Taszcentu) miały napięte stosunki. Ostatecznie rajdy IRU stały się okazją do zdyscyplinowania Uzbekistanu, a samo IRU zostało ewakuowane tadżyckim (a wobec wszechstronnej kontroli de facto rosyjskim) transportem do Afganistanu<sup>62</sup>.

Administracja prezydenta Karimowa wielokrotnie wykorzystywała oskarżenie o związki z muzułmańskimi terrorystami jako argument w walce z opozycją polityczną i organizacjami niezależnymi. Faktem jest jednak, że pewnym zagrożeniem dla stabilności Uzbekistanu była w tym okresie domniemana siła środowisk odwołujących się do radykalnego islamu. W minionym dwudziestolecu Uzbekistan doświadczył prób lokalnego tworzenia „państwa islamskiego”, ataków dywersyjnych z zewnątrz, których celem było wywołanie rewolucji islamskiej, ataków terrorystycznych.

W Afganistanie funkcjonują ściśle powiązane z Al-Kaidą i Talibami Islamski Ruch Uzbekistanu i Islamska Unia Dżihadu, które należy traktować jako profesjonalne kadry dla ewentualnej aktywności radykałów. W samym Uzbekistanie działa szereg nielegalnych organizacji islamskich o względnie samoograniczających się programach (między innymi Hizb ut-Tahrir, Tablighi Dżamaat, Nur<sup>63</sup>).

## Wpływ wydarzeń z 2001 r. na sytuację w Azji Środkowej

W 2001 r. w Azji Środkowej spodziewano się kolejnego „kryzysu batkańskiego” i kolejnego ataku bojowników Islamskiego Ruchu Uzbekistanu, organizacji wspieranej przez afgańskich Talibów. Jednak wydarzenia z 11.09.2001 r. zmieniły całkowicie dotychczasowy układ sił w Azji Środkowej<sup>64</sup>. Nowym i decydującym dla sytuacji regionu czynnikiem stała się przeprowadzona przez USA i jej sojuszników akcja militarna przeciw

62 Strachota K., Falkowski M., *Dżihad i nowa wielka gra...*, s. 21.

63 Strachota K., *Azja Centralna...*, s. 100.

64 Głębocki H., *Azja Środkowa po 11 września...* s. 1.

afgańskim Talibom i powstanie „koalicji antyterrorystycznej”. Wprawdzie w atakach na Afganistan USA mogły korzystać z baz lotniczych w Turcji oraz należącej do Wielkiej Brytanii bazy lotniczej na wyspie Diego Garcia na Oceanie Indyjskim, jednak najdogodniejsze były bazy w Azji Środkowej.

Po 11 września 2001 r. aktywność radykałów islamskich w regionie spadła drastycznie, część z nich została zlikwidowana przez służby państw regionu, działacze najbardziej aktywnych środowisk, nie mając poparcia społeczeństwa i będąc atakowanymi przez wojska rządowe zmuszeni zostali do udania się do sąsiedniego Afganistanu, gdzie zostali rozbici wraz z Talibami w ramach operacji „Enduring Freedom” i zmuszeni do ucieczki na terytoria plemienne w Pakistanie. W stosunku do Azji Środkowej pozostały im głównie działania propagandowe i próby rekrutacji nowych członków, jak też odosobnione próby prowadzenia działań zbrojnych<sup>65</sup>. Jednym z przykładów faktycznej próby walki zbrojnych islamistów w tym regionie była próba destabilizacji Uzbekistanu w 2004 r., dokonana przez terrorystów z Islamskiej Unii Dżihadu<sup>66</sup>. Zamachy terrorystyczne w Uzbekistanie nie przyniosły spodziewanych przez IUDż efektów<sup>67</sup>. Organizacja porzuciła wówczas hasła prowadzenia dżihadu na terenie Azji Wschodniej na rzecz walki u boku Talibów w Afganistanie. Innym przejawem aktywności terrorystów islamskich miały być wydarzenia w Aszchabadzie. 12–13 września 2008 r. w stolicy Turkmenistanu, Aszchabadzie w walkach z użyciem m.in. czołgów, turkmeńskie siły porządkowe rozbić miały „grupę kryminalistów”. Było to najpoważniejsze w historii Turkmenistanu bezpośrednie zagrożenie dla porządku publicznego. Choć sytuacja została opanowana, walki wykazały rosnący potencjał niestabilności w Turkmenistanie. Informacje na temat wydarzeń w Aszchabadzie były skromne i trudne do zweryfikowania: 12 września miało dojść do

65 Lang J., *Zbrojni radykałowie...*, s. 12.

66 Islamska Unia Dżihadu jest ściśle powiązana organizacyjnie, kadrowo i finansowo ze strukturami Al-Kaidy i jej sojuszników w Afganistanie i Pakistanie, czym odróżnia się od Islamskiego Ruchu Uzbekistanu, z którego się wywodzi. Bazą IUD jest pakistański Waziristan, a głównym obszarem jej aktywności były dotychczas tereny przygraniczne po afgańskiej stronie „granicy”, gdzie grupa ta uczestniczyła (i zapewne uczestniczy nadal) w działaniach zbrojnych wymierzonych w siły międzynarodowe w Afganistanie. Obecnie – dzięki napływowi ochotników (zwłaszcza europejskich), poprawie jej kondycji organizacyjnej i finansowej oraz ogólnemu polepszeniu sytuacji strategicznej islamistów w Afganistanie i Pakistanie – IUD jest w stanie rozwijać swą aktywność na terenie Europy oraz zapewne także Bliskiego Wschodu.

67 Zasada G., *Terroryzm powraca do Uzbekistanu*, „Tydzień na Wschodzie” 13/2004.

starć sił porządkowych z uzbrojoną grupą, która następnie zajęła budynek przemysłowy i broniła się w nim do następnego dnia. W walkach z użyciem czołgów, miało zginąć 9–20 pracowników służb bezpieczeństwa oraz nieokreślona liczba „kryminalistów”<sup>68</sup> Inny przejaw działania islamskich terrorystów miał dotyczyć tzw. „rewolty” w Andizanie. 13 maja 2005 roku grupka rzekomych wywrotowców zdobyła kolonię karną w Andizanie, gdzie przetrzymywani byli członkowie islamskiej grupy Akromija, następnie zajęli budynki w centrum miasta, gdzie zgromadziło się kilka tysięcy osób. Buntownicy i protestujący domagali się rozmów z prezydentem Islamem Karimowem i wezwali do pośrednictwa prezydenta Federacji Rosyjskiej Władimira Putina w celu wyjaśnienia szczególnie rażących nadużyć w procesie Akromji, oskarżonej przez władze lokalne o terroryzm. Protesty w Andizanie zostały krwawo stłumione przez siły porządkowe.

Wiele wątpliwości budziła teza władz uzbeckich o rzekomej decydującej roli muzułmańskich radykałów w wydarzeniach. Trudno uznać za radykałów Akromij – grupę lokalnych przedsiębiorców akcentujących rolę wiary i etyki muzułmańskiej w swojej pracy. Nie odnotowano także żadnych przejawów symboliki muzułmańskiej w trakcie protestów w Andizanie i sąsiednich miasteczkach ani śladów profesjonalnego przygotowania czy powiązania z terroryzmem ze strony protestujących<sup>69</sup>.

Jednym z przykładów wzrostu aktywności zbrojnych radykałów islamskich w Azji Środkowej były z całą pewnością wydarzenia 2011 r. w Kazachstanie. Problem terroryzmu islamskiego w Kazachstanie pojawił się w maju 2011 roku, kiedy miał miejsce pierwszy zamach samobójczy w Aktobe. Od tego czasu w akcjach terrorystycznych i przypisywanych terrorystom, a przede wszystkim w operacjach antyterrorystycznych, zginęło co najmniej 40 osób. Nasiliły się także działania prawne (m.in. zaostrenie ustawodawstwa dotyczącego działalności związków religijnych) i zakrojone na szeroką skalę zatrzymania podejrzanych. Skala terroryzmu w Kazachstanie jest ograniczona, ale stanowi nową jakość w najbardziej stabilnym w regionie i wolnym od ekstremizmu religijnego kraju. W tym kontekście zwraca uwagę endogenny charakter większości aktów terrorku, ale też rosnąca w Kazachstanie aktywność organizacji terrorystycznych działających na pograniczu afgańsko-pakistańskim (powołanie do

68 *Turkmenistan, tajemnicze walki w Aszchabadzie*, <http://www.eksportuj.pl/artykul/pokaz/id/14239/turkmenistan-tajemnicze-walki-w-aszchabadzie> [dostęp: 01.12.2014].

69 Strachota K., Falkowski M., *Dżihad i nowa wielka gra...*, s. 22.

życia w 2011 kazaskiej filii Islamskiej Unii Dżihadu, tj. Dżund ul Kalifat). Dynamicznie rozwija się również potencjalne zaplecze społeczne dla terroryzmu – radykalne środowiska salafickie (10–15 tysięcy osób; najczęściej w zachodnim Kazachstanie), ściśle powiązane z salafitami rosyjskimi (zwłaszcza z Dagestanu), infiltrowane przez m.in. Dżund ul Kalifat<sup>70</sup>.

Wycofanie się sił ISAF z Afganistanu oraz koniec zachodniej wojskowej obecności w Azji Środkowej wywołuje szereg obaw o bezpieczeństwo regionu po 2014 r. Najczęściej podnoszoną kwestią jest możliwość negatywnego wpływu niestabilnej sytuacji w Afganistanie na bezpieczeństwo Azji Środkowej. Taki scenariusz wydaje się mało prawdopodobny, co nie oznacza, że po 2014 r. będzie to stabilny region. Najpoważniejszymi i najbardziej realnymi zagrożeniami dla bezpieczeństwa Azji Środkowej będą jednak nierozwiązane napięcia regionalne oraz wewnętrzne problemy w poszczególnych państwach regionu<sup>71</sup>.

## Organizacje

Najgroźniejszymi ekstremistycznymi organizacjami islamskimi działającymi w Azji Środkowej są Islamski Ruch Uzbekistanu (IRU) i Hizb Ut-Tahrir Islami (HT). Mają one realny wpływ na bezpieczeństwo regionu, choć nie są zdolne do trwałej destabilizacji regionu. Organizacje te łączą wspólny cel wprowadzenie muzułmańskiego kalifatu – choć różnią mechanizm działania. IRU współpracuje z organizacjami ekstremistycznymi uplasowanymi w sąsiednich republikach, m.in. Talibami w Afganistanie. Wykorzystując bogatą siatkę kontaktów prowadzi w regionie zintensyfikowane działania terrorystyczne i militarne. W konsekwencji stanowi permanentne i realne zagrożenie bezpieczeństwa i spokoju w całej Azji Centralnej. Z kolei HT uznany za mniej radykalny głosi hasła nawołujące do pokojowego obalenia regionalnych przywódców<sup>72</sup>.

Islamski Ruch Uzbekistanu powstał w 1998 r. Jego założycielami byli Tahir Abdullachalilowicz Julidaszew i Dżuma Namangani. Założony

---

70 Lang J., *Kazachstan walczy z terroryzmem islamskim*, „Analizy OSW” 2012, 10.17.

71 Falkowski M., Lang J., *Zakładnicy Moskwy, klienci Pekinu. Bezpieczeństwo w Azji Centralnej w dobie malejącej roli Zachodu*, „Prace OSW” nr 51, Warszawa 2014, s. 16.

72 Perkowska A., *Dezintegracja Azji Centralnej*, s. 9.

został przez liderów i weteranów partii i bojówek muzułmańskich działających w początku lat 90-tych w uzbeckiej Dolinie Fergańskiej, którzy po jej rozbiciu znaleźli się w Tadżykistanie i wzięli udział w tamtejszej wojnie domowej. Po jej zakończeniu choć nie zostali objęci porozumieniami pokojowymi pozostali w Tadżykistanie tolerowani przez władze i siły rosyjskie<sup>73</sup>. IRU miał swoje bazy w północnym Afganistanie i na terenie Tadżykistanu<sup>74</sup>. Jej głównym celem było utworzenie w Uzbekistanie państwa muzułmańskiego. Islamski Ruch Uzbekistanu dążył do osiągnięcia swoich celów głównie metodami terrorystycznymi i militarnymi. Jednym ze źródeł utrzymania były dochody z przemytu narkotyków w regionie Azji Centralnej. Uważa się, że IRU jest aktualnie finansowany przez inne międzynarodowe grupy fundamentalistów islamskich oraz jest związana z Al-Kaidą. IRU rozszerzyła swoje plany na całą Azję Centralną, w której miałby zostać utworzony ponadnarodowy kalifat, Organizacja jest odpowiedzialna za tzw. kryzysy batkeńskie, które miały miejsce w latach 1999–2000. W 2000 r. – w związku z porwaniem obywateli USA – organizacja została uznana przez Stany Zjednoczone za terrorystyczną. Mimo to jej członkowie wraz z rodzinami – z pomocą logistyczną Rosji – zostali przetransportowani do Afganistanu, gdzie zostali włączeni w skład międzynarodowej brygady Osamy Bin Ladena, zmieniając charakter etniczny – z oddziałów złożonych z Uzbeków w wieloetniczne oddziały. W 2001 r. członkowie IRU wzięli udział w walkach z wojskami USA w Afganistanie. Znaczna część bojowników zginęła w walkach, jak jeden z jej liderów Dżuma Namangani, jednak organizacja nie została rozbita a jej siły przeszły w rejon Wazirstanu Północnego. W 2010 r. szacowano liczebność oddziałów IRU na kilkuset bojowników. W 2013 r. uważano już, że może dysponować 3 tys. bojowników<sup>75</sup> a teren jej działania to północny Afganistan, choć pojawiały się nieudane próby przeniesienia walk do Azji Środkowej. Pomimo niskiej liczebności należy traktować Islamski Ruch Uzbekistanu jako realne zagrożenie dla regionu – w sprzyjających warunkach geopolitycznych – ze względu na wieloletnie doświadczenie bojowe jej członków, którzy mogą stanowić kadre kolejnych oddziałów<sup>76</sup>. Zagrożenie regionu Azji Środkowej

---

73 Strachota K., *Azja Centralna – charakterystyka regionu...*, s. 119.

74 Izak K., *Islamski Ruch Uzbekistanu* [w:] *Leksykon Organizacji i ruchów islamistycznych*, Warszawa 2014, s. 371.

75 Lang J., *Zbrojni radykałowie...*, s. 17.

76 Strachota K., *Azja Centralna...*, s. 120.

ze strony IRU jest chętnie wykorzystywane, ze względów politycznych do zwalczania opozycji, zwłaszcza przez rządy Uzbekistanu i Kirgistanu, wyolbrzymiające zagrożenie płynące ze strony ww. organizacji, zwłaszcza w rejonie Doliny Fergańskiej. Wydaje się jednakże, że organizacja ma obecnie nikiłe poparcie w społecznościach Azji Środkowej, co potwierdził przebieg kryzysów batkeńskie. Niepokoi natomiast coraz większy jej wpływ na europejskich, a zwłaszcza niemieckich radykalnych neofitów na islam, którzy licznie przyjeżdżają na tereny kontrolowane przez IRU w Waziristanie i wchodzą w skład oddziałów ruchu, jak też dążą do przeprowadzenia zamachów terrorystycznych na terenie Niemiec. W 2013 r. uznano, że Islamski Ruch Uzbekistanu oraz wyrosła z jego szeregów Unia Islamskiego Dżihadu, ukryte w pakistańskim Północnym Waziristanie, były jednymi z najbardziej niebezpiecznych organizacji światowego dżihadu, ściśle związanymi z Al-Kaidą. Liderzy obu grup zasiadają w tzw. Szurze – radzie starszych Al-Kaidy, mającej wobec kierownictwa organizacji i jej lidera głos doradczy w kwestiach politycznych i strategicznych dotyczących całego ruchu dżihadu. Zasięg terrorystycznego oddziaływania IMU obejmuje dziś nie tylko Afganistan (zwłaszcza jego północne prowincje), gdzie jego bojownicy są ważnymi i sprawdzonymi sojusznikami Talibów, w dużym stopniu ponoszącymi ciężar walk z siłami NATO i USA. Od kilku lat komórki Ruchu coraz intensywniej infiltrują także Tadżykistan, Kirgistan i Turkmenistan. IMU wyraźnie dąży do wznowienia swej aktywności w miejscu swego powstania – Uzbekistanie. Teraz jednak, inaczej niż na początku swej działalności, gdy cele były skupione głównie na samym Uzbekistanie, islamiści z IMU dążą do ustanowienia w Azji Centralnej jednego, dużego państwa islamskiego (kalifatu), obejmującego wszystkie kraje regionu i sprzymierzonego z planowanym przez Al-Kaidę i afgańskich Talibów Kalifatem Chorasanu (obszar afgańsko-pakistański). Plany i ambicje strategiczne Unii Islamskiego Dżihadu sięgają z kolei znacznie dalej – prócz aktywności regionalnej, jej komórki tworzone są od kilku lat także w Turcji oraz w Niemczech i państwach skandynawskich. IJU stała w 2007 roku za udaremniowaną próbą serii zamachów w Niemczech, kiedy to planowano równoczesne zdetonowanie ładunków wybuchowych w kilku pociągach oraz zaatakowanie bazy sił USA w Ramstein. W szeregach IJU znajduje się wielu obywateli Niemiec – głównie tureckiego pochodzenia, ale też konwertytów, którzy walczą w Afganistanie, Pakistanie i krajach Azji Centralnej. Szkolą się w obozach szkoleniowych IJU i Al-Kaidy w regionie afgańsko-pakistańskim. IJU to dzisiaj największa w Europie islamistyczna organizacja zbrojna,

sięgająca swymi korzeniami regionu Azji Centralnej i Południowej. Ponoć nawet sama Al-Kaida nie ma tylu ludzi w krajach Unii Europejskiej, co IJU<sup>77</sup>. W nowych uwarunkowaniach strategicznych, organizacja ta stanowi jedno z głównych narzędzi oddziaływania Al-Kaidy na obszarze Europy<sup>78</sup>.

Wśród znacznie słabszych grup zbrojnych, odwołujących się do islamu w Azji Środkowej i – w ograniczonym zakresie – destabilizujących sytuację w regionie wymienić należy zbrojne bandy, które nie zaakceptowały zakończenia wojny w Tadżykistanie, angażując się okazjonalnie w walkach na terenie Afganistanu. Należały do nich m.in. oddziały związane z Mullo Abdullo. Oddziały te współpracowały z afgańskimi gangami narkotykowymi, posiadały słabe wpływy w regionie Doliny Raszt w Tadżykistanie.

Odrębną grupę stanowią w Azji Środkowej organizacje fundamentalistycznie i salafickie o bardzo radykalnym programie i głoszonych postulatach, nie prowadzące jednak działalności zbrojnej. W tej grupie za najważniejszą uchodzi Hizb at-Tahrir – Partia Wyzwolenia<sup>79</sup>. Jest to partia islamska o zasięgu międzynarodowym, głosząca w swoim programie odbudowę kalifatu, który by objął cały świat muzułmański. Nawołuje do obalenia rządów prozachodnich w państwach arabskich (Egipt, Arabia Saudyjska) i prorosyjskich w Azji Środkowej, odrzuca jednak działania metodą siłową. W ekonomii Hizb at-Tahrir promuje wolny rynek i własność prywatną przy pozostawieniu w rękach państwa budynków użyteczności publicznej, transportu publicznego, służby zdrowia, złóż ropy i gazu czy nieużytków. Sprzeciwia się demokracji jako systemowi nieislamskiemu, ale postuluje wybór kalifa w drodze głosowania. Założona została w 1953 jako filia Braci Muzułmanów w Palestynie. W latach 70-tych XX wieku nastąpił rozłam w partii. Przy braku zgody na działania pokojowe z partii wraz z grupą zwolenników wystąpił Salih Sarii, zakładając partię **at-Tahrir al-islami** (*Wyzwolenie Islamskie*). Na Zachodzie partia Hizb at-Tahrir działała w Szwecji, Danii i USA. Niemcy zakazały działalności partii na swoim terytorium (powodem były głoszone przez partię hasła antysemickie). W Wielkiej Brytanii w 1996 z Partii Wyzwolenia wyodrębnił się ruch

---

77 Otłowski T., *Azja Centralna – kolejny front w wojnie z islamizmem*, „Policy Paper” 29/2013, s. 4–5.

78 Otłowski T., *Strategiczna ofensywa Al. Kaidy*, <http://www.psz.pl/Tomasz-Otłowski-Strategiczna-ofensywa-Al-Kaidy> [dostęp: 12.12.2014].

79 Strachota K., *Azja Centralna...*, s. 121.

al-Muhadžirun (ar. „emigranci”), nawołujący do utworzenia państwa islamskiego w Europie. Organizację zdelegalizowano w 2005 roku.

Na terenie Azji Środkowej organizacja prowadzi działania pokojowe: misyjną, edukacyjną, informacyjną, charytatywną. W chwili obecnej ma pokojowy charakter, ale może się to zmienić w przyszłości, bowiem przyjmuje użycie siły w sytuacji powstania kalifatu. Jej liczebność oceniana jest na kilka tysięcy członków. Głównym regionem jej działania jest Dolina Fergańska, gdzie posiada bardzo mocne wpływy na mieszkających tu Uzbeków. Mimo wielu doniesień prasowych nie potwierdzono prowadzenia przez organizację na terenie Azji Środkowej.

Pozostałe ugrupowania islamskie nie nawołujące do prowadzenia walki zbrojnej, np. Tablighi Jamat czy Nurcilar, są równie negatywnie postrzegane przez elity władzy i zwalczane przez rządy jako wspierające terroryzm, ale także z powodu ich reformatorskiej i prospołecznej aktywności, która w bezpośredni sposób zagraża trwałością autorytarnych rządów. Wspomnianym organizacjom przeciwstawiają się Salafici, którzy wspierają systemy państwowe i społeczne w Azji Centralnej.

Podsumowując zagadnienie islamu w Azja Środkowa należy stwierdzić, że jest ona regionem dotkniętym zjawiskiem wojującego islamu. Jednakże wojujący islam w regionie nie posiada siły, aby na trwale zdestabilizować region w oparciu o własne siły. Spowodowane jest to również brakiem społecznego poparcia dla tego typu działalności wśród większości muzułmanów w Azji Środkowej, odciętej za ZSRR od głównych nurtów i prądów w islamie, brak poparcia w regionie dla haseł wprowadzenia kalifatu. Słabość radykałów islamskich nie oznacza jednak, że problem zagrożenia z ich strony nie istnieje<sup>80</sup>. Działalność Islamskiego Ruchu Uzbekistanu i Islamskiej Unii Dżihadu w Azji Środkowej obliczona jest głównie na radykalizację muzułmanów i werbunek nowych członków, jak też podporządkowanie sobie radykałów islamskich w Kazachstanie. Organizacje stosujące „walczący islam” mają na terenie Azji Środkowej sieć swoich komórek, zajmujących się radykalizacją muzułmanów i ich późniejszym werbowaniem. Działają głównie tam, gdzie słaba jest władza struktur państwowych, a więc w Tadżykistanie i Kirgistanie, znacznie słabiej rozwijając się w Uzbekistanie i Turkmenistanie, gdzie władza kontroluje społeczeństwa, nierzadko w sposób dyktatorski. Nie do końca wiadomo również, jak na ich „aktywność” w regionie wpłynie wycofanie

---

80 Strachita K., *Dżihad i nowa gra...*, s. 6.



w 2014 r. kontyngent IFOR z Afganistanu Aktualnie zbrojni radykałowie z Azji Środkowej prowadzą dżihad na skalę globalną, m.in. są uważani nierzadko za większe zagrożenie w Europie i w USA niż w Azji Środkowej, gdzie prowadzą akcje werbunkowe, pozyskiwania środków na działalność, ale również planują i próbują prowadzić zamachy terrorystyczne.

## Bibliografia

- Bartuzi W., *Islam w Kazachstanie*, [w:] *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003.
- Bodio T., *Wprowadzenie. Daleki i Bliski Uzbekistan*, <http://www.inp.uw.edu.pl/zbw3/public/documents/uzbekwstepnew.pdf> [dostęp: 30.12.2014].
- Brażkiewicz D., Śliwa Z., *Strategiczne interesy Rosji w Azji Centralnej*, „Kwartalnik Bellona” 4/2011.
- Falkowski M., *Polityka Rosji na Kaukazie i w Azji Centralnej*, „Prace OSW” nr 23, Warszawa 2006.
- Falkowski M., Lang J., *Zakładnicy Moskwy, klienci Pekinu. Bezpieczeństwo w Azji Centralnej w dobie malejącej roli Zachodu*, „Prace OSW” nr 51, Warszawa 2014.
- Głębocki H., *Azja Środkowa po 11 września 2001 r.*, „Biuletyn Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych” 22/2001.
- Głębocki H., *Radykalizm islamski w Azji Środkowej jako czynnik zbliżenia między Rosją i Chinami*, „Biuletyn Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych” 18/2001.
- Herka R., *Turkmenbasza – Batiuszka Nijazow. Model przywództwa politycznego w Turkmenistanie*, <https://docs.google.com/document/d/1YhL9mYp9W713U-5antN3yvGwZlXhNvE8kzIKWwwgusO8/preview> [dostęp 05.12.2014].
- Izak K., *Leksykon Organizacji i Ruchów Islamistycznych*, Warszawa 2014.
- Jessa P., *Islam w politycznej suwerenności Kazachstanu*, <http://etnologia.pl/swiat/teksty/islam-w-politycznie-suwerennym-kazachstanie.php> [dostęp 05.12.2014].
- Kuzeev R.G., Cervonna S., *Islam w Ewrazii*, Moskwa 2001.
- Lang J., *Zbrojni radykałowie islamscy z Azji Centralnej*, Raport Ośrodka Studiów Wschodnich, Warszawa 2013.
- Lang J., *Kazachstan walczy z terroryzmem islamskim*, „Analizy OSW” 2012, 10.17.
- Marszewski M., *Islam w Kirgistanie* [w:] *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003.
- Meller A., *Islam w Turkmenistanie* [w:] *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003.
- Ponomariow V., *Islam w systemie gospodarczej polityki Uzbekistanu i Turkmenistanu: 1990* [w:] Jordan M.V., Kuzeev R.G., Cervonna S., *Islam w Ewrazii*, Moskwa 2001.

- Perkowska A., *Dezintegracja regionu Azji Centralnej jako pochodna uwarunkowań wewnętrznych*, „Polityka & Bezpieczeństwo” 2/2013.
- Rashid A., *Dżihad. Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej*, Warszawa 2003.
- Rocznik Statystyczny Kazachstanu 2009, Astana 2010.
- Strachota K., *Azja Centralna – charakterystyka regionu w kontekście stabilności i wyzwań migracyjnych*, Warszawa 2010.
- Strachota K., *Jaka Turcja na Kaukazie i w Azji Centralnej?*, „Tydzień na Wschodzie” 2(294).
- Strachota K., *Islam w Tadżykistanie*, „Prace OSW” nr 38, Warszawa 2002.
- Strachota K., Bartuzi W., *W Azji Centralnej nie ma miejsca dla demokracji*, „Tydzień na Wschodzie” 29/2004.
- Strachota K., *Nowy system „niebezpieczeństwa” regionalnego w Azji Centralnej*, „Prace OSW”, nr 1, Warszawa 2001.
- Strachota K., Falkowski M., *Dżihad i nowa wielka gra. Paradoksy zagrożenia wojującym islamem w Azji Środkowej*, „Punkt Widzenia” 21/2010.
- Strachota K., *Islam w Azji Centralnej. Wprowadzenie*, [w:] *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003.
- Turkmenistan, tajemnicze walki w Aszchabadzie*, <http://www.eksportuj.pl/artukul/pokaz/id/14239/turkmenistan-tajemnicze-walki-w-aszchabadzie> [dostęp: 01.12.2014].
- Zapaśnik S., *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*, Wrocław 2006.
- Zasada G., *Rewolucja 11 września w Azji Centralnej?*, „Tydzień na Wschodzie” nr 3 (254).
- Zasada G., *Wizyta prezydenta Iranu Mohammada Chatamiego w państwach Azji Centralnej*, „Tydzień na Wschodzie” 16(267).
- Zasada G., *Islam w Uzbekistanie* [w:] *Islam na obszarze postradzieckim*, „Prace OSW” nr 7, Warszawa 2003.
- Zasada G., *Terroryzm wraca do Uzbekistanu*, „Tydzień na Wschodzie” 13/2004.

## ABSTRACT

JERZY GUŹ

### Islam in Central Asia until 1991 in the regional threat analysis perspective. An appendix to Islam issue in the former USSR

The article aims to reveal the history and development of Islam in Central Asia until 1991. The main goal is to offer a comprehensive synthesis regarding introduction the religion among peoples of Central Asia and its further development in Tsardom

of Russia and Soviet Union until 1991. Subsequently the author attempts to expose the geopolitical dependency of the region on neighbouring countries as well as different attitude to religion among nomadic and settled populations. The article is thought to be an introduction to the issue of Islamic jihad in the former USSR. The subsequent article will refer to its further development between 1991 and 2014.

**Keywords:** Islam, Central Asia, post-soviet region, Islamist rebel groups

# Japońskie pojęcie *ie*

Słowa kluczowe: *ie*, Japonia, feudalizm, rodzina, dozoku, kazoku, koseki tohon

## Wstęp

Japońskie domy i rodziny od dawna przyrównywane są do „ideału domu”. Wzorzec ten odnosi się zarówno do struktury przestrzennej jak i modelu organizacji rodzinnej<sup>1</sup>. Świadomość grupy we współczesnym społeczeństwie japońskim pochodzi z koncepcji *ie*. Entomologicznie nazwa *ie* oznacza angielskie słowo „hearth”, czyli polskie ognisko domowe, życie rodzinne<sup>2</sup>. Jednakże termin ten przekracza znaczenie angielskiego pojęcia „household” lub „family”<sup>3</sup>. Ważnym aspektem rozumienia tego pojęcia jest japoński kontekst społeczny. Wyjaśnienie powyższego terminu jest konieczne, ponieważ system rodziny *ie* istniał od setek lat i miał ogromny wpływ na kształtowanie się rodziny<sup>4</sup>.

---

1 Japan Session 67, AAS Annual Meeting, March 25–28, 2010, Philadelphia Marriott Downtown: <https://www.asian-studies.org/absts/2010abst/abstract.asp?panel=67&year=2010&code=2&area=Japan> [dostęp: 02.01.2015]. *Ibidem*.

2 D. Hałasa, *The Concept of Ie in Modern Japanese Society*, Poznań 2005, s. 9–29.

3 *Ibidem*; Zob. *Handbook of Research on Family Business*, Panikkos Poutziouris, Kosmas Smyrniotis, Sanjay Goe (red.), Edward Elgar Publishing 2008, s. 561.

4 G.A. Koch., *Marriage and the Family in Japan: History of Marriage and Arranged Marriages in Japan*, <http://www.georgeaugustkoch.com/writings/japan.htm> [dostęp: 02.01.2015].

Aby historycznie rozpatrywać problematykę rodziny w Japonii trzeba zwrócić uwagę na dwa konteksty<sup>5</sup>. Jednym z nich jest system rodzinny oraz przegląd postaw wobec kobiet, co ważne jest dla zrozumienia tła japońskiego małżeństwa<sup>6</sup>. Drugim kontekstem jest wątek dotyczący samurajów, których przypisanie do konkretnej klasy społecznej miało wpływ na małżeństwa i rodziny jako całości<sup>7</sup>.

Niniejszy artykuł będzie miał na celu doprecyzowanie istoty pojęcia *ie*, jego źródła, składników oraz jego metamorfoz historycznych.

## Geneza systemu *ie*

System *ie* był tematem badań różnych dziedzin naukowych, od socjologii po etnologię. Można go określić jako ramy pokolenia w ramach którego nieodłącznym elementem była rodzina, nazwisko, czy też biznes przekazywany z pokolenia na pokolenie. Porządek ten był niepisaną regulacją zachowania, sumienia i wartości Japończyków kreującą ich życie od wielu lat<sup>8</sup>. Narodzin tego ładu rodzinnego można doszukiwać się w czasach pomiędzy końcem XV a początkiem XVII wieku. Przypada więc na okres Sengoku i początek okresu Edo. Większość historyków uważa, że początki struktury *ie* sięgają czasów jeszcze przed okresem Sengoku i podkreślają, że podstawy japońskiej tradycji mają od 400 do 500 lat<sup>9</sup>.

W świetle badań historii koreańskiej, chińskiej i japońskiej, które dotyczyły organizacji społecznych i obyczajów zaobserwowano, że rolnicy nie używali rodzinnych nazwisk aż do drugiej połowy XIV wieku. Korzystanie z nazwisk przez rolników stało się powszechne dopiero w XVI wieku. Nie ruchomość natomiast była dziedziczona przez najstarszego syna i rytuał ten pozostał niezmienny. Po drugie nazwiska zaczęły być dopiero w połowie

---

5 *Ibidem*.

6 Z racji, że potomek miał być niejako możliwością przedłużenia istnienia konkretnego *ie* i jego utrzymania, to na kobietach ciążyło brzemię by rodzili się synowie, ponieważ to była preferowana płeć dziecka – pisze Sumiko Iwao. Por. S. Iwao, *Japanese Woman, Traditional Image And Changing Reality*, Harvard University Press, 1994, s. 73–137.

7 *Ibidem*.

8 S. Sakata, *Historical Origin of the Japanese Ie System*, The Japan News, <http://www.yomiuri.co.jp/adv/chuo/dy/opinion/20130128.html> [dostęp: 01.01.2015].

9 *Ibidem*.

XVI wieku przekazywane z pokolenia na pokolenie i rytuał ten zakorzenił się głównie wśród ludności wiejskiej<sup>10</sup>. Niektórzy konserwatywni japońscy politycy oraz teoretycy upierają się, że porządek ten jest tradycją, która sięga czasów starożytnych, dlatego też Japończycy mogą być z niego dumni<sup>11</sup>.

## Wybrana terminologia wchodząca w skład definicji japońskiej rodziny

Aby zrozumieć wszystkie niuanse i zależności zakresu pojęcia rodziny w Japonii należy w niniejszym opracowaniu na wstępie krótko nakreślić i wyjaśnić czytelnikowi kilka charakterystycznych słów związanych z terminologią japońskiej rodziny.

Pierwszym z nich jest *koseki tohon*. *Koseki tohon* to udokumentowana kopia rejestru rodzinnego<sup>12</sup>. Japońskie prawo wymaga od wszystkich gospodarstw domowych zgłoszenia narodzin, adopcji, zgonów, małżeństw i rozwodów swoich obywateli. Skuteczność jurystyczną mają tylko takie zdarzenia prawne, które zostały zarejestrowane w odpowiednim urzędzie miejskim (osobiście lub przez członka rodziny np. w przypadku urodzeń lub zgonów). Współczesne *koseki* oparte jest na oryginalnym *Koseki Law* z 1871 roku, który miał na celu rejestrację wszystkich obywateli Japonii<sup>13</sup>.

Kolejnym pojęciem jest *dozoku*. Na termin *dozoku* składa się dwa terminy: *bonke* i *bunke*. *Bonke* to główni, pierwotni członkowie rodziny, zaś *bunke* to członkowie rodziny, którzy odeszli lub stworzyli nowe rodziny. *Dozoku* to hierarchiczna grupa *bunke* z *bonke* na czele. *Dozoku* jest naukowym określeniem na potrzeby zbiorczej nazwy innych wariantów tej określenia w Japonii (tj. *maki*, *make*, *uchiwa*, *jirui*, *ikke*, *itto*, *ichimyo*, *kaku*, *kakuuchi*, *yauchi*, *mokka*, *motto*, *yoriki*). Nazwa ta była powszechnie używane wśród wiejskiej społeczności<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> S.E. Prince, *Love Letter: For a Japanese War Bride*, WestBow Press 2014, s. 250.

<sup>13</sup> K.J. Krogness, *Jus Koseki: Household registration and Japanese citizenship*, „The Asia-Pacific Journal” 12(35)/2014; D. Chapman, K.J. Krogness, *Japan's Household Registration System and Citizenship: Koseki, identification and documentation*, Routledge 2014.

<sup>14</sup> S. Kitano, *Dozoku and Ie in Japan: The meaning of family genealogical, relationships*, [w:] *Japanese Culture: Its Development and Characteristics*, R.K. Beardsley, R.J. Smith (red.), Routledge 2004, s. 42–46.

Ostatnimi z pojęć są *kazoku* – termin ten oznacza rodzinę, zaś *shin-ru* oznacza krewnych<sup>15</sup>. *Kazoku* jest ogólnym pojęciem stosowanym dla określenia jednostki życia społecznego, którego odpowiedniki ma większość narodów. Z drugiej strony *ie* to specyficzne japońskie pojęcie. Oznacza *kazoku* w ustalonym systemie. *Kazoku* to rodzina nuklearna jednego pokolenia, która została założona przez małżeństwo i jego rozpad może oznaczać jej koniec.

Z kolei *ie* jest pojęciem określającym wielopokoleniową rodziną, założoną przez przodków i pielęgnowana przez kolejne pokolenia. Także *ie* jest stałym systemem podmiotów, mającym ogromne znaczenie w odniesieniu do kultu przodków<sup>16</sup>.

## Definicje *ie* w interpretacji badaczy

Warto prześledzić niektóre interpretacje pojęcia *ie*, które zanalizowało i zinterpretowało wielu znanych badaczy.

Pierwszym z nich jest Kurimoto Kazuo, która w magazynie *The UNESCO Courier* napisała, że tradycyjna forma japońskiej rodziny jest wyznaczona przez słowo *ie*, które symbolizuje oryginalną koncepcję obejmującą nie tylko strukturę rodziny, ale również więzi między ich członkami, a ponadto dotyczy również majątku rodziny i jej działalności. Kazuo opisuje pojęcie *ie* jako instytucję społeczno-ekonomiczną. Dodaje przy tym, że termin ten jest przede wszystkim oparty o więzi rodzinne, z których najważniejsze to te związane z rodzicami i przodkami. Autorka artykułu dodaje, że nie tylko z osób żyjących w domu, ale także przodków i potomków nienarodzonych. Ciągłość rodziny w dużej mierze zależy od utrzymania bazy materialnej, która gwarantować ma rodzinie status społeczny oraz dobrobyt<sup>17</sup>.

---

15 S. Yanagisako, *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans*, Stanford University Press, 1985, s. 205 i n.

16 J.M. Berentsen, *Beihefte Der Zeitschrift Für Religions- und Geistesgeschichte (Grave and Gospel)*, Brill Academic Pub 1985, s. 23.

17 K. Kazuo, *The changing japanese family under new management*, The UNESCO Courier, July 1989, s. 28–34; Zob. G.A. Koch, *Marriage and the Family in Japan: History of Marriage and Arranged Marriages in Japan*, <http://www.georgeaugust-koch.com/writings/japan.htm> [dostęp: 02.01.2015].

Termin *ie* oznacza zarówno rzeczywiste domy, jak i rodziny macierzyste, które go zamieszkują<sup>18</sup>.

Kolejna badaczka Sumiko Iwao, która jest profesorem psychologii na Uniwersytecie Tokijskim, scharakteryzowała pojęcie *ie* w swojej książce *The Japanese Woman*. Omawia je w odniesieniu do czasów restauracji Meiji oraz okresu rządów Tokugawa. Iwao wyjaśnia, iż *ie* było kategorią, która na mocy kodeksu cywilnego Meiji, oznaczała podstawową jednostkę społeczeństwa lub gospodarstwo domowe. Głowa rodziny sprawowała niekwestionowany autorytet w życiu wszystkich członków rodziny. Kobiety, jako żony, były postrzegane przede wszystkim w zakresie ich roli jako nosicielki męskiego potomstwa, które będzie podtrzymywać linię rodziny i przejmować obowiązki głowy rodziny. Kobiety nie sprawowały żadnej władzy nad małżeństwem, rozwodem lub dziedziczeniem<sup>19</sup>. Mężczyzna miał poślubić kobietę z szanowanej, dobrej rodziny, niezależnie od osobistych uczuć. Zaś nawet gdy żona była bezpłodna, to dzieci musiały pojawić się w rodzinie. Zdarzały się sytuacje, że do domu rodzinnego przyjmowano dziecko z kochanką, aby rodzina i nazwisko miało szansę na przetrwanie<sup>20</sup>. Rodowy system *ie* był charakterystyczny początkowo tylko dla samurajów, a w okresie Meiji został umocniony przez państwo i rozpowszechniony na pozostałe warstwy społeczne. Porządek ten opierał się na ściśle określonej hierarchii członków wielopokoleniowej rodziny oraz na zasadzie posłuszeństwa i lojalności wobec głowy rodu wszystkich jego członków. Zwierzchnik rodu był jednocześnie odpowiedzialny przed organami administracji państwowej za cały ród, co czyniło system sprawnym narzędziem kontroli społecznej. Podbudowę ideologiczną systemu rodowego *ie* stanowił konfucjanizm, instrumentem prawnym były zaś rejestry rodowe *koseki*<sup>21</sup>.

Maryon L. Cohen tradycyjną japońską rodzinę opartą na *ie* opisała jako kolektywny i zespolony organizm, który wzorowany był na pokrewieństwie i miał na celu zapewnienie przetrwania rodziny, Jest przede wszystkim

---

18 Japan Session 67, AAS Annual Meeting, March 25–28, 2010, Philadelphia Marriott Downtown, <https://www.asian-studies.org/absts/2010abst/abstract.asp?panel=67&year=2010&code=2&area=Japan> [dostęp: 01.01.2015].

19 G.A. Koch, *Marriage and the Family in Japan...*, *op. cit.*

20 S. Iwao, *The Japanese Woman: Traditional Image And Changing Reality*, Harvard University Press, 1999, s. 106.

21 A. Szczechła, *Kobięca tożsamość w narracji: proza Yūko Tsushimy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 20–23.



osobą prawną, ponieważ przekształca się w inne poprzez zawieranie lub ustanie małżeństwa, śmierć członków i urodzenia przez co ma możliwość konsytuacji. Każdy członek rodziny, od głowy rodziny po małżonków, dzieci i innych członków, spełnia kluczową rolę w tej strukturze, która oparta jest na szacunku i odpowiedzialności mieszkańców zhierarchizowanego domu<sup>22</sup>.

Iwamoto Yoshiharu, znany zwolennik edukacji japońskich kobiet, uważał że system rodzinny jest fundamentem społeczeństwa i musi zostać zreformowany. Był za ewolucją rodziny *ie* w kierunku nowoczesnej koncepcji *hōmu* ホーム (*home*) lub *the kazoku* 家族, czyli struktury rodzinnej opartej na silnym emocjonalnym związku pomiędzy żoną a mężem. Negował więc małżeństwa aranżowane przez rodziców na rzecz promowania ideału związku swobodnego i opartego na wzajemnej miłości małżonków<sup>23</sup>.

Tradycyjna japońska rodzina to relacja genealogiczna nazywana *ie*, która stanowi część składową *dozoku*, to znaczy że tworzy rodziny związków opartych na rodowodzie. Odwrotnie jest z nowoczesną rodziną, która po śmierci członków rodziny nie kontynuuje tejże więzi<sup>24</sup>.

## *ie* jako element struktury rodzinnej

W pracy magisterskiej Bartosza Strzelca pt. *Ceremonia ślubna w Japonii a w Polsce*, można przeczytać bardzo szczegółowe informacje na temat tego czym dla Japończyka jest *ie*<sup>25</sup>. Swoje informacje autor zebrał na podstawie badań własnych, które przeprowadził osobiście w Japonii. W czasie jego wypraw do Japonii (2001 r., dwa razy w 2002 r., 2005 r.) koncentrował się na ogólnym badaniu środowiska obywateli Kraju Kwitnącej Wiśni, którego celem było uzyskanie cennego materiału do zrozumienia tamtejszej kultury. W czasie ostatniego wyjazdu w 2005 roku Strzelec badał obrzędowość rodzinną. W celu pozyskania informacji przeprowadził szereg wywiadów

22 M.L. Cohen., *Asia, Case Studies in the Social Sciences: A Guide for Teaching*, Routledge 1993, s. 155–160.

23 J.M. Butel, *Loving Couples for a Modern Nation: A New Family Model in Late Nineteenth Century Japan*, „Japan Review” 24/(2012), s. 67–84.

24 S. Kitano, *Dozoku and ie in Japan...*, *op. cit.*, s. 42–46.

25 B. Strzelec, *Ceremonia ślubna w Japonii a w Polsce*, praca magisterska, <http://www.polskezbozi.xf.cz/mail.htm> [dostęp: 02.01.2015].

z mieszkańcami regionu Kansai, znajdującego się w południowej części wyspy Honsiu, oraz Fukuoka na wyspie Kyushu, Shizouka oraz Kanto. Wyjaśnieniu pojęcia *ie* autor rzeczony pracy poświęca osobny punkt<sup>26</sup>. Znacząca, iż przyczyną takiego posunięcia jest fakt, iż jest ono blisko związane z omawianym przez niego tematem obrzędowości rodzinnej w Japonii i jego zrozumienie jest ważne dla całości jego pracy magisterskiej.

Każdy Japończyk należy do jednego konkretnego *ie*, na który składa się rodzina – pisze autor. Jednak *ie* nie jest tym samym co rodzina. Słowo rodzina, czyli *kazoku* (znaczy dosłownie członkowie domu), zostało wprowadzone do języka japońskiego w XIX wieku w wyniku potrzeby tłumaczenia tego pojęcia z języków europejskich. Wcześniejszy brak pojęcia jest znakiem jego wyłącznego istnienia w świadomości w społeczeństwie japońskim<sup>27</sup>. Autor wyjaśnia to pojęcie w dalszej części pracy. Strzelec zaznacza, że japońska rodzina wpisana zostaje w dokument japońskiej administracji *koseki tohon*. Jest to jeden z podstawowych dokumentów każdej japońskiej rodziny. *Koseki tohon* jest nie jako genealogicznym drzewem rodziny. Relacje dotyczące innych osób nie mają tak ważnego znaczenia, „chyba że dotyczą biznesu albo konfliktu”<sup>28</sup>. Warto zwrócić uwagę na to, kto należy do omawianego pojęcia. Nie są to tylko żyjący członkowie rodziny. Do obszaru tego pojęcia należą zarówno zmarli jak i jeszcze nienarodzeni członkowie. Członkowie rodziny zmieniają swój *status ie* poprzez narodziny, małżeństwo oraz śmierć. Z tymi elementami można powiązać znajdujący się w każdym domu ołtarz, który zwany jest *butsudanem*. Ołtarz ten jest miejscem przed którym oddaje się cześć zmarłym członkom rodziny. Raz założone *ie* ma za zadanie trwać przez wiele pokoleń i w tym kontekście jest podobne do zachodniego pojęcia tradycji. Zgodnie z zasadą najstarszy męski potomek pozostaje w *koseki tohon* ojca (czyli w domu ojca). Pozostali członkowie powinni utworzyć własne *ie*. Kobiety zaś wchodzą w skład *koseki tohon* swoich mężów – konstatuje autor pracy magisterskiej<sup>29</sup>. Strzelec przytacza także inną definicję tego pojęcia. Pisze, że *ie* to często określane jest jako linia genealogiczna z przeszłości do przyszłości, ponadto linia ta „przechodzi według matrylinearnego i pierworodnego dziedzictwa”. Dodaje, że pomimo faktu, że najważniejsza cecha tego pojęcia to genealogia,

---

26 Kontakt z autorem przytaczanej pracy: [www.cosmopolitus.com](http://www.cosmopolitus.com), [cosmopolitus.com@gmail.com](mailto:cosmopolitus.com@gmail.com) [dostęp: 02.01.2015].

