

# PACYFIZM

PRAWO  
A  
DZIEJE PAŃSTWA I USTROJU

Tom 2

Pod redakcją Marii Szyszkowskiej

Białystok 2001

Д  
РАСЫФИЗМ

# PACYFIZM

PRAWO

A

DZIEJE PAŃSTWA I USTROJU

Tom 2

pod redakcją Marii Szyszkowskiej



**Temida 2**

Białystok 2001

Żadna część tej pracy nie może być powielana i rozpowszechniana w jakiegokolwiek formie i w jakikolwiek sposób (elektroniczny, mechaniczny), włącznie z fotokopiowaniem, bez pisemnej zgody wydawcy.



237242/2

ISBN 83-86137-82-7

Korekta: Autorzy

Opracowanie graficzne okładki i układ typograficzny  
Jerzy Banasiuk

Redaktor techniczny  
Jerzy Banasiuk

BIBLIOTEKA GŁÓWNA  
Uniwersytetu w Białymstoku



FUW0111651

Wydawca: **Temida 2**

Przy współpracy i wsparciu finansowym Wydziału Prawa  
Uniwersytetu w Białymstoku

5-22/2001/256416

Druk i oprawa: Podlaska Spółdzielnia Produkcyjno-Handlowo-Usługowa  
Białystok, ul. 27 Lipca 40/3, tel./fax (085) 675-48-02

## Spis treści

<i>Maria Szyszkowska</i> Wprowadzenie .....	7
<i>Stefan J. Karolak</i> Antyczne źródła idei pokoju .....	9
<i>Barbara Czapik-Lityńska, Adam Lityński</i> Zagadnienie kary śmierci i pojednania w statucie Dubrownika z 1272 roku .....	28
<i>Zbigniew Jerzy Hirsz</i> Pacyfizm w latach wojny i okupacji .....	46
<i>Antoni Bobrus</i> Tendencje pacyfistyczne w katolickiej nauce społecznej .....	53
<i>Ireneusz Stanisław Grat</i> Chrześcijańska koncepcja pokoju w ujęciu Hanny Waśkiewicz .....	62
<i>Anna Kryniecka</i> Pacyfizm w poglądach Czesława Znamierowskiego .....	69
<i>Monika Kosmol</i> Pacyfizm w poglądach Juliana Aleksandrowicza .....	80
<i>Jacek Breczko</i> Singer – mizantrop i pacyfista .....	93
<i>Mariusz Mohyluk</i> Pacyfizm w poezji Wiesława Kazaneckiego .....	108
<i>Piotr Fiedorczyk</i> Pacyfizm a prawa zwierząt .....	113

<i>Monika Mitera</i> Wegetarianizm jako pacyfizm .....	123
<i>Piotr Niczyporuk</i> Pokojowa nagroda Nobla .....	153
<i>Jolanta Rojek</i> Centrum Pokojowe .....	168

## Wprowadzenie

U progu XXI wieku sprawą najbardziej doniosłą staje się przeobrażenie świadomości człowieka i nasycenie jej nowymi treściami, a w tym pacyfizmu.

Dyskusje na temat pacyfizmu powinny toczyć się w życiu publicznym. Musimy sobie zdawać sprawę z tego, że każda wojna – w związku z rozwojem broni masowej zagłady – może być powodem nieodwracalnej katastrofy.

Niniejsza praca zbiorowa stanowi ideową kontynuację opublikowanej w wydawnictwie „Interlibro” książki zbiorowej, pod moją redakcją, „Pacyfizm czy zagłada?”

Książka ta w swej znacznej części została napisana przez pracowników Zakładu Historii Państwa i Prawa Wydziału Prawa Uniwersytetu w Białymstoku. Jacek Breczko wykłada filozofię w Akademii Medycznej w Białymstoku, Anna Kryniecka i Monika Mitera pracują na Wydziale Prawa UW i są uczestnikami prowadzonego przeze mnie seminarium doktorskiego z zakresu filozofii prawa. Rozdział Moniki Kosmol jest fragmentem jej pracy magisterskiej, napisanej pod moim kierunkiem. Jolanta Rojek mieszka stale w Wiedniu.

Współautorów tej książki – niemal wszystkich – łączy przekonanie, że idea pacyfizmu powinna stać się dominująca w nowym tysiącleciu. Wymaga to nowej edukacji.

Książka ta dedykowana pamięci dr. Antoniego Bobrusa i mgr. Krzysztofa Brzeškiewicza – przedwcześnie zmarłych pracowników naukowych Wydziału Prawa Uniwersytetu w Białymstoku. Pozostawili po sobie bogatą spuściznę i zaznaczyli się trwale w pamięci studentów jako znakomici dydaktycy. Brakuje ich w gronie pracowników naszego Wydziału.

*Maria Szyszkowska*

## Antyczne źródła idei pokoju

Słowa, które zapowiadają treść i ramy proponowanych tu rozważań, mają swe źródło w trzech językach: grece, łacinie i polskim. Obserwacja ta nie dokumentuje żadnej apriorycznie założonej tezy. Jest jednak przykładem, nie jedynym zresztą, przenikania się kultur poszczególnych narodów i to zarówno w obszarze czasowym, jak i przestrzennym. Wpływy językowe są tego dobrą ilustracją.

Współczesna nomenklatura naukowa, niezwykle specjalistyczna i szeroko rozbudowana, straciłaby swoją komunikatywną funkcję, gdyby wyłączyć z niej słowa pochodzenia greckiego i łacińskiego.