27 B. Strzelec, *Ceremonia ślubna...*, *op. cit.*

28 *Ibidem.*

29 *Ibidem.*

to elementy pojęcia *ie* są utrzymywane, nawet wtedy gdy kontynuacja rodziny zostaje zatrzymana. Tu można doszukiwać się przyczyny częstych zmian nazwisk przez mężczyzn wchodzących w związki małżeńskie. Dzieje się tak, gdy w rodzinie jest tylko jedna córka, nie ma męskich potomków i istnieje możliwość wyginięcia nazwiska w przyszłości. Wtedy mąż córki przyjmuje nazwisko żony, ponieważ posiadanie podwójnego nazwiska jest zakazane przez japońskie prawo – podkreśla twórca pracy<sup>30</sup>.

Dziś *ie* nadal jest obecne w społeczeństwie japońskim, ale nie odgrywa już tak znaczącej roli. System *ie* kształtował na gruncie feudalizmu w epoce Edo. Wtedy to samuraj był najważniejszą osobą w domostwie, dziś najlepszym przykładem funkcjonowania *ie* jest szef firmy wraz z pracownikami. Tu zauważyć można, że pojęcie to ewoluowało wraz z reorientacją systemu agrarnego w industrialny – puentuje autor. Próbuje ponadto objaśnić na podstawie znalezionych przez siebie źródeł pewne zawiłości związane z tym terminem. Uważa, że tłumaczenie dosłowne określenia *ie* może prowadzić do wielu nieporozumień. Konstatuje, że „*ie* jest trzonem do zrozumienia japońskiej koncepcji indywidualizmu, moralnych obowiązków i podejściu do autorytetów”<sup>31</sup>.

## Zmiany w strukturze *ie*

W książce „Kobieca tożsamość w narracji: proza Yūko Tsushimy” Aleksandra Szczehła opisuje organizację *ie* i proces nuklearyzacji rodziny<sup>32</sup>. Dominujący we wszystkich warstwach społecznych w okresie Meiji porządek rodowy *ie* został po drugiej wojnie światowej oficjalnie zniesiony. Nowym ideałem dla rodzinnego systemu Japończyka stała się rodzina nuklearna. W świetle nowego kodeksu cywilnego małżeństwo stało się związkiem

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*. Dla porównania autor przywołuje słowo *gajin*. W języku japońskim słowo „obcokrajowiec” określa się jako *gajin*. Może ono oznaczać kogoś „obcego”, „z zewnątrz”. Warto zauważyć, że do dzisiejszego dnia karta, która uprawnia do zamieszkania w Japonii, wydawana cudzoziemcom nazywana jest *alien card*, czyli karta obcego. Autor pracy dodaje jednak, iż przywołanie niniejszego faktu budzi raczej pozytywne skojarzenia, ponieważ jeszcze nie tak dawno człowieka spoza Japonii określano jako *anjin*, co oznaczało że nie ma on właściwości ludzkich – dodaje autor.

32 *Ibidem*.

osób, a nie rodzin. Kształt rodziny oraz jej charakter w drugiej połowie XX wieku nie był konsekwencją jednokierunkowych, bądź konsekwentnych przemian, a wypadkową aktualnych warunków ekonomiczno-polityczno-demograficznych – zaznacza A. Szczechła. W okresie Meiji duży wpływ na rodzinę miały czynniki takie jak budowa nowoczesnego państwa, czerpanie zachodnich wzorców w formowaniu systemu prawnego, militaryzacja, umacnianie kraju, udział w drugiej wojnie światowej. Z kolei zaś wśród czynników, które miały największy i najistotniejszy wpływ na kształt rodziny w ciągu ostatnich pięciu dekad można wymienić np. intensywny wzrost gospodarczy, dostosowanie ustaw do obcych wytycznych, liberalna polityka aborcyjna, poprawa warunków życia oraz standardów higieny, przekształcenie ludności w większości rolniczej w społeczeństwo, które wykonuje pracę umysłową (niefizyczną), a także szeroki dostęp do mediów<sup>33</sup>.

Znana japońska socjolożka Emiko Ochiai, którą przywołuje Szczechła, zajmująca się tematyką japońskiej rodziny, dzieli powojenne lata na kilka podokresów. Lata 1947–1949 są określane jako baby-boom. Po tym okresie, aż do połowy lat pięćdziesiątych, kształtował się typ rodziny zwanej powojenną<sup>34</sup>. Ten model rodziny kształtowali ludzie zaliczani do pokolenia zmiany demograficznej, czyli urodzonych między 1925–1950 rokiem. Osoby te wstępowały w związki małżeńskie zaraz po zakończeniu wojny. Właśnie temu pokoleniu zawdzięcza Japonia dwie dekady stabilizacji rodziny, począwszy od połowy lat pięćdziesiątych, a to głównie z powodu szybkiego wzrostu gospodarczego, prężnie rozwijającego się przemysłu, stabilizacji mechanizmu zatrudnienia. Z drugiej strony Japonia zaczęła borykać się z ogromnym problemem związanym z zanieczyszczeniem środowiska, masowym odpływem kobiet z rynku pracy oraz gwałtownym wyludnianiem się w tym czasie obszarów wiejskich. Wieś opuszczało młode pokolenie migrujące do obszarów miejskich w poszukiwaniu wykształcenia i pracy. Japońskie powiedzenie *san-chan nogyo*, które przywołuje autorka książki, najlepiej oddaje sytuację społeczności wiejskiej w omawianym czasie. Powiedzenie to w dosłownym tłumaczeniu oznacza gospodarstwo rolne prowadzone przez „mamusię, babcie i dziadka”<sup>35</sup>.

33 A. Szczechła, *Kobięca tożsamość w narracji...*, op. cit., s. 24–46.

34 Tu jako przykład przywołano przykład rodziny, jaki znamy z filmików i komiksów, takich jak Chibi Maruko-chan (Mała Maruko), czy Sazae-san (Rodzina Sazae). *Ibidem*, s. 24.

35 *Ibidem*, s. 24.

Japońska rodzina po wojnie wkroczyła na prostą ścieżkę ku nuklearyzacji. Emiko Ochiai uważa, że jest to opinia rozpowszechniona, ale błędna. Faktem jest, że od lat pięćdziesiątych wzrastała liczba rodzin nuklearnych, nie było to jednak wyrazem odrzucenia przez Japończyków systemu rodowego *ie*, a raczej skutków demograficznych. Chociaż procentowy udział rodzin typu *ie* konsekwentnie się zmniejsza, ich liczba bezwzględna pozostaje przez ostatnie pięćdziesiąt lat praktycznie bez zmian. Zjawisko to można tłumaczyć wyżem demograficznym, który nastąpił w latach 1947–1949<sup>36</sup>.

O tym jak głęboko w japońskiej kulturze zakorzenił się porządek *ie* może świadczyć fakt, że nawet obecnie wśród społeczności wiejskiej można odnaleźć przykłady, których organizacja opiera się wciąż na systemie *ie*, a nie rodzinie jako podstawowej jednostce. Okpyo Moon<sup>37</sup> przytacza na potwierdzenie tego stwierdzenia wyniki badań terenowych przeprowadzonych na początku lat osiemdziesiątych i zweryfikowanych na początku lat dziewięćdziesiątych w wiosce Hanasaku (prefektura Gunma). Wynika z nich, że choć zmieniły się warunki gospodarcze, pewne cechy kulturowe np. trwałość, praktyki sukcesyjne lub religijno-społeczne, świadczą o nieprzerwanym funkcjonowaniu ich rodów *ie*<sup>38</sup>. Wiele wiosek po wojnie wyludniało się albo przyjęło rolę sypialni, jeśli znajdowały się dostatecznie blisko centrów przemysłowo-miejskich. Niektóre społeczności jednak, tak jak przytaczany wcześniej przykład Hanasaku, przekwalifikowały się z rolnictwa w działalność turystyczną. Gospodarstwa rolne przekształcano w minshuku – pensjonaty. Struktura władzy w takiej sytuacji także musiała ulec zmianie. Młodsze pokolenie ma silniejszą pozycję z racji swojego lepszego wykształcenia. Ponadto było ono bardziej elastyczne i posługiwało się standardowym językiem japońskim, pozbawionym różnego rodzaju dialektów, które były właściwie starszym pokoleniom. To je właśnie odróżniało. Działalność typu *minshuka* ułatwia kwestię ciągłości rodu, gdyż łatwiej przejąć nawet obciążony długami pensjonat, niż samo gospodarstwo rolne. Charakter rodowy społeczności, takich jak Hanasaku, obserwować można w wielu przejawach np. dziedzinie rodzinnego interesu wraz z obowiązkiem opieki nad lokalnymi

---

36 *Ibidem*.

37 Autorka przytacza badania Moon, która jest antropolożką pochodzenia koreańskiego, badającą życie japońskiej i koreańskiej prowincji. *Ibidem*, s. 24 i n.

38 A. Szczechła, *Kobieca tożsamość w narracji...*, *op. cit.*, s. 24–46.

i domowymi bóstwami, wspólnych zwyczajach magiczno-rytualnych, czy też organizacji rocznic czy pogrzebów<sup>39</sup>.

Od połowy lat siedemdziesiątych obserwuje się coraz wyraźniejszy kryzys rodziny nuklearnej. Chociaż poziom nasycenia dobrami materialnymi i ogólnego bogactwa w drugiej połowie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych był wysoki, a minimalny poziom bezrobocia oraz stabilny mechanizm zatrudnienia przyczyniały się do stabilizacji rodziny, to przetaczająca się przez świat fala protestów studenckich, ruch *woman liberation*, kryzys gospodarczy, który nastąpił po szoku naftowym, znajdowały swoje echa także w Japonii. Pojawiły się również tak niepokojące zjawiska, jak przykładowo *karoshi*<sup>40</sup> – czyli śmierć z przepracowania, a pracujący mężczyźni zostali właściwie wchłonięci przez firmy i praktycznie zniknęli z domów, w których zostały samotne kobiety z dziećmi<sup>41</sup>.

39 Autorka porusza tu przykład zobrazowany w tekście O. Moon, *Is the „ie” disappearing in rural Japan? The impact of tourism on a traditional Japanese village*. Por. *Interpreting Japanese Society*, J. Hendry (red.), Londyn 1998, s. 117–130.

40 Por. D. Kozłowska, *Karoshi – syndrom śmierci z przepracowania*, <http://japonia-online.pl/article/46> [dostęp: 02.01.2015]. Profesor Uniwersytetu Wrocławskiego Jerzy Supernat na swojej stronie internetowej w Abecadle Zarządzania pisze iż „Zdaniem niektórych, właśnie karoshi było przyczyną śmierci premiera Japonii Keizo Obuchi (1937–2000). Jak 15 maja 2000 r., w dniu śmierci K. Obuchi, powiedział dziennikarz BBC: prawie nie odpoczywał, a jego napięty harmonogram mógł przyczynić się do jego nagłej śmierci (he hardly took any rest and his hectic schedule may have contributed to his sudden demise)”. Por. J. Supernat, *Karoshi (Śmierć z przepracowania)*, [http://www.supernat.pl/abecadlo\\_zarzadzania/hasla/karoshi.html](http://www.supernat.pl/abecadlo_zarzadzania/hasla/karoshi.html) [dostęp: 02.01.2015].

41 A. Szczechła, *Kobiece tożsamość w narracji... , op. cit.*; Reżim rodziny *ie* ustanowiony w Kodeksie Cywilnym Meiji (Law No. 9, 1898) został zniesiony przez reformę kodeksu cywilnego po drugiej wojnie światowej (Law No. 222, 1947). Reasumując, struktura rodzinna japońskiego *ie* zróżnicowana była przez: a) wielkość rodzinnym, która zróżnicowana jest ze względu na urodzenia, zgony, małżeństwa córek z członkami innych *ie*, b) ze względu na członków spoza rodziny *ie* składało się z elitarnej grupy osób, które utrzymywały silne więzi, c) po ojcu, który przechodzi na emeryturę, najstarszy syn zwykle przejmował odpowiedzialność za rodzinę, d) do II wojny światowej głowę rodziny traktowano jako najstarszego i pełnoprawnego członka w hierarchii rodzinnej, zaś reszta hierarchii była zależna od wieku i płci, e) głowa rodziny była odpowiedzialna za dobro rodziny i miała kontrolę nad wszystkim, co miało miejsce pod jego dachem, f) japońskie stosunki rodzinne odzwierciedlały kolektywny charakter społeczeństwa – członkowie rodziny zgodnie z oczekiwaniami działają na rzecz polepszenia rodziny, g) drastyczne zmiany przyniósł z końcem II wojny światowej nowoczesny i liberalny charakter struktury rodziny w kulturze japońskiej. Po II wojnie światowej główną zmianą jaka zaszła w ramach rodziny

W XXI wieku już nie ma już systemu gospodarstw domowych opartych na *ie*<sup>42</sup>.

## Podsumowanie

Pojęcie *ie* było i wciąż jest ściśle związane z rodziną. Rozumienie tego pojęcia jest bardzo ważnym kontekstem do udania się do dyskusji dotyczącej relacji jakie zachodzą między członkami rodziny tj. rodzicami a dziećmi, małżonkami, różnymi członkami *ie* oraz osobami, które nie wchodzą w skład danego *ie*.

Porządek *ie* w ramach systemu prawnego został zniesiony w 1948 roku, czyli po okresie II wojny światowej<sup>43</sup>. I choć oficjalnie został zniesiony, to jego elementy zachowały się w nowoczesnej Japonii. Pomimo wielu zmian jakie dotknęły japońskie społeczeństwo na przestrzeni lat warto zauważyć, że koncepcja *ie* przetrwała m.in. w rejestrach rodzinnych,

---

była większa wolność dla kobiet – zyskały one równe prawa, możliwość uzyskania wykształcenia, podjęcia pracy i rozwoju kariery, aranżowane małżeństwa ustąpiły kolejności tym z miłości, a rodziny nabrały charakteru nuklearnego. Zob. *Japan Communication within Family Contexts*, <http://acad.depauw.edu/~mkfinney/teaching/Com227/culturalportfolios/japan/familycontexts.htm> [dostęp: 02.01.2015].

42 S. Sakata, *Historical Origin of the Japanese Ie System*, The Japan News, <http://www.yomiuri.co.jp/adv/chuo/dy/opinion/20130128.html> [dostęp: 02.01.2015]; Choć japońskie rodzinne role zmieniły się znacznie w XX wieku, to aspekty tradycyjne typy *ie* wciąż są aktualne. Japończycy uważają, że najbliższa rodzina powinna mieszkać na tyle blisko by móc sobie przynieść miskę gorącej zupy. Theodore Bestor z Uniwersytetu Harvarda uważa, że koncepcja *ie* oznacza bardzo skomplikowane pokrewieństwo, złożony system rodzinny, w dodatku wielopokoleniowy. W ten sposób można opisać nieznaną dla zachodu wartość rodzinnych w Japonii. Mogą istnieć wielopokoleniowe rodziny, które mieszkają ze sobą z myślą, że będą żyć tu kolejne pokolenia. Jest to doświadczenie nieznanie większości Amerykanom. Co istotne, takie rodziny mają również swoje ustalenia np. dotyczące systemu dziedziczenia. Dziedziczenie obejmuje linię męską (z ojca na syna, kolejno ojca na syna itd.) i zobowiązuje do przeniesienia praw własności do majątku na najstarszego syna zgodnie z zasadą primogenitury. Pozostałe dzieci w każdym pokoleniu opuszczają rodzinny dom. Por. T. Bestor, *Contemporary Japan: The Japanese Family, The Traditional Family: Ie*, [http://afe.easia.columbia.edu/at/contemp\\_japan/cjp\\_family\\_02.html](http://afe.easia.columbia.edu/at/contemp_japan/cjp_family_02.html) [dostęp: 02.01.2015].

43 S. Vogel, H. Vogel, *The Japanese Family in Transition: From the Professional Housewife Ideal to the Dilemmas of Choice*, Rowman & Littlefield Publishers 2013, s. 10.

obrzędach weselnych, w prawie spadkowym oraz w zachowaniu pamięci o przodkach. Wszystkie te elementy sprawiają, że japoński system rodzinny, choć tak bardzo różni się od tego zachodniego, wciąż istnieje a jego specyficzne części wciąż utrzymują się w świadomości mieszkańców Kraju Kwitnącej Wiśni.

## Bibliografia

- Berentsen J.M., *Beihefte Der Zeitschrift Für Religions- und Geistesgeschichte (Grave and Gospel)*, Brill Academic Pub 1985.
- Bestor T., *Contemporary Japan: The Japanese Family, The Traditional Family: Ie*, [http://afe.easia.columbia.edu/at/contemp\\_japan/cjp\\_family\\_02.html](http://afe.easia.columbia.edu/at/contemp_japan/cjp_family_02.html) [dostęp: 02.01.2015].
- Butel Jean-Michel, *Loving Couples for a Modern Nation: A New Family Model in Late Nineteenth Century Japan*, „Japan Review” 24/(2012).
- Chapman D., K.J. Krogness, *Japan's Household Registration System and Citizenship: Koseki, identification and documentation*, Routledge 2014.
- Cohen M.L., *Asia, Case Studies in the Social Sciences: A Guide for Teaching*, Routledge 1993.
- Hałasa D., *The Concept of Ie in Modern Japanese Society*, Silva Japonicarum, Poznań 2005.
- Handbook of Research on Family Business*, Panikkos Poutziouris, Kosmas Smyrniotis, Sanjay Goe (red.), Edward Elgar Publishing, 2008.
- Japan Communication within Family Contexts*, <http://acad.depauw.edu/~mkfinney/teaching/Com227/culturalportfolios/japan/familycontexts.htm> [dostęp: 02.01.2015].
- J. Supernat, *Karoshi (Śmierć z przepracowania)*, [http://www.supernat.pl/abecadlo\\_zarzadzania/hasla/karoshi.html](http://www.supernat.pl/abecadlo_zarzadzania/hasla/karoshi.html) [dostęp: 02.01.2015].
- Iwao S., *Japanese Woman: Traditional Image And Changing Reality*, Harvard University Press 1994.
- Japan Session 67, AAS Annual Meeting, March 25–28, 2010, Philadelphia Marriott Downtown, <https://www.asian-studies.org/absts/2010abst/abstract.asp?panel=67&year=2010&code=2&area=Japan> [dostęp: 02.01.2015].
- Kazuo K., *The changing japanese family under new management*, The UNESCO Courier, July 1989.
- Kitano S., *Dozoku and Ie in Japan: The meaning of family genealogical, relationships* [w:] *Japanese Culture: Its Development and Characteristics*, Richard K. Beardsley, Robert J. Smith (red.), Routledge 2004.
- Koch G.A., *Marriage and the Family in Japan: History of Marriage and Arranged Marriages in Japan*, <http://www.georgeaugustkoch.com/writings/japan.htm> [dostęp: 02.01.2015]



- Krogness K.J., *Jus Koseki: Household registration and Japanese citizenship*, „The Asia-Pacific Journal” 12(35)/2014.
- Price S.E., *Love Letter: For a Japanese War Bride*, WestBow Press 2014.
- Sakata S., *Historical Origin of the Japanese Ie System*, The Japan News, <http://www.yomiuri.co.jp/adv/chuo/dy/opinion/20130128.html> [dostęp: 02.01.2015].
- Strzelec B., *Ceremonia ślubna w Japonii a w Polsce*, praca magisterska, <http://www.polskezbozi.xf.cz/mail.htm> [dostęp: 02.01.2015].
- Szczechła A., *Kobieca tożsamość w narracji: proza Yūko Tsushimy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Yanagisako S., *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans*, Stanford University Press 1985.

## ABSTRACT

BARBARA JELONEK

### The Japanese concept of *ie*

Japanese homes and families for a long time be assimilated to “ideal home”. This pattern applies to both the spatial structure and organization model of family. The awareness of the group in contemporary Japanese society comes from the concept of „ie”. The article raises the issue of the concept of „ie”, the genesis and the history of this concept.

**Keywords:** ie, Japan, feudalism, family, dozoku, kazoku, koseki Tohon

KATARZYNA MARIA GÓRSKA

# Związek medycyny i religii. Podobieństwa i różnice w poglądach na temat transplantacji organów wśród przedstawicieli judaizmu, buddyzmu i islamu

Słowa kluczowe: medycyna, bioetyka, kultura, socjologia, prawo, przeszczep organów, judaizm, islam, buddyzm, świadoma zgoda, dar życia

## Wstęp

Współczesny kształt medycyny zawdzięczamy wieloletniej pracy nad interdyscyplinarnym rozwojem wielu jej dziedzin, zakorzenionych w starożytnej praktyce dbania o higienę i sposobie zachowania sprawności funkcjonowania człowieka. Ludzka ciekawość i dociekliwość stale popycha naukowców do odkrywania, nie tylko przed światem nauki, coraz to nowszych korelacji między składowymi ciała: anatomią, fizjologią i psychiką.

Ludzkie ciało, nieposiadające zdolności pełnej odbudowy wszystkich narządów – oprócz kilku wyjątków jak np. ograniczona zdolność wątroby do regeneracji – wymaga interwencji medycyny w przypadku zagrożenia życia na skutek poważnych, nieodwracalnych uszkodzeń. Obecnie

uważa się przeszczep za najlepsze rozwiązanie terapeutyczne dla osób cierpiących na przewlekłą i schyłkową niewydolność narządową.<sup>1</sup> Transplantacja, w efekcie której przywracane są czynności upośledzonego organu, przedłuża życie i poprawia jego jakość coraz większej liczbie osób na całym świecie, uwalniając od negatywnych skutków uciążliwej terapii podtrzymującej funkcjonowanie niewydolnego narządu.

Należy podkreślić, iż sama choroba i proces terapeutyczny nie dotyka tylko i wyłącznie pojedynczego istnienia ludzkiego. Człowiek, a więc główny przedmiot studiów medycznych, jest niewątpliwie zakotwiczony w otaczających go strukturach społecznych. Nie można zatem zapomnieć o socjologicznych następstwach rozszerzania wiedzy medycznej w kontekście analizowania mechanizmów funkcjonowania organizmu ludzkiego.<sup>2</sup>

## Przełom w medycynie – nowe wyzwania

Na gruncie rozważań medyczno-prawnych szczególną rolę odgrywa wiek XX., obfitujący w przełomowe eksperymenty i odkrycia. Już na samym początku stulecia, w 1902 roku, rozpoczął się proces myślenia o transplantologii i technikach przeszczepiania całych organów dzięki wiedeńskiemu chirurgowi, Emerichowi Ullmannowi. Asystent Ludwika Pasteura podjął się bowiem próby przeszczepienia psiej nerki.<sup>3</sup>

Chęć usprawniania uszkodzonego chorobowo ciała człowieka przyczyniła się do rozwoju medycyny i poszerzania zakresu jej zainteresowań. Pierwsze prace nad transplantacją, już tylko na organizmie ludzkim, dotyczyły wyłącznie transferu komórek i tkanek pobranych od innych ludzi, natomiast wraz z duchem czasu i zwiększeniem potrzeb, w dalszej kolejności zaczęto stosować materiał biologiczny pochodzenia zwierzęcego.<sup>4</sup>

W połowie XX. stulecia nastąpił gwałtowny rozwój badań nad przeszczepianiem narządów u ludzi. Równolegle, w latach 50. XX wieku,

---

1 Durlik M., Klinger M., *Chory dializowany jako biorca przeszczepu*, „Forum Nefrologiczne” 3(3)/2010, s. 201.

2 Jurek J. (red.), *Pobranie narządów po śmierci: psychologiczna sytuacja rodziny, kontekst kulturowy, rola profesjonalistów*, „Psychoterapia” 4 (159)/2011, s. 51–64.

3 Guzik-Makaruk E., *Transplantacja organów, tkanek i komórek w ujęciu prawnym i kryminologicznym: studium porównawcze*, Białystok 2008, s. 414.

4 *Ibidem*.

w zmęczonym wojnami świecie, zaczęto interesować się pojęciem jakości życia, które stosowano w naukach ekonomicznych, socjologii, medycynie i psychologii. Wówczas kreowanie polityki społecznej wyszło poza dotychczas wyznaczone ramy. Można uznać, że rozkwit transplantologii w obecnym kształcie zapoczątkował J.E. Murray, przeszczepiając nerki między jednojajowymi bliźniakami w 1954 roku w Bostonie. Pięć lat później, w 1959 roku, ten sam człowiek dokonał pierwszego przeszczepu *ex vivo* nerek między dwoma braćmi, niebędącymi bliźniakami. W tym samym roku miał miejsce przeszczep *ex mortuo* płuc. Po kolejnych czterech latach, czyli w 1963 roku udało się z powodzeniem przeszczepić wątrobę. Rok 1966 zawoconował transplantacją trzustki, a rok później w Kapsztadzie w RPA dokonano się zwieńczenie pracy nad transplantologią – dokonano pierwszego na świecie przeszczepu serca. Od tego czasu technika i postęp w medycynie nabrały jeszcze szybszego tempa, nie tylko w dziedzinie samych nauk medycznych, ale i im pokrewnych. Nowe wyzwania stanęły przed przedstawicielami nauk społecznych, prawnych, a także przed filozofami i etykami.<sup>5</sup>

## Praktyczny wymiar transplantacji

Przeszczep narządowy to nie tylko przedłużenie życia biorcy. Nieodłącznym i podstawowym elementem każdej transplantacji jest przede wszystkim dawca, który w zależności od rodzaju planowanego zabiegu, przekazuje część składową własnego ciała na rzecz drugiego człowieka.<sup>6</sup> Przekazanie organu wymaga zgody „właściciela” na pobranie organu. Potencjalny dawca już za życia powinien wyrazić zgodę, pozostając w pełnej świadomości co do skutków swego altruistycznego czynu. Po śmierci, w Polsce, uznaje się domniemanie zgody przy braku wyraźnego sprzeciwu rejestrowanego w Centralnym Rejestrze Sprzeciwów.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Muszala A. (red.), *Encyklopedia Bioetyki*, Radom 2007, s. 548–552., Zob. też: Rutkowski B. (red.), *Wytężone dotyczące zasad zgłaszania, kwalifikacji i przygotowania zmarłych dawców do pobrania narządów*, Gdańsk 2009 oraz: Centrum Organizacyjno-Koordynacyjne ds. Transplantacji „Poltransplant”, <http://www.poltransplant.org.pl> [dostęp: 12.07.2015].

<sup>7</sup> Centrum Organizacyjno-Koordynacyjne ds. Transplantacji „Poltransplant”, <http://www.poltransplant.org.pl/crs1.html> [dostęp: 12.07.2015]; Por. Guzik-Makaruk E.,

Transfer jednej nerki lub fragmentu wątroby jest szansą na zachowanie życia zarówno dawcy, jak i biorcy. Mając natomiast do czynienia z potrzebą transferu całego, pojedynczego organu, gest przekazania narządów jest jeszcze wyraźniejszym darem życia – dawca bez tego narządu nie jest w stanie samodzielnie funkcjonować, a pobranie może nastąpić tylko i wyłącznie po jego śmierci. Koniec życia jednego człowieka wiąże się w tym wypadku z szansą na przedłużenie innego ludzkiego istnienia.

Prawny obowiązek nałożony na przedstawicieli zawodów medycznych, który wymaga permanentnego udoskonalania wiedzy i aktualizowania danych o najświeższe doniesienia ze świata nauki w obrębie danej specjalizacji, przekłada się na konieczność systematycznego nowelizowania prawa, w tym wypadku prawa medycznego.<sup>8</sup> Raz ustanowione akty prawne, w obliczu ciągłych zmian w naukach społecznych, tracą na aktualności. Społeczny wymiar nauk medycznych i prawnych, oraz wzajemne ich przenikanie, skutecznie wymusza wprowadzanie zmian porządku prawnego. Stąd też permanentne próby udoskonalania i dostosowywania regulacji prawnych do pojawiających się nowych procedur medycznych, współcześnie uznawanych za najlepsze.

## Śmierć mózgu

Wraz z poszerzaniem zasobów wiedzy medycznej na temat współzależnych od siebie mechanizmów funkcjonowania ludzkiego ciała, człowiek stanął przed nowym wyzwaniem – etycznym wyznaczeniem granic życia. Ustanie bicia serca i nieodwracalne zatrzymanie krążenia krwi w organizmie przestało być wystarczającym kryterium zgonu.<sup>9</sup> Granice zostały przesunięte dalej dzięki, coraz większym możliwościom intensywnej terapii, pozwalającej na podtrzymywaniu funkcji życiowych poszczególnych

---

*op. cit.*, s. 296., Dobrowolska B., *Próby komercjalizacji idei transplantacyjnej w prawie międzynarodowym*, <http://monz.pl/fulltxt.php?ICID=974338> [dostęp: 12.07.2015].

8 Art. 4 Ustawy z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentysty (Dz.U. z 1997 r., Nr 28, poz. 152): *Lekarz ma obowiązek wykonywać zawód, zgodnie ze wskazaniami aktualnej wiedzy medycznej, dostępnymi mu metodami i środkami zapobiegania, rozpoznawania i leczenia chorób, zgodnie z zasadami etyki zawodowej oraz z należytą starannością.*

9 Muszala A., *op. cit.*, s. 548; zob. też: Rutkowski B., *op. cit.*, s. 18–25.

narządów oraz poszerzaniu metod diagnostycznych i pogłębianiu wiedzy o funkcjonowaniu samego mózgu, swoistego „centrum dowodzenia”. Kryteria śmierci mózgu, ustalone w 1968 roku przez Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School na podstawie najnowszej ówczasie wiedzy, wyczerpały pytania na temat wyznaczenia granicy ludzkiego życia, tym samym pozbawiając, na jakiś czas, dylematów moralnych i etycznych lekarzy. W efekcie zwiększyła się podaż sprawnych narządów spełniających kryteria do przeszczepu, co wpłynęło skutecznie na dalszy rozwój transplantologii.<sup>10</sup>

Brak odruchów pniowych, trwały bezdech oraz całkowity brak reakcji na bardzo bolesne bodźce z zewnątrz to główne przesłanki do orzeknięcia śmierci mózgu. Ponadto, by bez żadnej wątpliwości orzec o śmierci mózgu, konieczna jest wiedza o przyczynie śpiączki. By wykluczyć jakiegokolwiek nieprawidłowości, w toku pracy specjalnej komisji, uzupełnia się proces o badania mające na celu wykluczenie wpływu leków na przetrwałość braku oznak ze strony OUN oraz poddaje się pacjenta badaniom elektrofizjologicznym i badaniom przepływu mózgowego.<sup>11</sup> Szereg procedur medycznych ma dostarczyć dostatecznych przesłanek, by orzec o definitywnej śmierci człowieka. Można wtedy wykluczyć, że pacjent pozostaje w bardzo głębokiej śpiączce, natomiast aparatura medyczna podłączona do ciała wyłącznie hamuje proces naturalnej śmierci kolejnych tkanek i organów. W konsekwencji prac nad udoskonalaniem definicji śmierci mózgowej, w 1971 roku ustalono graniczny moment, tzw. *point of no return*.<sup>12</sup>

Utrata zdolności mózgu, organu najbardziej wrażliwego na zmiany funkcjonalne, do podjęcia jakiegokolwiek możliwej do uchwycenia czynności klinicznej, stała się nową definicją ustania życia człowieka, wyznaczając kres doczesności jednostki.<sup>13</sup> Zasady współczesnej medycyny respektują ustalony obecnie porządek nie wykraczając poza te normy.<sup>14</sup> Należy jednak zwrócić uwagę na możliwość występowania drobnych różnic między poszczególnymi krajami w procedurach diagnostycznych, umocowanych w ramach prawnych obowiązujących w danym państwie.<sup>15</sup> Ponadto,

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Por.: Ustawa z dnia 1 lipca 2005 r. o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów (Dz.U. z 2005 r., Nr 169, poz. 1411).

<sup>15</sup> Rutkowski B., *op. cit.*, s. 37–38.

jak pokazuje historia, wraz z rozwojem medycyny i nauk jej towarzyszących, obecnie funkcjonująca definicja śmierci nie musi być ostateczna.<sup>16</sup>

Mając wzgląd na społeczny wymiar nauk medycznych, należy wspomnieć o predyktorach zachowania jednostki w kontekście choroby i ostatecznej formy terapii przewlekłych schorzeń – transplantacji. Jako czynniki wywierające presję przez środowisko na decyzję i stanowisko o słuszności transplantacji oraz na podjęcie decyzji przez potencjalnych dawców i biorców, wskazuje się fakt dokonywania sądów przez członków społeczeństwa lub lokalnej ludności, poczucie winy i w ostateczności odrzucenie.<sup>17</sup>

## Judaizm

Nie dająca się wycenić wartość życia ludzkiego i nałożony w konsekwencji obowiązek jego zachowania, tzw. *pikuah nefes*, stoi u podstaw etyki i prawa żydowskiego. Kultuwując *pikuah nefes*, żaden człowiek nie ma mocy odebrać życia drugiemu człowiekowi, a władza nad życiem i śmiercią spoczywa w rękach Boga. Cały zbiór praw żydowskich pozostaje zawieszony w przypadku zagrożenia życia ludzkiego, z wyjątkiem trzech oddzielnie ustalonych praw (na przykład morderstwa).<sup>18</sup>

W odniesieniu do nadrzędnego prawa, istnieje rozróżnienie na transplantację od dawcy żywego i zmarłego. Zasadność przeszczepu jednej nerki lub fragmentu wątroby oceniana jest pod kątem bezpieczeństwa i zdrowia samego dawcy, dlatego transplantacje *ex vivo* muszą spełniać warunek całkowitego wyeliminowania ryzyka, przede wszystkim dla dawcy organu. Inne jest spojrzenie etyki żydowskiej na pobrania *ex mortuo*. Fundamentalne znaczenie ma definicja śmierci, rozumiana jako całkowite ustanie pracy układu oddechowego, nerwowego i sercowo-naczyniowego. Obowiązujące obecnie kryteria harwardzkie i śmierć mózgu, jako centrum koordynacyjnego wszystkich układów i narządów, są zbieżne ze wskazaną interpretacją śmierci, dlatego prawo żydowskie nie sprzeciwia się pobraniu i przeszczepianiu narządów pojedynczych i parzystych, na przykład wątroby, płuc, serca, czy nerek.

<sup>16</sup> *Ibidem*. Zob też: Muszala A., *op. cit.*, s. 548–552.

<sup>17</sup> Skrzyński, W., *Wybrane zagadnienia psychologii klinicznej*, Warszawa 2011. Por. Jurk J., *op. cit.*, s. 52–60.

<sup>18</sup> Rutkowski B., *op. cit.*, s. 35–37.

Praktyczne wykorzystanie prawa różni się jednak od teorii. W efekcie, równolegle funkcjonują zgoła odmienne poglądy w przedmiotowej kwestii rozstrzygane przez hierarchów. Na brak jednolitego stanowiska składają się rozbieżności w interpretacji prawa. Złożoność przyczyn i okoliczności zgonu potencjalnego dawcy, pochodzenie i przynależność religijna, przewidywane korzyści, bądź też straty, nadają kształt dyskusji między samymi rabinami. O ile głęboko zakorzenione w świadomości Żydów *pi-kuah nefes* ukazuje się poprzez akceptację dawstwa narządów w obliczu możliwości ratowania życia ludzkiego, o tyle przeświadczenia o braku poszanowania zwłok w trakcie procedury pobrania organów, mogące zawążyć na jakości ciała po zmartwychwstaniu, zniechęcają potencjalnych dawców. W efekcie społeczeństwo może cierpieć z powodu braku chętnych do dzielenia się wartością życia, przy jednoczesnym oczekiwaniu na przyjęcie organu w sytuacji zagrożenia własnego życia. Nagłe pojawienie się konieczności podjęcia szybkiej decyzji o przekazaniu narządów bliskich zmarłych do celów transplantacji nie stawia wyznawców judaizmu w komfortowej sytuacji. W tym wypadku, Żydzi proszą rabinów o poradę i rozwianie wątpliwości. Czas niezbędny na wydanie stosownej opinii niestety gra na niekorzyść potencjalnych biorców.

Pogląd na temat ksenotransplantacji wśród wyznawców judaizmu jest zbieżny z chrześcijańskim.<sup>19</sup> Powołując się na zapisy Starego Testamentu uznaje się, że wykorzystywanie tkanek zwierzęcych dla poprawy zdrowia człowieka jest dopuszczalne, w tym tkanek i narządów pochodzących od świni.

## Buddyzm

Postępowanie buddysty w zgodzie z etyką ma na celu wyzwolenie go i uświęcenie. Fundamentalne wartości, którymi powinien się kierować każdy wyznawca buddyzmu w codziennym życiu – altruizm i współczucie – są zbieżne z pojęciem kojarzonym z transplantacją, a mianowicie z „darem życia”. Idea medycyny transplantacyjnej została poparta przez wyznawców Buddy przy konieczności dochowania należytej staranności, poszanowania godności osoby zmarłej i respektowania zasady śmierci. Według kryteriów buddyjskich, dusza opuszcza ciało po trzech dniach

---

<sup>19</sup> Por. Muszala A., *op. cit.*, s. 467–472.



od orzeknięcia śmierci klinicznej. Do tego czasu lekarze nie powinni pobierać narządów od zmarłego, oddając należyty mu szacunek.<sup>20</sup>

Oddanie po śmierci swojego ciała na rzecz rozwoju medycyny, uznawane jest wśród wyznawców buddyzmu jako najwyższy akt altruizmu.<sup>21</sup> Jednocześnie człowiek jest właścicielem i dyspozytorem wszystkich organów i tkanek, mając pełną swobodę decyzji, jak chce je wykorzystać.

Ważny aspekt, związany z pozyskiwaniem organów od wyznawcy buddyzmu, stanowi ustanowienie instytucji świadomej zgody wyraźnie wyrażonej przez dawcę za życia.<sup>22</sup> Podpisane oświadczenie będące zgodą na pobranie narządów, noszone przy sobie, jest bardzo pomocne w potwierdzeniu woli pacjenta. W przypadku niepełnoletnich, ostateczną decyzję podejmują rodzice lub opiekunowi prawni. Brak ostatecznej decyzji o przeznaczeniu swojego ciała na służbę innym, powinien być respektowany przez lekarzy. Praktyka pokazuje, jak ważną rolę odgrywa prowadzenie rozmowy przez personel medyczny z bliskimi potencjalnego dawcy.<sup>23</sup>

W procesie pozyskiwania organów do przeszczepu, Azjaci są bardziej zachowawczy. Wskazują oni na słabą znajomość procedury ustalania przyczyny zgonu, a co za tym idzie, określenia śmierci mózgowej. Co ciekawe, osoby związane z dalekowschodnim kręgiem kulturowym, również nie przywiązują większej uwagi do troski i opieki nad pacjentem spełniającym przesłanki do bycia potencjalnym dawcą narządów. W badaniach prowadzonych w Wielkiej Brytanii<sup>24</sup>, personel medyczny deklarujący przynależność religijną do buddyzmu, czy też hinduizmu, nie posiadał odpowiedniego przygotowania merytorycznego do identyfikowania potencjalnego dawcy.

## Islam

Wśród wyznawców drugiej pod względem liczebności religii na świecie, nie ma jednoznacznej i spójnej społecznie akceptacji pobierania narządów

---

20 Rutkowski B., *op. cit.*, s. 38–39.

21 Jurek J., *op. cit.*, s. 51–64.

22 Rutkowski B., *op. cit.*, s. 38–39. Por. Dobrowolska B., *op. cit.*, s. 101.

23 *Ibidem*.

24 Jurek J., *op. cit.*, s. 51–64.

do przeszczepu od dawcy, u którego orzeknięto śmierć mózgu i którego serce wykazuje cechy ruchu mimo ustania krążenia krwi.<sup>25</sup>

Warto w tym momencie zauważyć, że przetrwała czynność bioelektryczna serca należy do zaburzeń wegetatywnych.<sup>26</sup> Sama ocena i decyzja co do wyrażenia zgody na pobranie narządów, opiera się na samodzielności i odpowiedzialności. Islamscy duchowi są zgodni i akceptują kryteria śmierci pnia mózgu będące równoznaczne z zakończeniem życia człowieka. Wytyczne co do samej procedury orzekania niewiele różnią się od tych uznawanych przez zachodnich lekarzy i prawo europejskie.

Większość krajów arabskich, mimo obostrzeń, pozwala jednak na pobieranie i przeszczepianie organów od dawców spełniających kryteria śmierci mózgowej, oddalając aspekt kulturowo-religijny i powołując się na lokalnie obowiązujące prawo. Co ciekawe, rosnące zainteresowanie wykazują w większej mierze młode muzułmańskie kobiety, niż mężczyźni, przy równoczesnym wzroście zrozumienia całej społeczności dla idei propagowania przeszczepów. W mniejszych społecznościach zaś, dystans do podejmowania dyskusji na temat transplantacji jest bardziej widoczny. Wśród powodów negacji wskazywana jest problematyczna kwestia niezrozumienia fizjologii śmierci i obawa przed brakiem poszanowania ciała zmarłego.<sup>27</sup>

Różnorodność stanowisk w kręgu wyznawców islamu nie jest zjawiskiem nowym. Obserwuje się odmienne zdanie nawet wśród samych szyitów. Ajatollahowie nie są zgodni ani w kwestii oddawania i pobierania narządów, ani w sprawie pobierania opłat, zarówno za samo wyrażenie zgody na pośmiertne przekazanie organów, jak i za samo dawstwo.

Muzułmanie dopuszczają możliwość świadomego dawstwa organów w celu poprawy jakości życia innego pacjenta pod warunkiem spełnienia niezbędnego kryterium: poszanowania samego dawcy i gwarancji zachowania jakości jego życia na poziomie sprzed pobrania.<sup>28</sup> Kluczową rolę w procesie przeszczepu organów odgrywa bezwzględne przestrzeganie instytucji świadomej zgody. Niedopuszczalne jest bowiem stosowanie pogłębionego, twardego paternalizmu w stosunku do potencjalnego dawcy celem uzyskania wymiernego wyniku terapeutycznego. Muzułmanie

---

25 Rutkowski B., *op. cit.*, s. 38.

26 Muszala A., *op. cit.*, s. 548–552.

27 Rutkowski B., *op. cit.*, s. 37–38.

28 Por. Dobrowolska B., *op. cit.*, s. 100–104.

cenią integralność cielesną człowieka. Szacunek dla świętości życia, wyrażany wzajemnie między wyznawcami islamu, ma być widoczny w praktyce. Przekazanie organu do przeszczepu, między muzułmaninem a wyznawcą innej religii, jest niedozwolone. Organ stanowiący składową ciała wyznawcy islamu nie może trafić do osoby niewierzącej, natomiast odwrócenie tej sytuacji jest już powszechniej akceptowane. Przeszczepiony narząd, uzupełniający i usprawniający ciało muzułmanina, staje się uświęcony.<sup>29</sup> Kontrowersyjna kwestia ksenotransplantacji od zwierząt uznawanych za nieczyste, została uregulowana przez Ajatollaha Ali Sistani, który przychylił się do uznania danej procedury terapeutycznej, powołując się na przytoczone wyżej kryteria zgody pod warunkiem zapewnienia kontynuacji życia muzułmanina i poprawy jego jakości.<sup>30</sup>

Iran skutecznie wprowadził w życie komercyjny model dystrybucji narządów, którego fundament stanowi system rekompensat żyjącym dawcom organów za oddane narządy. System ten niejako pozbawia biorcę poczucia tyranii daru, objawiającego się jako silna potrzeba odwzajemnienia podarunku jakim jest szansa na dłuższe życie. Rodziny zmarłego dawcy w systemie irańskim, również otrzymują wynagrodzenie w zamian za zgodę na pobranie narządów. W puli rekompensat znajdują się ubezpieczenia medyczne lub na wypadek śmierci, sfinansowanie kosztów pogrzebu, pomniejszenie podatku dochodowego, a nawet bezpośrednia zapłata. Sukces systemu, polegający na zlikwidowaniu kolejki oczekujących na przeszczep nerki w czasie 11 lat, należy do licencjonowanej agencji, która rejestruje niespokrewnionych dawców nerek, gdyż do nich właśnie skierowany jest program LURD (*living unrelated donor renal transplantation*).<sup>31</sup> W irańskim środowisku medycznym wprowadzony program nie cieszy się jednak pełnym poparciem. Wskazuje się na brak sprawiedliwości w jego działaniu i ryzyko przyczyniania się do handlu organami na czarnym rynku ze względu na obniżoną cenę nerki.

Badania, przeprowadzone przez Australijczyków w 2013 roku pod przewodnictwem Weilanda<sup>32</sup>, wskazały zmiany w postępowaniu

---

<sup>29</sup> Rutkowski B., *op. cit.*, s. 37–38.

<sup>30</sup> *Przeszczep organów*, [www.al-islam.org/pl/fatwy/medycyna/111-przeszczepo-organow](http://www.al-islam.org/pl/fatwy/medycyna/111-przeszczepo-organow) [dostęp: 10.01.2015].

<sup>31</sup> Rutkowski B., *op. cit.*, s. 37–38.

<sup>32</sup> Weiland T.J., i in., *Attitudes of Australian emergency department clinicians toward organ and tissue donation: an analysis of cultural and religious influences*, „Prog Transplant” wrzesień 2013, s. 278–289.

z pacjentem transplantacyjnym wśród personelu medycznego. Czynnikiem regulującym tę zależność okazała się przynależność do grupy wyznaniowej. Osoby wywodzące się i deklarujące przywiązanie do kręgu kultury arabskiej, pochodzące z północnych terenów Afryki, a także reprezentujące Bliski Wschód, okazywały niższy poziom empatii i mniejsze zaangażowanie w opiekę, nie tylko nad dawcami organów i tkanek. Co ciekawe, wykazywały one mniejsze kompetencje w przekazywaniu informacji rodzinie i zapewnieniu jej komfortu bycia pod opieką oraz wsparcia w chwili utraty bliskiej osoby.

## Podsumowanie

Nawet w społeczeństwach o długim rodowodzie mieszania się i współistnienia różnorodnych kultur, nie można stwierdzić pełnej homogeniczności poglądów. Nasuwa się wniosek o niewątpliwym upadku idei stworzenia jednorodnego poglądowo społeczeństwa na rzecz silnej ingerencji przynależności religijno-kulturowej na autonomiczne decyzje jednostek. Nie należy zapominać, iż o wyniku tanatologicznych rozważań każdej wierzącej osoby, w większym lub w mniejszym stopniu, przesądza wiedza i status zwierzchników danego kościoła oraz współpracujących z nimi etyków i autorytetów.

Można uznać, iż na przykładzie islamskiego kręgu kulturowego, prawo ustanowione w danym kraju ma nadrzędną wartość nad stanowiskiem religii dominującej na tym terenie. Szczegółowe regulacje nie pozwalają jednak w pełni zdominować wolności obywateli i mieszkańców w poszanowaniu przynależności do grupy wyznaniowych, pozwalając na podejmowanie samodzielnych decyzji, opartych na własnych przekonaniach, wiedzy i wolności osobistej.

Medycyna, poprzez rutynę w wykonywaniu procedur oraz paternalistyczne traktowanie chorego przez lekarza, nie może wykluczać i marginalizować indywidualnego podejścia do każdego pacjenta z uwagi na swój społeczny charakter. Unikalność każdego życia ludzkiego słusznie wymusza szacunek dla godności ludzkiej, wspieranej przez prawo międzynarodowe i lokalne oraz organizacje skupiające internacjonalne gremium ekspertów. Stąd też konieczność zapewnienia bezpieczeństwa psychicznego pacjentom i ich rodzinom w toku procesu diagnostycznego

i terapeutycznego. Zważając na mnogość aspektów i problemów związanych z procedurą transplantacji narządów, niezbędna jest dalsza współpraca specjalistów w dziedzinach zaangażowanych w tę dyskusję. Mając wzgląd na zwiększone zapotrzebowanie na narządy do przeszczepu<sup>33</sup> oraz oddziaływanie wyznania na świadomość samych pacjentów, jak i personel medyczny, by rozjaśnić wątpliwości związane z dawstwem, interdyscyplinarna dyskusja nie może się odbywać z pominięciem aspektów religijno-kulturowych.

W zasadzie nieograniczone możliwości migracji i mieszania się kultur mieszkańców państw europejskich z ludnością napływową z całego świata, otworzyło nowe pole do badań nad integralnością społeczeństwa, między innymi w kontekście prowadzenia polityki zdrowotnej w danym regionie. Zniesienie wyraźnych granic między państwami Unii Europejskiej i umożliwienie niekontrolowanego przepływu osób na terenie Europy, wyznaczyło nowy kierunek w prawodawstwie tych struktur. W odpowiedzi na pojawiające się dylematy i problemy, tworzone są akty prawne regulujące funkcjonowanie i działanie organów, które spotykają się z nowymi wyzwaniem, jak na przykład organizacje ochrony zdrowia.

Wyraźnie sformułowane postulaty, wystosowane w odniesieniu do kwestii przeszczepiania narządów, pobierania tkanek i organów, a także woli wyznawców poszczególnych religii, nie mogą być pomijane w kreowaniu polityki społecznej i zdrowotnej. O ile punkty zbieżne wspólnego stanowiska przedstawicieli poszczególnych grup religijno-kulturowych zostają uwzględnione w trakcie ustalania procedur medycznych, tak różnice i pojedyncze zastrzeżenia są pomijane lub członkowie danego społeczeństwa nie mają możliwości wyrażenia w pełni swojego stanowiska w przedmiotowej kwestii.

## Bibliografia

Chyrowicz B., *Transplantologia wciąż kontrowersyjna*, „Diametros” wrzesień 2004.  
Dobrowolska B., *Próby komercjalizacji idei transplantacyjnej w prawie międzynarodowym*, <http://monz.pl/fulltxt.php?ICID=974338> [dostęp: 12.07.2015].

---

33 Więcej informacji i statystyk nt. temat można zaczerpnąć ze strony internetowej Centrum Organizacyjno-Koordynacyjne ds. Transplantacji „Poltransplant”, <http://www.poltransplant.org.pl> [dostęp: 7.12.2014].

- Durlik M., Klinger M., *Chory dializowany jako biorca przeszczepu*, „Forum Nefrologiczne” 3(3)/2010.
- Guzik-Makaruk E.M., *Transplantacja organów, tkanek i komórek w ujęciu prawnym i kryminologicznym: studium porównawcze*, Białystok 2008.
- Jurek J., *Pobranie narządów po śmierci: psychologiczna sytuacja rodziny, kontekst kulturowy, rola profesjonalistów*, „Psychoterapia” 4 (159)/2011.
- Muszala A. (red.), *Encyklopedia Bioetyki*, Radom 2007.
- Rutkowski B. (red.), *Wytyczne dotyczące zasad zgłaszania, kwalifikacji i przygotowania zmarłych dawców do pobrania narządów*, Gdańsk 2009.
- Weiland T.J. i in., *Attitudes of Australian emergency department clinicians toward organ and tissue donation: an analysis of cultural and religious influences*, „Prog Transplant” wrzesień 2013.
- Skrzyński W., *Wybrane zagadnienia psychologii klinicznej*, Warszawa 2011.
- Ustawa z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodzie lekarza (Dz.U. z 1997 r., Nr 28, poz. 152).
- Ustawa z dnia 1 lipca 2005 r. o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów (Dz.U. z 2005 r., Nr 169, poz. 1411).

## Źródła internetowe

- Centrum Organizacyjno-Koordynacyjne ds. Transplantacji „Poltransplant”, <http://www.poltransplant.org.pl> [dostęp: 7.12.2014].
- Przeszczep organów*, [www.al-islam.org/pl/fatwy/medycyna/111-przeszczepo-organow](http://www.al-islam.org/pl/fatwy/medycyna/111-przeszczepo-organow) [dostęp: 10.01.2015].

## ABSTRACT

KATARZYNA MARIA GÓRSKA

### The relationship between medicine and religion. Similarities and differences of outlook on organ transplantation among Jews, Buddhists and Muslims

Medicine as a science developed along with the need for counteracting the effects of wars and epidemics, as well as a need to help suffering persons. At the same time, it ingrained itself into society, geography notwithstanding. For hundreds of years, known lifesaving and health preservation techniques have been perfected, diagnostic methods have been further developed in conjunction with the establish-

ment of legal and ethical norms, which guided physicians of all specializations. The comprehensive development of medical science during the course of the last 50 years has resulted in a continually evolving transplantology and this, in turn, has contributed to an increasing number of moral, ethical and legal dilemmas. In all of Europe and in the world interdisciplinary initiatives are being undertaken to further explore the bioethical aspects of medical transplantation, which engages the heads of different religions to take a position on the subject. The need for discussion and reflection on the relevant aspects of social life stems from the impossibility of severing one field of science from others that mutually affect one another. Insofar as an *ex vivo* transplant of a twin organ is not the subject of a heated ethical and moral debate, a transplant of an individual organ raises serious questions. The subject that raises so many controversies and that is being widely discussed by bioethicists, theologians and medical professionals is the question of determining the definitive boundaries of human life. The irreversible cessation of life functions and brain function may be a debatable point, which has crucial meaning for potential organ donors and recipients, depending on his/her religious affiliation. The gradual fading away of borders between states and intensive migration of peoples to Europe, along with the development of medical transplantation, behooves us *ipso facto* to become familiar with the viewpoints pertaining to the subject being discussed, that are held by the representatives of the largest religious bodies.

**Keywords:** bioethics, community, sociology, law, organ transplant, Judaism, Islam, Buddhism, agreement, gift of life

# Prawo zwyczajowe i wierzenia maoryskie a system prawny Nowej Zelandii

**Słowa kluczowe:** Nowa Zelandia, Maorysi, prawo maoryskie, zwyczaje maoryskie, ludność autochtoniczna

System prawny Nowej Zelandii jest przykładem łączenia kilku porządków prawnych. Na styku kultury kolonialnej byłego Imperium Brytyjskiego oraz nowopowstałego narodu nowozelandzkiego, stworzono system polityczny, który wielokrotnie sięga również do tradycji ludności autochtonicznej. I tak, prawo zwyczajowe oraz wierzenia tubylczej populacji Wyspy Południowej i Północnej mają odzwierciedlenie w normach stanowionych, a także, co warto podkreślić w XXI w., przekładają się na precedensowe akty sądów czy stanowiska przedstawicieli parlamentu w Wellington. Wysoce istotnym jest fakt, iż Maorysi wciąż posiadają wysoką pozycję w społeczeństwie, a jako mniejszość, przystosowali się do nowego ustroju politycznego, nie pozostając wykluczonymi członkami wspólnoty<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Taka sytuacja jest typowa dla państw pokolonialnych, jak Australia czy Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Autorka, podczas badań w Toronto w lipcu 2013 r., obserwowała zachowania Indian kanadyjskich, którzy w następstwie stałego i celowego obchodzenia prawa przez ludność kolonialną oraz, z drugiej strony, nieumiejętności asymilacji przedstawicieli plemion, dołączyli do lumpenproletariatu.



Aby zrozumieć rolę prawa maoryskiego w obecnym systemie legislacyjnym Nowej Zelandii, należy przywołać elementy charakterystyczne tego, jakże egzotycznego, z europejskiego punktu widzenia, państwa. Konieczne jest także, choćby skrótowe, ukazanie jego historii oraz czynników polityczno-prawnych, jakie miały wpływ na kształtowanie się tego relatywnie nowego narodu<sup>2</sup>. *Aotearoa*<sup>3</sup>, jak nazwali Nową Zelandię przybysze z Polinezji prawie tysiąc lat temu, została zamieszkała przez Maorysów prawdopodobnie w XIII w. n.e.<sup>4</sup> Stała się kolonią brytyjską w 1840 r. Pomimo znacznej przewagi maoryskich oddziałów<sup>5</sup> Brytyjscy kolonizatorzy natrafili na dobrze zorganizowany system osadniczy. Dodatkowo, plemiona maoryskie toczyły między sobą zaciekle wojny o wpływy na Wyspach<sup>6</sup>. Działania zbrojne prowadzono także z Anglikami, którzy także pod wpływem chrześcijańskich misjonarzy, zawarli

- 
- 2 Za początek państwowości Nowej Zelandii przyjmuje się rok 1947, kiedy to wprowadzono do systemu prawnego postanowienia Statutu Westminsterkiego 1931 (*The Statute of Westminster*). Zespół przepisów został ratyfikowany dopiero 16 lat później, gwarantując niezależność dominiów oraz zrównanie ich praw z metropolią. Dało to faktyczną niepodległość państwu nowozelandzkiemu. Szerzej na ten temat: S. Bożyk S., *System konstytucyjny Nowej Zelandii*, Warszawa 2009; G.W.R. Palmer, *Unbridled Power: An Interpretation of New Zealand's Constitution & Government*, Oxford 1987.
  - 3 Oficjalna nazwa Nowej Zelandii w języku maoryskim oznacza „Kraina Długiej Białej Chmury”.
  - 4 Naukowcy nie są zgodni co do dokładnej daty osiedlenia się protoplastów dzisiejszych Maorysów. Prawdopodobnie nie byli pierwszymi mieszkańcami wysp. Oznaczałoby to bowiem, iż ludność maoryska nie jest autochtoniczna, a zgodnie z tradycjami plemion polinezyjskich, najeżdżały one kolejne wyspy, grabiąc i dopuszczając się kanibalizmu. Kontrowersyjną tezę, jakoby Polinezyjczycy przybyli z Ameryki Południowej wysunął norweski antropolog i geograf Thor Heyerdahl. Zob. *Idem*, *Wyprawa Kon-Tiki*, Warszawa 1995 oraz *Aku – aku: tajemnica Wyspy Wielkanocnej*, Warszawa 1995.
  - 5 Maoryski posiadali ok. 125 000 wojowników na zaledwie 2 000 angielskich osadników. Dla ścisłości trzeba dodać, iż przez nadaniem miana kolonii, Nowa Zelandia stanowiła część Nowej Południowej Walii (kolonii w Australii) w latach 1838–41. Nie należy natomiast implikować, jakoby Nowa Zelandia była częścią australijskiej kolonii karnej.
  - 6 Tzw. „Wojny maoryskie”, „Wojny o ziemię” lub też „Wojny nowozelandzkie” toczono w latach 1845–1872. Więcej na ten temat na portalu *The New Zealand Wars*: <http://www.newzealandwars.co.nz> [dostęp: 30.05.2014]; *Maori Peoples of New Zealand – The Encyclopedia of New Zealand*, Ministry of Culture and Heritage (red.), Auckland 2006; J. Metge, *Maorysi w Nowej Zelandii*, Warszawa 1971.

układ pokojowy w 1840 r. Traktat z Waitangi, choć składa się z 3 artykułów, powszechnie uważany jest za prawny zaczyn ukonstytuowania się narodu nowozelandzkiego. Zakładał on uczynienie suwerenem brytyjskiego monarchy, nadanie prawa własności wodzom maoryskim odnośnie ziemi i innych bogactw naturalnych<sup>7</sup>, skończywszy na zrównaniu praw obywatelskich ludności autochtonicznej z kolonizatorami. Dodatkową motywacją do zawarcia układu było widmo zasiedlania *Aotearoa* przez Francuzów. Dokument formalnie gwarantował Koronie Brytyjskiej jurysdykcję nad Wyspami<sup>8</sup>, podczas gdy Maorysi osiągnęli upragnione gwarancje materialne.

Traktat z Waitangi jest bez wątpienia najbardziej kontestowanym aktem w historii Nowej Zelandii. Wodzowie maoryscy przyjęli postanowienia dokumentu zgodnie z zasadą dobrej wiary. Byli oni bowiem przekonani, iż ich wierzenia, na czele z *tikanga Māori*<sup>9</sup>, będą respektowane i pozostaną pod wyłączną kontrolą autochtonów. Postanowienia traktatowe nie były jednak przestrzegane przez brytyjskich kolonizatorów, skutkiem czego podstawowe prawa tubylców nagminnie łamano. Ci zaś, nie posiadali żadnej instytucji odwoławczej czy też rzecznika nowo przyznanych praw. Ponadto, istniały dwie wersje tekstu z różnymi tłumaczeniami. Powodowało to szereg konfliktów, w tym przywołane wcześniej nowozelandzkie Wojny o ziemię<sup>10</sup>. Treści aktu modyfikowano na przestrzeni lat, a sam dokument funkcjonuje do tej pory w nowozelandzkim prawodawstwie. Materialna zmiana dotyczyła poszerzenia gwarancji nietykalności Maorysów wraz z ich ziemiami. Formalnie zaś, ów akt, jako prawo stanowione, włączono do katalogu norm konstytucyjnych w wyniku serii orzeczeń sądowych. Dlatego też posiada on wysoki wpływ na rozwój ustawodawstwa oraz pozostałe działania rządu.

---

7 W tym terenów łowieckich, które stanowią obecnie ognisko zapalne konfliktów mniejszości maoryskiej oraz władz nowozelandzkich. Będzie o tym mowa w dalszej części artykułu.

8 Uznanie za suwerena monarchy brytyjskiego zapisane jest w art. 1 *The Treaty of Waitangi Act* 1975 z 10 października 1975 r. (Public Act 1975, No 114).

9 Zbiór maoryskich norm religijnych i obrzędów, o którym będzie mowa w dalszej części artykułu.

10 Dobitnym przykładem tej językowej rozbieżności, prawdopodobnie zamierzonej przez stronę brytyjską, jest tłumaczenie pojęcia „suwerenność” już w pierwszym artykule. W angielskiej wersji, pełen nadzór nad terytorium należeć miał do monarchy, podczas gdy Maorysi otrzymali zapewnienie o „zarządzaniu przez osobę gubernatora” (*governorship*).

Dzień 6 lutego, rocznica podpisania dokumentu z Waitangi, obchodzony jest obecnie jako święto narodowe<sup>11</sup>.

Kolejnym statusem prawnomiędzynarodowym Nowej Zelandii było dominium, na które przemianowano Wyspy w 1907 r. Dało to w następstwie większą niezależność od Imperium Brytyjskiego, co sprowadzało się głównie do przywileju posiadania własnego parlamentu i rządu<sup>12</sup>. Zrównanie praw dominiów z metropolią nastąpiło dopiero z wprowadzeniem w 1931 r. Statutu Westminsterskiego (*The Statute of Westminster*). Parlament w Wellington ratyfikował ten zespół przepisów dopiero w 1947 r. (16 lat później – J.S.)<sup>13</sup>. Bezpośrednimi skutkami prawnymi tego aktu było uzyskanie faktycznej niepodległość państwa oraz zaktualizowanie Aktu Konstytucyjnego z 1852 r. na prawo uchwalone w 1987 r.<sup>14</sup>

Trafnym jest stwierdzenie, jakoby Maorysi wraz z ich specyficzną tradycją i wierzeniami stanowili ważny element kultury Nowej Zelandii. Wbrew narastającej europeizacji w czasach kolonialnych, a obecnie globalizacji, język, jak i liczne obyczaje, funkcjonujące w praktycznie każdej dziedzinie życia publicznego czy prywatnego, przetrwały do dziś<sup>15</sup>.

- 
- 11 A. Dańka, *Dominium jako forma ustrojowa państw anglosaskich*, Kraków 2009, s. 60; M. Kałuski, *Polacy w Nowej Zelandii*, Toruń 2006, s. 260; R. Ponaratt, *Spoza raju: Australia, Tasmania, Nowa Zelandia*, red. A. Poniedziałek, Poznań 2000, s. 161; P. Turner *Nowa Zelandia*, Warszawa 2010, s. 23–31, 90–91; D. Zdziech *Pahiatua – „Mała Polska” małych Polaków*, Kraków 2007, s. 17–20; *Wielki encyklopedyczny atlas świata PWN: Australia i Oceania*, t. XVIII, Warszawa 2006, s. 32–39.
  - 12 Definicja dominium uległa obecnie zmianie. Status ów posiadają współcześnie państwa suwerenne, wchodzące w skład Wspólnoty Narodów (*The Commonwealth of Nations*), cechujące się samodzielnością w sprawach polityki zagranicznej i wewnętrznej. Uznają one jednak monarchę brytyjskiego za głowę kraju. S. Bożyk, *System konstytucyjny Australii*, Warszawa 2001, s. 9–29.
  - 13 Ogłoszenie suwerenności po tak długim czasie okresie związane było z negatywnymi tendencjami w społeczeństwie nowozelandzkim do formalnego, a zatem ostatecznego, zerwania więzi z Wielką Brytanią. Stronnicy niepodległości Wysp przekonywali, iż bez przyjęcia norm statutowych zawartych w Statucie Westminsterskim, niemożliwy był ostateczny krok ku niezależności: zmiana Aktu Konstytucyjnego z 1852 r. Dzięki ustanowieniu własnej konstytucji, Nowa Zelandia stała się w pełni autonomiczna od ustawodawstwa brytyjskiego po raz pierwszy w swojej historii.
  - 14 *Constitutional Act* 1987 nie wprowadzał *de jure* znaczących zmian w ustroju Nowej Zelandii, a raczej porządkował prawo konstytucyjne Wysp. *Idem*, *System konstytucyjny Nowej...*, s. 8–13; G.W.R. Palmer, *op. cit.*
  - 15 Film „Maori”, reż. Michel Viotte, Nowa Zelandia 2011.

Odnotowuje się to zjawisko zarówno w mowie, do której weszło bogate słownictwo zaczerpnięte z języka maoryskiego, jak i symbolice życia politycznego. Informacje umieszczane są w dwóch językach, mimo faktu relatywne nikłej znajomością maoryskiego. Od lat 70. XX w., podczas których zaszły daleko idące zmiany w społeczeństwie nowozelandzkim (m.in. zrównano status publiczny kobiet i osób pochodzenia maoryskiego w służbie publicznej<sup>16</sup>), kwestie związane z mniejszością maoryską zaczęto traktować z większą estymą. Współcześnie funkcjonuje wiele programów rządowych wspierania Maorysów, a badania naukowe dotyczące Maorysów, tzw. *Maori studies*, bądź dotacje na naukę języka maoryskiego zyskały ogromne poparcie i popularność<sup>17</sup>.

Okolo 12% ogółu społeczeństwa stanowi mniejszość maoryska. Kolejną grupą etniczną są przybysze z wysp Pacyfiku, głównie Fidżi. Szacuje się, iż do 2026 r. procent ludności napływowej do Nowej Zelandii z Pacyfiku Południowego wzrośnie do 10<sup>18</sup>. Pomimo wyraźnego faworyzowania kultury maoryskiej, traktowanej *de facto* jako rdzenna kultura kraju oraz silnym rządowym wsparciu i prowadzonych badaniach<sup>19</sup>, statystyki ukazują Maorysów w niekorzystnym świetle. Ludność ta jest słabiej wykształcona, często żyje z zasiłków społecznych lub też stanowi największy odsetek skazańców na terenie Nowej Zelandii. Kwestie te wciąż traktowane są jako kulturalno-polityczne tabu<sup>20</sup>. W przestrzeni

---

16 Dodatkowo, odnotowuje się większą świadomość społeczną Maorysów wraz z ich asymilacją w narodzie nowozelandzkim, co było bez wątpienia skutkiem wprowadzenia szeregu wiążących aktów ustawodawczych na korzyść ludności autochtonicznej. M. Green, *The Changing Face of New Zealand Diplomacy*, „New Zealand International Review” 33(6)/2008.

17 Znajomością języka maoryskiego operuje ok. 4% społeczeństwa. Sam język został uznany za drugi oficjalny język rządowy dopiero w 1987 r., na podstawie *The Maori Language Act*, podczas kadencji premiera Davida Lange. Wykład prof. Bradforda Morse’a, *Regulatory Reform in New Zealand: The Move from Direct Government Services to Crown Entities*, Uniwersytet Wrocławski, 14.03.2014.

18 Por. J. Siekiera, *Nowa Zelandia jako regionalny wzór dobrobytu dla rozwijających się państw Pacyfiku Południowego*, w: *Australia, Nowa Zelandia – polityka dobrobytu*, pod red. K.A. Kłosińskiego, P. Rubaja, Wyd. KUL, Lublin 2014.

19 Pionierem w tej dziedzinie jest znajdujący się na Wyspie Północnej Uniwersytet w Waikato.

20 Por. dokument roboczy nowozelandzkiego biznesowego okrągłego stołu z maja 2009 r. przygotowany przez L. Mitchell, *Maori and Welfare; A Study of Maori Economic and Social Progress*.

publicznej Maorysi funkcjonują głównie za pośrednictwem Związku Maorysów (*The Federation of Māori Authorities*), do którego należy znaczna część terytorium<sup>21</sup>. W parlamencie reprezentowani są ponadto przez własną partię polityczną, *The Maori Party*, powstałą w 2004 r.<sup>22</sup> W ustawie o połowach oraz ustawie o połowach Maorysów zagwarantowano omawianej mniejszości wyłączność na połowy ryb w zbiornikach wodnych położonych na terenach Związku. Ten przywilej ma o tyle duże znaczenie, że rybołówstwo obok turystyki stanowi główne źródło utrzymania autochtonów<sup>23</sup>. Jeśli natomiast osoba pochodzenia europejskiego (*Paheka*) chciałaby prowadzić zarobkowe połowy na wodach maoryskich, zgodnie z prawem, musiałaby ona płacić Maorysom myto<sup>24</sup>.

Religia<sup>25</sup> nie pełni istotnej roli w społeczeństwie nowozelandzkim. Pomimo pokojowej chrystianizacji plemion maoryskich, kiedy to misjonarze uczyli autochtonów uprawy roli czy hodowli bydła, wierzenia i rdzena religia Maorysów przetrwały do dziś. Ich przywiązanie do tradycji i obrzędów widoczne jest także w życiu publicznym, o czym będzie mowa w dalszej części tekstu. Także ludność pochodzenia europejskiego nie uważa się za wierzącą<sup>26</sup>, nie istnieje także narodowy Kościół Anglikański, jak jest przyjęte w pozostałych państwach postkolonialnych<sup>27</sup>. Odsetek ludności wierzącej (w tym chrześcijan Maorysów) stopniowo spada.

---

21 Związek został zarejestrowany w 1987 r. jako naczelny organ doradczy ludności maoryskiej w Nowej Zelandii. Zob. stronę internetową *The Federation of Māori Authorities*, <http://www.federation.maori.nz/about-us/structure/> [dostęp: 30.05.2014].

22 Strona internetowa *The Maori Party*: <http://maoriparty.org/> [dostęp: 30.05.2014].

23 Por. sektory gospodarki państw wyspiarskich na Oceanie Spokojnym w: M. Jędrusik, *Wyspy tropikalne; W poszukiwaniu dobrobytu*, Warszawa 2005.

24 Fisheries Act 1996 (Public Act 1996, No 88) oraz sekcja 5 ustawy Maori Fisheries Act 2004 (Public Act 2004, No 78); E.J. Peters, C. Andersen, *Indigenous in the City: Contemporary Identities and Cultural Innovation*, Toronto 2013, s. 306.

25 Zgodnie z notą Australian Bureau of Statistics, *Australian Standard Classification of Religious Groups*, wydaną w Canberze w 1996 r., którą posługuje się również Urząd Statystyczny Nowej Zelandii, religia oznacza zbiór wierzeń i obrzędów, zwykle związanym z istnieniem bóstwa bądź siły wyższej, względem którego ludzie prowadzą swoje życie, zarówno w znaczeniu praktycznym, jak i moralnym.

26 Zgodnie z danymi spisu powszechnego Nowozelandczyków z 2006 r., 55,6 % populacji wyznaje jedną religię, z czego 96% stanowią chrześcijanie; odpowiednio prezbiterianie, kongregacjoniści oraz chrześcijanie reformowani.

27 Anglikanizm jest natomiast prawnie ustanowioną religią głowy państwa, tj. monarchy brytyjskiego, a wolność wyznania została zapewniona jeszcze w przepisach Traktatu z Waitangi. Por. Stronę internetową Urzędu Statystycznego Nowej

Na rok 2013, wynosi on 48.9 %, w tym powolny wzrost liczebności muzułmanów, głównie wśród autochtonów w liczbie 0.19%<sup>28</sup>.

Tradycyjna religia Maorysów przekłada się na życie publiczne i prywatne omawianej mniejszości w Nowej Zelandii. Różni się ona od swojej pierwotnej polinezyjskiej wersji, jednak został zachowany trzon wierzeń, obejmujący elementy otoczenia naturalnego wraz z wszystkimi istotami żywymi, połączonymi wspólnym pochodzeniem. *Tapu* w religii i tradycji Maorysów, można interpretować jako „święte”, „duchowe ograniczenie” lub „domniemane zakazy”<sup>29</sup>; wiążące przepisy i zakazy. Istnieją dwa rodzaje *tapu* prywatne (w odniesieniu do osób fizycznych) i *tapu* publiczne (odnoszące się do społeczności). Dobitym przykładem funkcjonowania tego wierzenia w przestrzeni publicznej jest kontestowanie budowy drogi asfaltowej na *Cape Reinga*. Ten najdalej na północ wysunięty cypel Nowej Zelandii i charakterystyczny cel wycieczek, uznawany jest przez Maorysów także jako ujście dusz do krainy zmarłych. Podobnym przykładem było blokowanie przez ludność maoryską kontynuacji autostrady na Wyspie Północnej, gdzie jednak udało się miejscowym władzom uzyskać zgodę maoryskich kapłanów. Strona kontestująca modernizację obiektów argumentowała, iż miejsce, które jest *tapu*, nie może być w żaden sposób naruszone. Obecnie *tapu* obserwowane jest głównie w kwestiach związanych z chorobą, zgonem czy pochówkiem. Naruszenie tego niepisanego zbioru praw grozi karą bogów, zgodnie z wierzeniami ludności autochtonicznej<sup>30</sup>.

Warto zaznaczyć, iż jeszcze przez czasami kolonizacji, maoryskie plemiona opracowały sprawnie funkcjonujący system sprawowania władzy, struktur społecznych oraz przyjętych i zaakceptowanych zwyczajów,

---

Zelandii: <http://www.stats.govt.nz/Census/2006CensusHomePage/QuickStats/quickstats-about-a-subject/pacific-peoples/religion.aspx> [dostęp: 30.05.2014].

28 Za: *2013 Census QuickStats about culture and identity*, <http://www.stats.govt.nz/Census/2013-census/profile-and-summary-reports/quickstats-culture-identity/religion.aspx> [dostęp: 30.05.2014].

29 J. Andersen, *Maori Religion*, „The Journal of the Polynesian Society” 49(196)/1940, s. 511–555.

30 Wielokrotnie porównuje się rangę tradycji *tapu* z zasadami prawa cywilnego, które zastępowało niejako europejski system pomiędzy równoprawnymi jednostkami. Porządek ów funkcjonował aż do czasu przyjęcia angielskiego ładu *Common Law*. Por.: J. Anderson, *op. cit.* oraz E. Best, *Some Aspects of Maori Myth and Religion: Illustrating the Mentality of the Maori and his Mythopoetic Concepts*, W.A.G. Skinner, Government Printer, Wellington 1922.

zwanych *tikanga Māori*. Zawierał on normy prawne regulujące takie zagadnienia, jak handel i prawa do ziemi, prawo rodzinne, ochrona środowiska oraz pokojowe rozwiązywanie konfliktów. Stąd użyć można porównania *tikanga Māori* do angielskiego prawa *common law*. Zgodnie z argumentacją profesor Nicole Roughan, prawo zwyczajowe Maorysów, głęboko zakorzenione w ich wierzeniach, pochodzi bezpośrednio z pragmatycznej wiedzy o warunkach geograficzno-społecznych na Wyspach<sup>31</sup>. Do źródeł prawa maoryskiego należy włączyć zatem także praktyczne umiejętności, czy też doświadczenia, funkcjonowania w warunkach środowiska Oceanu Spokojnego, komunikacji między narodami zamieszkałymi Polinezję, Melanezję i Mikronezję. Dlatego też, w tej części różni się od prawa europejskiego, iż nie można sprowadzić *tikanga Māori* wraz z jego obecnymi normami zwyczajowymi do przepisów spisanych i skontretyzowanych w poszczególnych aktach legislacyjnych *common law*.

Obserwuje się wzrost znaczenia uznawalności obrzędów maoryskich w dyskursie politycznym, jak również w partykularnych aktach rządu. W lipcu 2001 r., przedstawiciel parlamentu, Rodney Hide, zwrócił uwagę na konieczność prawnego uregulowania urzędu *hikitapu* (*tapu-lifting*), kapłana prowadzącego ceremonię otwarcia przedstawicielstw dyplomatycznych. Okazją do tego stało się zainaugurowanie funkcjonowania Ambasady w Bangkoku. Ponadto, Ministerstwo Spraw Zagranicznych i Handlu poinformowało, iż jest związane procedurą naboru pracownika na stanowiska maoryskich specjalistów do spraw obrzędów (*Māori ritual experts*). Ustawa o zasobach ludzkich z 1991 r. także przyznaje istotną rolę maoryskich wierzeń w planowaniu i organizacji pracy pracowników, a także zarządzaniu i gospodarowaniu środowiskiem<sup>32</sup>. Komisja Prawa Nowej Zelandii w swoim raporcie zatytułowanym „Zwyczaje i wartości maoryskie w prawie nowozelandzkim” stwierdziła, iż strona rządowa oraz przedstawiciele Maorysów darzą do kompromisu, szukając wspólnych podstaw w tworzeniu i interpretowaniu norm prawnych. Przedstawiciele maoryskich władz,

---

31 N. Roughan, *The Association of State and Indigenous Law: A Case Study in 'Legal Association'*, „The University of Toronto Law Journal” 59(135)/2013; informacje poświęcone prawu zwyczajowemu Maorysów w *Legal Research Guide*, dostępne na stronie internetowej Biblioteki Kongresu Stanów Zjednoczonych, <http://www.loc.gov/law/help/maori-customary-law.php#Customary> [dostęp: 30.05.2014].

32 Mowa o The Resource Management Act 1991. E. Kolig, *Coming through the Backdoor*, [w:] J. Stenhouse, *The Future of Christianity: Historical, Sociological, Political and Theological Perspectives from New Zealand*, AFT Press, Adelaide 2004, s. 183–204.

a także urzędnicy i politycy nowozelandzcy ustanawiają liczne akty, skupiające zbieżne wartości, a także prezentowane przez obie nacje<sup>33</sup>.

Nie można zapomnieć o istotnym, z punktu widzenia systemu prawa nowozelandzkiego, ustanowieniu Trybunału z Waitangi w 1975 r.<sup>34</sup> Został on powołany celem rozstrzygnięcia historycznych żądań Maorysów przeciwko monarchii, ale przede wszystkim, rozpoczął on interpretację, a także wprowadzanie do szeregu aktów prawnych zasad Traktatu z Waitangi. To podejście pozwala pozostałym sądom na terenie Nowej Zelandii na powoływanie się na normy wynikających z dokumentu w każdej rozstrzyganej sprawie. Daje to w następstwie jakże wyczekiwaną przez stronę maoryską sposobność do rzeczowej dyskusji publicznej na temat interpretacji i zastosowania *tikanga Māori*<sup>35</sup>. Były sędzia główny Maoryskiego Sądu Ziemskiego (*The Māori Land Court*), Edward Taihakurei Durie, stwierdził, jakoby porządek prawny Nowej Zelandii posiadał dwa równoważne źródła – prawo angielskie oraz *tikanga*. Obecnie obserwuje się trend tworzenia licznych ustaw oraz aktów podstawowych, które odnoszą się do prawa zwyczajowego i wierzeń maoryskich, głównie w sferach ziemi i innych zasobów naturalnych. Co warto dodać, owe normy zwyczajowe Maorysów, zawarte w ustawodawstwie bądź bezpośrednio w Traktacie z Waitangi, można odczytywać w ramach nowozelandzkiego *Common law* poprzez tzw. doktrynę praw aborygeńskich (*doctrine of aboriginal rights*)<sup>36</sup>. Zgodnie z tym zbiorem interpretacji prawa, normy zwyczajowe lub też przyjęta praktyka mogą zostać uznane za wiążące na mocy orzeczenia sądu jeżeli nie zostały wcześniej wyłączone przez zapis ustawy. Takie podejście do norm prawnozwyczajowych ludności autochtonicznej stosowane jest przez każdą instancję sądowniczą w Nowej Zelandii. Zwyczaje oraz praktyka, które zawierają w swej treści odniesienia do wartości duchowych

---

33 *Maori Custom and Values in New Zealand Law*, The Law Commission of New Zealand, Study Paper 9, March 2011 Wellington; Strona internetowa Biblioteki Kongresu Stanów Zjednoczonych, <http://www.loc.gov/law/help/maori-customary-law.php#Customary> [dostęp: 30.05.2014].

34 Na mocy ustawy Treaty of Waitangi Act 1975 (Public Act 1975, No 114). Szerzej na ten temat na stronie internetowej Ministerstwa Sprawiedliwości: <http://www.justice.govt.nz/tribunals/waitangi-tribunal> [dostęp: 30.05.2014].

35 *Maori Custom...*

36 H.R. Berman, *The Concept of Aboriginal Rights in the Early Legal History of the United States*, „Buffalo Law Review” 637/1978, s. 634–653; K. McNeil, *Aboriginal Title and Aboriginal Rights: What's the Connection?*, „Alberta Law Review” 36(1)/1997, s. 117–145.



uprawomocniane są przez sądy stanowiąc prawo, zwykle na mocy dowodu rzeczowego, właściwie przedstawionego podczas sprawy<sup>37</sup>.

Jak wskazano w niniejszym artykule, prawo zwyczajowe i wierzenia maoryskie odgrywają znaczącą rolę w systemie prawnym Nowej Zelandii. Co więcej, żaden z aktów legislacyjnych oraz działań rządu w Wellington nie może być sprzeczny z porządkiem *tikanga Māori*. Bez wątpienia, Maorysi stanowią nieodłączny element nowozelandzkiej kultury, w tym kultury prawnej państwa *Aotearoa*. Jak pokazuje historia budowania narodu i jego poczucia tożsamości, poprzez znaczące zmiany statusu prawnomiędzynarodowego, ludność autochtonicznie nie była traktowana jako integralna część Nowej Zelandii. Dopiero z chwilą podniesienia świadomości opinii publicznej, licznych manifestacji w latach 70. XX w. oraz powołania instytucji Trybunału z Waitangi, wzmożono legislacyjne starania o wyrównanie praw, a nawet tzw. odwrotną dyskryminację Maorysów. Po raz pierwszy w dziejach Nowej Zelandii udało się stworzyć społeczeństwo dwujęzyczne i wielokulturowe, ale równe sobie i świadome swoich praw i obowiązków.

## Bibliografia

### Literatura

- Andersen J., *Maori Religion*, „The Journal of the Polynesian Society” 9(196)/1940.
- Berman H.R., *The Concept of Aboriginal Rights in the Early Legal History of the United States*, „Buffalo Law Review” 637/1978.
- Best E., *Some Aspects of Maori Myth and Religion: Illustrating the Mentality of the Maori and his Mythopoetic Concepts*, W.A.G. Skinner, Government Printer, Wellington 1922.
- Bożyk S., *System konstytucyjny Australii*, Warszawa 2001.
- Bożyk S., *System konstytucyjny Nowej Zelandii*, Warszawa 2009.
- Dańka A., *Dominium jako forma ustrojowa państw anglosaskich*, Kraków 2009.
- Firth R., *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Stephen Austin and Sons, Hertford 1929.
- Green M., *The Changing Face of New Zealand Diplomacy*, „New Zealand International Review” 33(6)/2008.

---

37 Strona internetowa Biblioteki Kongresu Stanów Zjednoczonych, <http://www.loc.gov/law/help/maori-customary-law.php#Customary> [dostęp: 30.05.2014].

- Heyerdahl T., *Aku – aku: tajemnica Wyspy Wielkanocnej*, Warszawa 1995.
- Heyerdahl T., *Wyprowa Kon-Tiki*, Warszawa 1995.
- Jędrusik M., *Wyspy tropikalne; W poszukiwaniu dobrobytu*, Warszawa 2005.
- Kałuski M., *Polacy w Nowej Zelandii*, Toruń 2006.
- Kłosiński K.A., Rubaj P., *Australia, Nowa Zelandia – polityka dobrobytu*, Wyd. KUL, Lublin 2014.
- Maori Peoples of New Zealand – The Encyclopedia of New Zealand*, Ministry of Culture and Heritage (red.), Auckland 2006.
- McNeil K., *Aboriginal Title and Aboriginal Rights: What's the Connection?*, „Alberta Law Review” 36(1)/1997.
- Metge J., *Maorysi w Nowej Zelandii*, Warszawa 1971.
- Palmer G.W.R., *Unbridled Power: An Interpretation of New Zealand's Constitution & Government*, Oxford 1987.
- Poniedziałek A., *Spoza rajy: Australia, Tasmania, Nowa Zelandia*, Poznań 2000.
- Roughan N., *The Association of State and Indigenous Law: A Case Study in 'Legal Association'*, „The University of Toronto Law Journal” 59(135)/2013
- Stenhouse J., *The Future of Christianity: Historical, Sociological, Political and Theological Perspectives from New Zealand*, AFT Press, Adelaide 2004.
- Turner P., *Nowa Zelandia*, Warszawa 2010.
- Wielki encyklopedyczny atlas świata PWN: Australia i Oceania*, t. XVIII, Warszawa 2006.
- Zdziech D., *Pahiatua – „Mała Polska” matych Polaków*, Kraków 2007.

## Dokumenty

- Australian Bureau of Statistics, *Australian Standard Classification of Religious Groups*, Canberra 1996.
- Maori Custom and Values in New Zealand Law*, The Law Commission of New Zealand, Study Paper 9, March 2011 Wellington.
- Ramari P., *A Glimpse into the Maori World: Maori Perspectives on Justice*, raport Ministerstwa Sprawidliwości Nowej Zelandii z 2011.
- The Experiences of Māori Women*, New Zealand Law Commission Te Aka Matua o te Ture, Report 53, April 1999, Wellington, New Zealand.
- Fisheries Act 1996* (Public Act 1996 No 88).
- Maori Fisheries Act 2004* (Public Act 2004 No 78).
- Treaty of Waitangi Act 1975* (Public Act 1975 No 114).

## Strony internetowe

- Strona internetowa Biblioteki Kongresu Stanów Zjednoczonych, <http://www.loc.gov/law/help/maori-customary-law.php#Customary> [dostęp: 30.05.2014].

- Strona internetowa Ministerstwa Sprawiedliwości Nowej Zelandii, <http://www.justice.govt.nz/tribunals/waitangi-tribunal> [dostęp: 30.05.2014].
- Strona internetowa Urzędu Statystycznego Nowej Zelandii, <http://www.stats.govt.nz/Census/2006CensusHomePage/QuickStats/quickstats-about-a-subject/pacific-peoples/religion.aspx> [dostęp: 30.05.2014].
- Strona internetowa The Federation of Māori Authorities, <http://www.federation.maori.nz/about-us/structure/> [dostęp: 30.05.2014].
- Strona internetowa The Maori Party, <http://maoriparty.org/> [dostęp: 30.05.2014].
- Strona internetowa The New Zealand Wars, <http://www.newzealandwars.co.nz> [dostęp: 30.05.2014].

## Inne

- Film „Maori”, reż. Michel Viotte, Nowa Zelandia 2011.
- Nota Australian Bureau of Statistics, *Australian Standard Classification of Religious Groups*, Canberra 1996.
- Wykład prof. Bradforda Morse'a, *Regulatory Reform in New Zealand: The Move from Direct Government Services to Crown Entities*, Uniwersytet Wrocławski, 14.03.2014.

## ABSTRACT

JOANNA SIEKIERA

### Customary Law and the Maori beliefs in the New Zealand Legal System

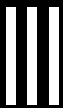
The aim of the paper is to present the legal system of New Zealand on the basis of its influences from customary law of indigenous peoples of the Islands. The New Zealand's set of rules, both written and accepted as a custom, appears as little-known branch of comparative law. Due to the long distances, slight trade exchange between Oceania and Europe, including Poland, this scientific area is not sufficiently known or studied in the literature. In addition, what is characteristic to New Zealand is the kind of infiltration of legal systems: the Anglo-Saxon one, Continental law and the Maori customs.

The constitutional basis of New Zealand's system consists of a series of laws, including the acts established even by the British parliament, as well as numerous constitutional conventions and customs derived from the legal traditions of the United Kingdom. One has to consider historical and political ties with the former

metropolis, as well as the Maori tradition in the analysis of legislation of *Aotearoa*. It is worth mentioning that a number of laws that had been agreed with indigenous people, in accordance with their beliefs, are still the binding elements of the New Zealand legislative system.

**Keywords:** New Zealand, Māori, Māori law, Māori customs, indigenous people





Varia



# Między wiarą a niewiarą. Rzecz o moralnych i prawnych granicach wolności religijnej

Słowa kluczowe: wolność religijna, granice wolności religijnej

W aktualnej debacie publicznej obserwowany jest postępujący proces wzajemnego przenikania się kwestii związanych z religią, polityką i prawem. Wydaje się, że granica pomiędzy „kompetencjami” tych sił i ich przedstawicielami stale się przesuwa i nie została jak dotąd jednoznacznie określona. Na skutek tej tendencji co kilka tygodni bądź miesięcy w mediach rozbrzmiewają nowe informacje dotyczące egzekwowania uprawnień wynikających z konstytucyjnie gwarantowanej wolności religijnej. Wiele istotnych problemów takich jak obecność symboliki religijnej w miejscach publicznych, możliwość powoływania się na klauzulę sumienia, dofinansowanie przez państwo działalności kościelnej, ubój rytualny, noszenie strojów ujawniających przekonania religijne zajmują naczelną rolę w dyskusji nie tylko wśród prawników, ale także polityków i całego społeczeństwa. Pomimo jasnych i czytelnych sformułowań zawartych zarówno w samej Konstytucji, jak i ustawach ją rozwijających pytanie o granice wolności sumienia i religii zostaje w większości przypadków, o których donoszą media, często bez odpowiedzi. Tam gdzie



prawo wydaje się bez trudu znajdować odpowiednie rozwiązanie, nie milkną głosy tych, dla których określona propozycja nie jest w pełni satysfakcjonująca lub wręcz staje się nie do przyjęcia.

Konstytucyjna regulacja granic omawianej wolności znajduje się w art. 53 ust. 5, który stanowi, iż „wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”<sup>1</sup>. Z tego przepisu wynikają więc ograniczenia natury zarówno formalnej (obowiązek wprowadzenia ograniczeń wyłącznie w drodze ustawowej) jak i materialnej<sup>2</sup>. O ochronie bezpieczeństwa państwa, bądź porządku publicznego można mówić w przypadku, w którym dla organizacji określonego zgromadzenia religijnego w miejscu publicznym bądź manifestacji lub pielgrzymki drogami publicznymi wymagane jest uzyskanie odpowiedniego zezwolenia w celu zabezpieczenia interesu kraju lub bezpieczeństwa osób pozostających pod jego władzą. Pozostałe przesłanki wiążą się z sytuacjami, gdy np. ze względu na przekonania religijne pacjent odmawia wykonania określonych zabiegów leczniczych, albo gdy wolność religijna koliduje z innymi uprawnieniami i obowiązkami wynikającymi z Konstytucji bądź ustaw zwykłych jak np. ochrona zwierząt w związku z ubojem rytualnym. Należy zauważyć, że art. 53 ust. 5 stanowi o możliwości ograniczania uzewnętrzniania wolności religijnej, a nie samej religii. Ponadto art. 233 Konstytucji zawiera katalog praw i wolności, które nie mogą ulec ograniczeniu w stanach nadzwyczajnych. Obok m.in. godności ludzkiej, prawa do ochrony życia, obywatelstwa, dostępu do sądu, ochrony rodziny i dzieci, przepis ten wspomina także o sumieniu i religii. Jednakże przy próbie definiowania granic wolności religijnej lub form jej manifestowania należy odnieść się również do art. 31 ust. 3. Stanowi on, że „ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw”. A zatem wydaje się, że art. 53 ust. 5 i art. 31 ust.

1 Dz.U. 1997 r., Nr 78, poz. 483 ze zm.

2 Więcej na temat art. 53, ust. 5: P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, Warszawa 2008, s. 129.

3 są swoim wzajemnym powtórzeniem. Do relacji między tymi przepisami ustosunkował się Trybunał Konstytucyjny stwierdzając, że „art. 53 ust. 5 nie wyłącza zastosowania zasady proporcjonalności wyrażonej w art. 31 ust. 3 Konstytucji, w tym przynajmniej w zakresie, w jakim treści normatywne obu tych przepisów nie pokrywają się. Dotyczy to przede wszystkim zasadniczego dla kwestii określenia granic dopuszczalnych ograniczeń, kryterium odwołującego się do istoty wolności i praw”<sup>3</sup>. Należy zatem założyć, że „ograniczenia sformułowane w art. 53 są jednolicie rozumiane przez ustrojodawcę”<sup>4</sup>.