Słowo. Język grecki na to hasło odpowiada terminem *logos*, które znaczy również tyle, co rozum, ale także formuła, tyle co słuszna zasada, prawo i nie jest to wyczerpujący katalog pojęć, jakie zasadnie wywieść można z tego greckiego wyrazu<sup>1</sup>. Słowo, według Jana Ewangelisty, miało być początkiem wszystkiego i przez nie wszystko się miało stać<sup>2</sup>. Ten sam *logos* (słowo) dla Demokryta miał być tylko cieniem czynu<sup>3</sup>, choć często czyn inspirowany bywa słowem.

Znak, termin, pojęcie, są nośnikami informacji o świecie i jego zjawiskach. Zbiór informacji miał tworzyć obraz, który byłby rzeczywistą ilustracją świata. W starożytności, szczególnie w starożytności greckiej, dążono do tego, aby wypowiedzi opisujące kosmos były do niego adekwatne (*adaequatio rei et intellectus* – tak w języku łacińskim oddano Arystotelesową formułę prawdy). A jeśli już charakterystyka tego świata nie była koniecznie prawdziwa, to niechby chociaż, jak Homerowa pieśń o walczącej i umierającej Troi, była piękna. Do-

1 Słownik grecko-polski pod red. Z. Abramowiczówny poświęca temu słowu prawie siedem szpalt. Zob. Warszawa PWN, 1962, t. III

2 Ewg. Jan I 1-5

3 *Logós (gar ergou skie*. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1903 r. fr. 145. Cyt. Za „*Hellada i Roma*”. Sentencje i aforyzmy w wyborze i opracowaniu Ireny Krońskiej, Warszawa 1958

brze by przy tym było, iżby ten opisany i realny świat, będąc prawdziwy i piękny, był zarazem przejawem dobra. Przez długi czas zresztą, w starożytnej Grecji piękno utożsamiane było z dobrem. Nie było rzeczy pięknej, która nie byłaby dobra, i dobrej a brzydkiej. I oto Helena, żona Menelaosa, kobieta, mieszkanka Ziemi, o niebiańskiej urodzie, dopuszcza się zdrady męża, Agamemnona, i jako *casus belli* wojny trojańskiej jest jednym z przykładów rozziwu piękna i dobra.

Przykład jest mityczny<sup>4</sup>. Istnienie prawdy historycznej w odniesieniu do faktów w tym micie i w innych, nie ma tu znaczenia. Ważne jest natomiast wyobrażenie i ocena domniemyanych faktów, jakie na ich temat mieli twórcy poszczególnych mitów oraz intuicje w nich zawarte i wyrażone.

Grecy, nawet ci w naszym rozumieniu archaiczni, mieli olbrzymie wyczucie i precyzję słowa. Eposy Homera są tego jawnym dowodem. Ale nawet ci z epoki uznawanej za klasyczną, pozostający klasykami przez tysiąclecia, jak Sokrates i jego genialni uczniowie–spadkobiercy, odwoływali się także do mitów wtedy, gdy przecucia w nich zawarte mogły objaśnić rzeczywistość pełniej, a może nawet prawdziwiej niż syllogizm lub inna logiczna formuła.

To mityczne źródło może być także inspirujące dla współczesnego badacza myśli i kultury antycznej. Jego przydatności nie umniejsza wielość wątków i często sprzeczność relacji z przekazywanymi treściami.

Rzeczą powszechnie znaną z mitologii antycznej jest personifikacja różnych zjawisk, a nawet pojęć. Greckie słowo *afrodite* znaczy tyle, co miłość, rozkosz<sup>5</sup>. Pisane wielką literą oznacza samą boginię miłości Afrodytę. Podobnie jest w przypadku patronki pokoju, Eirene – jednej z trzech córek Temidy, bogini obejmującej swoją opieką zagadnienia prawa, sprawiedliwości i obyczaju<sup>6</sup>, jednoczącej w sobie (w rozumieniu starożytnych Greków) boskie uosobienie pokoju. Jednocześnie jest to termin określający sam stan pokoju. Celowo podkreślam tu „stan po-

4 Problem przydatności mitów dla analiz naukowych pozostawiam na marginesie zasadniczego zagadnienia.

5 Zob. przyp. 1.

6 Zob. P. Grimal, Słownik mitologii greckiej i rzymskiej, Ossolineum 1987, s. 341

koju”, gdyż definicji pojęcia pokoju nie udało się sformułować od czasów antycznych<sup>7</sup>.

Symptomatyczne jest także to, że Eirene, patronka pokoju, tudzież jej siostry: Dike – strzegąca sprawiedliwości oraz Eunomia – czuwająca nad praworządnością, nie zaprzatają zbyt wiele uwagi mitologom. P. Grimal, w swoim *Słowniku* charakteryzując Hory (jest to wspólne zawołanie trzech wyżej wymienionych siostr) powiada: „W sztuce przedstawia się je jako trzy młode dziewczyny o wdzięcznych sylwetkach, trzymające w rękę jakiś kwiat lub roślinę. Uważa się je jednak za istoty **abstrakcyjne** (podkreślenie – S.K.), o nieuchwytności, dlatego nie grają prawie żadnej roli w mitach”.<sup>8</sup> Trudno się spierać czy Eros – miłość jest bardziej uchwytny od Dike – Sprawiedliwości. Platon jednakże, m.in. w *Uczcie*, tym nieśmiertelnym, a przecież abstrakcyjnym bogom – pojęciom swym geniuszem wieczny kształt wyciosał i narzucił.

Co z tych przekazów może odczytać prawnik – romanista? Przyjmuje się powszechnie, że Hory są córkami małżeńskiej pary bogów olimpijskich – Temidy i Zeusa. Przykładając tu miarę jurydyczną można stwierdzić, że pochodziły one z prawego związku. Są rodzonymi siostrami. Trudno powiedzieć czy jest to rodzeństwo bliźniacze. Nawet gdyby tak nie było, moim zdaniem, nietrudno dostrzec podobieństwo między siostrami.