Sądy polskie niejednokrotnie stawały przed wyzwaniem doprecyzowania granic wolności religijnej. Rola orzecznictwa wydaje się być decydująca w zakresie nakreślenia zachowań, które mogą podlegać ochronie art. 53 i ewentualnie art. 25 Konstytucji. Jedną z najgłośniejszych ostatnimi czasy dyskusji toczyła się wokół wspomnianego już miejsca symboliki religijnej w przestrzeni publicznej. Posłowie jednej z partii liberalnych podnosili, iż wiszący w sali obrad Sejmu znak religii chrześcijańskiej godzi w ich wolność religijną. Należy jednak przychylić się do stanowiska, że „bezstronność nie może jednak być posunięta tak daleko, aby prowadzić do eliminacji symboli religijnych z życia publicznego [...], czy też zakładać nieidentyfikowanie się państwa z żadnym systemem wartości, obojętnie czy występującym w jakiejś religii, czy nie. Nie można odrzucać konkretnych wartości tylko dlatego, że opowiada się za nimi religia”<sup>5</sup>. Wspomnianą sprawą zajęł się ostatecznie Sąd Apelacyjny w Warszawie, który w wyroku z 9 grudnia 2013 roku stwierdził, iż „krzyż jest symbolem religijnym, ale nie można pomijać jego znaczenia jako symbolu kultury i tożsamości narodowej”<sup>6</sup>. Ponadto Sąd zauważył, że wprawdzie „osoby o światopoglądzie ateistycznym mogą odczuwać dyskomfort związany z obecnością symbolu religijnego w Sejmie RP, jednak biorąc pod uwagę kryteria obiektywne nie można przyjąć, że sama symbolika krzyża chrześcijańskiego w przestrzeni publicznej narusza swobodę

3 Wyrok TK z dnia 16.02.1999 (SK 11/98), Dz.U. 1999 r., Nr 20 poz. 182.

4 B. Banaszak, N. Leśniak, *Pozycja religii w obowiązującej Konstytucji Rzeczypospolitej z 1997 r.*, [w:] S.L. Stadniczeńko, S. Rabcieja (red.), *Urzeczywistnianie wolności i przekonania religijnych i praw z niej wynikających. Ekumenizm i integracja*, Opole 2012, s. 154.

5 B. Banaszak, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej Komentarz*, Warszawa 2012, s. 51.

6 Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 23.12.2013 (I ACa 608/13), niepubl.

sumienia”<sup>7</sup>. Skład orzekający odniósł się do różnicy między „wolnością religijną”, a „wolnością od religii” stwierdzając: „Sąd musi wyważyć te interesy, stosując zasadę proporcjonalności. Trzeba wtedy wykazać, jakie szkody się poniosło. Szkody takiej w ocenie sądu nie powoduje wywieszenie symbolu religijnego w przestrzeni publicznej”<sup>8</sup>. Należy mieć zawsze na względzie fakt, iż konieczne jest kierowanie się w podobnych stanach faktycznych przesłankami natury obiektywnej, a nie subiektywnej. Może zatem chodzić nie tyle o uczucie krzywdy samych powodów, ale zwyczaj panujące w danym państwie, tradycję i doświadczenia historyczne.

Do podobnej walki o miejsce krzyża w miejscach publicznych doszło również w Niemczech. Poseł tureckiego pochodzenia zażądał zdjęcia krzyżofixsu wiszącego w sali sądowej, na której toczyło się postępowanie przeciwko członkom jednego z ugrupowań terrorystycznych. Reakcja rzecznika niemieckiego episkopatu, jak i przewodniczącego największej koalicyjnej frakcji w Bundestagu nie pozostawiła żadnych wątpliwości. Günter Krings w wywiadzie dla prasy stwierdził jednoznacznie: „krzyż symbolizuje miłość bliźniego i tolerancję, jest też wyrazem korzeni chrześcijańskiego świata zachodniego [...]. Jest rzeczą dobrą i słuszną, że przypomina o tym również w sądzie”<sup>9</sup>. Podkreślenia wymaga fakt, iż mimo że w obu przypadkach sądy nie stwierdziły przekroczenia granic wolności religijnej należy zauważyć rozwój pewnej tendencji, w której mniejszość rozpoczyna walkę przeciwko prawom większości. Należy także zasygnalizować, że wspomniana kwestia różnicy pojęć między „wolnością religijną”, a „wolnością od religii” będzie prawdopodobnie wkrótce wymagała doprecyzowania ze strony sądów, by nie stanowiła pretekstu do nadużyć ze strony podmiotów tego uprawnienia.

Również we Włoszech doszło do postępowania w przedmiocie umieszczania krzyża w miejscu publicznym. Miało ono związek ze skargą Soile Lautsi, którą ostatecznie rozpatrzył Europejski Trybunał Praw Człowieka<sup>10</sup>. Skarżąca, matka dwójki dzieci, zaprotestowała przeciwko

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Politycy i Kościół bronią krzyża w sali sądowej*, [http://ekai.pl/wazne\\_europa\\_polska\\_kosciol/x66638/politycy-i-kosciol-bronia-krzyza-w-sali-sadowej/?print=1](http://ekai.pl/wazne_europa_polska_kosciol/x66638/politycy-i-kosciol-bronia-krzyza-w-sali-sadowej/?print=1) [dostęp: 01.07.2014].

<sup>10</sup> Więcej na ten temat: E. Schwierskott-Matheson, *Wolność sumienia i wyznania w wybranych państwach demokratycznych na przykładzie regulacji Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki, Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec*

umieszczaniu krzyża na ścianach pomieszczeń szkoły publicznej. Twierdziła, iż kłóci się to ze światopoglądem niereligijnym, w duchu którego wychowywała swoje potomstwo. Po odmownej decyzji dyrekcji szkoły sprawą zajął się Naczelny Sąd Administracyjny. Kobieta powoływała się przed nim na uregulowania włoskiej Konstytucji odnoszące się do zasady laickości państwa i bezstronności administracji państwa (art. 9 Konstytucji, a także art. 3 i 19 oraz art. 19 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka). Ponadto twierdziła, że wolność religijna w znaczeniu niepodlegania wpływowi jakiegokolwiek systemu religijnego została tutaj naruszona. Postępowanie przed instancjami krajowymi zostało zakończone orzeczeniem z dnia 17 marca 2005 roku oddalającym zarzuty Lautsi. Skład orzekający stwierdził, iż „krzyż jest symbolem włoskiej historii i kultury [...], tożsamości, jak również symbolem zasad równości, wolności i tolerancji oraz laickości państwa”<sup>11</sup>. Europejski Trybunał Praw Człowieka orzekł jednak zgola odwrotnie stwierdzając, że zawieszenie w szkołach symbolu religii chrześcijańskiej godzi w prawo rodziców do wychowania dzieci w zgodzie z własnymi przekonaniemiami, a ponadto narusza wolność religijną uczniów szkoły niewyznaniowej. Reakcją rządu włoskiego było natychmiastowe odwołanie się od tego wyroku, ponadto aż dwadzieścia państw należących do Rady Europy poparło ten akt. W odpowiedzi Wielka Izba orzeczeniem z 18 marca 2011 roku uchyliła swoje wcześniejsze stanowisko i uznała, iż zawieszenie krzyża w szkołach publicznych ostatecznie nie stanowi naruszenia Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Za przyczyną kolejnych posunięć Trybunału narastała dyskusja na temat kształtu jaki powinna mieć wolność religijna i gdzie przebiega jej granica. Należy przychylić się do stanowiska, że charakteryzowane uprawnienie stanowi „jedno z fundamentalnych osiągnięć cywilizacji zachodniej [...] rozumiane jako przysługujące człowiekowi w oparciu o jego przyrodzoną godność”<sup>12</sup>.

Kolejnym ważnym aspektem nawiązującym do granic wolności religijnej jest problematyka związana z ubojem rytualnym zwierząt. Pod koniec

---

*i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, orzecznictwa sądów tych krajów oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Regensburg 2013, s. 279–280.

11 Wyrok Sądu Administracyjnego dla Wenecji Euganejskiej z 11.03.2005, Gazz. Uff.1110.

12 T. Szczech, *Czy wolność religijna jest wolnością od religii? Sprawa Lautsi przeciwko Włochom a kryzys wolności religijnej w Europie* [w:] M. Sadowski, P. Szymaniec (red.) *Religia a prawo i państwo*, Studia Erasmiana Vratislaviensia, Wrocław 2011, s. 385.

2013 roku Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (dalej: Związek) złożył wniosek do Trybunału Konstytucyjnego o zbadanie zgodności z Konstytucją niektórych przepisów ustawy o ochronie zwierząt z 21 sierpnia 1997 roku<sup>13</sup> penalizujących uśmiercanie zwierząt bez wcześniejszego ogłuszenia, co stanowi rytuał o charakterze religijnym wyznawców judaizmu. Związek stoi na stanowisku, iż zaskarżone regulacje godzą w jedną z form uzewnętrzniania religii. Trybunał Konstytucyjny jeszcze nie orzekł w sprawie, jednakże należy dodać, iż zarówno Prokurator Generalny jak i Sejm podkreślają konieczność wyważenia dóbr i zachowania zasady proporcjonalności.

Wydaje się, iż aktualnie jednym z najbardziej palących problemów, przed którymi stoją zarówno ustawodawca, jak i sądy jest kwestia związana z możliwością odmówienia wykonania pewnych czynności lub obowiązków powołując się na klauzulę sumienia. W czerwcu 2014 roku ponownie na nowo rozgorzała debata, która co jakiś czas przybiera na sile z uwagi na kolejne precedensowe przypadki niepodjęcia się pewnych czynności ciążących na lekarzach. Za ich sprawą należy zastanowić się, czy w sytuacjach związanych z obowiązkiem niesienia pomocy i ratowania życia istnieje możliwość wskazania na wolność religijną w tym kontekście, a jeśli tak – to gdzie są jej granice prawne oraz moralne. Wspomniany spór, zarówno pośród polityków, jak i opinii społecznej został zaogniony z uwagi na stworzoną przez panią prof. Wandę Póltawską „Deklarację sumienia”. Podpisujący się pod nią medycy, jak i studenci medycyny wyrażają w niej swój sprzeciw między innymi wobec zabiegów aborcyjnych i eutanatycznych oraz przypisywaniu środków antykoncepcyjnych powołując się na konieczność ochrony ludzkiego życia motywowaną wiarą w Boga. Pomimo momentami skrajnie agresywnych reakcji względem podpisujących się pod oświadczeniem nie powinien dziwić fakt „wykorzystywania” instrumentów zagwarantowanych przez Konstytucję w celu ochrony własnych przekonań bez względu na pełnioną funkcję. Klauzula sumienia nie jest bowiem reliktem, bądź przejawem nierównego traktowania, ale uprawnieniem znanym prawdopodobnie wszystkim lub większości państw konstytucyjnych. Trybunał Konstytucyjny orzekł w wyroku z 15 stycznia 1991 roku, iż wolność sumienia i religii, gwarantowana w art. 53 Konstytucji zawiera w sobie „prawo do postępowania zgodnie z własnym sumieniem, a w konsekwencji także wolność od przymusu postępowania

---

<sup>13</sup> Dz.U. 1997 r., Nr 111, poz. 724 ze zm.

wbrew swemu sumieniu<sup>14</sup>. Trzeba także podkreślić, że odmowa wykonania pewnych obowiązków nałożonych przez prawo jest formą wykorzystywaną jedynie w skrajnych przypadkach. Wydają się bowiem dalece niezasadne głosy niektórych środowisk obawiających się o to, co tak naprawdę oznacza „pierwszeństwo prawa Bożego nad prawem ludzkim”, czy w ogóle zostanie potrzebującym udzielona pomoc medyczna przez lekarza katolika w przypadku zachowania np. na zapalenie płuc czy nowotwór.

We współczesnych państwach europejskich zarówno wolność religijna, jak i wynikająca z niej możliwość powołania się na klauzulę sumienia są uznawane za prawo o charakterze fundamentalnym<sup>15</sup>. Piotr Stanisław przywołuje przykład Hiszpanii, w której Sąd Konstytucyjny uznał projekt ustawy aborcyjnej za niezgodny z najwyższym aktem prawnym w państwie z powodu braku zawarcia w niej regulacji pozwalających powołać się na klauzulę sumienia<sup>16</sup>. W polskim porządku prawnym charakteryzowane uprawnienie przysługuje nie tylko lekarzom (art. 39 ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentystry<sup>17</sup>) ale także personelowi medycznemu (art. 12 ust. 2 ustawy o zawodach pielęgniarki i położnej<sup>18</sup>). Pielęgniarka może odmówić udziału np. w przeprowadzaniu zabiegu przerywania ciąży. Jednocześnie spoczywa na niej obowiązek złożenia pisemnego oświadczenia w tym przedmiocie oraz wskazania innej pielęgniarki, która mogłaby ją zastąpić. Analogiczna procedura dotyczy położnych. Jak zauważył prof. Andrzej Zoll podczas spotkania z wrocławskimi studentami w D.A. „Dominik” w marcu 2013 roku, kwestia obowiązku wskazania innego lekarza lub pielęgniarki mogących wykonać określony zabieg bądź przy nim asystować jest kontrowersyjna. Postrzega się to uregulowanie jako formalne zagwarantowanie odstąpienia od pewnych czynności niezgodnych z przekonaniem, jednocześnie praktycznie nakładając na odmawiającego obowiązek wytypowania innych osób mogących podjąć się przeprowadzenia zabiegu. Należy jednak przeanalizować szczególną sytuację, w której lekarz, pielęgniarka bądź położna odmawiają wykonania pewnych czynności ciążyących na nich z mocy prawa,

14 Wyrok TK z dnia 15.01.1991 (U 8/90) OTK 1991, s. 134–141.

15 P. Stanisław, *Prawo powołania się na klauzulę sumienia przez lekarzy i pomocniczy personel medyczny*, [w:] A. Mezglewski, P. Stanisław, H. Misztal, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 105.

16 *Ibidem*.

17 Dz.U. 1997 r., Nr 28, poz. 152 ze zm.

18 Dz.U. 2011 r., Nr 174, poz. 1039 ze zm.

powołując się na sprzeciw sumienia w przypadku zagrożenia życia pacjenta bądź stanu poważnie zagrażającemu jego zdrowiu. Dochodzi tutaj do oczywistej sprzeczności i pytanie o to, gdzie zaczyna się i kończy prawo i obowiązek ochrony życia. Art. 39 ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentystry stanowi, że na lekarzu ciąży obowiązek udzielenia pomocy medycznej „w każdym przypadku, gdy zwłoka w jej udzieleniu mogłaby spowodować niebezpieczeństwo utraty, ciężkiego uszkodzenia ciała lub ciężkiego rozstroju zdrowia, oraz w innych przypadkach niecierpiących zwłoki”, natomiast z art. 12 u.l ustawy o zawodach pielęgniarki i położnej wynika, że „pielęgniarka i położna są obowiązane, zgodnie z posiadanymi kwalifikacjami zawodowymi, do udzielenia pomocy w każdym przypadku, gdy zwłoka w jej udzieleniu mogłaby spowodować stan nagłego zagrożenia zdrowotnego”. Są to reguły generalne, natomiast prawo odmowy udzielenia świadczeń zdrowotnych jest regulacją tworzącą pewien wyjątek. Z tego też względu w przypadku zagrożenia zdrowia lub życia pacjenta pracownicy służby zdrowia nie mogą powstrzymać się od dokonania zabiegu sprzecznego z ich sumieniem<sup>19</sup>.

Drugim z przypadków, w którym prawo pozwalało na niewykonanie określonych obowiązków z uwagi na klauzulę sumienia była możliwość odmowy służby wojskowej z bronią w rękę (do pierwszego kwartału 2009 roku obowiązek służby wojskowej nie był zawieszony). Uprawnienie to wynika z art. 85 ust. 3 Konstytucji, który brzmi „obywatel, któremu przekonania religijnej lub wyznawane zasady moralne nie pozwalają na odbywanie służby wojskowej, może być obowiązany do służby zastępczej na zasadach określonych w ustawie”. O istocie odmowy spełnienia tego obowiązku wypowiedział się szerzej w jednym ze swoich orzeczeń niemiecki Federalny Trybunał Konstytucyjny (dalej: FTK) na podstawie art. 4 Ustawy Zasadniczej, w którym również zawarto analogiczne uprawnienie odmowy odbycia służby wojskowej z bronią w rękę. Wydaje się, iż uwagi Trybunału mogą w pełni znajdować odniesienie do sytuacji prawnej w Polsce ze względu na ich uniwersalny charakter. FTK stwierdził bowiem, iż celem analizowanego uprawnienia była „ochrona odbywającego służbę przed koniecznością (przymusem) zabijania innych w stanie wojny, jeśli kłóci się to z jego sumieniem i światopoglądem, a także ochrona przed

---

<sup>19</sup> P. Stanisz, *Prawo powołania się na klauzulę sumienia przez lekarzy i pomocniczy personel medyczny*, [w:] A. Mezglewski, P. Stanisz, H. Misztal, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 107.

represjami ze strony społeczeństwa jako skutkiem odmowy służby wojskowej [...]. Prawo do odmowy służby wojskowej jest w pewnym sensie płynną konsekwencją art. 4 u. 1, który gwarantuje nienaruszalność sumienia i stanowi gwarancję realizacji zasad z niego wynikających. Trzeba podkreślić, że decyzja sumienia o odmowie służby wojskowej nie może być określana w kategoriach decyzji «błędnej», «właściwej», «złej» [...]»<sup>20</sup>. Przez ten przepis nie są chronieni ci, którzy odmawiają służby wojskowej z uwagi na pewne konkretne okoliczności, tzn. odmawiają udziału jedynie w określonej wojnie. Wówczas wydaje się, że wytłumaczeniem dla tego typu zachowań nie może być odwołanie się do wolności religijnej ponieważ nie poruszałibyśmy się w kategoriach decyzji sumienia przeciwko wojnie z bronią w ręku, ale przeciwko decyzji władzy państwowej o udziale w konflikcie zbrojnym lub o użyciu określonego rodzaju broni<sup>21</sup>.

Jak wynika z powyższych przykładów dookreślenie prawnych granic wolności religijnej przez sądy wymaga umiejętnego odpowiedniego wyważenia dóbr i interesów stron przy każdorazowym zachowaniu zasady proporcjonalności. Zagadnienie regulacji wolności religijnej jest również przedmiotem debaty publicznej nacechowanej z reguły dużym ładunkiem emocjonalnym, co nie sprzyja zobiektywizowaniu pewnych zjawisk i problemów. Kwestie nawiązujące do granic moralności, godności ludzkiej i tolerancji stanowią często element medialnej walki sił politycznych. W tle wszystkich tych wydarzeń, protestów, kłótni i dyskusji nie należy jednak zapominać, iż zarówno regulacja prawna, jak i zakres przedmiotowy wolności religijnej świadczą o jej wysokiej randze oraz nie pozwalają zapomnieć, że jest także „cenną normą moralną i zarazem szlachetną ideą humanistyczną”<sup>22</sup>, która umożliwia rozwój najdonioślejszych wartości propagowanych przez systemy religijne świata.

## Bibliografia

Banaszak B., *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej Komentarz*, Warszawa 2012.

<sup>20</sup> Wyrok BVerfG z dnia 20.12.1960 (12, 45/54), 1 BvL 21/60.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> K. Pyclik, *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP z 2.4.1997 r.*, [w:] B. Banaszak, A. Preisner (red.), *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, Warszawa 2002, s. 462.



- Banaszak B., Leśniak N., *Pozycja religii w obowiązującej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r.* [w:] S.L. Stadniczeńko, S. Rabieja (red.), *Urzeczywistnianie wolności i przekonań religijnych i praw z niej wynikających. Ekumenizm i integracja*, Opole 2012.
- Mezglewski A., Misztal H., Stanisław P., *Prawo wyznaniowe*, 2 wydanie, Warszawa 2008.
- Pyclik K., *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP z 2.4.1997 r.* [w:] B. Banaszak, A. Preisner (red.), *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, Warszawa 2002.
- Schwierskott-Matheson E., *Wolność sumienia i wyznania w wybranych państwach demokratycznych na przykładzie regulacji Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki, Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, orzecznictwa sądów tych krajów oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Regensburg 2013.
- Szczech T., *Czy wolność religijna jest wolnością od religii? Sprawa Lautsi przeciwko Włochom a kryzys wolności religijnej w Europie*, [w:] M. Sadowski, P. Szymanic (red.) *Studia Erasmiانا Vratislaviensia, Religia a prawo i państwo*, Wrocław 2011.

## Wykaz orzeczeń

Wyrok BVerfG o sygn. akt 12, 45/54.

Wyrok BVerfG o sygn. akt 12, 45/57.

Wyrok Sądu Administracyjnego dla Wenecji Eugenejskiej o sygn. akt 1110.

Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie o sygn. akt I ACa 608/13.

Wyrok TK o sygn. akt SK 11/98.

Wyrok TK o sygn. akt U 8/90.

## ABSTRACT

OLGA HAŁUB

## Between faith and unfaith – about juridical and moral borders of the religious freedom

Recently, one can observe an increase of interest in religious freedom in the political and social context. It's strictly connected with the constitutional regulations, the juridical activism and social needs. This titular freedom has been defined in

a background of the relations between state and the churches and the juridical and moral borders of freedom of religion. In this paper it will be concerned on the judgments involving the religious symbols in the public places, grades from the religions lessons on the school diploma or *shechita*. The issue of conscience clause is also presented with the political backdrop. On the grounds of these evocated judgments there will arise the postulates concerning mostly the juridical and moral borders of titular freedom.

**Keywords:** religious freedom, borders of the religious freedom



# Doktryny religijne a stanowienie prawa w dobie światopoglądowego pluralizmu

Słowa kluczowe: doktryny religijne, prawdziwość, pluralizm, prawo

## Wstęp

Spór o relację prawa i moralności stał się przedmiotem żywej dyskusji w dwudziestowiecznej filozofii prawa, nabierając praktycznego znaczenia między innymi po II wojnie światowej, gdy przedstawiciele koalicji antyhitlerowskiej podjęli decyzję o przeprowadzeniu procesu karnego względem najważniejszych postaci niemieckiego reżimu. Sprawilo to, że nie sposób było dłużej określać go mianem sporu „czysto” akademickiego<sup>1</sup>.

Również i dziś, obok waloru teoretycznego, problematyka ta objawia swą doniosłość praktyczną. Pomimo iż, na szczęście, społeczeństwa zachodnie nie muszą mierzyć się z problemami podobnymi do tych, przed którymi stanęli sędziowie w Norymberdze, zagadnienie zależności

---

1 Ciekawe rozważania dotyczące pośrednio tego problemu przedstawił Lon Fuller w swojej publikacji „Moralność prawa”, gdzie zawarł anegdotę dotyczącą „problemu donosicieli”. Można ją interpretować jako nawiązanie do problemu obowiązywania prawa w świetle systemu moralnego (zob. L. Fuller, *Moralność prawa*, Dom Wydawniczy ABC 2004).

występującej pomiędzy światopoglądami etycznymi a normami prawnymi okazuje się istotne. Ma ono znaczenie ze względu na dwa obowiązki państwa<sup>2</sup>: zachowanie bezstronności w sprawach światopoglądowych oraz stanowienie prawa obowiązującego wszystkie osoby mieszkające na jego terenie. O ile w przypadku regulacji „technicznych”, jak i tych nie wzbudzających co do zasady kontrowersji (jak np. art. 280 k.k.<sup>3</sup>) napięcie to nie jest widoczne, o tyle w przypadku istnienia wśród członków społeczeństwa diametralnie różnych stanowisk ujawnia się jako jedna z zasadniczych przeszkód dla funkcjonowania heterogenicznego społeczeństwa w warunkach jednolitego systemu prawa, normującego określone zagadnienia zgodnie z pewnym systemem wartości, którego nie podzielają wszyscy jego członkowie. Przykładem zagadnień polaryzujących społeczeństwo są problemy takie jak na przykład prawna regulacja początku ludzkiego życia czy jego kresu. Stanowiska poszczególnych osób w tych kwestiach są najczęściej bezpośrednio zależne od przyjmowanego światopoglądu. Wydaje się, że wyznawana religia wyznacza je w najwyższym stopniu, podobnie jak i akceptacja określonego systemu etycznego, np. utilitarystycznego.

Owa niejednorodność jest wieloaspektowa, dotyczy nie tylko różnic między jednostkami religijnymi i niereligijnymi. Co oczywiste, istnieje však wiele religii, a co za tym idzie wiele teologii, z których liczne roszczą sobie podobne pretensje do wyłącznej prawdziwości. W wielu punktach są one ze sobą sprzeczne, a to w wysokim stopniu utrudnia, jeśli nie uniemożliwia prowadzenia dyskusji dotyczących konkretnych związanych z nimi zagadnień, a w razie zaistnienia sytuacji trudnych politycznie, może wieść do rzeczywistych konfliktów pomiędzy wyznawcami. Historia Europy ukazuje, że obok uprzedzeń wynikających z różnic kulturowych i zaszłości historycznych przekonanie o prawdziwości wyłącznie własnej religii (czy denominacji) stanowi najistotniejszą przeszkodę

---

<sup>2</sup> Rozważania te dotyczą oczywiście państw demokratycznych, w szczególności Polski.

<sup>3</sup> Art. 280: §1. Kto kradnie, używając przemocy wobec osoby lub grożąc natychmiastowym jej użyciem albo doprowadzając człowieka do stanu nieprzytomności lub bezbronności, podlega karze pozbawienia wolności od lat 2 do 12. §2. Jeżeli sprawca rozboju posługuje się bronią palną, nożem lub innym podobnie niebezpiecznym przedmiotem lub środkiem obywatelnym albo działa w inny sposób bezpośrednio zagrażający życiu lub wspólnie z inną osobą, która posługuje się taką bronią, przedmiotem, środkiem lub sposobem, podlega karze pozbawienia wolności na czas nie krótszy od lat 3.

w prowadzeniu rzeczywistego dialogu pomiędzy mieszkańcami regionów i państw (niezależnie od tego, czy owe religie zostają wykorzystane instrumentalnie, czy też nie).

Przekonanie o adekwatności też jedynie określonego systemu religijnego, który ma prawdziwie opisywać Boga oraz, co kluczowe, jego nakaży, okazuje się szczególnie znaczące w powiązaniu z *implicite* przyjmowanym założeniem o możliwości sformułowania językowej deskrypcji cech Boga. To założenie, niezwykle silne, już samo zakłada pewien przymiot Boga: możliwość jego opisu [„opisywalność”]. Ta cecha może zostać również nieco szerzej określona jako „poznawalność”. Niektórzy teologowie zauważają, że owo poznanie nie jest możliwe na drodze rozumowej, lecz niezbędne jest objawienie, będące źródłem prawdziwych twierdzeń dotyczących Boga (Tomasz, Anzelm).

W związku z tym warto zastanowić się, czy w dobie światopoglądowego pluralizmu oraz bezstronności państwa (gwarantowanej m.in. przez polską Konstytucję<sup>4</sup>), możliwe jest funkcjonowanie państwa oraz

---

4 Stosowny zapis został ujęty w art. 25 ust. 2 ustawy zasadniczej. Nie oznacza to jednak, iż kwestia ta jest pozbawiona wątpliwości interpretacyjnych. Pomimo iż niniejszy artykuł nie dotyczy bezpośrednio tego zagadnienia, warto krótko zaprezentować najistotniejsze kontrowersje. Warto przytoczyć w tym miejscu dłuższy fragment publikacji W. Brzozowskiego, który trafnie wskazał na istotę problemu w następujący sposób: „Wymóg zachowania przez władze publiczne bezstronności został w Konstytucji RP odniesiony do „przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych”. Posłużono się zatem sformułowaniem, które sugeruje chęć objęcia przez ustrojodawcę zakresem przepisu jak najszerszej palety przekonań, a w konsekwencji – intensyfikacji jego gwarancyjnego wymiaru”. Jak łatwo zauważyć, rodzi to istotne trudności. Jak stwierdza Brzozowski, „bliższa analiza pozwala [...] uznać, że jest to ujęcie wadliwe z logicznego punktu widzenia. Światopogląd można zdefiniować jako „zespoł ogólnych przekonań i twierdzeń składających się na spójny – przynajmniej w oczach jego zwolenników czy wyznawców – i całościowy obraz rzeczywistości (tego, co istnieje) oraz związanych z nimi ocen i norm wyznaczających postawy i ukierunkowujących postępowanie podmiotu względem siebie i otoczenia”. Ujmując rzecz prościej, można stwierdzić, że światopogląd to po prostu „pogląd człowieka na świat, wyraz interpretacji świata zawierający oceny i normy, wypływający z naszej wiedzy i uznawanych wartości”. Widać więc, że próba precyzyjnego oddzielenia przekonań światopoglądowych od przekonań religijnych i filozoficznych byłaby przedsięwzięciem karkołomnym. [...] Wyliczenie zawarte w art. 25 ust. 2 Konstytucji RP nie ma zatem charakteru rozłącznego. Niektórzy przedstawiciele nauki prawa formułują w związku z tym ostrożną tezę, że wymienione tam pojęcia krzyżują się, przenikają bądź czasem pokrywają. Podzielałam pogląd J. Szymanka, który wskazuje, że skoro religia i filozofia są składnikami

stanowienie i stosowanie prawa w sposób akceptowalny dla wszystkich obywateli, posiadających różne światopoglądy, a co za tym idzie różne zapatrywania na kontrowersyjne kwestie. Temu zagadnieniu poświęcona będzie dalsza część niniejszego tekstu.

## Istota trudności

Gdy rozważamy relację, jaka istnieje pomiędzy problemami światopoglądowymi oraz dotyczącymi ich propozycjami regulacji prawnych musimy zauważyć, że społeczne porozumienie, który mógłby stać się podstawą stanowionego prawa jest trudne do osiągnięcia. Wynika to przede wszystkim z charakteru poglądów uczestników dyskursu. Wydaje się, że ich stosunek do poszczególnych tez wchodzących w skład konkretnego, przyjmowanego systemu można określić mianem „pewności prawdziwości”. W konsekwencji, stają się one *de facto* nierewidowalne.

U dużej części członków społeczeństwa (prawdopodobnie zdecydowanej większości) poglądy dotyczące niektórych zagadnień są ściśle określone przez przyjmowane przez nich systemy. Interesującym nas w kontekście tego tekstu przykładem są religie (systemy religijne). Pewne kwestie moralne, które okazują się istotne z punktu widzenia stworzenia katalogu dóbr chronionych prawnie, są u części członków społeczeństwa, z perspektywy ich uzasadnienia, bezpośrednio ufundowane na owej religijnej podstawie. Na marginesie warto zauważyć, że z podobną sytuacją możemy mieć do czynienia w przypadku stanowisk odmiennych, których przyjęcie implikuje często wyznawanie całkowicie odmiennych poglądów w sprawach światopoglądowych. Nas interesować będzie znaczenie doktryn religijnych, w związku z czym ograniczymy się do pierwszego przypadku.

---

światopoglądu, to samo sformułowanie wymogu bezstronności władz publicznych w sprawie przekonań światopoglądowych czyni już bezcelowym odnoszenie tego wymogu dodatkowo do przekonań religijnych i filozoficznych” (W. Brzozowski, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, Oficyna 2011, [http://lex.adm.uj.edu.pl/lex/index.rpc?&fromHistory=false#content.rpc--ASK--nro=151117548&wersja=0&=&fullTextQuery.query=bezstronno%25C5%25B-ci&reqId=1420908479594\\_333090965&class=CONTENT&loc=4&full=1&hId=2](http://lex.adm.uj.edu.pl/lex/index.rpc?&fromHistory=false#content.rpc--ASK--nro=151117548&wersja=0&=&fullTextQuery.query=bezstronno%25C5%25B-ci&reqId=1420908479594_333090965&class=CONTENT&loc=4&full=1&hId=2) [dostęp: 12.07.2015]).

Przywiązanie do owej prawdziwości jest silne zwłaszcza w trzech największych systemach monoteistycznych: judaizmie, chrześcijaństwie i islamie. Ich wyznawcy są wszak przekonani, że objawienie, którego treścią dysponują, jest prawdziwe, co oznacza, że pochodzi od Boga, a tym samym w sposób w pełni adekwatny opisuje kwestie takie jak (przynajmniej niektóre) cechy Absolutu i przykazania, których przestrzegania żąda on od ludzi. W dłuższej perspektywie prowadzi to do ukształtowania systemów teologicznych, niejednokrotnie mocno uwikłanych filozoficznie (jak miało to miejsce w przypadku teologii chrześcijańskiej). Ostatecznie za słuszną zostaje uznana tylko jedna doktryna religijna, której twierdzenia wynikać mają z właściwej interpretacji zapisów objawienia. Istnieje jednak wiele religii, a co za tym idzie wiele teologii, z których liczne roszczą sobie podobne pretensje do wyłącznej prawdziwości. W wielu punktach są one ze sobą sprzeczne, a to w wysokim stopniu utrudnia, jeśli nie uniemożliwia prowadzenia dialogu, a w razie zaistnienia sytuacji trudnych politycznie, może wieść do rzeczywistych konfliktów pomiędzy wyznawcami.

Oczywiście, pytanie o trafność jednego ze stanowisk jest w związku z tym nierozstrzygalne. Nie jest wszak możliwe podanie akceptowalnej przez wszystkich konkluzji przyznającej racje jedynie niektórym z nich, ze względu na wspomniane przekonanie o prawdziwości.

Uznanie opisywalności Boga w połączeniu z przekonaniem o prawdziwości objawienia fundującego własny system religijny stają się czynnikami w znaczącym stopniu wpływającymi na postawy religijne. Chrześcijanin nie jest przekonany tylko, że Bóg istnieje, lecz głęboko wierzy, że Bóg przemówił poprzez Chrystusa i przemawia również dziś poprzez Biblię. Podobną wiarę odnajdziemy u muzułmanów, tyle tylko, że kluczową rolę odegrają słowa Koranu i misja proroka Mahometa. W obu jednak przypadkach istota przekonań jest podobna i wiąże się ze wspomnianymi dwoma aspektami systemów religijnych.

Wydaje się więc, że można stwierdzić, iż konkluzywność ewentualnych dyskusji dotyczących treści doktryn religijnych pomiędzy przedstawicielami różnych religii oraz pomiędzy nimi a osobami niereligijnymi w praktyce jest nieosiągalna, a argumenty stron są dla nich wzajemnie niemożliwe do przyjęcia, ze względu na to, iż zostają uznane za rażąco nietrafne (jako oparte na błędnych podstawach) bądź nawet bezsensowne. Sprawia to, że ów dyskurs staje się ostatecznie jedynie okazją do artykulacji własnych argumentów i wskazania na (rzekome) błędy innych,



a konsekwencji trudno mówić o zaistnieniu Habermasowskiego „przymusu lepszego argumentu”<sup>5</sup>.

Z perspektywy stanowienia takich przepisów prawa, które miałyby charakter uniwersalnie wiążący nie tylko na płaszczyźnie deklaracji legislatora, ma to, jak się wydaje, kluczowe znaczenie, zwłaszcza w odniesieniu do niektórych typów regulacji, jak prawo karne (w szczególności zaś dotyczy to m.in. norm statuujących zasady ochrony życia człowieka na różnych etapach rozwoju). Odnalezienie w ramach dyskursu wspólnej, akceptowalnej powszechnie (tj. dla wszystkich członków społeczeństwa, niezależnie od ich prywatnych zapatrywań wynikających z przyjmowania pewnych religijnych czy niereligijnych podstaw) podstawy aksjologicznej wydaje się w tym kontekście wysoce utrudnione, a może i nawet niemożliwe. W konsekwencji możliwe są co najmniej dwa (jak się wydaje najczęściej przyjmowane) rozwiązania: brak regulacji prawnej dotyczącej danego zagadnienia, bądź ustanawianie przepisów uwzględniających jedynie stanowiska osób, których przedstawiciele w chwili stanowienia aktu prawnego posiadali zdobytą w wyborach większość. Z łatwością zaważamy, że obie sytuacje uznać trzeba za wysoce niesatysfakcjonujące.

## Konsekwencje „pewności prawdziwości”<sup>6</sup>

Z powyższych uwag zdaje się wypływać następujący wniosek: uczestnicy dyskursu często budują swoją argumentację bezpośrednio na światopoglądzie religijnym (bądź innym – ale w ramach niniejszych rozważań interesuje nas pierwszy z nich), w rezultacie czego mogą bez pogłębionej analizy odrzucać racje innych osób. Jeżeli chcemy poszukiwać źródeł takiej postawy, warto zwrócić uwagę na powyżej wskazane częste absolutne przekonanie o słuszności własnych przekonań i niezdolność do ich rewizji. Tym samym, argumenty zostają oparte na – w praktyce niedyskutowalnej

---

5 Zob. np. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs ponowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas 2000, s. 153.

6 Treść niniejszego fragmentu tekstu jest oparta na moim artykule „Dyskurs bioetyczny a postulatory *de lege ferenda*. Kilka uwag filozoficznych”, który zostanie opublikowany w monografii recenzowanej pod red. Ł. Dominiaka, Toruń 2015. Pozwalam sobie na powtórzenie niektórych sformułowanych w nim uwag ze względu na istotne podobieństwo „proceduralnego” aspektu obu zagadnień.

– podstawie, uznanej za prawdziwą i okazują się dla drugiej strony nie możliwe nie tylko do zaakceptowania, ale nawet rozważenia.

Warto więc rozważyć czy możliwe jest sformułowanie warunków pozwalających na takie prowadzenie dyskusji związanych z proponowanymi uregulowaniami prawnymi, które sprawiłoby, że nie stanowiłyby one wyłącznie jałowej wymiany przekonań, lecz również element wypracowywania treści regulacji prawnych. Wydaje się, że sformułowanie ich wyczerpującej listy nie jest możliwe, tym niemniej niektóre z nich wydają się szczególnie istotne.

Jeden z nich można określić jako poszukiwanie uzasadnienia przedstawianych propozycji nie opartego bezpośrednio na wyznawanym światopoglądzie. Oczywiście, niezbędne będzie zawieszenie etycznych sądów na określony temat na rzecz logicznie i czysto racjonalnie (z formalnego punktu widzenia) uzasadnionych argumentów, które być może zostaną przez drugą stronę rozważone, nawet jeśli nie będą zaakceptowane<sup>7</sup>. Nakłada to na uczestników dyskursu obowiązek merytorycznego przygotowania i dogłębnego przeanalizowania kwestii będących przedmiotem debaty. Być może uzasadnione będzie stwierdzenie, że jej zaistnienie jest uzależnione od spełnienia tego warunku.

Dokonajmy w tym miejscu egzemplifikacji. Jednym z najbardziej znanych przykładów na gruncie polskim jest kwestia prawej regulacji procedury przerywania ciąży<sup>8</sup>. Przyjmijmy, że w dyskusji biorą udział dwie strony,

---

7 M. Jakubiec, *Nieracjonalność dyskursu prawnego w świetle teorii Roberta Alexy'ego* [w:] *Spółczesność rozumne?*, red. K. Cikała, W. Zieliński, K. Drązkiewicz, WN UPJPiL, Kraków 2013, s. 139.

8 Na marginesie zauważmy, że zgodnie z obowiązującym obecnie w Polsce stanem prawnym wykonywanie zabiegu aborcji jest co do zasady zabronione, istnieją jednak trzy wyjątki, opisane w artykuł 4a ustawy z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży. Zgodnie z nim, przerwanie ciąży może być dokonane wyłącznie przez lekarza, w przypadku gdy:

- 1) ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej,
- 2) badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu,
- 3) zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego.

Istotne jest również, że w tych przypadkach dokonanie aborcji jest dopuszczalne „do chwili osiągnięcia przez płód zdolności do samodzielnego życia poza organizmem kobiety ciężarnej”; w przypadku określonym w punkcie pierwszym dodatkowym warunkiem jest upływ nie więcej niż 12 tygodni od początku ciąży.

reprezentujące skrajnie odmienne przekonania. Jak się wydaje, można sformułować prosty warunek konieczny dla zmiany jakości dyskusji jej dotyczących. Będzie on polegał na wprowadzeniu zakazu formułowania następujących uzasadnień swoich stanowisk, na przykład: wyłącznie religijnego (tj. stanowiącego interpretację pewnych elementów doktryny religijnej) oraz wyłącznie utylitarystycznego (tj. stanowiącego interpretację określonego systemu etycznego). W związku z tym na początku warto być może wskazać te zagadnienia, co do których panuje pomiędzy dyskutantami zgoda, a następnie podjąć próbę ukazania, w jaki sposób konkretne stanowisko jest ich konsekwencją. Następnie, zamiast poszukiwania nieosiągalnej odpowiedzi, które stanowisko religijne czy etyczne jest trafne, podjąć próbę osiągnięcia konsensu – dotyczącego choćby jedynie części relewantnych zagadnień – możliwego do wdrożenia w przepisach prawnych, owo niezwykle istotne poszukiwanie pozostawiając na czas dyskursu ściśle filozoficznego.

Powyższe uwagi mogą jawić się jako truistyczne. Zauważmy jednak, że jeżeli każda strona byłaby zobowiązana do wykazania swojego stanowiska na drodze argumentów nie uzasadnianych jedynie w oparciu o np. stanowisko religijne, dyskurs prawny z pewnością stałby się bardziej racjonalny, nawet jeśli nie doprowadziłoby to do wypracowania wspólnych postulatów prawnych.

## Podsumowanie

Z powyższych rozważań wyłaniają dwa zasadnicze wnioski: po pierwsze, niekonkluzywność jako cecha dyskursu religijnego, czy szerzej, filozoficznego, przekłada się na problemy dyskursu w kwestii postulatów *de lege ferenda*, powiązanych z zagadnieniami związanymi z bioetyką. Po drugie, zmiana sposobu argumentacji, poprzez nie odwoływanie się jedynie do argumentów wynikających wprost z systemu przekonań światopoglądowych, jak również stosowanie się pewnych dyrektyw proceduralnych może stanowić drogę do zwiększenia zarówno konkluzywności,

---

Oceniając to uregulowanie narzuca się spostrzeżenie, że stanowi ono przejaw kompromisu pomiędzy zwolennikami szerokiej legalizacji aborcji a przeciwnikami jej dopuszczalności. Jest to jednak kompromis negatywnie oceniany przez wielu uczestników dyskursu – między innymi ze względów, o których wspominam w tekście.

jak i racjonalności dyskursu prawnego, który winien stanowić podstawę decyzji dotyczących stanowionego prawa. Wydaje się, że to jedyna droga umożliwiająca współegzystencję osób o diametralnie różnych poglądach – a kwestie religijne należą do tych, które w najwyższym stopniu poróżniają jednostki – w ramach jednego organizmu państwowego.

## Bibliografia

- Brzozowski W., *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, 2011, [http://lex.adm.uj.edu.pl/lex/index.rpc?&fromHistory=false#content.rpc--ASK--nro=151117548&wersja=0&=&fullTextQuery.query=bezstronno%25C5%259Bci&reqId=1420908479594\\_333090965&class=CONTENT&loc=4&full=1&hId=2](http://lex.adm.uj.edu.pl/lex/index.rpc?&fromHistory=false#content.rpc--ASK--nro=151117548&wersja=0&=&fullTextQuery.query=bezstronno%25C5%259Bci&reqId=1420908479594_333090965&class=CONTENT&loc=4&full=1&hId=2) [dostęp: 12.07.2015].
- Fuller L., *Moralność prawa*, Warszawa 2004.
- Jakubiec M., *Nieracjonalność dyskursu prawnego w świetle teorii Roberta Alexy'ego* [w:] *Spółczesność rozumne?*, red. K. Cikała, W. Zieliński, K. Dążkiewicz, Kraków 2013.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs ponowoczesności*, Kraków 2000.
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny.
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży.

## ABSTRACT

MAREK JAKUBIEC

## Religious doctrines and lawmaking in the time of ideological pluralism

In the process of lawmaking, in particular in formulating the norms related to the deliberations of ethical or axiological nature, an important role is played by the directive to prevent possible controversies arising from the application of certain regulations. It is difficult in a pluralistic society. One of the elements differentiating its members is religion, and thus the system of accepted values. The article presents an analysis of selected aspects of the problem of lawmaking in a heterogeneous (in the aspects of religious and ethical positions) society.

Keywords: religion, truth, pluralism, law



# Prawo do ochrony zdrowia kobiety a możliwość przerwania ciąży

Słowa kluczowe: zdrowie, prawo do ochrony zdrowia, ochrona życia, godność człowieka, przerwanie ciąży

## Wstęp

W opracowaniu zostanie poddana analizie międzynarodowa oraz konstytucyjna regulacja odnosząca się do prawa do ochrony zdrowia. Rozważania te będą stanowiły podstawę do zinterpretowania okoliczności statuujących jedną z przesłanek legalizujących przerwanie ciąży w prawie polskim tj. gdy ciąża stanowi zagrożenie dla zdrowia kobiety ciężarnej. Zasadniczym celem prowadzonych rozważań jest sprawdzenie, czy istnieje związek pomiędzy prawem do ochrony zdrowia kobiety a możliwością przerwania ciąży.

## Prawo do ochrony zdrowia w prawie polskim i międzynarodowym

Przyznanie zdrowiu szczególnej wartości i uznanie potrzeby jego ochrony wpłynęło na ujęcie go w treści regulacji przepisów prawa międzynarodowego

oraz prawa krajowego – w tym przede wszystkim Konstytucji RP<sup>1</sup>. Omawiając problematykę prawa do ochrony zdrowia nie sposób nie odnieść się, chociażby tylko sygnalizacyjnie, do wiążącego Rzeczpospolitą Polskę prawa międzynarodowego, którego na podstawie przepisu art. 9 Konstytucji RP Rzeczpospolita Polska obowiązana jest przestrzegać. W prawie międzynarodowym prawo do ochrony zdrowia skorelowane jest z prawem człowieka. Przykładowo można wskazać na przepis art. 55 lit. b Karty Narodów Zjednoczonych<sup>2</sup>, art. 12 Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych<sup>3</sup>, art. 11 i 13 Europejskiej Karty Socjalnej<sup>4</sup> oraz

- 1 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.); dalej jako: Konstytucja RP.
- 2 Dz.U. z 1947 r., Nr 23, poz. 90 „[...] Narody Zjednoczone będą popierały [...] rozwiązywanie międzynarodowych zagadnień gospodarczych, społecznych, zdrowotnych i innych z nimi związanych [...]”.
- 3 Dz.U. z 1977 r., Nr 38, poz. 169 Art. 12 „1. Państwa Strony niniejszego Paktu uznają prawo każdego do korzystania z najwyższego osiągalnego poziomu ochrony zdrowia fizycznego i psychicznego. 2. Kroki, jakie Państwa Strony niniejszego Paktu powinny podjąć dla osiągnięcia pełnego wykonania tego prawa, będą obejmowały środki konieczne do: a) zapewnienia zmniejszenia wskaźnika martwych urodzeń i śmiertelności niemowląt oraz do zapewnienia zdrowego rozwoju dziecka; b) poprawy higieny środowiska i higieny przemysłowej we wszystkich aspektach; c) zapobiegania chorobom epidemicznym, endemicznym, zawodowym i innym oraz ich leczenia i zwalczania; d) stworzenia warunków, które zapewniłyby wszystkim pomoc i opiekę lekarską na wypadek choroby”.
- 4 Dz.U. z 1999 r., Nr 8, poz. 67; Art. 11 Prawo do ochrony zdrowia – „W celu zapewnienia skutecznego wykonywania prawa do ochrony zdrowia, Umawiające się Strony zobowiązują się podjąć bądź bezpośrednio, bądź we współpracy z organizacjami publicznymi lub prywatnymi, stosowne środki zmierzające zwłaszcza do: 1 wyeliminowania, tak dalece jak to możliwe, przyczyn chorób; 2 zapewnienia ułatwień w zakresie poradnictwa oraz oświaty, dla poprawy stanu zdrowia i rozwijania indywidualnej odpowiedzialności w sprawach zdrowia; 3 zapobiegania, tak dalece, jak to możliwe, chorobom epidemicznym, endemicznym i innym. Art. 13 Prawo do pomocy społecznej i medycznej – „W celu zapewnienia skutecznego wykonywania prawa do pomocy społecznej i medycznej, Umawiające się Strony zobowiązują się: 1 zapewnić, by każdej osobie, która nie posiada dostatecznych zasobów i która nie jest zdolna do zapewnienia ich sobie z innych źródeł, szczególnie poprzez świadczenia z systemu zabezpieczenia społecznego, została przyznana odpowiednia pomoc oraz, w przypadku choroby, opieka konieczna ze względu na jej stan; 2 zapewnić, by osoby otrzymujące taką pomoc nie cierpiały z tego względu ograniczenia ich praw politycznych lub społecznych; 3 przewidzieć, by każdy mógł otrzymać od właściwych służb publicznych lub prywatnych taką poradę i osobistą pomoc, jaka może być konieczna dla zapobieżenia lub usunięcia stanu potrzeby, lub ulżenia sytuacji osobistej lub rodzinnej; 4 stosować postanowienia

art. 35 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej<sup>5</sup>. Wskazane przepisy nie określają wprost definicji pojęcia „zdrowie”, często formułują deklaracje bardziej o charakterze politycznym aniżeli normatywnym.

Na tym tle wyróżnia się Konstytucja Światowej Organizacji Zdrowia z dnia 22 lipca 1946 r.<sup>6</sup>, w której podjęto próbę zdefiniowania pojęcia „zdrowie”. W preambule do Konstytucji Światowej Organizacji Zdrowia wskazano, że „zdrowie jest stanem zupełnej pomyślności fizycznej, psychicznej i społecznej, a nie jedynie brakiem choroby lub ułomności”<sup>7</sup>. Oznacza to, że immanentnym wyznacznikiem zdrowia nie jest wyłącznie brak choroby, co mogłoby być logiczne przy przyjęciu, że zdrowie i choroba są stanami wobec siebie przeciwstawnymi<sup>8</sup>. Dlatego też pojęcie „zdrowie” według tej definicji należałoby odnosić do szerszej perspektywy, w której ważnymi elementami są dbałość o kondycję fizyczną, prowadzenie odpowiedniego trybu życia, radzenie sobie z emocjami i kontaktami z innymi ludźmi<sup>9</sup>. Należy pamiętać jednak o występowaniu

---

przewidziane w ustępach 1, 2 i 3 niniejszego artykułu na równi wobec swoich obywateli i wobec obywateli innych Umawiających się Stron, znajdujących się legalnie na ich terytoriach, zgodnie z zobowiązaniami wynikającymi dla Stron z Europejskiej konwencji o pomocy społecznej i medycznej, podpisanej w Paryżu dnia 11 grudnia 1953 r.”.

- 5 Dz.U. C 326 z 26.10.2012 Art. 35 „Ochrona zdrowia. Każdy ma prawo dostępu do profilaktycznej opieki zdrowotnej i prawo do korzystania z leczenia na warunkach ustanowionych w ustawodawstwach i praktykach krajowych. Przy określaniu i urzeczywistnianiu wszystkich polityk i działań Unii zapewnia się wysoki poziom ochrony zdrowia ludzkiego”.
- 6 Rzeczpospolita Polska przyjęła ją w dniu 20 kwietnia 1948 r. (Dz.U. z 1948 r., Nr 61, poz. 477).
- 7 W angielskiej wersji zdrowie „is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity”.
- 8 Brak definicji legalnej pojęcia „zdrowie” pozwala przejść w procesie interpretowania tekstu prawnego na poziom języka potocznego. W Słowniku języka polskiego przedmiotowe pojęcie tłumaczone jest jako „stan żywego organizmu, w którym wszystkie funkcje przebiegają prawidłowo; stan, w jakim znajduje się żywy organizm; dobre funkcjonowanie jakiegoś systemu” – <http://sjp.pwn.pl/szukaj/zdrowie> [dostęp: 15.11.2014]. Płynię z tego wniosek, że pojęcie „zdrowie” nacechowane jest ładunkiem pozytywnym, dlatego przeciwstawiając sobie dwa stany: zdrowie i chorobę można stworzyć elementarną definicję pojęcia „zdrowie” utożsamiając ją jako brak choroby. Trudno jednak uciec w takim przypadku od popełnienia błędów w definiowaniu, który można określić jako: nieznanne przez nieznanne.
- 9 Na takiej interpretacji pojęcia „zdrowie” oparto Narodowy Program Zdrowia na lata 2007–2015 będącym załącznikiem do Uchwały nr 90/2007 Rady Ministrów z dnia 15 maja 2007 r.



w literaturze przedmiotu zdań krytycznych, kierowanych pod adresem tej definicji<sup>10</sup>.

Trudność w określeniu zakresu semantycznego prawa do ochrony zdrowia tkwi w wieloznaczności samego pojęcia „zdrowie” i używania go w różnych kontekstach<sup>11</sup>. Ponadto problematyka prawa do ochrony zdrowia stale pozostaje w centrum zainteresowania opinii publicznej zwłaszcza, że na pojęcie „zdrowie” nakładają się subiektywne oczekiwania dotyczące gwarancji ochrony zdrowia<sup>12</sup>. A. Ostrzyżek twierdzi nawet, chociaż można polemizować z tą tezą, że „zdrowie, jego ochrona oraz optymalny rozwój są bowiem dla jednostki warunkiem *sine qua non* do korzystania ze wszystkich innych praw i wolności”<sup>13</sup>.

10 Zob. Wrześniewka-Wal I., *Wspólnotowe regulacje prawne w obszarze zdrowia publicznego*, „Prawo i Medycyna” 2004, nr 4, s. 99.

11 Przy użyciu pojęcia „zdrowie” można konstruować takie zwroty jak: zdrowie fizyczne, zdrowie psychiczne, zdrowie społeczne, zdrowie duchowe, zdrowie publiczne. Świadczą o tym regulacje zawarte w ustawodawstwie zwykłym, czy też przykłady z orzecznictwa. Można w tym aspekcie wskazać na ustawę z dnia 19 sierpnia 1994 r. o ochronie zdrowia psychicznego (Dz.U. z 2011 r., Nr 231, poz. 1375 tekst jedn.), w której zostało zaakcentowane, że „zdrowie psychiczne jest fundamentalnym dobrem osobistym człowieka, a ochrona praw osób z zaburzeniami psychicznymi należy do obowiązków państwa”. W doktrynie podaje się, że pojęcie „zdrowie psychiczne” obejmuje zdrowie emocjonalne oraz zdrowie umysłowe – tak Bobińska K., Eichstasdt K.Z., Gałęcki P., *Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego. Komentarz*, Warszawa 2013, s. 21. Natomiast pojęcie „zdrowie”, jako dobro publiczne – „zdrowie publiczne” zostało zdefiniowane w przepisie art. 2 pkt 35 ustawy z dnia 5 grudnia 2008 r. o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi (Dz.U. z 2013 r., poz. 947 tekst jedn.), jako „stan zdrowotny całego społeczeństwa lub jego części, określany na podstawie wskaźników epidemiologicznych i demograficznych”. Pojęcie to występuje również w ustawie z dnia 14 marca 1985 r. o Państwowej Inspekcji Sanitarnej (Dz.U. z 2011 r., Nr 212, poz. 1263 tekst jedn., z późn. zm.) – zob. Mazur K., *Dobra chronione w działalności policji administracyjnej na przykładzie Państwowej Inspekcji Sanitarnej*, „Przegląd Prawa Publicznego” 2010 nr 3, s. 39 i nast. W podobnym ujęciu rozumiane jest zdrowie społeczne (zdrowie wielu ludzi, nieoznaczonego kręgu osób) na gruncie przepisów ustawy z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu narkomanii (Dz.U. z 2012 r., poz. 124 tekst jedn.) – tak w wyroku Sądu Najwyższego z dnia z dnia 26 lipca 2007 r., sygn. akt IV KK 153/2007, Lexis.pl nr 1668073, czy też w Uchwale Składu Siedmiu Sędziów Sądu Najwyższego z dnia 27 października 2005 r., sygn. akt I KZP 32/2005, Lexis.pl nr 390274.

12 Surówka A., *Miejsce konstytucyjnego prawa do ochrony zdrowia w systemie praw i wolności człowieka i obywatela*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2012, nr 3, s. 91.

13 Ostrzyżek A., *Prawo do ochrony zdrowia w świetle artykułu 68 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, „Prawo i Medycyna” 2005, nr 4, s. 65.

Przechodząc na poziom wykładni przepisów konstytucyjnych, należy podkreślić, że konstytucyjną podstawę dla ochrony zdrowia nie może stanowić wyłącznie przepis art. 68 Konstytucji RP, a szczegółowiej ust. 1 tego artykułu, mimo że wprost (tj. literalnie) prawodawca wskazuje w nim na prawo do ochrony zdrowia<sup>14</sup>. Zwrócił na to również uwagę Trybunał Konstytucyjny (dalej TK) w wyroku z dnia 7 stycznia 2004 r.<sup>15</sup>, w którym uznał, że „konstytucyjne prawo do ochrony zdrowia można rozpatrywać w wielu aspektach”. Rozwijając i uzasadniając to stwierdzenie, TK wskazał, że punktem wyjścia dla wszelkiej analizy wolności, praw człowieka i obywatela jest przyrodzona oraz niezbywalna godność człowieka<sup>16</sup>. Następnie TK odniósł się do konstytucyjnej zasady ochrony życia<sup>17</sup>. Zauważył również, że brak jest wątpliwości w uznaniu, że przepis art. 68 Konstytucji RP jest wyjątkowo mocno, a wręcz nierozzerwalnie związany z przepisami art. 30 i 38 Konstytucji RP. Uważam, że TK stwierdzając, że „ochrona zdrowia jest ściśle związana z ochroną życia, a prawo do życia z godnością człowieka” w sposób pośredni uznał, że prawo do zdrowia również ma swoje źródło w godności człowieka. Przyjmuję, że brak jednoznacznej deklaracji uwarunkowany jest trudnościami związanymi z prostą kwalifikacją przepisu art. 68 Konstytucji RP. Opierając się na wykładni językowej ust. 1 tego artykułu należałoby wskazać, że prawo do ochrony zdrowia zostało zagwarantowane każdemu. Na tej podstawie można stwierdzić, że prawo do ochrony zdrowia jest prawem człowieka, bowiem jak stwierdził TK w postanowieniu z dnia

<sup>14</sup> Art. 68 ust. 1 Konstytucji RP – „Każdy ma prawo do ochrony zdrowia”. Prawo do ochrony zdrowia w przepisie art. 70 ust. 1 nieobowiązującej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej uchwalonej przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r. (Dz.U. z 1976 r., Nr 7, poz. 36 tekst jedn.) zostało ujęte jako prawo obywatela a nie człowieka – „Obywatele Rzeczypospolitej Polskiej mają prawo do ochrony zdrowia [...]”. Zob. szerzej Górecki D., *Prawo do ochrony zdrowia Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 1997, t. LVI, s. 115 i nast.

<sup>15</sup> Sygn. akt K 14/03, Lexis.pl nr 365248.

<sup>16</sup> Art. 30 Konstytucji RP – „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. Na temat przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka mowa jest także w Preambule do Konstytucji RP.

<sup>17</sup> Art. 38 Konstytucji RP – „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia”. Zob. również Debita M., *Badania prenatalne – szansa czy zagrożenie? Współczesna medycyna, a nauka społeczna Kościoła Katolickiego*, [w:] *Prawo życia i śmierci*, Wrocławskie Studia Erazmiańskie, red. Sadowski M., Wrocław 2013, s. 318 i nast.

20 lutego 2002 r.<sup>18</sup> „prawo do ochrony zdrowia ma charakter osobisty i przysługuje wyłącznie osobom fizycznym”<sup>19</sup>. Ujmując zatem zakres podmiotowy prawa do ochrony zdrowia w sposób negatywny można przyjąć, że ani osoby prawne, ani też jednostki organizacyjne nieposiadające osobowości prawnej nie mogą się na to prawo powoływać. W pozostałych ustępach został zawężony zakres semantyczny pojęcia „każdy”. Mowa jest w nich wyłącznie o obywatelach<sup>20</sup>, dzieciach, kobietach ciężarnych, osobach niepełnosprawnych i osobach w podeszłym wieku<sup>21</sup>. Oznacza to, że nieuprawnione jest utożsamianie prawa do ochrony zdrowia wyłącznie z prawem do świadczeń zdrowotnych, niewątpliwie jednak prawo do świadczeń zdrowotnych wywodzi się z prawa do ochrony zdrowia. Podobne zdanie prezentuje J. Trzcіński twierdząc, że postanowienia zawarte w przepisach ust. 2–5 art. 68 Konstytucji RP z jednej strony uzupełniają treść przepisu ust. 1, to w sumie nie wyznaczają całościowego zakresu semantycznego pojęcia „prawo do ochrony zdrowia”. J. Trzcіński zwraca również uwagę, że pojęcie „każdy ma prawo do ochrony zdrowia” nie wypełnia się poprzez wyliczenie obowiązków władz publicznych zawartych w ust. 2,3,4 i 5. Niewątpliwie są to najistotniejsze postanowienia, ale oprócz nich istnieją jeszcze inne”<sup>22</sup>. Na marginesie należy również wskazać, że dla wyinterpretowania obowiązku dbałości o zdrowie pomocne mogą być inne przepisy Konstytucji RP, takie jak: art. 39 (zakaz eksperymentów naukowych na ludziach bez ich zgody wyrażonej w sposób dobrowolny), art. 40 (zakaz tortur, nieludzkiego lub poniżającego traktowania i karanía), art. 41 (nietykalność i wolność osobista)<sup>23</sup>.

18 Sygn. akt Ts 171/01, Lexis.pl nr 359260.

19 W związku z czym TK uznał, że stowarzyszenie „nie może być podmiotem prawa przysługującego osobom korzystającym z opieki zdrowotnej, a tym samym nie przysługujące mu prawo występowania ze skargami konstytucyjnymi w celu ochrony tego prawa”.

20 Art. 68 ust. 2 Konstytucji RP – „Obywatelom, niezależnie od ich sytuacji materialnej, władze publiczne zapewniają równy dostęp do świadczeń opieki zdrowotnej finansowanej ze środków publicznych. Warunki i zakres udzielania świadczeń określa ustawa”.

21 Art. 68 ust. 3 Konstytucji RP – „Władze publiczne są obowiązane do zapewnienia szczególnej opieki zdrowotnej dzieciom, kobietom ciężarnym, osobom niepełnosprawnym i osobom w podeszłym wieku”.

22 Trzcіński J., *Konstytucyjne prawo do ochrony zdrowia na tle art. 35 Karty Podstawowych Praw Unii Europejskiej*, [w:] *Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje*, red. Garlicki L., Szmyt A., Warszawa 2003, s. 302. Taka koncepcja wspólnego interpretowania całego artykułu jest zgodna z systemową wykładnią prawa.

23 Surówka A., *Prawo do ochrony zdrowia*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz encyklopedyczny*, red. Skrzydło W., Grabowska S., Grabowski R., Warszawa

Za niejednorodnym charakterem przepisu art. 68 Konstytucji RP, może przemawiać także zróżnicowany krąg jego adresatów. Uznaje się, że o ile przepis ust. 1 adresowany jest do każdego człowieka<sup>24</sup>, o tyle adresatem przepisów ust. 2–5 jest władza publiczna<sup>25</sup>.

Ogólne rozważania poczynione w niniejszym punkcie będą stanowiły tło normatywne i orzecznicze dla analizy przesłanki dozwolonej prawnie możliwości przerwania ciąży, jaką jest zagrożenie dla zdrowia kobiety.

## Zagrożenie zdrowia kobiety ciężarnej jako dozwolona prawnie przesłanka przerwania ciąży na podstawie przepisów ustawy o planowaniu rodziny<sup>26</sup>

W obecnie obowiązującym porządku prawnym na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, regulacja aborcji została ukształtowana w ten sposób, że

---

2009, s. 395; Jarosz-Żukowska S., *Prawo do ochrony zdrowia i dostępu do świadczeń opieki zdrowotnej*, [w:] *Realizacja i ochrona konstytucyjnych wolności i praw jednostki w polskim porządku prawnym*, red. Jabłoński M., Wrocław 2014, s. 659.

- 24 TK w wyroku o sygn. akt K 14/03 podniósł, że Konstytucja RP nie uznaje jakichkolwiek wykluczeń podmiotowych z zakresu działania przepisu art. 68 ust. 1.
- 25 W powołanym już wyroku o sygn. akt K 14/03 TK wskazał, że pod pojęciem „władza publiczna” należy rozumieć organy państwa i organy samorządu terytorialnego”. Według B. Banaszaka rozumienie tego pojęcia jest identyczne, jak to przyjęte na gruncie przepisu art. 77 ust. 1 Konstytucji RP i obejmuje władze w sensie konstytucyjnym tj. władzę wykonawczą, ustawodawczą oraz sądowniczą, jak również samorząd terytorialny – zob. Banaszak B., *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2012, s. 459–460. Powyższe stanowiska są skorelowane z ustawodawstwem zwykłym. Myslę w tym przypadku o charakterze zadań związanych z ochroną zdrowia, które zostały przyporządkowane administracji rządowej oraz samorządowi terytorialnemu. Zob. art. 33 ustawy z dnia 4 września 1997 r. o działach administracji rządowej (Dz.U. z 2013 r., poz. 743 tekst jedn. z późn. zm.), art. 7 ustawy z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym (Dz.U. z 2013 r., poz. 594 tekst jedn. z późn. zm.), art. 4 ustawy z dnia 5 czerwca 1998 r. o samorządzie powiatowym (Dz.U. z 2013 r., poz. 595 tekst jedn. z późn. zm.), art. 14 ustawy z dnia 5 czerwca 1998 r. o samorządzie województwa (Dz.U. z 2013 r., poz. 596 tekst jedn. z późn. zm.).
- 26 Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz.U. Nr 17, poz. 78; dalej jako: ustawa o planowaniu rodziny. W niniejszym opracowaniu będę odnosiła się również do poprzednio obowiązującej ustawy z dnia 27 kwietnia 1956 r. o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. Nr 12, poz. 61); dalej jako: ustawa o w.d.p.c.

w stosunku do ogólnego zakazu przerywania ciąży ustawodawca wprowadził enumeratywne wyjątki i wymienił je w przepisie art. 4a ust. 1 ustawy o planowaniu rodziny. W ustawodawstwie polskim nie mamy do czynienia ani z aborcją w pełni zakazaną ani w pełni dozwoloną. Przypadki kwalifikujące możliwość legalnego<sup>27</sup> przerwania ciąży są następujące:

- 1) ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej (przesłanka zdrowotna)<sup>28</sup>;
- 2) badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu (przesłanka eugeniczno-teratologiczna);
- 3) zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego (przesłanka kryminalna).

Obecne przepisy ustawy o planowaniu rodziny nie uznają możliwości przerywania ciąży z tej tylko przyczyny, że kobieta ciężarna znajduje się w ciężkich warunkach życiowych lub trudnej sytuacji osobistej. Przepis art. 4 ust. 1 pkt 4 ustawy o planowaniu rodziny, który przewidywał możliwość przerywania ciąży z uwagi na takie okoliczności, utracił moc na podstawie orzeczenia TK z dnia 28 maja 1997 r.<sup>29</sup>. Odnosząc się do powyższego, za niekonsekwencję ustawodawcy należy uznać nieusunięcie z treści ustawy o planowaniu rodziny ust. 6 i 7 w przepisie art. 4a.

Z uwagi na temat niniejszego opracowania, analizie poddana zostanie wyłącznie przesłanka usprawiedliwiająca przerwanie ciąży, gdy stanowi ona zagrożenie dla zdrowia kobiety ciężarnej.

---

27 Odpowiedzialność karnoprawna za przerywanie ciąży będzie dotyczyła sytuacji, która nastąpiła z naruszeniem przepisów ustawy o planowaniu rodziny. Hipotezą normy wyinterpretowanej z przepisu art. 152 ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (Dz.U. Nr 88, poz. 553 z późn. zm.; dalej jako: k.k.) będzie objęta osoba, która za zgodą kobiety przerywa jej ciążę lub udziela kobiecie ciężarnej pomocy w przerywaniu ciąży lub ją do tego nakłania i będzie podlega karze pozbawienia wolności do lat 3. Natomiast, gdy dokonano przerywania ciąży a dziecko poczęte osiągnęło zdolność do samodzielnego życia poza organizmem kobiety ciężarnej, wówczas kara pozbawienia wolności kształtuje się w granicy od 6 miesięcy do 8 lat (art. 152 ust. 3 k.k.). Z kolei przepis art. 153 k.k. dotyczy sytuacji, gdy przerywanie ciąży zostało wymuszone przemocą, groźbą bezprawną lub podstępem.

28 Użycie spójnika „lub” wskazuje, że w przepisie ust. 1 zostały zawarte dwie przesłanki i tym samym należałoby uznać, że polskie prawo przewiduje cztery przesłanki dopuszczające legalne przerywanie ciąży.

29 Sygn. akt K 26/96, Lexis.pl nr 320490.

Ustawodawca w przepisie art. 4a ust. 2 ustawy o planowaniu rodziny wskazał końcowe daty, do których upłynięcia dopuszczalne jest przerwanie ciąży. Są to osiągnięcie przez płód zdolności do samodzielnego życia poza organizmem kobiety ciężarnej (w przypadku gdy badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu) oraz jeżeli od początku ciąży nie upłynęło więcej niż 12 tygodni (gdy zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego). Wobec powyższego nasuwa się wniosek, że przerwanie ciąży w sytuacji, gdy stanowi ona zagrożenie dla zdrowia kobiety ciężarnej możliwe jest w każdym czasie. Słusznie jednak zwraca się uwagę w literaturze przedmiotu, że „każde usunięcie ciąży zaawansowanej powyżej trzech miesięcy (pomijając nawet związane z tym problemy deontologiczne) wiąże się z poważnym ryzykiem zdrowotnym dla kobiety. Dokonując więc „późnej aborcji” na podstawie przesłanki zdrowotnej, należy zachować szczególną staranność w porównywaniu ryzyka dla zdrowia kobiety oraz ryzyka związanego z przerwaniem ciąży. Błąd w takiej kalkulacji może być oceniony z punktu widzenia stanu wiedzy lekarskiej jako błąd w sztuce”<sup>30</sup>.

Ustawodawca w przepisach ustawy o planowaniu rodziny przykłada szczególną wagę do zgody kobiety na dokonanie przerwania ciąży. Co ważne, zgoda kobiety musi zostać wyrażona na piśmie. Wykluczona zatem została możliwość udzielenia zgody w formie ustnej lub poprzez czynności dorozumiane. Ponadto, sposób wyrażenia zgody został uzależniony od sytuacji prawnej kobiety ciężarnej. Zgodnie z przepisem art. 4a ust. 4 ustawy o planowaniu rodziny „W przypadku małoletniej lub kobiety ubezwłasnowolnionej całkowicie wymagana jest pisemna zgoda jej przedstawiciela ustawowego. W przypadku małoletniej powyżej 13 roku życia wymagana jest również pisemna zgoda tej osoby. W przypadku małoletniej poniżej 13 roku życia wymagana jest zgoda sądu opiekuńczego, a małoletnia ma prawo do wyrażenia własnej opinii. W przypadku kobiety ubezwłasnowolnionej całkowicie wymagana jest także pisemna zgoda tej osoby, chyba że na wyrażenie zgody nie pozwala stan jej zdrowia psychicznego. W razie braku zgody przedstawiciela ustawowego, do przerwania ciąży wymagana jest zgoda sądu opiekuńczego”.

30 Filar M., Krześ S., Marszałkowska-Krześ E., Zaborowski P., *Odpowiedzialność lekarska i zakładów opieki zdrowotnej*, Warszawa 2004, s. 176.

Z kolei, w przepisie art. 4a ust. 5 ustawy o planowaniu rodziny, ustawodawca wprowadził swego rodzaju zakaz, odnoszący się do sposobu stwierdzania wystąpienia okoliczności, gdy ciąża stanowi zagrożenie dla zdrowia kobiety ciężarnej. Polega on na tym, że stwierdzenia tych okoliczności nie może dokonać ten sam lekarz, który dokona przerwania ciąży. W przepisach aktu wykonawczego do ustawy o planowaniu rodziny, tj. rozporządzenia Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 22 stycznia 1997 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych lekarzy, uprawniających do dokonania przerwania ciąży oraz stwierdzania, że ciąża zagraża życiu lub zdrowiu kobiety lub wskazuje na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu<sup>31</sup> stwierdzono, że przerwanie ciąży może być dokonane przez lekarza posiadającego pierwszy stopień specjalizacji w zakresie położnictwa i ginekologii<sup>32</sup> lub przez lekarza posiadającego tytuł specjalisty w zakresie położnictwa i ginekologii<sup>33</sup>. Natomiast wystąpienie okoliczności wskazujących, że ciąża stanowi zagrożenie dla zdrowia kobiety ciężarnej, stwierdza lekarz posiadający tytuł specjalisty w zakresie medycyny właściwej ze względu na rodzaj choroby kobiety ciężarnej<sup>34</sup>. Warto zaznaczyć, że ani w ustawie o planowaniu rodziny ani też w rozporządzeniu w sprawie kwalifikacji zawodowych lekarzy nie znalazł się wykaz chorób, których wystąpienie u kobiety ciężarnej spowodowałoby automatyczny stan zakwalifikowania kobiety do zabiegu przerwania ciąży.

Porównując omawianą przesłankę – ciąża stanowi zagrożenie dla zdrowia kobiety ciężarnej – do precyzyjniejszych określeń występujących w ramach tego samego przepisu, takich jak: „duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu”, „nieuleczalna choroba”, „uzasadnione podejrzenie”, należałoby uznać lakoniczność jej wyartykułowania. Warto wskazać, że dodany przepis art. 4a do ustawy

---

31 Dz.U. Nr 9, poz. 49; dalej jako: rozporządzenie w sprawie kwalifikacji zawodowych lekarzy.

32 § 1 ust. 1 pkt 1 rozporządzenia w sprawie kwalifikacji zawodowych lekarzy. Natomiast, zgodnie z przepisem § 1 ust. 2 rozporządzenia w sprawie kwalifikacji zawodowych lekarzy, „lekarz odbywający szkolenie specjalizacyjne, w celu uzyskania pierwszego stopnia specjalizacji w zakresie położnictwa i ginekologii, dokonuje przerwania ciąży w obecności i pod kierunkiem lekarza” posiadającego pierwszy stopień specjalizacji w zakresie położnictwa i ginekologii.

33 § 1 ust. 1 pkt 2 rozporządzenia w sprawie kwalifikacji zawodowych lekarzy.

34 § 2 ust. 1 rozporządzenia w sprawie kwalifikacji zawodowych lekarzy.

o planowaniu rodziny<sup>35</sup>, nie jest w swej treści identyczny ze skreślonym jednocześnie przepisem art. 149a ówczesnie obowiązującej ustawy – Kodeks karny<sup>36</sup>, który przewidywał, że lekarz powodując śmierć dziecka poczętego nie popełniał przestępstwa w przypadku, gdy „ciąża stanowiła zagrożenie dla życia lub poważne zagrożenie dla zdrowia matki, stwierdzone orzeczeniem dwóch lekarzy innych niż lekarz podejmujący działanie, o którym mowa w § 1, przy czym orzeczenie to nie jest niezbędne w przypadku natychmiastowej konieczności uchylenia zagrożenia dla życia matki”<sup>37</sup> oraz „gdy śmierć dziecka poczętego nastąpiła wskutek działań podjętych dla ratowania życia matki albo dla przeciwdziałania poważnemu uszczerbkowi na zdrowiu matki, którego niebezpieczeństwo zostało potwierdzone orzeczeniem dwóch innych lekarzy”<sup>38</sup>. Oznacza to, że w obecnej regulacji wystarczającą przesłanką usunięcia ciąży jest sytuacja, gdy stanowi ona zagrożenie dla zdrowia lub życia kobiety ciężarnej. Usunięcie kwantyfikatora wzmacniającego tę przesłankę tj. „poważne zagrożenie dla zdrowia matki” należy uznać za działanie nieuzasadnione.

Prawo do ochrony zdrowia wywodzi się z przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka i jest nierozdzielnie związane z prawem do ochrony życia. Nie mogą być to jednak, moim zdaniem, prawa traktowane na tej samej płaszczyźnie. Przemawia za tym już samo stanowisko ustawodawcy i systematyka wewnętrzna Konstytucji RP, bowiem przepis art. 68 został zamieszczony w rozdziale II Konstytucji RP, w podrozdziale IV obejmującym swoim zakresem Wolności i Prawa Ekonomiczne, Socjalne i Kulturalne, a nie w podrozdziale II dotyczących Wolności i Praw Osobistych.

W doktrynie i orzecznictwie wskazuje się, że prawo do (ochrony) życia jest prawem wobec państwa pierwotnym i niezależnym od decyzji jakiegokolwiek organu państwowego. Prawo to wynika z natury człowieczeństwa. Państwo może jedynie podkreślać jego istnienie i znaczenie. W związku z powyższym organy państwa są obowiązane do stanowienia

---

35 Ustawodawca dokonał tego ustawą z dnia 30 sierpnia 1996 r. o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz o zmianie niektórych innych ustaw (Dz.U. Nr 139, poz. 646).

36 Ustawa z dnia 19 kwietnia 1969 r. – Kodeks karny (Dz.U. Nr 13, poz. 94); dalej jako: u.k.k. (tj. uchylony kodeks karny).

37 Art. 149 § 3 pkt 1 u.k.k.

38 Art. 149 § 3 pkt 2 u.k.k.



prawa w taki sposób, by chroniło ono życie każdego człowieka i nie mogą „decydować o słuszności lub niesłuszności tego prawa, a tym bardziej uzależniać intensywności jego ochrony od jakości życia”. Z istoty tego prawa wynika również jego niezbywalność<sup>39</sup>. Umieszczenie przepisu dotyczącego prawnej ochrony życia w Konstytucji RP na samym szczycie wolności i praw osobistych wskazuje na nadrzędność wartości, jaką jest życie człowieka. Skłania to „jednocześnie do przyjęcia w procesie stanowienia prawa dyrektywy interpretacyjnej, wedle której wszelkie możliwe wątpliwości co do ochrony życia ludzkiego powinny być rozstrzygane na rzecz tej ochrony (*in dubio pro vita humana*). Fakt, że ochrona życia zapewniana jest każdemu bez wyjątku człowiekowi, oznacza także, iż niedopuszczalne byłoby różnicowanie wartości ludzkiego życia w zależności od np. pozycji społecznej albo wieku konkretnej osoby. Jest to bowiem ochrona życia jako takiego, bez względu na społeczną wartość jaką przedstawia<sup>40</sup>. O tym, że życie człowieka i jego godność reprezentuje wyższą wartość niż zdrowie świadczy, moim zdaniem, przepis art. 233 ust. 1 Konstytucji RP wskazujący w sposób negatywny, że prawo do ochrony zdrowia, inaczej niż godność człowieka i prawo do ochrony życia może być ograniczone w czasie stanu wojennego i wyjątkowego. Ponadto w treści preambuły do ustawy o planowaniu rodziny, w pierwszej kolejności wyraźnie wskazano, że „życie jest fundamentalnym dobrem człowieka”, a dopiero w drugiej kolejności odniesiono się do tego, że „troška o życie i zdrowie należy do podstawowych obowiązków państwa, społeczeństwa i obywatela<sup>41</sup>”.

W świetle prowadzonych rozważań należy przytoczyć i uznać za słuszne poglądy nieżyjącego już Rzecznika Praw Obywatelskich J. Kochanowskiego, który podnosił zarzut arbitralności przesłanki przerwania ciąży, gdy stanowi ona zagrożenia dla zdrowia kobiety ciężarnej. Arbitralność, według J. Kochanowskiego, „wynika przede wszystkim z tego, że ustawodawca dowolnie zrównał wartość, jaką jest życie płodu, z szeroko rozumianym zdrowiem kobiety ciężarnej. Nie zostało określone, czy chodzi o jakiegokolwiek zagrożenie zdrowia, czy też o zagrożenie istotne, ani

39 Giezek J., Kokot R., *Granice ludzkiego życia a jego prawna ochrony* [w:] *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. Banaszak B, Preisner A., Warszawa 2002, s. 102; Zob. orzeczenie TK o sygn. akt 26/96.

40 Boć J. (red.), *Konstytucje Rzeczypospolitej Polskiej oraz komentarz do Konstytucji RP z 1997 roku*, Wrocław 1998, s. 78; sygn. akt K 14/03.

41 Zob. preambułę do ustawy o planowaniu rodziny.

też, czy chodzi o zagrożenie ciężkim uszczerbkiem na zdrowiu, czy też nieznacznym i przemijającym osłabieniem funkcji psychofizycznych<sup>42</sup>.

Z drugiej jednak strony bez echa nie powinny się ostać uwagi E. Zielińskiej, które zostały poczynione do założeń wniosku J. Kochanowskiego – Rzecznika Praw Obywatelskich do Trybunału Konstytucyjnego. E. Zielińska, opiniując stanowisko Rzecznika Praw Obywatelskich podkreśliła, że przesłanka zagrożenia dla zdrowia kobiety ciężarnej jest tylko niedookreślona na pierwszy „rzut oka”. Argumentując swoje stanowisko E. Zielińska stwierdziła, że już samo użycie przez ustawodawcę wyrazu „zagrożenie” przesądza o tym, że powinno się uwzględniać wyłącznie poważne sytuacje rodzące istotne skutki dla zdrowia kobiety. Ponadto o tym, że przesłanka zagrożenia dla zdrowia kobiety ciężarnej ma charakter dookreślony przesądza fakt, że jej wystąpienie należy oceniać przez pryzmat choroby, na którą cierpi kobieta ciężarna. Tłumacząc tę przesłankę w sposób zwężający należy mówić wyłącznie o istnieniu „choroby, która pogłębi się w przypadku kontynuacji ciąży, a nie tylko jako zagrożenie dobrostanu kobiety ciężarnej, czy wystąpienie dolegliwości towarzyszących normalnie stanowi ciąży<sup>43</sup>.

Zasadniczo można zgodzić się z poglądem E. Zielińskiej, że używanie zwrotów niedookreślonych jest częstą praktyką stosowaną w konstruowaniu tekstów aktów prawnych. Jednakże w tak ważnej materii, której dotyczy omawiana przesłanka, powinna być prowadzona wykładnia zwężająca, aby nie pozostało żadne pole do swobodnej interpretacji tej przesłanki.

## Wnioski

Podsumowując powyższe ustalenia, należy wyraźnie podkreślić, że przerwanie ciąży w sposób konieczny łączy się z pozbawieniem życia rozwijającego się płodu. Nie rozstrzygając wprost, w niniejszym opracowaniu, początku momentu od zaistnienia którego mogłoby się mówić o prawnokarnej

42 Wystąpienie Rzecznika Praw Obywatelskim Janusza Kochanowskiego do Prezesa Rady Ministrów z dnia 23 września 2008 r. RPO-578571-1/08/MK, <http://www.rpo.gov.pl/pliki/12221645490.pdf> [dostęp: 15.11.2014].

43 Zielińska E., *Uwagi odnośnie do założeń wniosku do TK*, Warszawa 2008, <http://www.rpo.gov.pl/pliki/1202907093.pdf> [dostęp: 15.11.2014].

ochronie życia ludzkiego<sup>44</sup>, lecz uwzględniając całość regulacji prawnej należy przyjąć, że życie ludzkie (w tym życie w fazie prenatalnej) stanowi wartość chronioną konstytucyjnie z wszelkimi tego konsekwencjami. Ustawodawca nie powinien zatem różnicować wartości życia ludzkiego i dążyć do zrównywania życia i zdrowia, które ze swej natury nie mogą być interpretowane na tej samej płaszczyźnie badawczej. Niedopuszczalna wydaje się również jakakolwiek próba zmiany kwalifikacji prawnej prawa do ochrony zdrowia kobiety ciężarnej i uznanie, że przysługuje jej prawo do aborcji i do swobodnego decydowania o liczbie urodzonych dzieci. Uważam, że na zakończenie rozważań warto zaprezentować pogląd Trybunału Konstytucyjnego, wyrażony w przytoczonym już orzeczeniu o sygn. akt K 26/96, a mianowicie, że „jedyną racją zakazu przerywania ciąży, odnoszącego się generalnie [...] również do samej kobiety ciężarnej, musi być uznanie wartości życia poczętej istoty ludzkiej”, który charakteryzuje w kilku słowach stanowisko Trybunału Konstytucyjnego do omawianej problematyki.

## Bibliografia

- Banaszak B., *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2012.
- Bobińska K., Eichstasdt K.Z., Gałęcki P., *Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego. Komentarz*, Warszawa 2013.
- Boć J. (red.), *Konstytucje Rzeczypospolitej Polskiej oraz komentarz do Konstytucji RP z 1997 roku*, Wrocław 1998.
- Debita M., *Badania prenatalne – szansa czy zagrożenie? Współczesna medycyna, a nauka społeczna Kościoła Katolickiego*, [w:] *Prawo życia i śmierci*, Wrocławskie Studia Erazmiańskie, red. Sadowski M., Wrocław 2013.
- Filar M., Krześ S., Marszałkowska-Krześ E., Zaborowski P., *Odpowiedzialność lekarzy i zakładów opieki zdrowotnej*, Warszawa 2004.
- Giezek J., Kokot R., *Granice ludzkiego życia a jego prawna ochrony* [w:] *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. Banaszak B., Preisner A., Warszawa 2002.
- Górecki D., *Prawo do ochrony zdrowia Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 1997, t. LVI.
- Jarosz-Żukowska S., *Prawo do ochrony zdrowia i dostępu do świadczeń opieki zdrowotnej*, [w:] *Realizacja i ochrona konstytucyjnych wolności i praw jednostki w polskim porządku prawnym*, red. Jabłoński M., Wrocław 2014.

---

44 Zob. Giezek J., Kokot K., *op. cit.*, s. 105.

- Mazur K., *Dobra chronione w działalności policji administracyjnej na przykładzie Państwowej Inspekcji Sanitarnej*, „Przegląd Prawa Publicznego” 2010, nr 3.
- Ostrzyżek A., *Prawo do ochrony zdrowia w świetle artykułu 68 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, „Prawo i Medycyna” 2005, nr 4.
- Surówka A., *Miejsce konstytucyjnego prawa do ochrony zdrowia w systemie praw i wolności człowieka i obywatela*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2012, nr 3.
- Surówka A., *Prawo do ochrony zdrowia*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz encyklopedyczny*, red. Skrzydło W., Grabowska S., Grabowski R., Warszawa 2009.
- Trzciniński J., *Konstytucyjne prawo do ochrony zdrowia na tle art. 35 Karty Podstawowych Praw Unii Europejskiej*, [w:] *Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje*, red. Garlicki L., Szmyt A., Warszawa 2003.
- Wrześniewka-Wal I., *Wspólnotowe regulacje prawne w obszarze zdrowia publicznego*, „Prawo i Medycyna” 2004, nr 4.

## ABSTRACT

JOANNA MAGDALENA CZESAK

### Woman's right to health protection versus the possibility to terminate a pregnancy

In the paper, the author analyzes international and constitutional regulations connected with the right to health protection. These general insights, which have a normative character and conclusions resulting from the selected judgements of the Constitutional Tribunal, are the basis for the analysis of the premise legalizing pregnancy termination in the Polish law. Specifically, it is the situation when a pregnancy poses a threat for the health of a pregnant woman. The conclusion of this discussion is that the human life is the value protected by the Polish Constitution and the legislator should not equalize two values protected, i.e. the pregnant woman's right to health protection and the human foetus right to life.

**Keywords:** health, right to health protection, life protection, human dignity, pregnancy termination



# IV

## Recenzje



BARBARA JELONEK

# Wędrowka po świecie japońskich mitów w książce prof. Agnieszki Kozyry pt. *Mitologia japońska*

Słowa kluczowe: mitologia japońska, Agnieszka Kozyra

Książka prof. Agnieszki Kozyry pt. „Mitologia japońska. Opowieści o Bogach i demonach. Konteksty kulturowe. Historia i współczesność” wydana w ramach Serii Mitycznej przez Wydawnictwo Szkolne PWN to niezwykle interesująca propozycja dla badaczy mitologii i religii Japonii oraz dla wszystkich czytelników zainteresowanych fenomenem popularności kultury Kraju Wschodzącego Słońca<sup>1</sup>.

Autorka przedstawiła w niej mity kosmogoniczne i mity o boskim pochodzeniu dynastii cesarskiej, sylwetki legendarnych władców Japonii, najważniejsze bóstwa i postaci mitologiczne, istoty nadprzyrodzone występujące w japońskiej mitologii popularnej oraz wybrane obiekty sakralne. Ta ciekawa pozycja wydawnicza jest bogata w ilustracje, które w większości są autorstwem prof. Kozyry. Zdjęcia najprawdopodobniej zostały wykonane podczas jej staży i licznych wyjazdów do Japonii.

---

<sup>1</sup> *Mitologia japońska. Opowieści o Bogach i demonach. Konteksty kulturowe. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Białystok 2011.



Zanim jednak przedstawię czytelnikowi zawartość recenzowanej tutaj pozycji, pragnę przybliżyć krótko i treściwie sylwetkę jej autorki, czyli profesor Agnieszki Kozyry.

Agnieszka Kozyra (ur. 1963) jest profesorem nadzwyczajnym<sup>2</sup> i kierownikiem Zakładu Japonistyki i Koreanistyki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego<sup>3</sup> oraz profesorem w Zakładzie Japonistyki i Sinologii Uniwersytetu Jagiellońskiego<sup>4</sup>. Jest absolwentką Uniwersytetu Warszawskiego oraz Studium Religioznawstwa na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego<sup>5</sup>. Temat jej dysertacji doktorskiej brzmiał następująco: „W poszukiwaniu tożsamości japońskiego chrześcijanina – twórczość Uchimury Kanzō”. W ramach habilitacji A. Kozyra pisała o filozofii Zen. Aby dopełnić obrazu działalności naukowej prof. Kozyry warto dodać, iż kierunkiem jej badań jest głównie historia filozofii i religii Japonii<sup>6</sup>.

Jej najważniejsze prace to opublikowana w 2001 roku w Tokio książka pod tytułem „Nihon to seiyo ni okeru Uchimura Kanzō: sono shūkyō shisō no fuhensei”<sup>7</sup> oraz artykuły „Eastern nothingness in Nishida Kitarō and Lin-chi” z 1999 roku, a także „Nitobe Inazō no kirisutokuyōteki bushidō”<sup>8</sup> z 1997 roku<sup>9</sup>.

Warto wspomnieć tutaj również o innych publikacjach autorki, oprócz tych wyżej wymienionych. Są to hasła dotyczące Japonii zamieszczone

2 Informacja zaczerpnięta z: *Agnieszka Kozyra*, <http://japonistyka.orient.uw.edu.pl/pracownicy/lista-pracownikow-zakladu/agnieszka-kozyra/>; *Agnieszka Kozyra*, <http://info.filg.uj.edu.pl/ifo/japonistyka/default.php?GPID=5010>; *Agnieszka Kozyra*, <http://lubimyczytac.pl/autor/53627/agnieszka-kozyra> [dostęp: 14.10.2014].

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*; Dane biograficzne: 1986 – magister, Uniwersytet Warszawski, 1990 – M.A. Osaka City University, 1993 – absolwentka Studium Religioznawstwa, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu, 1994 – doktorat: W poszukiwaniu tożsamości japońskiego chrześcijanina – twórczość Uchimury Kanzō, 2005 – habilitacja: Filozofia Zen, 2008 – stanowisko profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Warszawskiego. Informacja zaczerpnięta z *Agnieszka Kozyra*, <http://japonistyka.orient.uw.edu.pl/pracownicy/lista-pracownikow-zakladu/agnieszka-kozyra/> [dostęp: 14.10.2014].

6 *Ibidem*.

7 Japoński tytuł brzmi następująco: 日本と西洋における内村鑑三：その宗教思想の普遍性.

8 Polski tytuł: „Chrześcijańskie bushidō Nitobe Inazō”. *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

w *Encyklopedii Religii PWN* (Warszawa 2001–2003) oraz w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (tom 1–4, Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu, Lublin, 2000–2004), a ponadto książka *Filozofia nicości Nishidy Kitarō* wydana w 2007 roku (Wydawnictwo Nozomi, Warszawa), „*Estetyka zen* z 2010 roku (Wydawnictwo Trio, Warszawa) oraz recenzowana tutaj *Mitologia japońska* wydana w 2011 roku (Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa).

Dorobek naukowy profesor Agnieszki Kozyry świadczy o jej merytorycznym przygotowaniu do publikowania książek o tematyce japońskiej. Przemawia za tym również zawarta w recenzowanej tutaj *Mitologii japońskiej* bardzo bogata bibliografia zawierająca źródła anglojęzyczne, dzieła znanych polskich autorów oraz japońskich twórców. Jeśli chodzi o autorów rodzimych to prof. Agnieszka Kozyra powołuje się w niniejszej pozycji najczęściej na źródła opracowane przez Jolantę Tubielewicz oraz Wiesława Kotańskiego. Korzystała z „Kojiki czyli Księga dawnych wydarzeń”<sup>10</sup>, z „Dziedzictwa japońskich bogów. Uranokracji”<sup>11</sup>, „Opowieści o pierwszych władcach japońskich”<sup>12</sup>, oraz „Japoński opowieści o bogach”<sup>13</sup> autorstwa W. Kotańskiego. Równie często widać w książce wkład dzieł napisanych przez Jolantę Tubielewicz. Dzieł takich jak: „Historia Japonii”<sup>14</sup>, „Od mitu do historii. Wykłady o Japonii”<sup>15</sup>, „Mężczyźni i kobiety w starożytnej Japonii. Miłość, seks obyczaj”<sup>16</sup>, „Mitologia Japonii”<sup>17</sup>.