Przyjrzyjmy się bohaterce naszych rozważań, Eirene. Czy można uznać jakiegokolwiek społeczeństwo za żyjące w pokoju, jeśli nie mieszka w nim Dike – Sprawiedliwość. Można li czynić sprawiedliwość tam, gdzie nie ma Praworządności – Eunomii? Nie mniej wątpliwości może budzić istnienie praworządnej i sprawiedliwej polis, która ogarnięta jest wojną, niezależnie od tego czy jest to wojna domowa, czy prowadzona między różnymi poleis. Panowanie Eirene – Pokoju zdaje się być *conditio sine qua non*, choć jest to warunek niewystarczający istnienia praworządności i sprawiedliwości.

7 Nauka nie dysponuje jednoznaczna, pozytywną definicją pokoju. W wartościowej pracy na temat pokoju, jej autor, J. Kondziela, powiada „... pokój jest co prawda bliżej niesprecyzowaną wartością, która posiada jednak jedną cechę niekwestionowaną – jest przeciwieństwem wojny.” Zob. *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie*, s. 48. Taka negatywna definicja pozwala inspiratorom wojny na jej prowokowanie.

8 Zob. dz. cyt. s. 147.

Trudno powiedzieć czy podobne intuicje inspirowały starożytnych Greków. Dodać i podkreślić przy tym warto, że Hory są emanacją Temidy oraz boga bogów – Zeusa. Patrząc ze strony descendentów w stronę boskich przodków, można dopatrzeć się w Temidzie syntezy praworządności, sprawiedliwości i pokoju. Definiując pojęcie prawa, na którą to definicję przecież od tysiącleci nie ma zgody, zasadnie byłoby zwrócić się do mitycznego odczucia Hellenów.<sup>9</sup> Dla pełni obrazu omawianej tu „rodziny” godzi się przywołać wątpliwą, a powtarzaną wersję o potomstwie olimpijskiej pary sugerującej, że oprócz Hor, ze związku tego miały pochodzić: Lotho, Lachesis i Atropos. Właściwości, skłonności i mitologiczna rola tej drugiej trójki zakłócają harmonijny obraz Temidy.<sup>10</sup>

Eirene jest piękna, ale patronuje pokojowi samotnie. Mīt nie łączy jej z męskim odpowiednikiem, niekoniecznie małżonkiem. Inaczej jest w przypadku boga wojny, Aresa.<sup>11</sup> Personifikowany jest on jako mężczyzna o ponadludzkich rozmiarach. Ubrany jest w pancerz, uzbrojony w tarczę, włócznię i miecz, a na głowie ma hełm. Pochodzi z legalnego małżeństwa Hery i Zeusa. Ta konstatacja może sugerować, że Eirene – Pokój i Ares – grecki bóg wojny, są jednako uprawnieni do patronowania ludzkiemu bytowi. Jednakże Ares, inaczej niż Pokój, nie jest tożsamy z wojną. Język grecki na określenie wojny ma inne słowo – *polemos*. *Znaczy ono także tyle co bój, walka, ale także bywa traktowane jako wcielenie wojny.*<sup>12</sup>

Sam Ares ma bogatą mitologię. Symptomatyczne jest to, że najgłośniejszy romans olimpijski wiąże Aresa z Afrodytą. Interesujące jest także i to, że ten boski wojownik na polu bitwy nie zawsze zwycięża. Przegrywa z mądrą Ateną. Ulega także w boju Heraklesowi, synowi Alkmeny, ziemianki, nieświadomej kochanki Zeusa. Heros ten będąc poprzez matkę obdarzony lub dotknięty właściwością umierania, w

<sup>9</sup> Podobnie, jak z pojęciem pokój, tak z pojęciem prawa nauka nie rozstrzygnęła jego ścisłego znaczenia. Prób definicji jest wiele. Mnie odpowiada formuła niezbyt precyzyjna, ale dotykająca istoty prawa. Jest to wypowiedź I. Celsusa z D.1,1,1, pr. *lus est boni et aequi*.

<sup>10</sup> W tym względzie zob. A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, s. 219 i n. Por. też H. Podbielski, *Mīt kosmogoniczny w teogonii Hezjoda*, Lublin 1978, a także J. Paradowski, *Mitologia*, Warszawa 1960.

<sup>11</sup> Zob. przyp. 6 i 10.

<sup>12</sup> Z. Abramowiczówna, dz. cyt. T. III, a także P. Grimal, dz. cyt. Przedmowa J. Łanowski, terminy „aitien” i „eponymos”, s. XXIII.

walce z Aressem wychodzi bez szwanku, raniąc boga wojny. Za takim rozstrzygnięciem ich walki stoi Los, stoją Mojry, (siostry Eirene), a im muszą podporządkować się wszyscy, z bogami włącznie, jeśli prawa rządzące kosmosem mają być nienaruszone.

Kto chce widzieć świat jako ciąg zdeterminowanych, skutkowo–przyczynowych zdarzeń, ten w greckich Mojrach lub Tyche – bóstwie równie abstrakcyjnym jak Eirene (w Rzymie zwać ją będą Fortuną), może szukać mitycznych, podświadomych, uzasadnień tego poglądu. Nie ma tu jeszcze miejsca na oddziaływanie ludzkiej woli i indetermisticzne kształtowanie świata. Gdyby tak jednak miało być, wtedy wojna i pokój byłby naturalnym składnikiem ludzkiego losu, naturalnym i nieusuwalnym. Indeterminiści, zwolennicy aktywnego i skutecznego oddziaływania człowieka na dzieje własne i otaczającej go przyrody, nie bez trudu przeciwstawiają argumenty przeciwnikom. Jest to tym trudniejsze, że wypracowanie modus vivendi między tymi dwoma kierunkami filozoficznymi, rozumianego jako znalezienie pośredniego rozwiązania, wydaje się prowadzić do sprzeczności. W micie o Heraklesie można jednakże widzieć pośrednie rozstrzygnięcie.<sup>13</sup> Jako heros poddany jest konieczności śmierci. Umiera w ogniu. Jego cierpienie, dzielność, wola i pracowitość przełamują tę konieczność. Ogień wypala w nim matczyne dziedzictwo przemijania. Żeniąc się z Hebe, boginią młodości, staje się nieśmiertelny i, jak jego żona, wiecznie młody.