Profesor Kozyra w odróżnieniu do wyżej wymienionych autorów omawia mitologiczne źródła na podstawie różnych autorów, dlatego jej dzieło można uznać na najobszerniejsze na rynku. Jednakże wyszczególnienie

---

10 W. Kotański, *Kojiki czyli księga dawnych wydarzeń*, przeł. Wiesław Kotański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1986.

11 W. Kotański, *Dziedzictwo japońskich bogów. Uranokracja*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1995.

12 W. Kotański, *Opowieści o pierwszych władcach japońskich*, Warszawa: Iskry 1990.

13 W. Kotański, *W kręgu shintoizmu t. 1 i 2*, Warszawa: Dialog 1995.

14 J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław (i in): Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1984.

15 J. Tubielewicz, *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*, oprac. Ewa Pałasz-Rutkowska, Warszawa: Wydawnictwo TRIO 2006.

16 J. Tubielewicz, *Mężczyźni i kobiety w starożytnej Japonii. Miłość, seks obyczaj*. Warszawa: Nozomi 2000.

17 J. Tubielewicz, *Mitologia Japonii*, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe 1986.

tutaj tych pozycji ma na celu pokazanie czytelnikowi jak dokładna i precyzyjna jest autorka w przybliżaniu faktów zawartych w jej książce.

Jeśli chodzi o źródła zagraniczne to autorka korzystała najczęściej z prac: Masamichi Abe, Violet H. Harada, Yukio Hatta, Lafcadio Hearn, Ichiro Hori, Yasaburō Ikeda, Akira Ishii, Mikiharo Itō, Masanabu Kagawa, Joseph M. Kitagawa, Antoni Klaus, Kazuhiko Komatsu, Ietaka Kuki, Akira Masaki, Naboru Miyata, Shigeru Mizuki, Shigeyoshi Murakami, Shūichi Murayama, Hideki Saitō, Minoru Shibata, Takuya Sugihara, Haruo Suwa, Masao Takatori, Tamio Tobe, Sekien Toriyama, Akinari Ueda, Naka Uryū, Tetsuo Yamaori oraz Kunio Yanagita.

Warto również wspomnieć, że A. Kozyra zadedykowała swoją najnowszą książkę prof. Jolancie Tubielewicz, która, jak zaznacza autorka, „wprowadziła mnie w świat mitologii Japonii”<sup>18</sup>.

Jeśli chodzi o budowę książki to *Mitologia japońska* składa się z noty edytorskiej, wprowadzenia, kilku rozdziałów i podrozdziałów, bibliografii, indeksu oraz spisu ilustracji<sup>19</sup>.

Dla celów promocyjnych okładce książki i jej marketingowym opisom towarzyszy krótkie streszczenie tego, czego będzie ona dotyczyć. Na okładce przeczytamy, iż album, który bierzemy do rąk to wędrówka po mitologii japońskiej w warstwie oficjalnej, jak i popularnej. A. Kozyra zaprezentowała w książce nie tylko najważniejsze mity i postaci opisane w dworskich kronikach, ale również ludowe podania oraz legendy, które wprowadzić mają czytelnika w interesujący świat japońskich istot nadprzyrodzonych składających się m.in. z duchów, demonów, upiórów i magicznych zwierząt<sup>20</sup>. Trudno nie zgodzić się z powyższym opisem znajdującym się na okładce, który ujmuje w całość poruszone przez Kozyrę zagadnienia w jej najnowszej książce.

---

18 Dedykacja znajduje się przed spisem treści, s. 3.

19 *Ibidem*.

20 Opis książki i krótkie informacje na temat tego czego niniejsza pozycja dotyczy znajdują się na okładce książki, jak również na licznych stronach wydawniczych i sprzedających publikacje. Materiały prasowe dostępne na np. „*Mitologia japońska pod patronatem Torii*”, <http://torii.com.pl/2011/mitologia-japonska-pod-patronatem-torii> [dostęp: 14.10.2014]; *Mitologia japońska – opis produktu*, [http://merlin.pl/Mitologia-japonska\\_Agnieszka-Kozyra/browse/product/1,954716.html#fullinfo](http://merlin.pl/Mitologia-japonska_Agnieszka-Kozyra/browse/product/1,954716.html#fullinfo) [dostęp: 14.10.2014]; A. Kozyra, *Mitologia japońska – opowieści o bogach i demonach, konteksty kulturowe, historia i współczesność*, Seria mityczna, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN 2011.

W rozdziale pierwszym autorka wnikliwie analizuje shintoizm oraz synkretyzm buddyzmu i shintoizmu, którego początki sięgają VIII wieku<sup>21</sup>. Nakreśla czytelnikowi w co wierzą mieszkańcy Kraju Wschodzącego Słońca. Podkreśla jednak, że wspomniany wcześniej shintoizm, nie jest jedyną religią, którą wyznają Japończycy. Dlatego też wspomina o m.in. buddyzmie oraz taoizmie. Autorka pisze, że wierzenia powstałe w wyniku synkretyzmu buddyzmu i shintoizmu były bardzo mocno zakorzenione. Z prowadzonych w dzisiejszych czasach badaniach statystycznych odnoszących się do religijności mieszkańców Kraju Kwitnącej Wiśni wynika, iż łączna liczba wyznawców tych wyznań jest większa od liczby ludności Japonii. Ten „statystyczny paradoks” wynika z tego, że wielu obywateli Japonii, którzy wypełniając ankietę deklarują przywiązanie zarówno do buddyzmu jak i do shintoizmu<sup>22</sup>. Ilość mitów i legend, na które wpływają nauki buddyjskie, konfucjańskie oraz taoistyczne, powoduje mieszanekę, którą trudno w jasny i krótki sposób opisać. Dlatego też nie można autorce odmówić literackiego kunsztu w przekazywaniu informacji o japońskim świecie. W przeciwieństwie do Zachodu, na przykład Europy, japońskie mity i legendy łączą się precyzyjnie z religijnością Japończyków. Ponadto elementy te odgrywają znaczną rolę w polityce, historii oraz w życiu zwykłych ludzi. Pomimo upływu czasu oraz laicyzacji świata, japońskie mity i legendy nadal są bardzo żywe i odgrywają znaczącą rolę w życiu mieszkańców Japonii przykładowo podczas świąt shintoistycznych czy buddyjskich – podkreśla Tomasz Kajzerek, który na łamach portalu [konnichiwa.pl](http://konnichiwa.pl) opisał swoje odczucia w stosunku do recenzowanej tu książki<sup>23</sup>.

W drugim rozdziale autorka na kartach swojej książki wyjaśnia powstanie świata i pierwszych bogów oraz jak doszło do zesłania Bogini Słońca<sup>24</sup> na ziemię. Omawia także legendarnych władców Japonii m.in. twórcę państwa japońskiego i pierwszego cesarza Jimmu, miłosiernego władcę Suinina (który zniósł zwyczaj składania ofiar z ludzi na grobach oraz szlachetnie wybaczył zdradę swojej małżonce), Yamatotakeru zwanego walecznym księciem z Yamoto, łagodnego władcę o czułym sercu

---

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*, s. 29.

23 Recenzja książki napisana przez Tomasza Kajzereka na portalu poświęconym tematyce Japonii: <http://www.konnichiwa.pl/mitologia-japonska,8,447.html> [dostęp: 14.10.2014].

24 Amaterasu – przyp. autor.

Nintoku, „cesarzową-szamankę” Jingū<sup>25</sup> oraz najokrutniejszego z cesarzy władcę Yūryaku.

Do panteonu shintoistycznych bóstw zalicza się przede wszystkim bogów opisanych w dworskich kronikach japońskich i dlatego autorka opisuje sylwetki takich bogów jak m.in. Izanami i Izanagi, Amaterasu, Amenouzume i Sarutahiko, Susanoo, Okuninushi, Inari, Watatsumi, Hachimana, Okame. Legendy i mity opisują nadprzyrodzoną skuteczność bóstw i ich oblicza. W mitach wyraźnie zaznacza się synkretyzm shintoizmu i buddyzmu. Agnieszka Kozyra tłumaczy, iż wiele bóstw wymienionych w księgach stanowiących źródło mitologii oficjalnej stało się również obiektem plebejskiego kultu. Kult ten rozwinął się na prowincji, z dala od wpływów dworu cesarskiego, czego najlepszym przykładem jest kult bogini Amaterasu na Kiusiu<sup>26</sup>. Tu jako postaci kręgu tradycji buddyjskiej omawia takie postaci jak Jizō, Kannon i Daruma. Wspomina również o ascetach o nadnaturalnych mocach, czyli o En No Gyōja oraz Abe Seimei.

W rozdziale czwartym autorka przedstawia istoty nadprzyrodzone w mitologii popularnej. Podzieliła je na duchy osób żyjących (Ikiryō), duchy zmarłych (Yūrei), demony (Yōkai) oraz magiczne zwierzęta np. lisy (tiskune), jenoty (tanuki), psy (inu), smoki (ryū), koty (neko) i węże (hebi), które odgrywały szczególną rolę w ludowych wierzeniach, ponieważ mogły one przybrać postać ludzką. Jeśli chodzi o duchy zmarłych to Kozyra omawia: walczące demony (ashura), głodne demony (gaki), a także pod zagadkowymi nazwami podrozdziółów tj. „zemsta z za grobu”, „tęsknota za światem żywych” oraz „wywoływanie duchów”, dyskutuje na łamach książki o pozostałych istotach nadprzyrodzonych. Jeśli chodzi o Yōkai, czyli demony, to w tym podrozdziale autorka omawia diabły (oni), wodniki (kappa), skrzydlate gobliny (tengu), Górską Staruchę (Yamauba/Yamamba), Śnieżną Panią (Yukionna), upiorne główki (rokurokubi)<sup>27</sup>, domowe chochliki (zashiki warashi), zaś na końcu przedstawia świat japońskich demonów według Mizukiego Shigeru<sup>28</sup>.

25 Jingū nie weszła do oficjalnego rejestru cesarzy i przypisano jej rolę regentki rządzącej w imieniu syna. A. Kozyra, *Mitologia japońska...*, s. 87.

26 *Ibidem*, s. 5.

27 Ciekawostka z książki: znamię zazdrośnicy, posiadała kobieta, która potrafiła zmienić się w rokurokubi. Było to podłużne czarne znamię na szyi, i dlatego w niektórych regionach Kraju Kwitnącej Wiśni radzono mężczyznom aby zanim poślubią swoją wybrankę dokładnie obejrzeeli jej szyję. *Ibidem*, s. 381.

28 „We współczesnej Japonii demony znane z folkloru stały się znowu bardzo popularne dzięki twórczości Mizukiego Shigeru, który narysował wiele komiksów poświęconych tym nadprzyrodzonym istotom.” *Ibidem*, s. 387.

W przeciwieństwie do mitologii oficjalnej mitologia popularna rozwijała się spontanicznie i przez długi czas była przekazywana ustnie. W wielu podaniach i legendach łączą się elementy różnych religii, zaś ich bohaterami byli głównie górscy asceci, którzy oddawali cześć shintoistycznym bóstwom gór, a także buddyjscy bodhisattwowie, słynni mnisi, magowie oraz wróżbici oraz egzorcyci, którzy związani z taoizmem – wyjaśnia autorka<sup>29</sup>.

W kolejnym i zarazem ostatnim rozdziale Kozyra opisuje wybrane przez siebie obiekty sakralne. Wśród świątyń shintoistycznych istnieje ścisła hierarchia. Na samym dole znajdują się Jinja, czyli przybytki bóstw, wyżej znajdują się Taisha, czyli wielkie przybytki, dalej Jingu, czyli pałace bogów. Autorka zaznacza, że wierni mają wstęp do jedynie do pawilonu modlitwy, zaś do głównego pawilonu mogą wejść tylko najważniejsi kapłani i to tylko w określone dni w roku<sup>30</sup>. Wymienia następując obiekty sakralne: świątynię boga ryżu Fushimi Inari Taisha, Świątynię Pokoju – Heian Jingū, świątynię bogini morza Itsukushima Jinja, świątynię Izumo Taisha, świątynię poświęconą czterem bóstwom Kasuga Taisha, buddyjską świątynię Kiyomizudera, świątynię Sanjūsangendō<sup>31</sup>, Shimogamo Jinja i Kamigamo Jinja znajdujące się na brzegu rzeki Kamogawa, świątynię Tōshōgū, „Świątynię na Ośmiu Wzgórzach” w Kioto czyli Yasaka Jinja oraz ostatnią Yasukuni Jinja, czyli „Świątynię Utrzymującą Kraj w Pokoju”. W książce opisana została także ogromny kompleks świątynny Ise Jingu, który pominięto w spisie treści.

Ostatnie karty *Mitologii japońskiej* zamyka liczna bibliografia, indeks osób oraz postaci historycznych, mitycznych i legendarnych oraz spis ilustracji. Są one nieocenioną pomocą przy szybkim wyszukiwaniu interesujących nas zagadnień, osób lub postaci fikcyjnych. Zaś bibliografia może posłużyć nam do zgłębienia posiadanego już zasobu wiedzy.

Jeśli chodzi o braki w książce to moim zdaniem osoby, które nigdy wcześniej nie miały „do czynienia z Japonią” lub też nie interesowały się nią wcześniej bardziej szczegółowo, mogą mieć problem z przyswojeniem licznych informacji. Niektóre przedstawione są w taki sposób jak

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 267.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 463.

<sup>31</sup> Oficjalna nazwa świątyni to „Świątynia Kwiatu Lotosu”, jednak powszechnie znana jest jako „Pawilon Trzydziestu Trzech Odstępów Między Kolumnami” – jest to nawiązanie do konstrukcji. *Ibidem*, s. 505.

gdyby czytelnik miał wyłącznie poszerzać swoją wiedzę, a nie dopiero co ją nabywać. Natłok informacji może być zgubny w tym przypadku dla czytelnika. Zwłaszcza, że nie zauważyłam żadnej mapy, która wskazałaby czytelnikowi gdzie dany obiekt, np. sakralny, znajduje się, co w moim przypadku było nieco drażniące, ponieważ sięgałam dodatkowo do atlasu.

Ponadto, pomimo korekty jaką przeszła książka, a oprócz tego kilku krótszych i dłuższych recenzji, które przeczytałam na jej temat, żadna z recenzujących osób nie zauważyła, że w spisie treści, w rozdziale dotyczącym świątyń i innych obiektów sakralnych, nie ujęto opisanego na stronach 466–481 ogromnego kompleksu Ise Jingu znajdującego się w mieście Ise (prefektura Mie). To wydaje się być wielkim brakiem dla kogoś, kto poszukuje informacji na ten temat, a przejrzy wyłącznie spis treści książki i poszukiwanego elementy nie znajdzie.

Innych błędów dotyczących tej pozycji nie wymienię, ponieważ nie mam innych zastrzeżeń, zaś książka jest wyjątkowo przejrzysta i dla tego typu pozycji wydawniczej ma same zalety.

Jeśli chodzi o szatę zewnętrzną książki to najczęściej czysta i przejrzysta okładka kojarzy się z wyższą półką. Okładka *Mitologii japońskiej* jest twarda, ma czarne surowe tło, na którym znajduje się tytuł, dane autora oraz ilustracja ze smokiem. Wsad książki bogaty jest w rozmaite anegdoty, liczne ciekawostki, zaś całość okraszona jest ponad trzystoma ilustracjami, które uprzyjemniają czytanie. Szata graficzna jest przejrzysta, dzięki czemu kontakt z 544 stronami książki jest przyjemnością dla oczu, a czcionka zachęca do dalszego czytania i nie męczy narządu wzroku.

Niniejsza pozycja porządkuje dotychczasową wiedzę na temat japońskiej mitologii, prezentuje sylwetki bóstw i opowieści o ich czynach, a także koresponduje na łamach książki z dziełami zawierającymi motywy mitologii japońskiej przedstawionej m.in. w literaturze oraz malarstwie<sup>32</sup>.

---

32 Pozwolę sobie przytoczyć słowa napisane na stronie sklepu internetowego z książkami [www.czary-mary.pl](http://www.czary-mary.pl) na temat recenzowanej tutaj książki, a mianowicie: „Mitologia japońska: porządkuje wiedzę o religiach i kulturach świata w formie fabularnej lub leksykonu, zaznajamia ze sferą ludzkich wierzeń na przestrzeni stuleci, prezentuje opowieści o bogach i herosach znanych z różnych mitologii i świętych ksiąg, oraz o ich kulcie, ukazuje motywy wielokrotnie wykorzystywane w różnych tekstach kultury: w literaturze, malarstwie i przekazach ustnych, jest nieocenionym źródłem dla zrozumienia kultury dawnej i współczesnej oraz natury człowieka to doskonała propozycja dla miłośników sag, trylogii a także publikacji fantasy”. Te słowa doskonale ujmują i podsumowują moją opinię na temat zawartości książki.

Dokonując recenzji najnowszej publikacji prof. A. Kozyry muszę podkreślić, iż była ona nieocenionym źródłem informacji dla mojej pracy magisterskiej dotyczącej japońskiego małżeństwa. Pozycja ta okazała się kopalnią przykładów, które potrzebne były mi do wyjaśnienia mitologicznej genezy pochodzenia małżeństwa. Wnikliwa analiza japońskich kronik – Kojiki i Nihongi – oraz wymienienie przez autorkę szczegółowo i plastycznie rytuałów jakie towarzyszyły „pierwszemu” japońskiemu małżeństwu, stały się idealnym materiałem dla mojej pracy.

Kozyra, powołując się na swoją wiedzę oraz polskie znamienitości w dziedzinie dotyczącej dziejów Japonii, przybliżyła w prosty i zrozumiały sposób losy Japonii, a także ukazuje jej tradycje i obyczaje dotyczące historycznej i współczesnej kultury. Do tej pory w Polsce kopalnią wiedzy na temat religii i historii Japonii były już nieco zakurzone prace Wiesława Kotańskiego i Jolanty Tubielewicz. „*Mitologia japońska...*”, pozycja, którą Wydawnictwo Szkolne PWN przekazuje czytelnikom, ma być zaproszeniem do wędrowki po mitologii japońskiej. To nieszablonowa pozycja, która systematyzuje i poszerza obecną wiedzę na temat zagadnień dotyczących Japonii, a równocześnie uzupełnia ją o wiele ciekawych odniesień do mangi, twórczości literackiej, filmu, czy też sztuki kulinarnej za pomocą m.in. ilustracji<sup>33</sup>.

Bez wątplenia *Mitologia japońska* jest pozycją godną polecenia, przede wszystkim jako analiza i wyjaśnienie japońskich mitów i ich wpływu na japońskie społeczeństwo. Również dlatego, że przybliżyła każdemu czytelnikowi zrozumiałym językiem kulturowe zawilości i liczne nowinki mitycznego świata. To działanie, zamierzone lub nie, sprawia, że czytelnik sięgnie pod dalsze pozycje dotyczące zagadnień Kraju Kwitnącej Wiśni.

## Bibliografia

Agnieszka Kozyra, <http://info.filg.uj.edu.pl/ifo/japonistyka/default.php?GPID=5010> [dostęp: 14.10.2014].

---

*Opis podręcznika Mitologia japońska – Kozyra Agnieszka*, [http://www.czarymary.pl/p\\_848718\\_mitologia\\_japonska\\_kozyra\\_agnieszka](http://www.czarymary.pl/p_848718_mitologia_japonska_kozyra_agnieszka) [dostęp: 14.10.2014].

33 „Torii” nr 11, <http://torii.com.pl/wydania/torii-11> [dostęp: 14.10.2014]; *Nadrabiając zaległości: „Mitologia japońska” Agnieszki Kozyry i Archipelag #07*, <http://litteratour2.wordpress.com/2012/03/01/mitologia-japonska-agnieszka-kozyra-archipelag-torii/> [dostęp: 14.10.2014].



- Agnieszka Kozyra*, <http://japonistyka.orient.uw.edu.pl/pracownicy/lista-pracownikow-zakladu/agnieszka-kozyra/> [dostęp: 14.10.2014].
- Agnieszka Kozyra*, <http://lubimyczytac.pl/autor/53627/agnieszka-kozyra> [dostęp: 14.10.2014].
- Kajzerek T., *Mitologia japońska*, <http://www.konnichiwa.pl/mitologia-japonska,8,447.html> [dostęp: 14.10.2014].
- Kozyra A., *Mitologia japońska. Opowieści o Bogach i demonach. Konteksty kulturowe. Historia i współczesność*, Białystok: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2011.
- Nadrabiając zaległości: „Mitologia japońska” Agnieszki Kozyry i Archipelag #07*, <http://literatour2.wordpress.com/2012/03/01/mitologia-japonska-agnieszka-kozyra-archipelag-torii/> [dostęp: 14.10.2014].
- Opis podręcznika Mitologia japońska – Kozyra Agnieszka*, [http://www.czarymary.pl/p\\_848718\\_mitologia\\_japonska\\_kozyra\\_agnieszka](http://www.czarymary.pl/p_848718_mitologia_japonska_kozyra_agnieszka) [dostęp: 14.10.2014].
- „Torii” nr 11, <http://torii.com.pl/wydania/torii-11> [dostęp: 14.10.2014].

# Islam egzotyczny, czyli muzułmanie w Indonezji. Recenzja książki „Archipelag znikających wysp” Sergiusza Prokurata i Piotra Śmieszka.

Słowa kluczowe: islam, Indonezja, muzułmanie w Indonezji, Archipelag znikających wysp

Indonezja – obecnie szesnasta, ale według raportu McKinsey Global Institute w 2030 r. będzie już siódmą, największą gospodarką świata pod względem generowania PKB, co oznacza że prześcignie takie kraje jak Niemcy czy Wielka Brytania<sup>2</sup>. To głównie dlatego, że wobec coraz wyższych kosztów produkcji w Chinach, przedsiębiorcy zaczynają poszukiwać alternatywnego miejsca dla swoich fabryk czy ulokowania kapitału i znajdują je właśnie tam, na jednej z siedemnastu tysięcy wysp archipelagu. Co może nieco dziwić, Polska dopiero od niedawna<sup>3</sup> koncentruje się

1 S. Prokurat, P. Śmieszek, *Archipelag znikających wysp*, Gliwice 2015.

2 *The archipelago economy: Unleashing Indonesia's potential*, [https://www.mckinsey.com/-/media/McKinsey/dotcom/Insights%20and%20pubs/MGI/Research/Productivity%20Competitiveness%20and%20Growth/The%20archipelago%20economy/MGI\\_Unleashing\\_Indonesia\\_potential\\_Full\\_report.ashx](https://www.mckinsey.com/-/media/McKinsey/dotcom/Insights%20and%20pubs/MGI/Research/Productivity%20Competitiveness%20and%20Growth/The%20archipelago%20economy/MGI_Unleashing_Indonesia_potential_Full_report.ashx) [dostęp: 20.06.2015]; W raporcie jako główne przyczyny tak gwałtownego awansu gospodarki wymienia się młode pokolenie, nową klasę konsumentów i szybką urbanizację.

3 W dniach 16 i 17 kwietnia 2015 r. w Republice Indonezji przebywała delegacja Ministerstwa Gospodarki, w ramach programu promocji „Aktywizacja eksportu

na poprawie polityki zagranicznej – w tym i stosunków gospodarczych – z Indonezją, wcześniej preferując raczej inne kraje Azji Południowo-Wschodniej. W polskiej literaturze naukowej również niewiele miejsca poświęca się temu egzotycznemu zakątkowi świata, czy to pod względem kulturowym, gospodarczym, czy nawet – co dziwi chyba najbardziej – turystycznym. I wydaje się, że to nie to, że polskiego czytelnika mogłoby to nie interesować. Problem wynika raczej z braku zainteresowania ze strony świata nauki, chociaż należy tu wymienić nieliczne pozycje, które ukazały się na polskim rynku wydawniczym. Są to dwie książki Wojciecha Giełżyńskiego – wydana w 1966 r. „Indonezja, archipelag niepokojów”<sup>4</sup> oraz w 1972 r. „Indonezja, kraj gdzie morze przeplata się z lądem”<sup>5</sup>. Spośród tych nowszych trzeba wspomnieć m.in. o pozycjach „Indonezja”<sup>6</sup> Natalii Laskowskiej oraz „Zrozumieć Indonezję. Nowy Ład generała Suharto”<sup>7</sup> Łukasza Banczola. Są to książki przede wszystkim historyczne, skupiające się na zachodzących w tym kraju przemianach oraz procesach społeczno-kulturowych i polityczno-gospodarczych. Do tej pory brakowało jednak opracowania, które skierowane byłoby do szerszego grona odbiorców i w większym zakresie skupiało się na przedstawieniu funkcjonującej tam religii – islamu.

Dlatego też pojawienie się książki Sergiusza Prokurata i Piotra Śmieszka pt.: „Archipelag znikających wysp”, która ukazała się nakładem wydawnictwa Bezdroża w 2015 r., należy uznać za element niejako wypełniający tę lukę na polskim rynku wydawniczym. Oczywiście nie jest to standardowa pozycja naukowa. Z drugiej strony jest to też coś znacznie więcej niż typowa książka o tematyce podróżniczej, gdyż zawiera tak wiele nowych i zaskakujących informacji, iż z całą pewnością może stanowić inspirację i przyczynek do pogłębionych badań naukowych. Biorąc pod uwagę fakt, iż jeden z autorów jest muzułmaninem, można by mieć

---

na wybranych rynkach”. W Dżakarcie została zorganizowana konferencja Made in Poland dotycząca możliwości współpracy handlowej i inwestycyjnej obu krajów. Szczególnie podkreśla się możliwość współpracy w ramach branży rolno-spożywczej, a także w przemyśle maszynowym, transportowym i chemicznym (*Wiceminister Henclewska o perspektywach współpracy gospodarczej z Indonezją*, <http://www.mg.gov.pl/node/24136> [dostęp: 20.06.2015]).

4 W. Giełżyński, *Archipelag niepokojów*, Warszawa 1966.

5 W. Giełżyński, *Indonezja, kraj gdzie morze przeplata się z lądem*, Warszawa 1972.

6 N. Laskowska, *Indonezja*, Warszawa 2012.

7 Ł. Banczol, *Zrozumieć Indonezję. Nowy ład generała Suharto*, Warszawa 2012.

wątpliwości co do obiektywności przedstawianych faktów, w szczególności tych dotyczących samego islamu. Co jednak zadziwia, wcale tak nie jest i nie rzutuje to na całościowy odbiór dzieła. Może to też dlatego, że autor pisze o tym dopiero w jednym z ostatnich rozdziałów książki („As-salamu alaikum, Indonezja<sup>8</sup>”), w którym też opisuje własne doświadczenia związane z konwersją. Należy jednak zdecydowanie podkreślić, że autorzy zgodnie unikają oceniania zastanej rzeczywistości. Skupiają się przede wszystkim na przedstawianiu faktów, obserwacji rzeczywistości i jednak dosyć poprawnym politycznie opisie otaczającego ich świata, bez wyciągania kontrowersyjnych wniosków czy chociażby zajmowania wyrazistego stanowiska. Jest to cenne z perspektywy poznawczej, jednakże miejscami brakuje podsumowujących wniosków. Szczególnie w przypadku tych dyskusyjnych zagadnień, kiedy to autorzy raczej urywają temat, prowokując czytelnika do własnych poszukiwań w danym zakresie. Oczywiście oznacza to, że czytelnik – często przecież nieposiadający rozległej wiedzy na temat Indonezji czy islamu – ma sposobność do własnych refleksji, jak i do subiektywnych wniosków.

Wiarygodność informacji, które znajdziemy na kolejnych kartach tej prawie trzystustronicowej książki, wzmacnia dodatkowo fakt, iż autorzy dzielą się wiedzą, którą zdobyli przebywając przez dłuższy czas w Indonezji. Sergiusz Prokurat mieszkał tam ponad rok, studiując na Uniwersytecie Udayana i prowadząc firmę zajmującą się importem i eksportem lokalnych produktów. Natomiast Piotr Śmieszek mieszka obecnie na Jawie, wraz z żoną Bugiską z wyspy Celebes. Mają więc oni możliwość najbardziej bezpośredniego obcowania z lokalną kulturą, zwyczajami i przede wszystkim z ludźmi, o których przeczytamy tutaj najwięcej. W końcu odkrywanie nowych miejsc jest tym bardziej prawdziwe i niezapomniane, o ile mamy możliwość rozmowy z lokalnymi mieszkańcami. W dzisiejszych czasach zabytki można zwiedzać już przecież wirtualnie. Jednakże mimo wszystko, w książce brakuje wykazu źródeł, z których korzystali autorzy. Nie jest to typowa pozycja naukowa, więc taki spis nie jest niezbędny, ale z całą pewnością ułatwiłby dalsze poszukiwania czy możliwość weryfikacji przedstawianych faktów.

Pisząc o samej książce nie sposób nie wspomnieć o jej autorach. Jak możemy dowiedzieć się z informacji umieszczonej na okładce, Sergiusz Prokurat to nie tylko pasjonat podróży (jako licencjonowany przewodnik

---

8 S. Prokurat, P. Śmieszek, *Archipelag...*, s. 227–248.

oprowadza wycieczki turystyczne po krajach Azji Południowo-Wschodniej, a jego relacje ukazują się m.in. w „National Geographic Traveler” czy „Focus Historia”), ale przede wszystkim naukowiec (wykłada w Euroregional University of Economy, a także na Universidad Jaume I i Universidad de Granada w Hiszpanii). W ramach studiów doktoranckich napisał rozprawę traktującą o wyzwaniu wzrostu gospodarczego w Indonezji, a ponadto swoją wiedzę i doświadczeniem dzieli się jako ekspert i jednocześnie dyrektor Centrum Studiów Polska-Azja. Jego artykuły, też z pogranicza ekonomii i zarządzania, możemy przeczytać w tak znanych magazynach jak m.in. „Harvard Business Review”, „Gazeta Bankowa”, „Gazeta Finansowa” czy „Dziennik Gazeta Prawna.” Piotr Śmieszek, drugi z autorów, swoje wcześniejsze zainteresowania biznesem – które pogłębiał również w ramach studiów doktoranckich – zamienił obecnie na eksplorowanie Indonezji, gdzie dzięki znajomości lokalnego języka publikuje teksty w miejscowych gazetach („Yogya AD” i „Jogya Mag”). Powyższe biogramy twórców „Archipelagu znikających wysp” tylko potwierdzają, iż autorzy z całą pewnością są uprawnieni do podejmowania tematu, którym zajęli się w swojej książce. Ich – wydawałoby się niezwiązane z tematem – zainteresowanie biznesem czy ekonomią, pozwoliło na wzbogacenie książki o liczne informacje z zakresu funkcjonowania gospodarki Indonezji, jak np. ciekawostki na temat wyższości oleju palmowego nad ropą naftową w kontekście rozwoju ekonomicznego kraju, czy na temat zarobków mieszkańców i związanej z tym ogromnej korupcji.

Co prawda książki nie powinno oceniać się po okładce, ani tym bardziej bez zagłębiania się w jej treść, jednak nie ulega wątpliwości że szata graficzna to ważna jej część składowa. Z dużą przyjemnością ogląda się zdjęcia, których w tym wydaniu jest naprawdę sporo, a co najważniejsze, nie są one jedynie próbą zilustrowania opisywanej rzeczywistości, ale także, a może przede wszystkim, sposobem na zobrazowanie historii i informacji, które pojawiają się w tekście obok. Tak jak przystało na porządną książkę podróżniczą – chociaż, jak zaznaczyłam już wcześniej, zasufladkowanie tej pozycji do kręgu przewodników byłoby niesprawiedliwe – zawiera w sobie mapę z dokładnym oznaczeniem opisywanych wysp. To zabieg który z pewnością pozwoli na lepsze uzmysłowanie sobie ukształtowania i rozległości tego wyspiarskiego państwa, jak i ulokowanie go w przestrzeni geograficznej.

Warto bowiem wiedzieć iż Indonezja znana jest również jako kraj tysiąca wysp, a dokładnie 17 tys. z których aż 1/3 nie jest zamieszkana. Autorzy przekonują jednak, że w obiegu funkcjonuje jeszcze inna nazwa,

może nawet bardziej adekwatna, a mianowicie archipelag wysp znikających. Z jednej więc strony, jeśli poszukujemy wysp bezludnych to jest to idealne miejsce by taką znaleźć, z drugiej – powinniśmy się spieszyć, gdyż tylko od 2005 r. zniknęły aż 24 z nich. Jak to możliwe? Oczywiście i w tym przypadku, jak zawsze, chodzi o pieniądze i to jak możemy przeczytać w jednym z rozdziałów („Indonezyjsko-malezyjska strategia rozwoju”<sup>9</sup>) – ogromne. Okazuje się bowiem, że w dobie globalizacji, kiedy to turysta masowy jest synonimem dobrego biznesu, w takich turystycznych rajach jak na przykład Chiny, Hongkong, Singapur czy nawet Tajlandia, brakuje podstawowego budulca do budowy hoteli i całej infrastruktury potrzebnej do obsługi milionów turystów rocznie – piasku! To że Indonezja ma ogromne jego pokłady jest zarówno jej dobrodziejstwem jak i przekleństwem, gdyż eksploatacja tego surowca na tak ogromną skalę spowodowała likwidację całych wysp. Rząd zakazał tego procederu dopiero w 2006 r., ale biorąc pod uwagę iż Indonezja to również jeden z najbardziej skorumpowanych<sup>10</sup> krajów świata – jak przekonują autorzy – praktycznie nic od tego czasu się nie zmieniło. Dodatkowo tym zmianom nie sprzyja fakt, że dwa najbardziej dotknięte korupcją zawody w tym kraju to sędzia i policjant. Przy okazji jednak służba w policji to jedna z najlepszych ścieżek kariery, ale – co nie powinno w tej sytuacji dziwić – żeby dostać się do szkoły policyjnej trzeba wpłacić – oficjalną oczywiście – łapówkę w wysokości 10 tys. dolarów. Przy średnich zarobkach Indonezyjczyków, które wynoszą 100 dolarów miesięcznie, finansowy udział w edukacji przyszłego policjanta bierze praktycznie cała wioska.

W zdecydowanie gorszej sytuacji są kobiety, które mimo szerokiej akcji nakłaniającej do wstępowania do szkół policyjnych<sup>11</sup>, poddawane są upokarzającym „procedurom weryfikacyjnym” czyli tzw. testom dziewictwa,

9 S. Prokurat, P. Śmieszek, *Archipelag...*, s. 115–122.

10 Według różnych raportów, na których opierają się autorzy, Indonezja otrzymała 2,8 punktów, gdzie 10 punktów dostaje ten kraj, w którym nie ma korupcji, a 1 ten gdzie jest ona największa; Według innego raportu Transparency International z 2012 r. Indonezja zajęła 113 miejsce, zdobywając 32 punkty, gdzie 0 punktów oznacza kraj z największym poziomem korupcji, a 100 punktów z najmniejszym (Corruption Perceptions Index 2012, <http://www.transparency.org/cpi2012/results> [dostęp: 20.06.2015]).

11 W kwietniu 2014 r. indonezyjska policja zaplanowała zwiększenie ilości kobiet w szeregach policji o 50%, co przy liczbie prawie 400 tys. mężczyzn, miało spowodować jej wzrost z 3 do 5 procent. W związku z tym prawie 7 tys. kandydatek wzięło udział w 7 miesięcznym treningu przygotowującym do służby, który odbywał się na wyspie

uważanym tutaj za standardową praktykę<sup>12</sup>. Jak podkreśla Human Rights Watch, jest to proceder nie tylko dyskryminujący co przede wszystkim okrutny i poniżający<sup>13</sup>. Organizacja przeprowadziła wywiady z kobietami, które zostały poddane testom i z ich doniesień wynika, że były to doświadczenia traumatyczne i bolesne<sup>14</sup>. Tym bardziej zastanawiający jest powód, dla którego takie zabiegi mają w ogóle miejsce. Nie ma ku temu żadnych religijnych ani tym bardziej naukowych wskazań. Z oczywistych przyczyn kobiety zamężne nie są dopuszczane do wykonywania zawodu policjantki, co należy uznać za szczególnie nieuzasadniony przejaw dyskryminacji. Jednakże policja nie jest jedynym miejscem, w którym można spotkać się z takim traktowaniem kobiet. Problem „testów dziewictwa” co jakiś czas pojawia się też w kontekście szkół wyższych w Indonezji<sup>15</sup>. Pochodzenie tych praktyk ciągle jest niejasne, a ponadto nie jest oparte na żadnych naukowych badaniach, a jedynie na przesądach i tradycji sięgającej niemal XVIII wieku.

Oryginalność „Archipelagu” polega przede wszystkim na tym, że wiele miejsca zostało tu poświęconego muzułmanom – wyznawcom jednej z dwóch największych, monoteistycznych religii świata<sup>16</sup>. W żaden sposób nie powinno to zaskakiwać, choć przeciętny czytelnik na pytanie o to gdzie znajduje się największa populacja wyznawców Allaha na świecie, wskaże w zdecydowanej większości kraje arabskie<sup>17</sup>, czy w najlepszym

---

Bali i Jawie (Indonesia: ‘Virginity Tests’ for Female Police, <https://www.hrw.org/news/2014/11/17/indonesia-virginity-tests-female-police> [dostęp: 20.06.2015]).

12 S. Kaplan, *Indonesia’s crudely invasive ‘virginity tests’ for female military recruits*, <http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2015/05/15/indonesia-slammed-for-using-virginity-tests-on-female-recruits/> [dostęp: 20.06.2015].

13 *Indonesia: ‘Virginity Tests’ for Female Police*, <https://www.hrw.org/news/2014/11/17/indonesia-virginity-tests-female-police> [dostęp: 20.06.2015]).

14 Indonezja nie jest jedynym krajem, w którym poddaje się kandydatki na policjantki testom dziewictwa. Podobne przypadki zanotowano w Egipcie, Indiach oraz w Afganistanie.

15 A. Kashyap, *Abusive, Inaccurate ‘Virginity Tests’ Won’t Help, Educating Children Will*, <http://www.hrw.org/news/2013/09/14/abusive-inaccurate-virginity-tests-won-t-help-educating-children-will> [dostęp: 20.06.2015].

16 *The Global Religious Landscape*, <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/> [dostęp: 20.06.2015].

17 Tymczasem w krajach arabskich mieszka zaledwie 20% spośród wszystkich muzułmanów żyjących na świecie (*Mapping the Global Muslim Population*, <http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/> [dostęp: 20.06.2015]).

przypadku te bliskowschodnie. Fakty mówią jednak same za siebie – to w Indonezji żyje najwięcej, bo ponad 200 milionów muźułmanów i liczba ta sukcesywnie rośnie. Proces ten będzie postępował przynajmniej do 2030 r., kiedy to według analiz Pew Research Center Indonezja zostanie zdetronizowana przez Indie, a następnie w 2040 r. przez Pakistan<sup>18</sup>. Książka Sergiusza Prokurata i Piotra Śmieszka jest więc jednocześnie pierwszym polskim, tak szerokim opracowaniem na temat muźułmanów żyjących w Indonezji, ukazującym zupełnie odmienne i miejscami zaskakujące oblicza tej religii. W tym przypadku frazes, że „ilu muźułmanów tyle islamów”, staje się całkowicie uzasadniony – o czym też autorzy usilnie starają się nas przekonać. Skąd jednak islam w Indonezji? Jak przekonuje V.S. Naipaul w książce „Poza wiarą. Islamskie peregrynacje do nawróconych narodów”<sup>19</sup> Indonezja to kraj konwertytów. Autorzy recenzowanej pozycji zdają się przypisywać zasługi w szerzeniu islamu również naturze, podkreślając że to dzięki pasatom – stałym wiatrom wiejącym z półkuli północnej i południowej w stronę równika – dalekie podróże morskie podróżników i kupców były w ogóle możliwe. Do Indonezji w głównej mierze przybywały więc statki z Indii, przywożąc ze sobą muźułmanów, czyli wykorzystując ten sam sposób, w jaki wieki wcześniej rozprzestrzenił się tu buddyzm i hinduizm<sup>20</sup>. Dużą rolę w ekspansji nowej religii – zdaniem autorów – odegrał zastany tutaj i od wieków funkcjonujący braminizm i system kastowy, gdyż był on zbyt skomplikowany dla miejscowej ludności, bo też skomponowany w głównej mierze na potrzeby specyficznego społeczeństwa Indii. Jak możemy przeczytać, autorzy wysuwają wnioski iż rozpowszechniona w świecie islamu poligamia pozwoliła na naturalny wzrost liczby wyznawców, podobnie jak handel, gdyż lokalni władcy dokonywali konwersji w celu zagwarantowania

18 Według szacunkowych danych PEW Center w 2030 r. Indie zostaną krajem, w którym będzie żyć największa liczba muźułmanów na świecie. Trzeba wziąć tu pod uwagę zaskakujący fakt, iż w porównaniu do całej populacji Indii, ta największa na świecie liczba muźułmanów, to dalej tylko 11% ich światowej populacji. Dodatkowo Indie to też ten kraj, w którym żyje największa liczba wyznawców hinduizmu – 94% (*The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050*, <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050> [dostęp: 20.06.2015]).

19 V.S. Naipaul, *Poza wiarą. Islamskie peregrynacje do nawróconych narodów*, Wołowiec 2014.

20 E. Griswold, *Dziesiąty równoleżnik. Doniesienia z pogranicza chrześcijaństwa i islamu*, Warszawa 2013, s. 272–281.



sobie przywilejów. Należy zgodzić się z autorami, iż sposób w jaki islam rozprzestrzenił się na wyspach archipelagu jest w zasadzie niespotykany w innych, obecnie zislamizowanych częściach świata, gdyż wydaje się iż tutaj miało to miejsce przy okazji ekspansji gospodarczej i nie przy użyciu siły, a szlaków handlowych!

Jeden z ostatnich rozdziałów należy uznać za szczególnie wartościowy poznawczo, gdyż stanowi on próbę ukazania niuansów islamu w wydaniu indonezyjskim. Jest on zaprezentowany jako rodzaj refleksji i wspomnień na temat konwersji jednego z autorów książki<sup>21</sup>. Dostyc zaskakujące informacje dotyczą pielgrzymki do Mekki, jednego z filarów islamu. Autorzy przekonują bowiem, iż Indonezyjczycy uchodzą za fatalnych muzułmanów<sup>22</sup>, dlatego też wiele agencji organizuje dla pielgrzymów specjalne kursy, które odbywają się na wydzielonych terenach służących za „areny treningowe do modlitwy”. Również w gazetach można znaleźć informacje na przykład na temat tego jak powinna wyglądać poprawna, a więc ważna modlitwa czy dotyczące podstawowych zasad życia pobożnego muzułmanina. Są to niezwykle ciekawe wiadomości, niedostępne dla osoby nieznającej lokalnego języka czy kultury. Niestety brak źródeł czy wycinków z gazet – biorąc pod uwagę, że książka jest przecież bogato ilustrowana – zmniejsza ich wiarygodność.

„Archipelag zaginionych wysp” został podzielony na rozdziały odpowiadające poszczególnym wyspom wchodzącym w skład państwa. Ten podział niejako odzwierciedla specyfikę kraju, złożonego z wysp, które przez wieki wypracowały swoistą odrębność, zarówno pod względem krajobrazowym, kulturowym czy religijnym. Główną przyczynę należy tu upatrywać w naturalnych barierach, powodujących taką ich separację przez wieki. Dodatkowo autorzy zwracają uwagę, iż wpłynęły one również na rozmieszczenie pod względem geograficznym poszczególnych religii. Muzułmanie którzy przybyli tutaj wcześniej<sup>23</sup> zamieszkują przede

---

21 Niestety próżno szukać w książce informacji o tym, który z autorów jest muzułmaninem.

22 Biorąc pod uwagę fakt ograniczenia przez władze Arabii Saudyjskiej ilości pielgrzymów mogących dostać się do Mekki w czasie świąt dziękczynienia Idul Adha (czyli w okresie gdy ma miejsce hadż) do 0,1% populacji muzułmanów danego kraju muzułmańskiego, w Indonezji na każdy milion wyznawców przypada 1 tysiąc miejsc, co daje łączną liczbę ponad 200 tys. indonezyjskich muzułmanów udających się rok rocznie do Mekki.

23 Pierwsze muzułmańskie państwo-miasto powstało w XIII w. na wschodnim wybrzeżu Sumatry. Natomiast pierwsi arabscy muzułmanie przybyli do prowincji

wszystkim wybrzeża i trudnią się rybołówstwem czy handlem<sup>24</sup>, natomiast chrześcijaństwo, które dotarło tutaj za sprawą kupców europejskich (w XVI w. katolicyzm za sprawą Portugalczyków, a w XVII w. protestantyzm wraz z Holendrami) spychane było w głąb wyspy, co też przełożyło się w późniejszym czasie na kwestie ekonomiczne – mużulmanie byli bowiem zawsze bogatsi przez dostęp do morza i handlu. Dzięki więc takiemu podziałowi książki możemy w łatwy sposób porównać funkcjonowanie wyznawców Allaha w poszczególnych częściach państwa, a przy okazji przekonać się z jak bardzo różnorodnymi obliczami islamu możemy się tu spotkać. I tak zupełnie zaskakujące informacje przeczytamy na temat specyficznej grupy etnicznej – Sasaków – zamieszkujących wyspę Lombok. Są to ortodoksyjni mużulmanie, którzy połączyli elementy islamu z wyznawanym tu wcześniej hinduizmem oraz animizmem. Właśnie wśród nich żyje, wzbudzająca ogromne kontrowersje, grupa Watu Telu, co w języku Sasaków oznacza „trzy razy” i z taką też częstotliwością modlą się oni codziennie do Allaha. Ich meczety nie przypominają tych znanych nam z krajów arabskich, gdyż pozbawione są minaretów, nie ma w nich też wyznaczonego miejsca do modlitwy, a one same nie są zwrócone w stronę Mekki. Społeczność Watu Telu to doskonały przykład próby połączenia występujących na danym terenie elementów pierwotnych wierzeń z importowanym islamem, o czym może świadczyć fakt, iż praktykują oni jeden z pięciu filarów wiary czyli pielgrzymkę, jednak nie udają się do Mekki, ale do świętych kamieni w górach, gdzie składają oferingi<sup>25</sup>. Najbardziej jednak zaskakująca informacja jaką uda się czytelnikowi uzyskać z kart tej książki to fakt, iż będąc dalej mużulmanami, świętują urodziny Proroka jedząc wieprzowinę i pijąc alkohol! Niestety te informacje są przedstawione jedynie w formie kilkudzaniowej ciekawostki, a autorzy nie rozwijają tematu, co rozczarowuje tym bardziej, że ciężko jest znaleźć więcej informacji o Waru Telu w innych opracowaniach naukowych czy nawet w internecie, a tu moglibyśmy mieć właśnie te „z pierwszej ręki”.

---

Aceh, zamieszkaną przez Aczinów – pierwszy lud który przyjął islam – z tego też miejsca islam zaczął się rozprzestrzeniać na wschód, na kolejne wyspy.

24 E. Griswold, *Dziesiąty równoleżnik...*, s. 262–272.

25 Są to specjalne koszyczki wyplatane z liści bananowca, do których wkłada się ofiary dla dobrych i złych duchów, takie jak np. owoce, pieniądze, a nawet papierosy. Są najbardziej charakterystyczne dla hinduizmu balijskiego. Członkowie grupy Watu Telu składają w nich dodatkowo ziarna pieprzu.

Podsumowując, z całą pewnością należy tę książkę polecić – i to zarówno naukowcom zajmującym się tematyką Indonezji czy kulturą muzułmańską w ogóle – jak i czytelnikom zainteresowanym po prostu krajem jako potencjalnym celem turystycznym. Ogrom informacji, niuansów i ciekawostek, które możemy wynieść z lektury tej pozycji jest nieopartykany. Sposób prezentacji poszczególnych faktów, a przy tym ich uporządkowanie, nie pozwala na znudzenie się treścią ani tym bardziej nie powoduje uczucia przesytu informacyjnego. Jak już podkreślałam to wcześniej, bardzo ciekawym zabiegiem jest wplatanie wiedzy ekonomicznej, która podana w przystępnej i zrozumiałej formie, dodatkowo zwiększa wartość merytoryczną książki. Przede wszystkim jednak obiektywność i próba przedstawienia tego egzotycznego świata takim jaki jest, a nie takim jakby mógł się wydawać przez pryzmat Europejczyka wychowanego w innym kręgu kulturowym, to coś co wyróżnia książkę Sergiusza Prokurata i Piotra Śmieszka chyba najbardziej.

## Bibliografia

- Banczol Ł., *Zrozumieć Indonezję. Nowy ład generała Suharto*, Warszawa 2012.
- Corruption Perceptions Index 2012*, <http://www.transparency.org/cpi2012/results> [dostęp: 20.06.2015].
- Giełżyński W., *Archipelag niepokoju*, Warszawa 1966.
- Giełżyński W., *Indonezja, kraj gdzie morze przeplata się z lądem*, Warszawa 1972.
- Griswold E., *Dziesiąty równoleżnik. Doniesienia z pogranicza chrześcijaństwa i islamu*, Warszawa 2013.
- Indonesia: 'Virginity Tests' for Female Police*, <https://www.hrw.org/news/2014/11/17/indonesia-virginity-tests-female-police> [dostęp: 20.06.2015].
- The archipelago economy: Unleashing Indonesia's potential*, [https://www.mckinsey.com/-/media/McKinsey/dotcom/Insights%20and%20pubs/MGI/Research/Productivity%20Competitiveness%20and%20Growth/The%20archipelago%20economy/MGI\\_Unleashing\\_Indonesia\\_potential\\_Full\\_report.ashx](https://www.mckinsey.com/-/media/McKinsey/dotcom/Insights%20and%20pubs/MGI/Research/Productivity%20Competitiveness%20and%20Growth/The%20archipelago%20economy/MGI_Unleashing_Indonesia_potential_Full_report.ashx) [dostęp: 20.06.2015].
- Kaplan S., *Indonesia's crudely invasive 'virginity tests' for female military recruits*, <http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2015/05/15/indonesia-slammed-for-using-virginity-tests-on-female-recruits> [dostęp: 20.06.2015].
- Kashyap A., *Abusive, Inaccurate 'Virginity Tests' Won't Help, Educating Children Will*, <http://www.hrw.org/news/2013/09/14/abusive-inaccurate-virginity-tests-won-t-help-educating-children-will> [dostęp: 20.06.2015].

Laskowska N., *Indonezja*, Warszawa 2012.

*Mapping the Global Muslim Population*, <http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population> [dostęp: 20.06.2015].

Naipaul V. S., *Poza wiarą. Islamskie peregrynacje do nawróconych narodów*, Wołowiec 2014.

Prokurat S., Śmieszek P., *Archipelag znikających wysp*, Gliwice 2015.

*The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050*, <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050> [dostęp: 20.06.2015].

*The Global Religious Landscape*, <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec> [dostęp: 20.06.2015].

*Wiceminister Henclowska o perspektywach współpracy gospodarczej z Indonezją*, <http://www.mg.gov.pl/node/24136> [dostęp: 20.06.2015].



V

Sprawozdania



# Sprawozdanie z Konferencji „Zagrożenia militarne i paramilitarne”, Warszawa 2015

Słowa kluczowe: zagrożenia, PAN, AON, konferencja

W dniach 9–10 kwietnia 2015 roku odbyła się Konferencja pod tytułem „Zagrożenia militarne i paramilitarne”. Wydarzenie było ostatnim spotkaniem z cyklu „Zagrożenia globalne barierami rozwoju”. Cykl ten powołany z inicjatywy Komitetu Prognoz „Polska 2000 Plus” przy Polskiej Akademii Nauk, Akademii Obrony Narodowej, Biura Bezpieczeństwa Narodowego spotkał się z uznaniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Bronisława Komorowskiego i został objęty jego patronatem.

Ideą przyświecającą konieczności organizacji tego typu spotkań, organizatorzy upatrują w przekonaniu, iż zagrożenia globalne będą determinowały rozwój świata w najbliższych dekadach – w szczególności rozwój Polski. Celowość takich debat jest szczególnie uzasadniona w kontekście wydarzeń na Ukrainie czy powstania samostwańczego Państwa Islamskiego. Zatem analiza problematyki zagrożeń militarnych i paramilitarnych jest szczególnie istotna. Przedmiotowa analiza obejmuje z jednej strony wzrost nakładów na sektor militarny w zakresie produkcji i handlu bronią, podbojem cyberprzestrzeni, „wojnami hybrydowymi” czy po prostu konfliktami militarnymi. Bezsprzecznym jest wniosek, że światowy pokój jest mało stabilny i można w nim wskazać wiele miejsc zapalnych.



Po zakończeniu czynności administracyjnych w postaci zarejestrowania uczestników, nastąpiło uroczyste otwarcie Konferencji przez Rektora AON płk prof. dr. hab. Dariusza Kozerawskiego<sup>1</sup> oraz Przewodniczącego Komitetu Prognoz PAN – prof. dr. hab. Michała Kleibera<sup>2</sup>. Natomiast

- 1 Płk prof. dr. hab. Dariusz Kozerawski – cz.p.o. Rektora-Komendanta Akademii Obrony Narodowej od 17 czerwca 2014 r.; prorektor AON ds. wojskowych i współpracy zagranicznej (od 2013); kierownik Katedry Strategii i Geostrategii w Wydziale Bezpieczeństwa Narodowego (2008–2013), wcześniej kierował Katedrą Europeistyki w Instytucie Nauk Humanistycznych (2007–2008), Zakładem Rozpoznania Wojskowego i WRE w Wyższej Szkole Oficerskiej Wojsk Lądowych we Wrocławiu (2002–2007). Absolwent Wyższej Szkoły Oficerskiej Wojsk Zmechanizowanych im. T. Kościuszki (1989), Uniwersytetu Wrocławskiego (1995), doktor nauk humanistycznych Uniwersytetu Wrocławskiego (2000); doktor habilitowany nauk humanistycznych (Uniwersytet Wrocławski – 2006); profesor zwyczajny w dziedzinie nauk humanistycznych (2013). Specjalizuje się w zakresie: historii wojskowości, bezpieczeństwa międzynarodowego oraz strategii bezpieczeństwa narodowego. *Komenda*, <http://www.aon.edu.pl/komenda/> [dostęp: 30.06.2015].
- 2 Prof. dr hab. Michał Kleiber – specjalista z zakresu mechaniki i informatyki, były minister nauki, od 2007 do 2015 prezes Polskiej Akademii Nauk, były doradca społeczny prezydenta Lecha Kaczyńskiego ds. kontaktów z nauką. Ukończył studia na Wydziale Inżynierii Lądowej Politechniki Warszawskiej oraz Wydziale Matematyki, Mechaniki i Informatyki Uniwersytetu Warszawskiego. Obronił następnie doktorat i habilitację. W 1989 otrzymał tytuł profesora nauk technicznych. Od lat związany z Instytutem Podstawowych Problemów Techniki Polskiej Akademii Nauk. Jest autorem blisko 250 publikacji naukowych i siedmiu książek poświęconych zastosowaniom nowoczesnych metod komputerowych w badaniach naukowych, technice i medycynie. W latach 1976–1981 pracował na niemieckich uniwersytetach w Stuttgarcie, Hanowerze i Darmstadt. Od 1983 do 1984 był profesorem wizytującym na Uniwersytecie Kalifornijskim, a latach 1992–1993 na Uniwersytecie w Tokio. W 1994 został redaktorem naczelnym czasopisma naukowego „Archives of Computational Methods in Engineering” oraz członkiem zarządu International Association of Computational Mechanics. Był przewodniczącym Rady Dyrektorów Placówek Naukowych PAN. W 2005 powołano go na stanowisko prezesa European Materials Forum. Od 19 października 2001 do 31 października 2005 był ministrem nauki i szkolnictwa wyższego. Od 19 stycznia 2006 sprawował funkcję doradcy społecznego prezydenta Lecha Kaczyńskiego ds. kontaktów z nauką. Jest członkiem rzeczywistym Polskiej Akademii Nauk. Wybrany członkiem Austriackiej Akademii Nauk (2002), Europejskiej Akademii Nauk i Sztuk (2006), Academia Europaea (2009), Senatu Niemieckiej Narodowej Akademii Nauk Leopoldina (2011), Europejskiej Rady Badań (2006–2011), Komitetu Sterującego Rady Zarządzającej Europejskiej Fundacji Nauki w Strasburgu (2007–2010). *Michał Kleiber*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Micha%C5%82\\_Kleiber](https://pl.wikipedia.org/wiki/Micha%C5%82_Kleiber) [dostęp: 30.06.2015].

wprowadzenie w szczegółową tematykę spotkania wygłosił wiceprzewodniczący Komitetu Prognoz PAN prof. dr hab. Jerzy Kleer<sup>3</sup>.

Sesja pierwsza zatytułowana „Teoretyczne i metodologiczne aspekty badania problemów zagrożeń militarnych i paramilitarnych bezpieczeństwa państwa” była moderowana przez płk prof. dr. hab. Macieja Marszałka<sup>4</sup>. Pierwszym prelegentem w bloku był prof. dr hab. Waldemar

---

3 Prof. dr hab. Jerzy Kleer – ekonomista, prof. zw. dr hab. nauk ekonomicznych o specjalności teoria ekonomii, globalizacji i regionalizacja, sektor publiczny, ekonomia rozwoju, polityka gospodarcza. Od 1948 do 1951 roku studiował w Wyższej Szkole Handlowej we Wrocławiu (obecnie Uniwersytet Ekonomiczny). Jednocześnie, w latach 1949–1951 odbył edukację na I i II roku na Wydziale Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego. W 1951 roku ukończył pierwszy stopień studiów w Wyższej Szkole Handlowej we Wrocławiu. W 1953 roku ukończył ekonomię w Szkole Głównej Planowania i Statystyki w Warszawie. 28 listopada 1958 roku obronił na Wydziale Ekonomii Politycznej Uniwersytetu Warszawskiego pracę doktorską. W 1962 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego z zakresu nauk ekonomicznych. W 1975 uzyskał tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego w zakresie nauk ekonomicznych, a w 1983 roku tytuł naukowy profesora zwyczajnego. W latach 1983–1987 był konsultantem w zakresie problemów ekonomicznych i społecznych krajów Trzeciego Świata oraz państw socjalistycznych na Uniwersytecie ONZ w Tokio. Od 1993 roku jest członkiem Komitetu Prognoz „Polska 2000 Plus” przy Prezydium PAN. Jako kierujący działalnością naukową Komitetu zapoczątkował m.in. projekt poświęcony wizjom przyszłości Polski *Raport „Polska 2050”*. Od 1995 do 2008 roku był rektorem na Wyższej Szkole Bankowości, Finansów i Zarządzania, przekształconej w Wyższą Szkołę „Olympus” im. Romualda Kudlińskiego. W latach 1998–2010 członek komisji ds. Stopni i Tytułu Naukowego – opracował ponad 100 recenzji dotyczących wniosków w sprawie nadania stopnia doktora habilitowanego oraz profesora z zakresu nauk ekonomicznych. Od 2012 roku jest profesorem zwyczajnym w Instytucie Nauk Ekonomicznych PAN. *Jerzy Kleer*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Jerzy\\_Kleer](https://pl.wikipedia.org/wiki/Jerzy_Kleer) [dostęp: 30.06.2015].

4 Płk prof. dr hab. inż. Maciej Marszałek – absolwent Wyższej Oficerskiej Szkoły Radiotechnicznej w Jeleniej Górze (1985), Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu (1992), Akademii Obrony Narodowej w Warszawie (1994). Ponadto ukończył podyplomowe studia pedagogiczne (1996), Kurs Integracji z NATO (1998) oraz Canadian Security Course 10 w Toronto (2008). W 1995 roku rozpoczął działalność dydaktyczno-naukową w Akademii Obrony Narodowej. W 2000 roku obronił rozprawę doktorską w dziedzinie nauk wojskowych. W 2007 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego. Obecnie zajmuje się problematyką bezpieczeństwa narodowego i międzynarodowego specjalizując się w zarządzaniu kryzysowym w wymiarze międzynarodowym (NATO, UE, ONZ). Swoje zainteresowania badawcze i dydaktyczne koncentruje na użyciu sił zbrojnych w operacjach reagowania kryzysowego, szczególnie w operacjach wsparcia pokoju. Jest autorem lub współautorem

Kitler<sup>5</sup>, Prodziekan ds. naukowych Wydziału Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Obrony Narodowej, który w swym wystąpieniu podjął istotną kwestię konieczności prowadzenia szeroko zakrojonych badań ewentualnych zagrożeń, wraz ze wskazaniem ich źródła, symptomów i wskaźników, typu, formy, a także wskazaniem elementów pozwalających na jak najbardziej precyzyjne wskazanie czasu i miejsca ich wystąpienia. Profesor wskazał, iż przedmiotowa kwestia jest szczególnie istotna w przypadku zagrożeń nowego typu – zwanych asymetrycznymi bądź hybrydowymi. Zawarte w referacie tezy spotkały się z entuzjastycznym przyjęciem u słuchaczy wyrażonym w gromkich brawach. Koreferat, w tym bloku tematycznym, wygłosił przedstawiciel Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach dr hab. Włodzimierz Fehler<sup>6</sup>.

---

wielu publikacji poświęconych tej problematyce. Do najważniejszych z nich można zaliczyć: Rzyzko w zarządzaniu kryzysowym (2010), Operacje wsparcia pokoju NATO (2009), Sojusznicza operacja „Allied Force”. Przebieg – ocena – wnioski (2009), Użycie lotnictwa NATO w konflikcie bałkańskim 1992–1995 (2006). W latach 2008–2010 pełnił obowiązki dyrektora Instytutu Bezpieczeństwa Państwa w Wydziale Bezpieczeństwa Narodowego. We wrześniu 2010 r. został wybrany na dziekana Wydziału Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Obrony Narodowej. *Władze Wydziału*, <http://wbn.aon.edu.pl/wadze/85> [dostęp: 30.06.2015].

- 5 Prof. zw. dr hab. inż. Waldemar Kitler – absolwent Wyższej Szkoły Oficerskiej Wojsk Zmechanizowanych im. T. Kościuszki we Wrocławiu (1982) i Akademii Obrony Narodowej (1991). Ukończył Podyplomowe Studia Pedagogiczne (1992), staż w l'École Nationale d'Administration (1996) oraz Wyższe Kursy Obronne w Akademii Obrony Narodowej (2001). Doktor nauk wojskowych (1995 r.). Stopień doktora habilitowanego uzyskał w 2003 r. Od chwili ukończenia AON zajmuje się problematyką bezpieczeństwa narodowego, obrony narodowej i zarządzania kryzysowego, głównie w wymiarze krajowym. Poza pracą zawodową uczestniczy w działalności organizacji społecznych, głównie Towarzystwa Wiedzy Obronnej, w którym pełni funkcję prezesa Zarządu Głównego. Jest redaktorem naczelnym kwartalnika TWO „Wiedza Obronna”. Dorobek naukowy obejmuje ponad 200 publikacji, m.in.: ponad 80 artykułów i referatów naukowych; 20 oryginalnych prac twórczych; 38 prac naukowo-badawczych; 6 podręczników i skryptów akademickich; 40 recenzji i opinii naukowych. Funkcję Prodziekana ds. Naukowych Wydziału Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Obrony Narodowej pełni od września 2011 r. *Profesor Waldemar Kitler*, <http://wbn.aon.edu.pl/profesor-waldemar-kitler/1582> [dostęp: 30.06.2015].
- 6 Dr hab. Włodzimierz Fehler – adiunkt w Zakładzie Teorii Bezpieczeństwa. Autor i współautor ponad 80 publikacji poświęconych zagadnieniom bezpieczeństwa państwa i Unii Europejskiej. Członek Komisji Rewizyjnej Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych, Wiceprezes PTNP Oddział w Warszawie,

Poza odniesieniem się do referatu poprzednika, prelegent poruszył aspekt nieuchronności materializacji aktualnych zagrożeń o charakterze potencjalnym (np. wojny informacyjnej) i konieczności ich klasyfikacji oraz oceny możliwości destrukcyjnych. Wskazał również na istotną rolę operowania słowem w procesie zacierania istoty zagrożeń militarnych i niemilitarnych, poprzez stosowanie terminologii, która osłabia rzeczywisty rozmiar zagrożenia, co skutkuje nieadekwatnym odbiorem przez opinię publiczną rozmiaru zagrożenia, a zatem doprowadza do niewspółmiernej reakcji bądź zupełnego jej braku. Uczony wskazał na niemniejszą wagę konieczności poszukiwania nowych sposobów opisu i definiowania zagrożeń, ponieważ dotychczas stosowane nazewnictwo nie spełnia swej roli, gdyż łądzi ich agresywne i destrukcyjne oblicze.

Druga sesja w tym dniu Konferencji miała temat „Bezpośrednie i pośrednie zagrożenia militarne we współczesnym świecie”. Prowadzącym sesję był płk prof. dr hab. Grzegorz Sobolewski<sup>7</sup>, natomiast pierwszym

---

członek Stowarzyszenia Edukacja dla Bezpieczeństwa oraz European Association for Security. Członek Komitetu Redakcyjnego pisma „Studia Wschodnioeuropejskie”. Zainteresowania naukowe: teoretyczne aspekty bezpieczeństwa, systemy i polityka bezpieczeństwa wewnętrznego państw europejskich, instytucje bezpieczeństwa wewnętrznego, zagrożenia bezpieczeństwa. *Włodzimierz Fehler – biografia*, <http://www.insib.uph.edu.pl/images/Bibliogramy/Fehler.pdf> [dostęp: 30.06.2015].

- 7 Płk prof. dr hab. inż. Grzegorz Sobolewski – absolwent Wyższej Szkoły Oficerskiej Wojsk Zmechanizowanych im. T. Kościuszki we Wrocławiu (1989), Wyższego Kursu Doskonalenia Oficerów we Wrocławiu (1992), Akademii Obrony Narodowej w Warszawie (1997) oraz studiów podyplomowych kierunek pedagogika w Akademii Obrony Narodowej (1998). W 1997 roku rozpoczął działalność dydaktyczno-naukową w Akademii Obrony Narodowej. W 2000 roku obronił rozprawę doktorską w dziedzinie nauk wojskowych. Zainteresowania naukowe skupiał na rozwiązywaniu sytuacji kryzysowych w środowisku miejskim – efektem finalnym była rozprawa habilitacyjna z tego zakresu i uzyskanie w 2008 roku stopnia doktora habilitowanego. Od wielu lat zajmuje się problematyką bezpieczeństwa narodowego specjalizując się w zarządzaniu kryzysowym w wymiarze narodowym, UE i NATO. Jest autorem lub współautorem ponad 180 publikacji z obszaru obronności państwa i zarządzania bezpieczeństwem. Obszary zainteresowań naukowych: zagrożenia bezpieczeństwa państwa (militarne i niemilitarne), zarządzanie kryzysowe w Polsce, operacje reagowania kryzysowego UE i NATO, siły zbrojne w systemie bezpieczeństwa narodowego i międzynarodowego. Funkcję Prodziekana Wydziału Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Obrony Narodowej pełni od czerwca 2010 r. *Władze Wydziału*, <http://wbn.aon.edu.pl/wadze/85> [dostęp: 30.06.2015].

prelegentem, w tym panelu, był gen. bryg. rez. dr Włodzimierz Michalski<sup>8</sup>, który wygłosił referat „Bezpośrednie i pośrednie zagrożenia militarne we współczesnym świecie”. Podczas wystąpienia generał wykazał, iż w historię ludzkości wpisane jest prowadzenie wojen – przytoczył, iż podczas 3450 lat spisanej historii, zaledwie przez 270 lat nie były prowadzone żadne działania wojenne. Wskazał, iż podczas prowadzenia działań wojennych bardzo istotne jest rozeznanie geopolityczne, które powinno być elementem sztuki operacyjnej i taktyki. Jako pointę wykładu prelegent wskazał, że często działania wojenne są siłą napędową zmian cywilizacyjnych, społecznych a przede wszystkim technologicznych i przemysłowych. Koreferat wygłosił profesor dr hab. Ryszard Szypra z Wydziału Bezpieczeństwa Narodowego AON. Podjął kwestię analizy zagrożeń militarnych i paramilitarnych przez pryzmat skutków jakie będą one niosły dla przyszłości cywilizacji. W toku wypowiedzi prelegent nawiązywał do publikacji Fritza Ehrlicha<sup>9</sup> wskazując na imperializm państw jako zjawisko powszechne. Natomiast wskazał jako istotny element zapewnienia bezpieczeństwa narodowego – system ciągłego zbierania informacji. Po zakończonym wystąpieniu drugiego prelegenta, nastąpiła dyskusja, która po zakończonym panelu przeniosła się poza salę konferencyjną i towarzyszyła wszystkim gościom w drodze na obiad, który miał miejsce

---

8 Gen. bryg. dr Włodzimierz Michalski – w latach 1967–1971 był podchorążym Wyższej Szkoły Oficerskiej Wojsk Zmechanizowanych im. Tadeusza Kościuszki we Wrocławiu. W latach 1977–1980 był słuchaczem Akademii Sztabu Generalnego w Rembertowie. Po ukończeniu akademii uzyskaniu tytułu oficera dyplomowanego. W 1984 powierzono mu obowiązki szefa Wydziału Operacyjnego Sztabu 16 Dywizji Pancernej w Elblągu. W 1985 został wyznaczony na stanowisko dowódcy 49 Pułku Zmechanizowanego w Wałczu. W latach 1987–1991 był zastępcą dowódcy 8 Dywizji Zmechanizowanej do spraw liniowych w Koszalinie. Od 1991 dowodził 6 Brygadą Desantowo-Szturmową w Krakowie. W 1994 został dowódcą Grupy Organizacyjno-Przygotowawczej 25 Dywizji Kawalerii Powietrznej w Łodzi, a następnie jej dowódcą. W 1995 uzyskał w AON tytuł doktora nauk wojskowych. Po utworzeniu Dowództwa Wojsk Lądowych w 1997 powierzono mu funkcję szefa Wojsk Aeromobilnych. W październiku 2003 został zastępcą szefa sztabu Wojsk Lądowych. Odznaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (2000). *Włodzimierz Michalski*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/W%C5%82odzimierz\\_Michalski](https://pl.wikipedia.org/wiki/W%C5%82odzimierz_Michalski) [dostęp: 30.06.2015].

9 Fritz Ehrlich, *Why Russia needs war (and sanctions are so important)*, <http://euromaidanpress.com/2015/03/03/why-russia-needs-war-and-sanctions-are-so-important/> [dostęp: 14.05.2015].

w kasynie Akademii Obrony Narodowej. Po posiłku, goście pełni sił udali się na dalsze obrady.

Trzecia sesja pierwszego dnia Konferencji odbywająca się pod przewodnictwem dr hab. Agnieszki Leguckiej dotyczyła zagadnienia: „Fundamentalizm i ekstremizm – konfliktogenny charakter systemów cywilizacyjno-kulturowych”. Sesję rozpoczęło wystąpienie duchownego – księdza dr hab. Cezarego Smuniewskiego<sup>10</sup> z Wydziału Bezpieczeństwa Narodowego AON, który zaprezentował referat o tym samym tytule co panel. W wystąpieniu uczony podjął kwestię fundamentalizmu religijnego, gdzie religia nie pozostawia miejsca na elementy profanum – istnieje tylko sacrum. W wystąpieniu wskazał, iż konflikty narodowościowe, etniczne oraz religijne docelową grożą destabilizacją państwa, układów regionalnych czy całej społeczności światowej. Uczony również poruszył ciekawy aspekt analizy działań fundamentalistycznych przez pryzmat antropologii bezpieczeństwa z wykorzystaniem antropologii człowieka z kręgu islamu. W podsumowaniu wystąpienia apelował o podjęcie tego typu badań. Koreferat pod tytułem „Fundamentalizm i ekstremizm a współczesne konflikty zbrojne” wygłosił płk dr hab. Juliusz Tym, Kierownik Katedry Historii Wojskowości Akademii Obrony Narodowej. Pułkownik w referacie zwrócił uwagę na nowe wyzwania zmieniające oblicze współczesnej wojny, do których należą „konflikty niepaństwowe” (*nonstate conflict*), które najczęściej przejawiają się fundamentalizmem czy ekstremizmem. W tego typu konfliktach można określić przyczyny czy głębokie źródła, to jednak próby analizowania tych zjawisk nie mieszczą się w normach metodologicznych poprzez swoją nieprzewidywalność. Referent wskazywał również, że współcześnie to czynniki cywilizacyjne będą miały poważne znaczenie w kształtowaniu wojennej mapy świata, jednak, jego zdaniem, mimo wszystko o wybuchu wojen będą decydowały nie względy kulturowe a polityczne.

Przedmiotowy panel zakończył się ożywioną dyskusją. Ciekawy komentarz do przedstawionych referatów wygłosił jeden z profesorów Polskiej

---

<sup>10</sup> Dr hab. Cezary Smuniewski – ukończył Wyższe Metropolitalne Seminarium Duchowne Archidiecezji Warszawskiej. Studiował na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie i Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Doktorat z teologii dogmatycznej uzyskał w roku 2007. W latach 2008–2010 kontynuował pracę naukową na Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie. Od sierpnia 2010 roku jest asystentem Akcji Katolickiej w Archidiecezji Warszawskiej. *Ks. dr Cezary Smuniewski*, <http://www.kmt.uksw.edu.pl/cezary-smuniewski-autor> [dostęp: 30.06.2015].

Akademii Nauk, który wskazał, że ekstremizmy narodowościowe czy religijne, z reguły, są tylko parasolem dla szachrajstw polityczno-gospodarczych. Natomiast prof. Jerzy Kleer, wiceprzewodniczący Komitetu Prognoz PAN, w swej wypowiedzi, będącej nawiązaniem do toczącej się dyskusji, poruszył kwestię wpływu systemów kulturowych na rozwój gospodarczy konkretnych rejonów. Bardzo ciekawa dyskusja po ponad godzinnej debacie na sali konferencyjnej przeniosła się w kuluary i trwała także podczas przedłużonej przerwy kawowej.

Czwarta sesja „Zagrożenia związane z naruszeniem obowiązującego ładu, mafie międzynarodowe” kończyła pierwszy dzień obrad. Moderatorem panelu był płk dr hab. Ryszard Niedźwiecki. W tym panelu występowało trzech prelegentów. Pierwszym był były Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji dr Krzysztof Janik<sup>11</sup>, reprezentujący Wydział Bezpieczeństwa narodowego AON, który wygłosił referat „Współczesne zagrożenia bezpieczeństwa wewnętrznego państwa w kontekście relacji zewnętrznych.” W prezentacji autor podjął problematykę konsekwencji jakie dla bezpieczeństwa wewnętrznego Polski przynoszą procesy przemian we współczesnym świecie, w aspekcie społecznym, politycznym a także gospodarczym. Referent poruszył również kwestię nowych czynów bezprawnych jakie niesie ze sobą integracja europejska, oraz ich rodzaje, szczególnie w kontekście wydarzeń w najbliższym sąsiedztwie Polski. Drugi referat w tym panelu wygłosiła reprezentantka Ministerstwa Finansów Elżbieta Franków – Jaśkiewicz, który nosił tytuł „Wpływ nowoczesnych standardów międzynarodowych w obszarze przeciwdziałania praniu pieniędzy, finansowaniu terroryzmu i proliferacji na bezpieczeństwo finansowe państwa”. Prelegentka przybliżyła rolę i zadania Grupy Zadaniowej do Walki z Praniem Pieniądzy (Financial Action Task Force – FATF), której celem jest przeciwdziałanie praniu pieniędzy,

---

<sup>11</sup> Dr Krzysztof Janik – polityk, politolog, przewodniczący partii SLD w 2004, były minister spraw wewnętrznych i administracji, w latach 1993–2005 poseł na Sejm II, III i IV kadencji. W 1971 ukończył studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, w 1974 studia podyplomowe na Akademii Ekonomicznej w Krakowie, a w 1976 doktoryzował się na Wydziale Nauk Politycznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Od 1986 był etatowym kierownikiem zespołu inteligencji KC PZPR. W 1993, 1997 i 2001 uzyskiwał mandat poselski z ramienia SLD. 19 października 2001 został ministrem spraw wewnętrznych i administracji w rządzie Leszka Millera. *Krzysztof Janik*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Krzysztof\\_Janik](https://pl.wikipedia.org/wiki/Krzysztof_Janik) [dostęp: 30.06.2015].

finansowaniu terroryzmu i proliferacji<sup>12</sup>. Wskazała, iż tego typu przestępstwa już obecnie stanowią zagrożenie dla bezpieczeństwa i integralności systemu finansowego nawet w wymiarze globalnym. Do FATF należy około 180 krajów, które zgodnie z wydawanymi przez organizację rekomendacjami, będą restrukturyzowały własne instytucje by ich działanie było zgodne z międzynarodowymi standardami. Referentka podjęła również kwestię Polską. Wskazała, że Polska należy do jednej z organizacji regionalnych będących odpowiednikiem FATF – Komitetu MONEYVAL, który działa w ramach Rady Europy. W budowaniu zabezpieczeń przed działaniami przestępczymi wskazanymi w referacie, bardzo istotne jest identyfikowanie ryzyk w określonych obszarach oraz opracowanie odpowiednich regulacji prawnych, a także koordynowanie instytucji krajowych aby ich działania szły w tym kierunku, np. poprzez wyznaczenie organu bądź wdrożenie mechanizmu, właściwego dla koordynacji określonych zadań poprzez rozwiązania ustawodawcze, alokację środków czy zasobów kadrowych. Prelegentka podkreśliła, iż przedmiotowe zadania powinny być wdrażane nie tylko przez organy państwowe, lecz również przez tzw. instytucje obowiązane, czyli instytucje finansowe i zawody świadczące usługi niefinansowe. Dodatkowo, obok działań prewencyjnych, należy rozbudować system uniemożliwiający sprawcom przestępstw dysponowanie dochodami uzyskanymi z nielegalnego źródła. Zatem istotne jest wprowadzenie narzędzi pozwalających na zamrożenie, zabezpieczenie bądź konfiskatę mienia pochodzącego z przestępstw. Polska jest obecnie na etapie uszczelniania systemu i wdrażania odpowiednich procedur, które mają zaowocować uznaniem naszego kraju, przez gremia międzynarodowe, jako bezpiecznego w obszarze finansowym, z utrudnionym procederem legalizacji wpływów pochodzących z przestępstw. Trzecim prelegentem w tym segmencie wykładów był dr Lech Nikolski<sup>13</sup>, który reprezentował Wydział Bezpieczeństwa Narodowego

12 Proliferacja – zjawisko przemytu, transferu, rozprzestrzeniania broni masowego rażenia. *Proliferacja (politologia)*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Proliferacja\\_%28politologia%29](https://pl.wikipedia.org/wiki/Proliferacja_%28politologia%29) [dostęp: 30.06.2015].

13 Dr Lech Nikolski – polityk, poseł. W 1978 ukończył studia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, W 2010 uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych. Od 1990 należał do Socjaldemokracji Rzeczypospolitej Polskiej. W 1999 przystąpił do Sojuszu Lewicy Demokratycznej. Od 7 stycznia do 30 kwietnia 2003 zajmował stanowisko ministra. Od 2003 do 2005 kierował Rządowym Centrum Studiów Strategicznych w randze ministra.



Akademii Obrony Narodowej. Wygłosił referat p.t.: „Wewnętrzne zagrożenia zewnętrznych aspektów systemu bezpieczeństwa RP”, w którym poruszył kwestie zbyt bezrefleksyjnego pokładania nadziei w europejski system bezpieczeństwa zewnętrznego i wewnętrznego. Prelegent w swoim wystąpieniu próbował również opowiedzieć na następujące pytania: Na ile Sejm Rzeczypospolitej Polskiej jest płaszczyzną rozwiązywania konfliktów politycznych? Jaka jest szansa na efektywną zmianę regulacji związanych z dialogiem społecznym? Dlaczego praktyka wyborcza – praktyka podstawowego narzędzia demokracji, wzbudza tyle społecznych i politycznych kontrowersji? Panel IV zakończył się blokiem dyskusyjnym, w którym zabrali głos zaproszeni na konferencję goście. Jednocześnie panel IV zakończył pierwszy dzień obrad. W godzinach wieczornych zaproszono wszystkich gości Konferencji na uroczystą kolację, gdzie przy wykwintnym posiłku, a następnie przy kawie kontynuowano dyskusje rozpoczęte w czasie dnia obrad.

Drugi dzień Konferencji rozpoczął się po godzinie 10.00, wraz z zainicjowaniem sesji V pod tytułem „Paramilitarne zagrożenia XXI wieku”. Pierwszym prelegentem panelu był reprezentant Departamentu Prawa i Bezpieczeństwa Pozamilitarnego Biura Bezpieczeństwa Narodowego dr Krzysztof Liedel<sup>14</sup>, który otworzył obrady wystąpieniem pod takim

---

Z ramienia Sojuszu Lewicy Demokratycznej 1997 do 2005 pełnił funkcję posła na Sejm III i IV kadencji. Pracuje w Instytucie Bezpieczeństwa Państwa na Wydziale Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Obrony Narodowej oraz w Wyższej Szkole Zarządzania Personalem w Warszawie, gdzie pełnił funkcję prorektora. *Lech Nikolski*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Lech\\_Nikolski](https://pl.wikipedia.org/wiki/Lech_Nikolski) [dostęp: 30.06.2015].

- <sup>14</sup> Dr Krzysztof Liedel – absolwent Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie oraz Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie na kierunku prawo i administracja, gdzie uzyskał tytuł magistra, w 2009 – obrona rozprawy doktorskiej na Wydziale Bezpieczeństwa Narodowego AON. Obecnie pełni funkcję zastępcy Dyrektora Departamentu Bezpieczeństwa Pozamilitarnego Biura Bezpieczeństwa Narodowego, Kierownika Instytutu Analizy Informacji Collegium Civitas, Dyrektora Centrum Badań nad Terroryzmem Collegium Civitas, Redaktora Naczelnego kwartalnika „Terroryzm: zagrożenia – prewencja – przeciwdziałanie”, wykładowcy Uniwersytetu Warszawskiego (Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji), wykłada także na Akademii Obrony Narodowej (bezpieczeństwo informacyjne i elementy bezpieczeństwa narodowego). Jest również członkiem International Association of Crime Analysts, International Association for Counterterrorism & Security Professionals. Dodatkowo jest niezależnym ekspertem Sekcji ds. Zapobiegania Terroryzmowi Rady Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych; *Krzysztof Liedel – Informacje o mnie*, [http://www.liedel.pl/?page\\_id=2](http://www.liedel.pl/?page_id=2) [dostęp: 30.06.2015].

samym tytułem. W referacie wskazał, iż koniecznym jest zaprojektowanie a następnie wdrożenie systemu, który pozwalałby na szybkie wykrywanie zagrożeń, a przede wszystkim, celem tego systemu byłoby wyprzedzenie wystąpienia potencjalnych zagrożeń oraz ich zapobieżenie bądź zwalczenie. Podjął również kwestie zagrożeń terrorystycznych. Wskazał, iż należy postrzegać terroryzm jako ekstremalny sposób i element walki politycznej. Bezsprzecznie podkreślił, iż terroryzm ma poważny wymiar polityczny, gdyż najistotniejszą cechą zamachów terrorystycznych jest efekt propagandowy, a zatem spektakularność takiego postępowania musi być imponująca, gdyż celem jest oddziaływanie psychologiczne poprzez pokazanie potęgi, nieustraszenia oraz nieprzewidywalności zagrożenia. Ekspert wskazał że w kontekście wyżej wymienionych asymetrycznych zagrożeń, niezbędne jest również przygotowanie odpowiedniej strategii odpowiedzi na zamachy terrorystyczne.

Drugim prelegentem w Panelu był dr hab. Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach – Mirosław Minkina<sup>15</sup>. Ekspert w swoim wystąpieniu poruszył kwestię działań wywiadowczych prowadzonych na terenie krajów byłego Związku Radzieckiego oraz w Polsce. Wskazał, że tego typu działania, w przypadku gdyby okazały się skuteczne, mogłyby zdyskredytować Polskę jako poważnego członka międzynarodowych organizacji, takich jak NATO czy Unia Europejska.

---

15 Prof. nadzw. dr hab. Mirosław Minkina – Dyrektor Instytutu Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa oraz Kierownik Zakładu Bezpieczeństwa Międzynarodowego i Studiów Strategicznych na Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół problematyki bezpieczeństwa międzynarodowego, w tym operacji reagowania kryzysowego NATO i Unii Europejskiej oraz służb specjalnych. Jest autorem 60 publikacji naukowych, w tym kilkudziesięciu artykułów, publikowanych między innymi w „Myśli Wojskowej”, „Kwartalniku Bellona”, „Zeszytach Naukowych AON”, „Doctrina. Studia Społeczno-Polityczne”, „Przeglądzie Historyczno-Wojskowym” oraz w monografiach poświęconych zagadnieniom bezpieczeństwa. Jest także współautorem prac analityczno-badawczych prowadzonych w MON, m.in. działalność wywiadowcza i kontrwywiadowcza oraz problematyka bezpieczeństwa według poglądów NATO oraz podręcznika normalizacji obronnej pt. „Prowadzenie analiz wywiadowczych i rozpoznawczych”. Brał także udział w projektach naukowo-badawczych realizowanych w Akademii Obrony Narodowej i Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach. W działalności naukowo-badawczej i dydaktycznej wykorzystuje doświadczenia praktyczne nabyte w czasie pracy w Ministerstwie Obrony Narodowej, Ambasadzie RP w Brukseli i Przedstawicielstwie RP przy NATO i UZE. *Mirosław Minkina – biogram*, <http://www.insib.uph.edu.pl/images/Bibliogramy/Minkina.pdf> [dostęp: 30.06.2015].

Trzecie wystąpienie w panelu należało do dr Piotra Milika, członka Instytutu Prawa i Administracji Wydziału Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Obrony Narodowej, który wygłosił referat pt.: „Kontrola obrotu bronią jako instrument budowania międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa”. Ekspert w swoim referacie podjął kwestię międzynarodowego obrotu bronią i technologiami militarnymi. Należy zaznaczyć, iż przedmiotowe regulacje obejmują obrót bronią konwencjonalną, gdyż broń masowego rażenia z takiego obrotu jest wykluczona. Prelegent poruszył również zagadnienie dotyczące handlu bronią i technologiami militarnymi spoza legalnego obrotu, których dokonuje się wbrew prawu i regulacjom instytucji międzynarodowych. Ekspert przedstawił podstawowe zasady jakie obowiązują w obrocie bronią i technologiami militarnymi. Pierwsza zasada mówi o minimalizacji zużycia światowych zasobów ludzkich i gospodarczych na zbrojenia, druga – to zasada poszanowania w obrocie bronią celów i zasad Karty Narodów Zjednoczonych. Trzecia zasada wskazuje na transparentę transakcji, a czwarta to zasada ograniczania zbrojeń, jako czynnika destabilizującego pokój i bezpieczeństwo narodowe, regionalne i międzynarodowe. Piąta zasada obejmuje zakres regulacji obrotu bronią w prawie krajowym, natomiast zasada szósta – wskazuje na konieczność poszanowania prawa humanitarnego i praw człowieka, w zakresie oczywiście obrotu bronią. Referat kończący piąty panel Konferencji wygłosił dr hab. Tomasz Aleksandrowicz<sup>16</sup> z Akademii Humanistycznej im. A. Gieysztora. W wystąpieniu „Służby Specjalne w zarządzaniu bezpieczeństwem strategicznym państwa” autor podjął kwestie roli pozyskiwania i walki o informacje we współczesnym działaniu służb specjalnych. Rozwinął zagadnienie wkładu sił specjalnych w formułowanie strategii bezpieczeństwa przez odpowiednie instytucje i organy państwowe, odpowiednie rozpoznanie właściwych kierunków zagrożeń, czy realizowanie przez służby specjalne zadań wynikających z przyjętych przez państwo strategii.

Sesja VI zatytułowana „Kształtowanie bezpieczeństwa Polski w kontekście zagrożeń militarnych i paramilitarnych – wnioski dla tworzenia

---

<sup>16</sup> Dr hab. Tomasz Aleksandrowicz – profesor Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztora. Ekspert zarządzania informacją z Centrum Badań nad Terroryzmem. Współtworzy Instytut Analizy Informacji Collegium Civitas. *Tomasz Aleksandrowicz*, <http://wszystkoconajwazniejsze.pl/autorzy/tomasz-aleksandrowicz/> [dostęp: 30.06.2015].

i funkcjonowania SBN Polski” moderowana była przez prof. dr hab. Stanisława Koziej<sup>17</sup>. Pierwszym referentem w panelu był gen. bryg. Sławomir Wojciechowski reprezentujący Departament Strategii i Planowania Obronnego Ministerstwa Obrony Narodowej. Prelekcja dotyczyła problemu o tematyce zawartej w tytule panelu. Generał podjął kwestię bezpieczeństwa nie tylko przez pryzmat zagrożeń bezpośrednich lecz także przez pryzmat wyzwań, pojawiającego się ryzyka, a także różnego rodzaju szans. Zatem, w jego opinii, katalog zagrożeń jest otwarty i wciąż ewoluuje. W tym kontekście ekspert wskazuje, iż warto zwrócić szczególną uwagę na działania asymetryczne, hybrydowe oraz tzw. działania podprogowe (poniżej progu wojny), które są obecnie realnym zagrożeniem dla bezpieczeństwa Polski. Referent poruszył również istotny aspekt postrzegania zagrożeń przez pryzmat wdrażania nowych rozwiązań formalno-prawnych oraz organizacyjno-funkcjonalnych, gdyż przedmiotowe działania mają bezpośredni wpływ na organizowanie procedur działania, co skutkuje określoną efektywnością w zakresie bezpieczeństwa i chronionych dóbr.

Koreferat pod tytułem „Wnioski (rekomendacje) do budowy Systemu Bezpieczeństwa Narodowego Rzeczypospolitej Polskiej” wygłosił prof. dr hab. Jacek Pawłowski z Wydziału Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Obrony Narodowej. Ekspert w wystąpieniu przybliżył charakterystykę Systemu Bezpieczeństwa Narodowego RP, wskazał, iż jest to cały organizm składający się z powiązanych ze sobą elementów, których celem jest zapewnienie bezpieczeństwa w kraju. Według założeń, powstający system ochrony, docelowo powinien być zdolny do zapewnienia sprawnego funkcjonowania instytucji państwowych zarówno w czasie pokoju jak i kryzysu czy wojny. Monitorowania ewentualnych zagrożeń i wczesnego

---

<sup>17</sup> Prof. dr hab. Stanisław Koziej – generał brygady w stanie spoczynku, od 13.04.2010 r. szef Biura Bezpieczeństwa Narodowego. W latach 2005–2006 podsekretarz stanu w Ministerstwie Obrony Narodowej, w 2007 roku – doradca Rzecznika Praw Obywatelskich, w 2008 r. – doradca Ministra Obrony Narodowej. Wieloletni nauczyciel akademicki, ostatnio profesor w Uczelni Łazarskiego oraz Akademii Obrony Narodowej w Warszawie. Specjalizuje się w polityce i strategii bezpieczeństwa międzynarodowego i narodowego (w tym obronności) oraz strategicznym zarządzaniu bezpieczeństwem. Prowadził także wykłady z tej tematyki na Uniwersytecie Warszawskim, Uniwersytecie Jagiellońskim, Uniwersytecie Łódzkim oraz w Szkole Głównej Handlowej i Akademii Dyplomatycznej. *Stanisław Koziej*, <http://www.koziej.pl/index.php?pid=3> [dostęp: 30.06.2015].

ostrzegania przed nimi. Możliwość szybkiego i skutecznego przeprowadzenia odpowiednich działań w obliczu zagrożenia. Jednak za najistotniejszym celem budowanego Systemu jest koordynacja sprawnej i efektywnej sieci przepływu informacji, analiz oraz ich syntezy, skutkującej rzetelną oceną stanu bezpieczeństwa kraju.

Uroczyste podziękowanie za przybycie wygłoszone przez organizatorów zakończyło dwudniową Konferencję. Akcentem podsumowującym to wyjątkowe spotkanie było przemówienie Profesora Kleera, które jednocześnie zamknęło cały cykl konferencji, spotkań i wykładów, jakie odbywały się pod tematem przewodnim „Zagrożenia globalne barierami rozwoju”.

Organizatorzy w przybliżyli również zarys planów na przyszłość, zapraszając gości do dalszej współpracy.

# Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Is there a New Middle East? Reshaping of the geopolitical situation in the region”

Słowa kluczowe: middle east, konferencja, UMK

W dniach 27–28 marca 2015 roku na Wydziale Nauk Ekonomicznych i Zarządzania Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu odbyła się Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Is there a New Middle East? Reshaping of the geopolitical situation in the region”, którą zorganizowało Koło Naukowe Stosunków Międzynarodowych UMK, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych oraz Pracownia Języka i Kultury Arabskiej UMK. Program konferencji bogaty był w liczne wystąpienia zagranicznych oraz rodzimych ekspertów. Podczas tych dni przy ulicy ul. Gagarina 13 spotkali się pracownicy i studenci krajowych oraz zagranicznych ośrodków naukowych, eksperci instytutów badawczych, a także przedstawiciele dyplomacji oraz władz lokalnych.