Żyć wiecznie – wieczne ludzkie marzenie.<sup>14</sup> Starożytny orator mógłby w tym miejscu zawołać patetycznie: O paradoksie! O ironio! Człowiek, mając biologicznie określoną granicę istnienia, narzekając na jej bliskość, poprzez wojnę dramatycznie skraca to, co wydaje mu się tak krótkie, a czego wydłużenia pragnąłby w nieskończoność. Mówiąc krótko, pragnąc żyć, zabija. Zabija w sposób zorganizowany, masowy, w oprawie obyczaju, kultu bogów i kulturowego uniesienia – zabija na wojnie.

Dlaczego pokój, stan bytowania człowieka, zdawać by się mogło, oczywisty i pożądanym nawet w mitologii, nie jest naczelnym i oczekiwanym dobrem? Zatem, może miał rację Heraklit z Efezu mówiąc:

<sup>13</sup> Herakles żyje, jak człowiek, choć z nadludzkimi siłami, ale dopiero przeniknięcie granicy śmierci łączy go z bogami. Człowiek, jak dotąd, sięga nieskończoności tylko siłą swej wyobraźni.

<sup>14</sup> Ludzkie marzenie nie musi być koniecznym marzeniem każdego człowieka.



„Wojna jest ojcem wszechrzeczy i wszechrzeczy królem. Jednych czyni bogami, innych ludźmi, innych niewolnikami, a innych wolnymi. Przeciwnie zbiega się i z rzeczy różnych tworzy się najpiękniejsza harmonia. Wszystko powstaje ze sporu”.<sup>15</sup> Przyjmując nawet pogląd, że spór jest źródłem nowego, że jest kreatywny, nie można się jednak zgodzić z tym stanowiskiem w odniesieniu do wojny. Ona bowiem przynosi śmierć, wieczną opozycjonistkę życia, zanim ono, wyczerpawszy swą energię, przekaże równowagę kosmosowi. Wojna niczego nie tworzy, a niszczy wszystko, z wyjątkiem dojmującej chęci życia, która w okresach kataklizmów szczególnie narasta. Wynika z tego, że wojna niszcząca, wytwarza jednocześnie skierowane przeciw sobie antyciała, które mają doprowadzić do zakończenia wojny, aby przywrócić naczelną zasadę kosmosu, jaką jest życie, potrzeba istnienia i trwania.

Tradycja wielkich greckich wojen, ich bohaterskie zwycięstwa, takie jak Maraton czy heroiczne klęski, jak Termopile, ilustrują jednostronny i niepełny obraz dziedzictwa i poglądów Hellenów na sprawy pokoju. Hezjod, pierwszy uchwytny i nie budzący wątpliwości co do swego istnienia wielki poeta epicki okresu archaicznego (ok. 700 r. p.n.e.), w swym eposie pt. *Prace i dni* (*Erga kai hemera*) zachęca do życia w zgodzie i sprawiedliwości.

Idea i praktycznym doświadczeniem Hellady, i tylko Hellady niestety, jest zawarcie świętego pokoju olimpijskiego (ekechejria). Ten niezwykle w dziejach ludzkości akt prawny, polityczny i sakralny, miał być zawarty około 884 r. p.n.e. pomiędzy Ifitosem – władcą Elidy a Likurgiem – prawodawcą Sparty, zresztą postacią na pół mityczną. Do układu tego przystąpił podobno także Kleostenes – władca Pisy. Treść tej przesławnej umowy, nakazującej pokój w czasie trwania Świętych Igrzysk Olimpijskich (Hieroj Olympiakoj Agones), uczestnicy porozumienia spisali na spiżowym dysku. Układ ten potwierdzał świętość Olimpi, miejsca kultowego dla wszystkich Greków. Stwierdzał także, iż każdy, kto zbrojnie wtargnie na jej obszar, tym samym dopuści się świętokradztwa, a nawet uznany będzie za świętokradcę ten, kto nie przeciwstawi się takiemu zamachowi lub dokonanej już nie pomści.<sup>16</sup>

Współczesny człowiek, dramatycznie doświadczony brakiem jakiegokolwiek skuteczności podobnych układów i przysiąg, notorycznie gwałconych na przestrzeni dziejów historycznie udokumentowanych, z równym sceptycyzmem mogłby się odnieść do „Olimpijskiego traktatu”.

Zanim przytoczę dowody respektowania ekechejrii, chciałbym podkreślić nadzwyczajną obrzędowość związaną z zawodami w Olimpi. Były one święte i stanowiły święto dla wszystkich Greków. W czasie składania ofiar, przede wszystkim z dorodnych byków, przeznaczonych na tę uroczystość, Hellenowie, pod przewodnictwem kapłana, modlili się. Modlitwy te, śmiem sądzić, nie różniły się od współczesnych. Proszono bogów o zdrowie, o zwycięskie wieńce olimpijskie, a także o najbłahsze z rzeczy, które jak ziarnka piasku uwierały wrażliwe dusze helleńskie. Ofiary i modlitwy, w początkowej fazie, odbywali tylko Elejczycy. Kiedy już wszyscy złożyli swe prośby bogom z Olimpu<sup>17</sup> teokolos (kapłan przewodniczący uroczystościom) w takie miał, według Jana Parandowskiego, odezwać się słowa: „– I oddal od nas walkę i zamęt, żebyśmy cię czcili imieniem Pana Pokoju i Wybawcy. Pokonaj w nas zawiść i podejrzliwość, z których rodzi się spór. Pojednaj wszystkich Hellenów, napój ich winem przyjaźni, obróć ich serca ku łagodności i pobłażliwości.”<sup>18</sup>

Niestety, Grecy, a z nimi inne narody, rzadko, nazbyt rzadko, poili się winem przyjaźni. Jednakże gdy sponodorowie (było ich trzech), spełniając swój obowiązek kapłana olimpijskiego, po wsiach i miastach greckich zapowiadali pokój boży, wszelka przemoc, jeśli miała gdzieś miejsce powinna była ustąpić. Przybywając do poszczególnych miejscowości sponodor, traktowany z całym szacunkiem należnym posłowi olimpijskiemu, zapraszany bywał do prytanejonu, siedziby władz miasta. Tam właśnie z przedstawicielami polis, a więc z archontem, prytanami i proksenosem, czerpał fialą (złotym pucharem) obficie wino z dzbana i wylewał do ognia. Gest ten powtarzali gospodarze miasta. I tak następował, zaprzysiężony przed laty, kolejny czas ekechejrii.

<sup>15</sup> Diels, fr. 53. Cyt za Józef Borgosz, *Drogi i bezdroża filozofii pokoju*, Warszawa 1989, s. 23.

<sup>16</sup> Zob. J. Łanowski, *Święte igrzyska olimpijskie*, Warszawa 1981, s. 18 i n., a także T. Sinko, *Od Olimpu do Olimpi*. Wrażenia i rozważania z podróży greckiej, Lwów – Warszawa 1928.

<sup>17</sup> Olimpia i góra Olimp są oddalone od siebie setki kilometrów.

<sup>18</sup> Jan Parandowski, *Dysk olimpijski*, PIW 1975, s. 197.

Czy ten olimpijski pokój był przestrzegany? Generalnie, tak. W moim przekonaniu, przykładając do tego miarę jurydyczną, w pełni przestrzegane było prawo o pokoju bożym. Oto przykłady. Spartanie, w czasie ekechejrii, weszli pod broń na święte terytorium olimpijskie. Za ten czyn zostali ukarani grzywną w wysokości dwu min od każdego hoplity, który przekroczył zakazany okrąg. Sparta, z arogancją mocarstwa militarnego, zlekceważyła nakaz zapłaty. W rezultacie została obłożona klątwą i wykluczona z grona helleńskich poleis. Bojkot okazał się skutecznym. Lacedemon (to łacińska nazwa Sparty) uiścił wymierzoną karę.<sup>19</sup>

Ten przykład jest ilustracją ukazującą różnicę między naruszeniem normy prawnej, w tym przypadku postanowienia wieczystego rozejmu olimpijskiego, a złamaniem samego prawa. Spartanie, wkraczając zbrojnie do Olimpii, przekroczyli normę, którą przed laty Likurg zobowiązał się na wieki szanować. Łamiąc tedy ustalony i przyjęty zakaz, Sparta ściągą na siebie sankcję (sanctio pochodzi od sanctus) w postaci grzywny, która zostaje wyegzekwowana. Zatem, jeżeli adresat normy (prawnej) w określonych okolicznościach łamie jej dyspozycję, ale ponosi konsekwencje przewidziane w jej sankcji, to nie następuje złamanie prawa. Prawo przewiduje także możliwość uchylecia się albo złamania zakazu lub nakazu (na ogół z wyłączeniem *leges imperfectae*) i ustala skutki odmiennego postępowania adresata normy. Jeśli te skutki nastąpią, wtedy prawo nie zostaje złamane.

Podkreślam tę różnicę, gdyż w kwestii utrzymania pokoju doświadczenie historyczne (może właśnie z wyjątkiem greckiej ekechejrii) dowodzi, że łamanie rozejmów czy norm prawa międzynarodowego, zakazujących wojen, nie dotyka sprawcy agresji stosowną sankcją.<sup>20</sup> Starożytni Grecy nie tworzyli prawa z przeświadczeniem, że jego normy będą zawsze przestrzegane. Jednak aby zapewnić mu respekt, odnosili się doń z szacunkiem, oraz ścigali i karali bezwzględnie tych, którzy łamali w złej wierze zakazy lub nakazy w nim zawarte.<sup>21</sup>

19 Por. przyp. 16.

20 Nie ma tu znaczenia, kogo należy uznać za sprawcę wojny. Irenologom tę kwestię pozwalam sobie przedłożyć.

21 Determinacja Greków, mająca zapewnić przestrzeganie prawa i utrzymanie jego autorytetu, nie była tożsama z dogmatycznym wcielaniem w życie postanowień określonych norm. Przykładem racjonalności i humanizmu zarazem, funkcjonowania świętych zasad prawa olimpijskiego, jest uwolnienie od winy i kary matki, której syn startował w zawodach olimpijskich, a która potajemnie weszła na widownię. Kobiety, poza pewnymi wyjątkami, nie miały prawa być świadkami tych zawodów. Za złamanie tego zakazu groziła kara śmierci.

Powagę, jaką cieszył się układ pokojowy, spisany na dysku Ifitosa, naruszył Aleksander Macedoński. Jego poddani napadli i złupili udającego się do Olimpii Ateńczyka Frynona. Aleksander nie musiał obawiać się jakichkolwiek ujemnych skutków tego zdarzenia. Jednakże ten władca absolutny złożył oficjalne przeprosiny i sprawił radość poszkodowanemu wynagradzając powstałą stratę.