W trakcie uroczystego otwarcia konferencji głos zabrał konsul ZEA w Polsce, Pan Ahmed Abdalla Burhaima, który reprezentował Ambasadę Zjednoczonych Emiratów Arabskich w czasie spotkania. Uczestników powitali także Prezydent Miasta Torunia Michał Zaleski, Marszałek Województwa Kujawsko-Pomorskiego Piotr Całbecki, Rektor UMK prof. dr

hab. Andrzej Tretyn, Dziekan WPiSM prof. dr hab. Roman Bäcker oraz Dziekan WNEiZ prof. dr hab. Józef Stawicki.

Podczas spotkania naukowego starano się uzyskać odpowiedź na pytanie, czy możemy już mówić o tzw. „Nowym Bliskim Wschodzie” oraz jakie implikacje dla Polski, Europy i świata niosą gwałtowne przeobrażenia w tym regionie. W Auli WNEiZ UMK obradowano w 5 panelach związanych z przemianami zachodzącymi w regionie Bliskiego Wschodu: polityka, gospodarka, bezpieczeństwo, społeczeństwo, kultura. Z uwagi na obecność zagranicznych gości, językiem pierwszego panelu był język angielski. W pozostałych przypadkach prelegentom pozostawiono możliwość wyboru języka polskiego lub angielskiego.

Pierwszego dnia konferencji obradowano głównie nad sytuacją polityczną i prawną państw Bliskiego Wschodu. Celem pierwszego panelu było przedstawienie sytuacji politycznej z najróżniejszych perspektyw. Pierwszy prelegent, dr Davis Jervis (prof. UMCS) w swoim wystąpieniu „The United States and the New Middle East: Largely Unchanged Policies in a Changing Region”, poruszył m.in. kwestie polityki prezydenta B. Obamy wobec Iraku oraz Guantanamo. Doktor Agnieszka Bryc z UMK przedstawiła referat pt. „Russia – to be or not to be in the Middle East”. Opowiedziała dlaczego Rosja może być traktowana jako region Bliskiego Wschodu. Po pierwsze poprzez bliskość i sąsiedztwo Rosji z krajami Middle East, a także przez wywieranie wrażenia, że kraj ten jest raczej głównie przyjacielem niż wrogiem, ponieważ strategicznie Rosja bardziej obawia się Stanów Zjednoczonych niż innych krajów. Po drugie Rosja jest niejako „tarczą bezpieczeństwa” z punktu widzenia ataków terrorystycznych. W ujęciu politycznym terroryzm dla Rosji jest systemem, zaś dla USA to indywidualne zjawisko. Dlatego też Rosja poprzez swoje położenie geograficzne staje się kluczem do bezpieczeństwa oraz jest istotnym państwem na tym obszarze. W ramach bezpieczeństwa Rosja swoje „to be or not to be” rozgrywa za pomocą zasobów naturalnych jakie posiada (np. gaz, który może stać się dla tego kraju albo przyczyną sukcesu albo porażki). Prelegentka podkreśliła, że Rosja spogląda na kraje Bliskiego Wschodu z ogólnoświatowej perspektywy, a nie regionalnej. Jest najważniejszym partnerem na Wschodzie i zmierza strategicznie ku pogłębianiu tej relacji. Obecnie sytuacja polityczna jest otwarta, a kluczowe zmiany podejścia do przyszłej polityki wykreują się po tegorocznych wyborach prezydenckich w USA – podkreśliła prelegentka. Kolejne wystąpienie należało do dra Bartosza Bojarczyka (UMCS). Zaprezentował on

problematykę „Power and recognition – the roles of Iran in shaping the Middle East security”. Z kolei dr Adam Szymański z Uniwersytetu Warszawskiego<sup>1</sup> przedstawił chłodną analizę polityczną Turcji. Podkreślił, że podczas gdy trwał przetarg sił politycznych i ekonomicznych o dominację, aż jeden milion obywateli zginął w tym czasie w Syrii, zaś 7.5 miliona osób żyło lub nadal żyje w skrajnej nędzy przez ciągłe kształtowanie się i zmienianie się sił politycznych w tym regionie. „Nic o nas, bez nas” – taką maksymą skomentował swoją analizę prelegent, podkreślając rolę Turcji w stosunkach geopolitycznych krajów Bliskiego Wschodu.

Po tychże wystąpieniach zaczęła się zagorzała dyskusja. Pytań było wiele. W tym miejscu przytoczone zostaną tylko niektóre z odpowiedzi. Pierwsze pytanie w kierunku Agnieszki Bryc wystosował Pan dr Bartosz Bojarczyk. Bojarczyk właściwie skomentował, że Iran jest realnym przyjacielem Rosji i podkreślił, że kraj ten nie jest malowanym diabłem jako postrzega się go, ale buduje on swoją pozycję, zaś Rosja jest elementem polityki zagranicznej i kraje te mają wspólne powiązania militarne. W tym momencie wywiązała się dłuższa dyskusja, ponieważ swój głos podniósł dr D. Jarvis. Panowie zauważyli, że obecnie pozycja Iranu wzmacnia się, ale nie na tyle by zagrozić Rosji. Rangę Iranu należy zaakceptować, jednakże o przyszłości roli tego kraju zdecyduje Arabia Saudyjska i Stany Zjednoczone. Bojarczyk podkreślił, że Stany Zjednoczone mają podwójne standardy w traktowaniu różnych krajów, ponieważ USA zawsze próbuje prowadzić tak swoją politykę by grać pierwsze skrzypce. W dyskusję włączył się dr Hayssam Obeidat, który przedstawił własne obserwacje na temat graczy Bliskiego Wschodu. Stwierdził, że USA próbują pacyfikować Arabską Wiosnę i ciągle kształtują się koalicje. Pierwszą z nich jest irańsko-rosyjska. Egipt jest rozdarty (sunnici), zaś Arabia Saudyjska jest największym graczem od strony sunnitów, z kolei Stany Zjednoczone usiłują wmówić oraz forsować swoje poglądy i działania. Słuchacz panelu podkreślił również, że w Iranie głównym instrumentem polityki są media, czyli retoryka przedstawicieli sił religijnych, nie jak się powszechnie mówi, że jest to broń. A. Bryc podkreśliła zaś, że działania USA nie są pomyłkowe, aczkolwiek na koniec rzuciła pytanie retoryczne czy w ogóle zbalansowana polityka USA ma sens. W tym momencie moderator panelu dr. hab. Radosław Bania (UŁ) zakończył długą dyskusję przed rozpoczęciem II panelu.

---

1 Tytuł wystąpienia: „Role of Turkey in the „New Middle East”.



Kolejny panel, zatytułowany *The Old/New Middle East*, moderowała dr Agnieszka Bryc (UMK), czyli prelegentka poprzedniego panelu, zaś moderator poprzedniego panelu jako pierwszy wziął w niniejszym głos. Dr hab. Radosław Bania (UŁ) rozpoczął od podziękowań za zaproszenie do udziału w konferencji oraz w paru słowach przybliżył problematykę swojego wystąpienia. Podczas prezentacji tematu „Shimon Peres’ conception of ‘The New Middle East’ – twenty years later. What went wrong?” R. Bania wystąpił z tezą o pokoju i wrogach Izraela. Jego zdaniem ważnym punktem wyjścia do realizacji zmian jest ekonomia. Na tej podstawie można omówić problemy relacji z Palestyną oraz Izraelem. Kolejny prelegent dr Marcin Szydzisz (UWr)<sup>2</sup> opowiedział o współczesnych relacjach izraelsko-palestyńskich. Omówił historię konfliktu rozpoczynając od 1967 roku (opанowanie Strefy Gazy i Zachodniego Brzegu), wspominał o rozpoczęciu procesu pokojowego w 1993 roku, o Drugiej Intifadzie, o wyborach z 2006 roku, o rządach Hamasu. Palestyńczycy starają się podkreślać swoją podmiotowość na forum ONZ. Chcieli oni poprzez międzynarodową presję utworzyć rząd (Fatah i Hamas). Opisał wydarzenia z lutego 2015 roku i podkreślił, że jeśli Izrael nie będzie prowadzić dialogu z Palestyną to zerwą oni stosunki dyplomatyczne. Izrael nie podejmuje żadnych działań, aby kroczyć w kierunku pokoju, ponieważ doskonale zarządza konfliktem. Ważne jest dla tego państwa by obywatele byli bezpieczni, a samo zagrożenie zniszczone zostało w zarodku (akcje z 2008/9, 2012, 2014 r.). Podsumowując, prelegent nakreślił cztery kluczowe aspekty dotyczące relacji palestyńsko-izraelskich. Po pierwsze chodzi o presję ze strony USA (wsparcie ekonomiczne o charakterze militarnym tj. Strefa Gazy), kolejno o akcje państw UE lub ich organów (Wielka Brytania, Hiszpania, Francja, Szwecja, które rekomendują Palestynę jako państwo), po trzecie kwestie związane z tzw. Państwem Islamskim (Izrael porównuje zawsze ISIS z Hamasem).

W rzeczonym panelu bardzo interesujące wystąpienia należały również do dr Haneen Abudayeh z University of Jordan<sup>3</sup>, dra hab. Przemysława Osiewicza z Uniwersytetu Adama Mickiewicza<sup>4</sup>, dra Michała Mocha (UKW)<sup>5</sup>, który omówił kwestie Ligi Arabskiej oraz jej członków.

---

2 Tytuł wystąpienia: „Israeli-Palestinian relations: stagnation or a new opening?”.

3 Tytuł wystąpienia: „Narration and journalism in time of conflicts”.

4 Tytuł wystąpienia: „Iran and Its Position in the New Middle East”.

5 Tytuł wystąpienia: „New Arab Nationalism vs. Pan-Arabism and Arab Socialism”.

Na końcu tego panelu głos podniósł Pan dr Hayssam Obeidat, który zauważył jeszcze inny punkt widzenia omawianych w tym panelu tematów. Zaczął podnosić różne argumenty aby zastanowić się nad tym czym w tej sytuacji można zastąpić Islam? Stwierdził, że konflikt arabski ma być nierozwiązywalny i od 1967 roku wojna trwa oraz trwać będzie dalej.

Kolejny anglojęzyczny panel *Challenges for the New Middle East* poprowadził dr David Jervis (prof. UMCS). Najciekawiej mówił w tym panelu dr Davut Han Aslan (VISTULA). W swoim wystąpieniu „The New Middle East: An Unstable Region and Its Implications for Turkey”, wykorzystując mapy przedstawił historyczne, ekonomiczne oraz społeczne powody wojny i rewolucji arabskiej wiosny. Wspomnił o wydarzeniach z grudnia 2011 roku oraz o sylwetce Mohamada Bouaziziego. Następnie poruszył kwestię protestów w Syrii z 2011 roku, a także kwestię aktualnej sytuacji w Turcji i Kurdystanie. Kończąc podsumował, iż „over growing of dictators it's not over”.

W tym panelu głos zabrali również dr Mabruk Derbesh z Tripoli University<sup>6</sup> oraz dr Jacek M. Raubo z UAM<sup>7</sup>. Kolejny panel rozpoczął się o godzinie 18.15 i traktował o *Ramifications of the Middle Eastern destabilization*. Moderował go dr Bartosz Bojarczyk (UMCS). Tuż po krótkim przedstawieniu sylwetek prelegentów dr B. Bojarczyk oddał głos pierwszemu gościowi tego panelu tj. prof. dr hab. Bassamowi Aouilowi (UKW), który omówił islamizację wiosny arabskiej oraz ISIL. Kolejny ekspert panelu Ppłk dr Piotr Lotarski (AON) w swoim wystąpieniu zatytułowanym „Wojsko Polskie w misjach i operacjach pokojowych na Bliskim Wschodzie. Doświadczenia. Stan obecny. Perspektywy.” nakreślił udział Polskiego Wojska w misjach i operacjach pokojowych na świecie ze szczególnym uwzględnieniem krajów Middle East. Wspomnił o operacjach w Korei, Indochinach, o zwartych oddziałach, które po raz pierwszy zostały wysłane na Bliski Wschód w 1973 roku. W ramach zaprezentowanych statystyk podkreślił, że liczba Polaków w misjach operacyjnych na Bliskim Wschodzie wyniosła 113 tysięcy osób w latach od 1973 do 2015 roku oraz 81 tysięcy pracowników w wojsku. Wspomnił, że udział polskich oddziałów w siłach UNEF II, był jedną z niewielu misji, która zakończyła się sukcesem. Kolejno wymienił on korzyści militarne płynące

---

6 Tytuł wystąpienia: „Islamic State, Bible State: religion or politics”.

7 Tytuł wystąpienia: „On a way to collapse of the Yemeni state in 2015?” Definitions, Similarities, Differences”.

z uczestnictwa polskich wojsk w misjach tj. interoperacyjność, rozwój zdolności systemów łączności i wymiany informacji, wysoka efektywność działań, zdolność do szybkiej reakcji oraz zdolność do swobodnego przemieszczania się. Polskie wojsko działa według procedur o najwyższym poziomie (tj. wymagań ONZ), zaś nabyte doświadczenie ułatwiło wejście do NATO, gdyż wojsko polskie było doskonale przygotowane, zaś pokłosem tego jest to, że armia polska stała się armią zawodową. Prelegent mówił również o perspektywach stojących przed polskim wojskiem. Jedną z nich jest ewentualny powrót wojska do udziału w misjach, a także inne aspekty, które dotyczą doskonalenia nowej strategii bezpieczeństwa narodowego. Zaznaczył, że współcześnie długoterminowe strategie rozwoju bardzo szybko mogą ulec zmianom z powodu nagłych konfliktów np. po wydarzeniach na Ukrainie strategia została zmieniona i nacisk położono głównie na ochronę państwa. Niestety kolejny prelegent dr Ali Abi Issa<sup>8</sup> z Muzułmańskiego Centrum Kulturalno-Oświatowego we Wrocławiu, reprezentujący Instytut Studiów nad Islamem, nie przybył na konferencję. Stąd też kolejne wystąpienie należało do dra Hayssam Obeidata z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nakreślił on determinanty systemu bezpieczeństwa Afryki Północnej w zakresie strategii wobec Zachodu. Jego zdaniem po 2011 i Arabskiej Wiosnie sytuacja zaczęła się zmieniać, a także logika myślenia podlegała zmianom. Arabska Wiosna, która była zaskoczeniem w oczach Zachodu, jest rewolucją która wciąż trwa. Tunezja w oczach zachodu to kraj stabilny. Największe zagrożenie stanowi jednak ruch terrorystyczny oraz nielegalna emigracja. Takie same obawy występują w Afryce.

Moderatorem Panelu V, który traktował o problematyce polityki i bezpieczeństwa, był Michał Dahl (UMK). Pierwsze wystąpienie należało do mgr Marcina Błońskiego (AON), który analizował temat „Nowy Bliski Wschód?”. Kolejne wystąpienie należało do mgr Kamila Sygidusa z UWM. Sygidus przedstawił referat pt. „The Arab Spring as a factor determining the formation of new order in the Middle East”. Kolejny prelegent mgr Karol Wasilewski (UW, Academic Security Forum) opowiedział o polityce „Nowej Turcji” wobec współczesnego Bliskiego Wschodu. Pozostając w tematyce Turcji mgr Michał Alagierski (UŁ) opowiedział o „Turkish Foreign Policy Towards the Participation of the Republic of

---

8 Tytuł wystąpienia: „Muzułmanie w Europie jako element bezpieczeństwa czy też zagrożenia?”.

Cyprus in the European Union”. W tym samym panelu o Turcji mówiły również Emilia Mrozińska oraz Patrycja Rutkowska – studentki UMK, które omówiły problematykę akcesji Turcji do Unii Europejskiej w ramach kwestii bezpieczeństwa. Panel zakończyło wystąpienie kolejnej studentki UMK, Zuzanny Melerskiej, która mówiła o wzroście znaczenia państw arabskich na arenie międzynarodowej po kryzysie ekonomicznym w 2008 roku. Panel VI był kontynuacją panelu V, który traktował o polityce i bezpieczeństwie w krajach Bliskiego Wschodu. Moderował go mgr Karol Wasilewski (UW). Panel rozpoczęło wystąpienie Michała Dahla (UMK)<sup>9</sup>, kolejno głos zabrał mgr Daniel Gołębiowski (UJ)<sup>10</sup>, mgr Beata Belica (UG)<sup>11</sup>, mgr Natalia A. Hapek (UW)<sup>12</sup>, mgr Michał Hyra (UO)<sup>13</sup> oraz mgr Marcin Krzyżanowski (UJ)<sup>14</sup>.

Kolejny panel, który dotyczył zagadnień kultury moderował prof. dr hab. Bassam Aouil (UKW) i po krótkim wstępie zaprosił pierwszego prelegenta do zabrania głosu. W tym panelu swoje obserwacje i badania przedstawiła prof. dr hab. Danuta Chmielowska (UW)<sup>15</sup>, dr Michał Moch (UKW)<sup>16</sup> oraz dr Kamila Stanek (UW)<sup>17</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje wystąpienie mgr Katarzyny Sadowej z Uniwersytetu Wrocławskiego, która omówiła prawne regulacje podstawowych praw kobiet we współczesnym Afganistanie. Przedmiotem jej wystąpienia była analiza skuteczności prawnych gwarancji w zakresie praw podstawowych, ustanowionych na rzecz Afganek po obaleniu reżimu Talibów w 2001 roku. Przez długi okres czasu Afganki pozbawione były podstawowych praw, nagminnie padały ofiarom nie tylko dyskryminacji, ale także okrutnych praktyk, często wynikających z tradycji. Krytyczna sytuacja kobiet w Afganistanie swe apogeum osiągnęła w okresie okupacji Talibów. Od

---

9 Tytuł wystąpienia: „Friends and enemies in the Middle East”.

10 Tytuł wystąpienia: „Impact of the Arab Spring on trade with the Middle East”.

11 Tytuł wystąpienia: „Międzynarodowe implikacje utworzenia państwa palestyńskiego dla środowiska bezpieczeństwa Bliskiego Wschodu”.

12 Tytuł wystąpienia: „The National Security of Jordan – Risks and Challenges”.

13 Tytuł wystąpienia: „Działalność Arabii Saudyjskiej w obliczu irańskiego zagrożenia”.

14 Tytuł wystąpienia: „Iran jako kluczowy czynnik redefiniujący sytuację bezpieczeństwa w regionie – perspektywa geopolityczna”.

15 Tytuł wystąpienia: „Demokratyzacja współczesnej kultury tureckiej (1923–1935)”.

16 Tytuł wystąpienia: „Contemporary Arab Music, Politics and Cultural Change. Chosen Examples and Problems”.

17 Tytuł wystąpienia: „Bóg w tureckich związkach frazeologicznych i przysłowiach – wyraz wiary i kultury”.

momentu wyzwolenia kraju, wraz z podpisaniem porozumienia w Bonn, zarówno zaangażowane podmioty międzynarodowe, jak i same Afganki były pełne entuzjazmu oraz nadziei na poprawę jakości swojego życia, a także odzyskanie przysługujących im podstawowych praw, kończących etap dyskryminacji i przemocy. Prezydentka zaznaczyła, że rzeczywiście władze afgańskie wprowadziły odpowiednie regulacje na przykład przyjętą w 2009 roku ustawę o Eliminacji Przemocy Wobec Kobiet, czy choćby zagwarantowanie reprezentacji żeńskiej w parlamencie w nowej Konstytucji z 2004 roku. Niestety aktualne raporty takich organizacji jak ONZ czy Human Rights Watch wskazują, iż sytuacja Afganek daleka jest od stabilizacji. Corocznie odnotowuje się bowiem setki przypadków okrutnych praktyk, którym padają zarówno młode dziewczęta, jak i dojrzałe kobiety. Na czoło wysuwają się takie praktyki jak: *baad* (ofiarowanie kobiety drugiej rodzinie jako rekompensację wyrządzonej wcześniej krzywdy przez któregoś członka z rodziny kobiety – np. za zbrodnie, czy kradzież), *badaal* (wymiana dziewcząt pomiędzy dwiema rodzinami w celu wydania ich za mąż za członków tych rodzin – często w celu uniknięcia zapłaty tradycyjnego *mabru*), małżeństwa przymusowe, praktyka karania kobiet za ‘ucieczkę’, czy w końcu problematyka tak zwanych zbrodni ‘honorowe’. Skala występowania ww. przestępstw świadczy wg Autorki o nieskuteczności i niewystarczalności podjętych dotychczasowo kroków mających na celu poprawę prawno-społecznej sytuacji Afganek. Ostatnie wystąpienia w panelu należały do pani mgr Paulina J. Warsza z Uniwersytetu Warszawskiego<sup>18</sup>, a po niej głos zabrała Anna Bartnik z UMCS<sup>19</sup>.

Trwający w samo południe Panel VIII, dotyczący społeczeństwa i kultury, moderowany był przez prof. dr hab. Danutę Chmielowską z Uniwersytetu Warszawskiego. W tym panelu dr Magdalena Lewicka (UMK)<sup>20</sup>, która przedstawiła sylwetkę Takawakkul Karman, mówiąc że to właśnie „ona jest jak burka”, ponieważ T. Karman to po pierwsze Arabka, po drugie muzułmanka i po trzecie dziennikarka, która została uhonorowana nagrodą *International Women of courage awards*. Następne wystąpienie należało do dr Lidii Chylewskiej-Barakat (UMK)<sup>21</sup>. Prezydentka spędziła

---

18 Tytuł wystąpienia: „Tożsamość irackiego społeczeństwa post-wojennego. Aktualność teorii wybranych współczesnych myślicieli arabskich”.

19 Tytuł wystąpienia: „Demograficzne wyzwania Izraela – źródła i implikacje”.

20 Tytuł wystąpienia: „Wiatr przemian pod nikabem – kobieca twarz jemeńskiej rewolucji”.

21 Tytuł wystąpienia: „Psychospołeczne źródła problemów integracji uchodźców ze Syrii”.

10 lat w Syrii i z tej perspektywy badawczej opowiedziała o uchodźcach oraz problemach przyjęcia uchodźców w Syrii. Wspomniała, że taktycznie kraje sąsiednie obostrzają granice. Za pomocą slajdów wskazała na wysoką skalę problemu ze względu na konflikt w Syrii, który zmusił wielu uchodźców do opuszczenia kraju (corocznie 125 osób). Kolejno głós zabrała ekspertka Pracowni Badań Praw Orientalnych z Uniwersytetu Wrocławskiego. Pani mgr Agnieszka Kuriata opowiedziała o wpływie prawno-społecznych przemian na zwyczajowy strój muzułmanek w krajach Bliskiego Wschodu. Stwierdziła, iż Bliski Wschód to obszar, gdzie zwyczaje praktykowane przez muzułmanów są bardzo silnie widoczne, nie ma ku temu też większych ograniczeń. Muzułmanki nie tylko mogą, ale w wielu przypadkach wręcz muszą, podporządkowywać się zasadom szariatu, które m.in. nakazują zachowania skromności w ubiorze. Nie można jednak zgodzić się z powszechnie przyjmowanym twierdzeniem, iż Koran czy sunna bezpośrednio określają jak powinna wyglądać muzułmanka w sferze publicznej, a zwłaszcza – czy konieczne jest zasłanianie całego swojego ciała, a w szczególności twarzy. Wszystko opiera się bowiem na interpretacji, czego skrajnym przykładem może być wahabicka Arabia Saudyjska, w której to kobiety muszą zasłaniać całe swoje ciało nosząc *abaje* oraz *nikab*. Co jednak ciekawe, z przeprowadzonych przeze prelegentkę analiz jasno wynika, iż takie kwestie jak prawno-społeczne przemiany, w istotny sposób wpływają na wymogi dotyczące stroju muzułmanki. Iran jest doskonałym przykładem kraju, w którym na przestrzeni lat kobiety raz zakładały czadory, a zaraz potem zmuszane były je ściągnąć. Dzisiaj na ulicach Iranu, mimo istniejących zapisów w kodeksie karnym, które wskazują na fizyczne i finansowe sankcje za nieprzestrzeganie nakazu zakrywania się, obserwuje się bunt przeciwko zastanej sytuacji społecznej, wyrażany właśnie za pomocą „wyzywającego” ubioru. Zgoła odmiennie sytuacja wygląda w Egipcie, kraju który po ostatnich gwałtownych przemianach, zradyzalizował się, co oczywiście wpłynęło również na sytuację kobiet. Mimo iż te, od dawna zasłaniały swoje ciała poprzez tradycyjne stroje muzułmańskie, obecnie zasłaniają się jeszcze bardziej. Coraz też większa liczba kobiet jest zmuszana do podporządkowania się temu zwyczajowi. Prelegentka przedstawiła także niepokojące dane. Zaznaczyła, że nawet 99% kobiet zgłasza iż były ofiarami molestowania seksualnego m.in. na ulicach i w miejscach publicznych. Najbardziej niepokojącym zjawiskiem, zdaniem A. Kuriaty, jest jednak fakt, że w ostatnim czasie ofiarami napaści na tle seksualnym są właśnie kobiety

zwyczajowo ubrane. Kolejne wystąpienie należało do Rafała Chibowskiego z Polskiej Akcji Humanitarnej<sup>22</sup>, który jest koordynatorem programu Misja Syria/Turcja. Opowiedział o warunkach życia w Libii, o misji biura Polskiej Akcji Humanitarnej w Turcji i Syrii. W tureckim biurze zatrudnionych jest 11 osób, w tym trzech Turków i dwóch Polaków, zaś w Syrii aż 46 osób. Program w Syrii obejmuje sektor wodno-sanitarny, żywnościowy, edukacyjny oraz podstawową opiekę medyczną czyli mobilną klinikę-ambulans. Od października 2013 PAH zrealizował 22 projekty. Przedostatnie wystąpienie należało do mgr Danieli Folwarcznej z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Opowiedziała ona o sytuacji mniejszości etniczno-religijnych we współczesnym Iraku. Mniejszość tę obecnie stanowi ludność arabska 75–80%, Kurdowie 15–20% oraz wspólnoty inne z których trzecią najliczniejszą grupą są Turkmeni. Prelegentka wymieniła możliwe szanse dla mniejszości tj. większy dostęp do polityki, posiadanie przedstawicieli w rządzie, ponieważ obywatele chcą włączyć się do polityki. Przemówienie to jednak zawierało bardzo dużo abstrakcyjnych żądań np. dostępu polityki dla kobiet, jak gdyby zabierająca głos nie miała przed oczami współczesnej wizji sytuacji mniejszości etniczno-religijnych, a także praw człowieka we współczesnym Iraku. Ostatnia głos zabrała Aleksandra Sychalska ekspertka Pracowni Badań Praw Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego, która nakreśliła politykę Państwa Islamskiego wobec chrześcijan i jazydów.

28 marca 2015 roku rozpoczął się drugi dzień obrad. Pierwszy panel tego dnia dotyczył zagadnień gospodarczych państw Bliskiego Wschodu, a moderowała go mgr Agnieszka Kuriata z Uniwersytetu Wrocławskiego. Jako pierwszy głos zabrał dr Hayssam Obeidat (ISNI), który zrelacjonował geopolityczne reperkusje wydarzeń w świecie arabskim i ich implikacje dla światowych rynków naftowych. Wskazał, że UE to największy klient i importer ropy naftowej. Opowiedział o skutkach zamknięcia jemeńskiej Cieśniny Emus oraz o tym jak zakłócenie wpływa na gospodarkę unijną i światową. Następnie mgr Paweł Sz wajdler (UMK), przedstawił zgromadzonym słuchaczom podstawy Islamskiego systemu prawno-ekonomicznego w analizie porównawczej. Prelegent wyjaśnił w swoim wystąpieniu pojęcie własności, ubezpieczeń, różnice majątkowe, na czym polega zarobek niezależny a na czym niedozwolony, wyklarował działanie

---

22 Tytuł wystąpienia: „Pomoc humanitarna w obliczu konfliktu w Syrii na przykładzie działań Polskiej Akcji Humanitarnej”.

bankowości islamskiej w tym lokat pożyczek, zakatu, ubezpieczeń. Objaśnił pojęcie pracy w Islamie i jego znaczenie – jako instytucji społecznie pożytecznej. Wskazał, że w bankowości najważniejsze znaczenie ma spółka i to ona ponosi ryzyko. Kolejno pani mgr Małgorzata Samojedny, która jest ekspertką Pracowni Badań Praw Orientalnych (UWr), przedstawiła problematykę produktów „haram” jako ograniczenia międzynarodowej współpracy gospodarczej na przykładzie Arabii Saudyjskiej. Prelegentka już na wstępie zaznaczyła, iż funkcjonowanie Arabii Saudyjskiej jako organizmu państwowego oraz systemu prawnego jest oparte na prawie szariatu według wahhabickiej koncepcji Islamu, która jest najbardziej radykalną ze wszystkich obecnie rzeczywiście funkcjonujących koncepcji islamu. Wahhabici charakteryzują się literalnym stosowaniem zasad i reguł postępowania jakie zostały przedstawione w Koranie oraz Sunnie Proroka, a także jakie wykształciły się w pierwszym wieku po śmierci Mahometa (VII/VIII w.n.e.), natomiast odrzucają wszelkie rozwiązania prawne jakie pojawiły się po tamtym czasie, oraz nie są w pełni zgodne z w/w zasadami świętej księgi islamu. Zważywszy, iż Arabia Saudyjska jest jednym z najprężniej rozwijających się gospodarczo krajów muzułmańskich, w oparciu o handel surowcami naturalnymi, a jednocześnie jest rynkiem bardzo chłonnym, gdyż sama nie wytwarza dóbr, zatem import produktów z obszarów zajmujących się produkcją jest bardzo wysoki. Przemawiająca celnie zauważyła, że zaznajomienie się z regulacjami prawnymi jakie prawo szariatu nakłada nie tylko na określone produkty, ich produkcję czy obróbkę, jest niezwykle istotne w podejmowaniu i skutecznym utrzymaniu współpracy gospodarczej. W referacie M. Samojedny przybliżyła krąg produktów niedozwolonych w islamie, które są wyłączone z powszechnego użycia. Naświetliła konieczność zwrócenia uwagi przez producentów czy eksporterów na zagadnienia prawne wynikające z regulacji religijnych, których zbagatelizowanie bądź niewyeliminowanie może skutkować brakiem współpracy, a nawet jej zerwaniem. Kolejna prelegentka, Malwina Walenda (UMK/UW) zaprezentowała zagadnienie dotyczące funduszy inwestycyjnych w państwach muzułmańskich. Walenda opowiedziała o nazewnictwie funduszu inwestycyjnego we wstępie do analizy swojego wystąpienia. Wskazała różnice między obligacjami a akcjami, opowiedziała czym jest sukut jednocześnie wytykając błąd swojemu przedmówcy (Paweł Szwajder), który powielił książkowy błąd i wyjaśniła na czym on polegał. Tuż po niej zaprezentował się mgr Maciej K. Grzywacz z wystąpieniem zatytułowanym „Wirtualna



woda. Kwestia niedoboru wody pitnej w państwach Bliskiego Wschodu”. Prelegent przedstawił dane z 1995 roku insynuując, że kwestia w 2015 roku w ogóle nie zmieniła się. Używając XIX wiecznej teorii Malthusa o wzroście geometrycznym ludności podczas pytań publiczności nie potrafił wyjaśnić dlaczego użył tej teorii, a dlaczego nie wspomniał chociażby o innych teoriach (np. Ricardo). Mówiąc o niedoborze wody właściwie opowiedział o teoriach, które współcześnie zostały obalone przez chociażby postęp techniczny oraz rozwój inteligencji, nie wspomniał zaś o możliwych rozwiązaniach problemu niedoboru wody pitnej w Krajach Bliskiego Wschodu. Ostatnie wystąpienie należało do Krzysztofa Derenia z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika i dotyczyło współpracy Unii Europejskiej z krajami Bliskiego Wschodu poprzez Partnerstwo Eurośroziemnomorskie. Zaznaczył on, że partnerstwo śródziemnomorskie w I filarze opiera się na aspektach politycznych i bezpieczeństwa (tj. walka z terroryzmem, wspieranie bezpieczeństwa regionalnego). Drugi filar dotyczy partnerstwa społeczno-kulturowego, czyli interakcji międzyludzkich, zaś trzeci filar opiera się na partnerstwie geograficzno-finansowym. Wspomniał o znaczeniu utworzenia Strefy Wolnego Handlu np. z Egiptem, Jordanią, Maroko. Dodał, że w marcu 2011 roku wprowadzono dodatkowo Partnerstwo na rzecz demokracji i wspólnego dobrobytu. Opowiedział również o trzech możliwych scenariuszy tego jak rozwiną się relacje UE z Państwami Bliskiego Wschodu do 2030 za pomocą trzech kolorów tj. zielonego niebieskiego oraz czerwonego. W ostatnim panelu moderowanym przez dra Michała Mocha (UKW) zaprezentowali się prelegenci, którzy omówili kulturowe i społeczne aspekty Bliskiego Wschodu. Była to Natalia Ciszewska oraz Anna Szałczyńska<sup>23</sup>, Paweł Rudziński (UMK),<sup>24</sup> Leyla Büyükbayrak<sup>25</sup>, Hanna Wiczanowska (UAM)<sup>26</sup>, Izabela A. Żelechowska (UWM)<sup>27</sup>, Jakub Urtnowski (UMK)<sup>28</sup> oraz Marta Ni-tecka (UMK)<sup>29</sup>.

---

23 Tytuł wystąpienia: „Pozycja kobiety w ortodoksyjnym judaizmie i islamie – próba komparatystyki”.

24 Tytuł wystąpienia: „Media społecznościowe w służbie Państwa Islamskiego”.

25 Tytuł wystąpienia: „Yabanci, czyli imigranci w Turcji”.

26 Tytuł wystąpienia: „The evolution of the Huntington’s culture clash – the impact of social network on the Islamic culture”.

27 Tytuł wystąpienia: „Wydarzenia na Bliskim Wschodzie a sytuacja w Europie”.

28 Tytuł wystąpienia: „Granice swobody artystycznej w państwach Bliskiego Wschodu”.

29 Tytuł wystąpienia: „Atatürk i kemalizm. Przemiany społeczne w Turcji”.

Po pytaniach i udzieleniu odpowiedzi, nastąpiły podziękowania i pożegnanie uczestników panelu, zaś chętnych prelegentów oraz uczestników konferencji organizatorzy zaprosili jeszcze na popołudniowe zwiedzanie miasta z przewodnikiem.

Pokłosiem Konferencji będzie wydanie recenzowanej publikacji naukowej, które ukaże się w drugiej połowie 2015 roku nakładem Wydawnictwa Akademickiego DIALOG w Warszawie, specjalizującego się w publikacji monografii i zbiorów pokonferencyjnych o tematyce bliskowschodniej. Organizatorzy po sukcesie niniejszej konferencji zapowiedzieli, że w przyszłym roku przygotują kolejną.



## O autorach || About authors

**Joanna Magdalena Czesak** (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii): Joanna Czesak jest doktorantką w Zakładzie Publicznego Prawa Gospodarczego na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego. W kręgu jej zainteresowań badawczych znajduje się szeroko rozumiane prawo publiczne gospodarcze, w tym w szczególności prawo farmaceutyczne. Kontakt: joanna.czesak@prawo.uni.wroc.pl.

**Joanna Czesak** (University of Wrocław): Joanna Czesak is the doctoral student of the Department of Public Economic Law at the Faculty of Law, Administration and Economics at the University of Wrocław. In the scope of her research interests there is public economic law in a broad sense, specifically including pharmaceutical law.

**Magdalena Debita** (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii): Magdalena Debita tytuł magistra administracji na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego uzyskała w 2013 r. Jest autorką wielu publikacji z wybranych zagadnień bioetyki, prawa administracyjnego i konstytucyjnego. Magister Debita jest recenzentką w czasopismach „Acta Erasmiana” i „Preteksty”. Kontakt: magdalena.debita@prawo.uni.wroc.pl.

**Magdalena Debita** (University of Wrocław): Magdalena Debita did her mrs degree at the University of Wrocław, Department of Law, Administration and Economics, Faculty of History of Political and Legal Thought in year 2013. She is the author of a lot of publications from the chosen questions of bioethics, administrative right and constitutional right. Mrs Debita is a reviewer in the magazines “Acta Erasmiana” and “Preteksty”.

**Paweł Fiktus** (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii): Paweł Fiktus jest magistrem nauk prawnych oraz doktorem w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego. Autor publikacji z historii państwa i prawa, doktryn polityczno-prawnych oraz prawa administracyjnego. Kontakt: pawelf\_26@o2.pl.

**Paweł Fiktus** (University of Wrocław): Master of Laws. PhD student at the Department of Political and Legal Doctrines, Faculty of Law, Administration and Economics at the University of Wrocław. Author of publications on the history of the state and law, political doctrines and administrative law.

**Katarzyna Maria Górska** (Uniwersytet Medyczny we Wrocławiu, Uniwersytet Warszawski): Magister Zdrowia Publicznego, pracę łączy z rozwojem zainteresowania ochroną zdrowia, prawem i socjologią medycyny, szczególnie w aspekcie transplantacji, praw reprodukcyjnych, zdrowia psychicznego i bioetyki. Kontakt: catherina.gorscia@gmail.com.

**Katarzyna Górska** (Wrocław Medical University): Katarzyna Górska graduated (MA) Public Health at the Wrocław Medical University and completed a post-graduate course in Medical Law at the University of Warsaw. She combines her work with a developing interest in the protection of human health, law and medical sociology, especially in the context of reproduction rights, psychological health and bioethics.

**Jerzy Guź** (Uniwersytet Wrocławski): Jerzy Guź tytuł doktora nauk historycznych i pedagogicznych na Wydziale Historii Uniwersytetu Wrocławskiego uzyskał w 2000 r. Jest autorem publikacji z wybranych zagadnień dot. organizacji paramilitarnych w okresie 20 – lecia międzywojennego, jak też zagadnień dot. historii i rozwoju islamu w Europie Zachodniej i na obszarze b. ZSRR, zagadnienia konwertytów na islam i funkcjonowania służb specjalnych w RP.

**Jerzy Guź** (University of Wrocław): Jerzy Guź gained his Ph.D. at Wrocław University in 2000. He is an author of numerous publications, mostly regarding paramilitary units in Europe in the 1920s and '30s, history and development of Islam in Western Europe and countries of former Soviet Union, conversions to Islam as well as activities of intelligence agencies in Poland.

**Olga Hałub** (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii): Olga Hałub w roku akademickim 2013/2014 ukończyła

studia prawnicze na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego (Katedra Prawa Konstytucyjnego). Kontakt: olga.halub@interia.pl.

**Olga Hałub** (University of Wrocław): Olga Hałub in 2013/2014 graduated from law studies at the University of Wrocław, Faculty of Law, Administration and Economics.

**Paweł Jagiełło** (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii): Paweł Jagiełło jest studentem prawa na Uniwersytecie Wrocławskim. Od 2011 roku jest członkiem Zarządu Studenckiego Koła Naukowego Doktryn Politycznych i Prawnych, od listopada 2014 jest jego Przewodniczącym. W 2014 roku autor rozpoczął także studia w Szkole Biblijnej Charis Bible College w Łodzi. W zakres jego zainteresowań badawczych wchodzi różne zagadnienia z pogranicza prawa, polityki i religii. Kontakt: pawel.jagiello92@gmail.com.

**Paweł Jagiełło** (University of Wrocław): Author is a student of the fourth year law studies in the University of Wrocław. Since 2011 he has been a member of the Management Board of the Student's Academical Club of Political and Legal Doctrines, since 2014 he has been a President of the Club. In 2014 he began studies in Charis Bible College Bible School in Łódź. He is interested in different issues, connecting law, politics and religion.

**Marek Jakubiec** (Uniwersytet Jagielloński, Wydział Prawa i Administracji): Absolwent filozofii i prawa. Doktorant: Katedra Filozofii Prawa i Etyki Prawniczej, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego; Katedra Filozofii Przyrody, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski w Krakowie. Kontakt: marek.m.jakubiec@gmail.com.

**Marek Jakubiec** (Jagiellonian University): Holds master degree both in law and philosophy; PhD candidate in Law (Faculty of Law and Administration, Jagiellonian University), PhD candidate in Philosophy (Faculty of Philosophy, Pontifical University in Krakow).

**Barbara Jelonek** (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii): Barbara Jelonek jest doktorantką Katedry Doktryn Politycznych i Prawnych Uniwersytetu Wrocławskiego, członkiem działającej przy Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii UWf Pracowni Badań Praw Orientalnych. Do jej zainteresowań naukowych należą japońskie

prawo cywilne (reformy Japońskiego Kodeksu Cywilnego w XIX wieku, współczesne reformy, instytucje prawa cywilnego), polsko-japońska wymiana handlowa oraz szeroko pojęta ochrona praw człowieka. Jest również Wiceprezesem Naukowego Koła Postępowania Administracyjnego oraz Wiceprzewodniczącą Międzywydziałowego Studenckiego Koła Kultur Bliskiego i Dalekiego Wschodu. Kontakt: [barbaraajelonek@gmail.com](mailto:barbaraajelonek@gmail.com).

**Barbara Jelonek** (University of Wrocław): Master degree of Administration at the Faculty of Law, Administration and Economics of the University of Wrocław, currently a PhD student in the Department of Political and Legal Thought at the University of Wrocław.

**Małgorzata Maria Krepa** (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii): Małgorzata Krepa była magistrem administracji, obecnie jest studentką Studiów Doktoranckich Nauk Prawnych w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii na Uniwersytecie Wrocławskim. Autorka publikacji z historii państwa i prawa oraz doktryn polityczno-prawnych. Dodatkowo w kręgu jej zainteresowań badawczych znajduje się szeroko rozumiane zarządzanie zasobami ludzkimi, zarządzanie zapotrzebowaniem (m.in. zarządzanie rywalizacją o zasoby), zarządzanie projektami (harmonogramowanie i zarządzanie czasem). Kontakt: [malgorzata.krepa@prawo.uni.wroc.pl](mailto:malgorzata.krepa@prawo.uni.wroc.pl).

**Małgorzata Krepa** (University of Wrocław): Master of Public Administration, currently PhD candidate in Department of Legal and Political Doctrines, The Faculty of Law, Administration and Economics, University of Wrocław. Author of numerous papers devoted to history of law and law of nations, history of legal and political doctrines. Her interests also cover issues in the field of Resource Management, Demand Management (resource competition), Project Management (budget, time management).

**Agnieszka Kuriata** (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii): Absolwentka Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego na kierunku Administracja, obecnie doktorantka w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych Uniwersytetu Wrocławskiego, przewodnicząca Interdyscyplinarnego Studenckiego Koła Rozwoju Administracji ISKRA, przewodnicząca Międzywydziałowego Koła Kultur Bliskiego i Dalekiego Wschodu, członek Kolegium

Redakcyjnego z zakresu prawa administracyjnego czasopisma naukowego „Acta Erasiana”. W pracy naukowej skupia się na zagadnieniach związanych z prawem orientalnym, ze szczególnym uwzględnieniem prawa muzułmańskiego. Swoje zainteresowania koncentruje na kwestii praw kobiet muzułmańskich i ich statusie prawnym w krajach Bliskiego Wschodu oraz Europy Zachodniej. Kontakt: [agnieszka.kuriata@prawo.uni.wroc.pl](mailto:agnieszka.kuriata@prawo.uni.wroc.pl).

**Agnieszka Kuriata** (University of Wrocław): Master degree of Administration at the Faculty of Law, Administration and Economics of the University of Wrocław, currently a PhD student in the Department of Political and Legal Thought at the University of Wrocław.

**Marta Mackiewicz** (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii): Marta Mackiewicz to prawniczka, administratywiści, doktorantka w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego. Kontakt: [m.mackiewicz@prawo.uni.wroc.pl](mailto:m.mackiewicz@prawo.uni.wroc.pl).

**Marta Mackiewicz** (University of Wrocław): Lawyer, graduate of the administration studies, PhD candidate at the Chair of Political and Legal Doctrines of the Faculty of Law, Administration and Economics of the University of Wrocław.

**Małgorzata Samojedny** (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii): Kontakt: [malgorzata.samojedny@prawo.uni.wroc.pl](mailto:malgorzata.samojedny@prawo.uni.wroc.pl).

**Joanna Siekiera** (Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii, Uniwersytet Wrocławski): Joanna Siekiera jest doktorantką Katedry Prawa Międzynarodowego i Europejskiego na Uniwersytecie Wrocławskim. Jej zainteresowania dotyczą prawa dyplomatycznego, polskiej polityki zagranicznej i prawnych ram współpracy państw na Pacyfiku Południowym, czyniąc ją jednym z nielicznych w Europie specjalistów w tej dziedzinie. Obie prace licencjacka i magisterska, dotyczące odpowiednio polsko-nowozelandzkich relacji dyplomatycznych oraz międzynarodowej współpracy państw na Pacyfiku, zostały oficjalnie uznane za najlepsze na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii. Pani Siekiera wygłasza referaty na konferencjach zagranicznych, uczestniczy w programach wymiany międzynarodowej, odbyła praktyki w polskich Ambasadach w Estonii i Kanadzie,



a także instytucjach w Niemczech i Polsce. Kontakt: joanna.siekiera@prawo.uni.wroc.pl.

**Joanna Siekiera** (University of Wrocław): Joanna Siekiera is a PhD candidate in international law at the University of Wrocław, Poland. Her main interests are diplomatic law, Polish foreign relations policy and the legal framework for cooperation among the states of the South Pacific region, making her one of a few European specialists in this field. Both her bachelor's and master's thesis, which dealt with Polish-New Zealand diplomatic relations and international cooperation among the Pacific states, were formally recognized as the best thesis in the Faculty of Law, Administration and Economics. Miss Siekiera has made presentations at conferences, participated in international exchange programs and done internships at the Polish embassies in Estonia and Canada as well as other institutions in Germany and Poland. Her doctoral thesis will focus on New Zealand's role in the South Pacific's regional political and legal institutions.

**Karol Wilk** (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii): Karol Wilk w 2012 r. uzyskał tytuł magistra prawa na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii na Uniwersytecie Wrocławskim. Jest doktorantem na Studiach Doktoranckich Nauk Prawych i zajmuje się tematyką polskiego prawa cywilnego po II WŚ. Kontakt: karol-wilk23@gmail.com.

**Karol Wilk** (University of Wrocław): In 2012 Karol Wilk obtained the degree of Master of Law of the Law, Administration and Economy Faculty of the University of Wrocław. He is doctoral student in Doctoral Studies of Legal Sciences and he deals with issues of Polish civil law after the Second World War.

ISBN 978-83-65158-00-0