Słuszne i konsekwentne stosowanie sankcji przewidzianej przez normę prawną wtedy, gdy zostanie złamana jej dyspozycja, umacnia powagę prawa. Ta banalna obserwacja może być podstawą do kolejnego wniosku, odnoszącego się do racjonalności człowieka. Mianowicie, jego działanie zmierzające w warunkach winy umyślnej i zamiaru bezpośredniego (*dolus directus*) do dokonania przestępstwa, z zasady (a więc nie zawsze) staje się nieudolne (nie dochodzi do skutku) jeśli sprawca per saldo zostałby dotknięty konsekwencjami oczywiście dolegliwymi niż spodziewany korzystny efekt popełnienia czynu zabronionego przez prawo.

Ekechejria nie zapobiegła całkowicie ani wojnom wśród Hellenów, ani wojnom między różnymi narodami. Był jednak pokój boży czasem wolny od wojny. Jako zasada musiał się zrodzić z intelektualnego namysłu i dobrej woli układających się stron. Zapewnienie efektywnego jego przestrzegania jest niewątpliwym dowodem, że ludzkość nie musi być skazana na wojny czy, współcześnie, na tę ostatnią wojnę w dziejach gatunku zwanego wówczas ironicznie *homo sapiens*.

Pokój olimpijski nie był czasem marazmu, był to okres wielkiego ożywienia wśród Hellenów. Na bieżni i na arenie walczone o zwycięstwo i tylko o zwycięstwo. Grecy nie znali walki z czasem, ustanawiania rekordów. Liczył się tylko ten, kto zwyciężył i tylko on, olimpijczyk, zwycięzca, otrzymywał wieniec z gałązki oliwnej. O ten symbol zwycięstwa toczono twardą, bezpardonową rywalizację, z rzadka tylko stosując nieuczciwe chwytły. Specjalny korpus sędziów olimpijskich, *helladoników*, czuwał nad przestrzeganiem reguł zawodów.

Całe życie Greków przesycone było agonistyką, potrzebą przodowania, górowania doskonałością ciała, woli i umysłu jednych nad drugimi. Sądzę, że smak przegranej nie zmienił się od tysiącleci, ale greckie *agones*, wyłaniając zwycięzców, stanowiły powód do radości, nato-

miast nie były przyczyną barbarzyńskich waśni, jakie współcześni wywołują na stadionach sportowych.

Można zatem zapytać, dlaczego naród, który wprowadził ekecheirię i potrafił zapewnić jej przestrzeganie, toczył tak częste wojny? I nie jest to pytanie o casus belli konkretnej wojny, lecz o przyczynę wzajemnego zabijania się ludzi na masową skalę. Odpowiedź na to pytanie może być udzielona wprost przez samych Greków. Także współczesna nauka, na podstawie zachowanych źródeł, poszukuje uzasadnień dla toczonych wojen w tzw. obiektywnych okolicznościach, mających bezpośredni lub pośredni wpływ na ich prowadzenie.

Autorowi trudno się zgodzić na istnienie przyczyn obiektywnych, wywołujących czy raczej powodujących wojny. Termin „obiektywny” jest bowiem przeciwieństwem „subiektywnego”, a zatem takiego stanu rzeczy, który nie zależy od podmiotu, jakim jest człowiek. Tak rozumiany obiektywizm byłby niemal tożsamy z koniecznością prowadzenia wojen i w ten sposób rozważania o pokoju sprowadzałyby się do naiwnych marzeń pacyfistów, oderwanych od rzeczywistości.

Starożytni rozróżniali jednak wielość *casuum bellorum* i niektóre z nich traktowali, jeżeli nawet nie jako konieczne, to w każdym razie jako dające się racjonalnie uzasadnić. Do takich właśnie przypadków zaliczali np. zagrożenie przeludnieniem, trudnymi warunkami ekonomicznymi czy też obawę wynikającą ze wzrastających sił państw sąsiedzkich.<sup>22</sup>

Dykteryjka przytaczana przez Stobajosa, greckiego pisarza pierwszej połowy V w. n.e. może być tego dobrą ilustracją. Mianowicie, Pyrrus, władca Epiru z przełomu IV i III w. p.n.e., z którego imieniem związane jest adagium, zwane Pyrrusowym zwycięstwem<sup>23</sup>, kiedy rozłączał przed Kejneasem perspektywy planowanych podbojów, ten zadał władcy pytanie: A co potem? Wtedy Pyrrus odpowiedział: Będziemy już używać życia. Na to Kejneas: A cóż nam przeszkadza żyć od teraz, zamiast niszczyć tyle państw.<sup>24</sup>

22 Na temat przyczyn wojny zob. R. Rosa, *Filozofia bezpieczeństwa*, Bellona 1995.

23 *Antologia Anegdoty Antycznej*, Ossolineum 1970, s. 122.

24 Przytaczam za *Antologią Anegdoty Antycznej*, s. 124.

Oto antyczny przykład makiawelicznego uzasadnienia wojny prewencyjnej. Niccolo Machiavelli w piętnaście wieków później zamyka historyczne obserwacje<sup>25</sup> w swojej doktrynie politycznej zamieszczonej w niejednoznacznie odczytywanym dziele pt. „Książę”. Uderzyć prewencyjnie – kiedy sąsiad, kiedy partner jest słaby, gdy przeżywa trudności lub je przezwycięża i ma w perspektywie rozwój i siłę – było (a może jest jeszcze) kanonem abecadła polityki zagranicznej i wojskowej.

Skąd się bierze ta „mądrość”? Moim zdaniem ze strachu. To on zabijając innych każe myśleć zabójcy, że w ten sposób uratował swoje życie. Strach przed śmiercią z jednej strony wywołuje agresję, z drugiej kreuje nienasyconą żądzę życia, popychając do grabieży i gwałtu. Pyrrus wie, że takie postępowanie jest niebezpieczne i ryzykowne, ale z jego wypowiedzi widać niedwuznacznie, że wojna jaką prowadzi, nie jest celem. Ma nim być paradoksalnie pokój. Pokój po zwycięstwie, pokój bez zagrożeń, pokój, który pozwoli na „używanie życia”. Pyrrusa nie cieszył zwycięski bój, w którym tracił siły własnego wojska. Jednakże nawet największą wiktoryę w walce trzeba okupić choćby „niewielką”<sup>26</sup> ofiarą utraty własnych sił.<sup>27</sup> Próba zapewnienia sobie prewencyjnie trwałego pokoju jest bezskuteczna nawet przy całkowitym rozgromieniu przeciwnika i zaoraniu jego miasta.<sup>28</sup>

Życie ludów starożytnych, choć nie było zagrożone totalną zagładą wojny nuklearnej, było równie kruche, jak życie współczesnych. Strach przed śmiercią był zawsze dojmujący i dlatego ludzie zawsze próbowali go zagłuszyć różnymi sposobami. Święte igrzyska w Olimpii prawdopodobnie swój początek wywodzą także z rytuałów pogrzebowych.

Pogrzeb, wraz z całą obrzędowością, był, sądzę, m.in. oddaniem hołdu zmarłemu. Według wielu wierzeń miał także służyć przygotowaniu go do podróży „na drugi brzeg”, ale poprzez swój przejaw kulturowy,

25 N. Machiavelli był znakomitym znawcą historii starożytnej.

26 Do wielkości ofiar wojennych jeszcze powrócę.

27 Na własne siły wódz może patrzeć z wysokości swych szanów. Humanista za „własne” uważa siły obu czy wielu walczących armii. Dla humanisty cała oikumene jest wspólnotą, a śmierć choćby jednego żołnierza jest stratą dla całej ludzkości.

28 Zwycięski Rzym pod wodzą Scypiona Afrykańskiego dokonuje likwidacji Kartaginy, w połowie II w. p.n.e. W 600 lat ab urbe condita, a za następne 600 lat Imperium Romanum w jego zachodniej części przestaje istnieć.

był także próbą utrzymania więzi między nim a tymi bliskim, którzy tej podróży jeszcze nie rozpoczęli.

Konieczność śmierci odbiera człowiek jako jedną z największych dolegliwości istnienia. Starożytni, a szczególnie Epikur, argumentowali, że śmierć nas nie dotyczy. Póki żyjemy – twierdził – nic śmierci do nas, a kiedy ona już przyjdzie, to nas już nie będzie.<sup>29</sup>

Pojawia się w tym miejscu kilka zagadnień. „My” – w tej wypowiedzi jest zaimkiem równoważącym pojęcie ludzkości. Każdy (z pewnością prawie każdy) chce żyć. W czasie wojny, „my” traci swoją jednolitość. Wtedy „ten prawie każdy” chce żyć nie tylko niezależnie od innych członków zbioru „my”, ale, bywa, wbrew im, a nawet kosztem ich śmierci. Wojna bowiem rozcina i antagonizuje zbiór będący ludzkością. „My” przestaje stanowić monolit. Rozpada się na dwie części. Każda z nich, z punktu widzenia patrzącego, utrzymuje nadal właściwości „nas”, z przeciwnej natomiast strony określona jest wtedy jako „oni” – przeciwnicy, wrogowie.

Grecy już w okresie klasycznym podjęli próbę spojenia, przynajmniej pojęciowego, rodzaju ludzkiego. Tym spoiwem były dwa słowa złożone w jeden nowy wyraz. Czasownik „philein (kochać) i rzeczownik „anthropos” (człowiek) zlały się w jedno, tworząc *filantropię*.<sup>30</sup>

Humanizm jest, zdaniem T. Sinko, wartością intelektualną, humanitarnością i humanitaryzmem oraz filantropią – wartością etyczną. „Humanizm odnosi się do umysłu, humanitaryzm do serca: łącznikiem między nimi jest pojęcie człowieczeństwa, ludzkości. Powstało ono i rozwinęło się u starożytnych Greków jako filantropia, u Rzymian jako *humanitas*”.<sup>31</sup>

Uświadomienie sobie przez Greków wspólnej doli człowieczej spowodowało przewartościowanie ich poglądu na stosunki między Hellenami a barbarzyńcami (czyli nie – Hellenami). Isokrates w jednej ze swoich oracji powiada: „Nazwa Hellenów przybrała takie znaczenie,

29 Osobną kwestią jest ocena wartości życia oraz tego czy są dobra, dla których warto byłoby je oddać.

30 Zob. Słownik pod red. Z. Abramowiczówny oraz T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Pax 1960, s. 5.

31 T. Sinko, jw.

że nie oznacza już pochodzenia, tylko raczej sposób myślenia, tak że Hellenami nazywamy raczej tych, którzy mają udział w naszym wykształceniu, aniżeli ludzi wspólnego pochodzenia”.<sup>32</sup>

Isokrates był jednym z najwybitniejszych oratorów i teoretyków wymowy świata starożytnego. Pozostawił także pisma polityczne, m.in. „O pokoju” (*Peri ejrenes*). Mimo swej zachowawczej postawy, skłania się do zniesienia bariery dzielącej ludzi ze względu na pochodzenie. Opowiada się jednakże za podziałem ludzi biorąc pod uwagę ich poziom intelektualny i moralny. Jego filantropia odnosi się do tych, którzy posiadli odpowiedni stopień wykształcenia, a także wysoki poziom rozwoju umysłowego i duchowego, zwany w Grecji *paideia*.<sup>33</sup>

Nie jest to jeszcze ideał przyświecający Zenonowi, założycielowi szkoły stoickiej. Dla niego spełnieniem snów o pokoju światowym był Aleksander Wielki. Jeden pasterz w jednej światowej owczarni miał być przysłany przez bogów jako „pogodziciel i pojednawca (*harmostes kai diallaktes*) wszystkich narodów”.<sup>34</sup> Ten pogląd stoików o równości wszystkich ludzi przyniesie później na terenie Rzymu wybitny kontynuator tej szkoły, Lucius Annaeus Seneca. Wypowiadając się przeciw walkom gladiatorów zamknął swą myśl lapidarnie i humanitarnie. „*Homo sacra res homini*” (człowiek dla człowieka jest rzeczą świętą).<sup>35</sup>

Refleksja Greków nad okrucieństwem wojny, czy to na najwyższym poziomie filozoficznym, czy powstająca w związku z dotkliwymi skutkami bojów, rzadko oddziaływała na praktykę polityczną. Wojnę, mimo jej tragicznych skutków, przyjmowano jako zdarzenie konieczne i nieuchronne. Były także głosy dostrzegające w niej pożądane i korzystne skutki. Za wojną optował także, w czasie wielkiego konfliktu ateńsko-spartańskiego, przywódca najautentyczniejszej demokracji, Perykles.<sup>36</sup>

32 Isokrates or 4, 150. Cyt. za T. Sinko, dz. cyt., s. 11.

33 Słowo *paideia* daje się przełożyć jedynie opisowo, gdyż nie ma odpowiednika w językach nowożytnych

34 T. Sinko, dz. cyt., s. 10.

35 Epist. 95, 33.

36 Zob. Tukidydes, *Wojna peloponeska*. Przekład K. Kumaniecki, Warszawa 1988.

Na tym tle jasno rysuje się stanowisko Arystofanesa, komediopisarza greckiego końca V i początki IV w. p.n.e. Arystofanes nie ma rozterek w kwestii wojny czy pokoju. Jednoznacznie chce pokoju. Nie jest to z jego strony naiwny pacyfizm czy, mówiąc z grecka, „irenologiofilia”. Dostrzega mechanizmy wojny. Widzi jej wszechstronny wpływ na życie państwa i jednostek. Zauważa jej uboczne skutki, które, jak np. wzrost koniunktury na produkcję pewnych dóbr, tworzą pozór jej uzasadnienia. Per saldo, Arystofanes w każdej wojnie dostrzega tylko źródło zła. Zła, które nie jest tylko udziałem pokonanego. Jego zdaniem (i uważam, że ma rację) dotyka także zwycięzcę.<sup>37</sup> Zwycięzcą w wojnie peloponeskiej była Sparta. Ateny zostały pokonane, ale obie te poleis, wyczerpane wojną, zejdą z linii rozwoju, a po kilkuset latach staną się łupem Rzymu.

W Rzymie dniem powszednim jego obywateli jest wojna. To poprzez nią Rzym z wioski, z małej civitas, rozrósł się do mocarstwa światowego, budując Imperium Romanum. Otwarcie drogi do tegoż imperium, jego kamieniem węgielnym, i zda się powiedzieć, nieziszczalnym fundamentem, było zwycięskie zakończenie wojen punickich. Końcem tej imperialnej inicjacji miało być zburzenie i zaoranie Kartaginy.<sup>38</sup> Nie jest jednakże wykluczone, że w rzeczywistości był to szczytowy punkt – owa grecka akme – rozwoju duchowości rzymskiej. Od tego momentu Rzym zatracą swoją cnotę i dyscyplinę obywatelską (*virtus et disciplina*). Rzym stanął naprzeciw Kartaginy do walki z równorzędnym przeciwnikiem. Od tego zwycięstwa jego wojny będą prowadzone już nie w obronie własnego istnienia, lecz w celu zdobycia i poszerzenia władzy, panowania (*imperium*) oraz próby zaspokojenia nienasyconej pożądlivosti dóbr wszelakich. Zwycięstwo nad Kartaginą osadziło Rzym na twardym, ale zarazem zatrutym gruncie.

Jak wiadomo, Rzym podbił okoliczne ludy i zhołdował sobie wszystkie państwa w basenie Morza Śródziemnego, czyniąc je morzem własnym (*mare nostrum*). Quirites (to antyczne określenie Rzymian)

37 W kwestii poglądów Arystofanesa na temat wojny zob. S.J. Karolak, Aktualność idei pacyfistycznych Arystofanesa, (w:) Pacyfizm czy zagłada, pod red. M. Szyszkowskiej, Warszawa 1996.

38 Na temat sposobu budowania potęgi Rzymu w drodze wojny zob. M. Jaczynowska, Dzieje Imperium Romanum, PWN 1985.

rzządzili surowo, choć z uwzględnieniem praw i traktatów, jakie zawierali z sojusznikami lub państwami skonfederowanymi.

O prowadzeniu wojen przez Rzymian i sposobach traktowania podbitych narodów można by wiele powiedzieć złego. Chcę jednakże oddać sprawiedliwość jednemu z najwybitniejszych mężów stanu państwa Kwirytów. Mianowicie, Marek Tulliusz Cynceron, wypowiadając się wielokrotnie na temat sprawiedliwości (*iustitia*) i słuszności (*aequitas*), cnoty te odnosi nie tylko do współplemieńców, ale także do stosunków międzynarodowych.

Marek Tulliusz, jako czynny homo politicus, jednoznacznie głosi pogląd o tym, że używanie siły jest cechą zwierząt, zaś rozstrzygnięcie sporów między ludźmi powinno odbywać się w drodze dyskusji (*vis proprium beluarum, disputatio proprium hominis*)<sup>39</sup>. Zasadę tę stosuje tak w odniesieniu do całych społeczeństw, jak i poszczególnych jednostek. Na tej podstawie opowiada się przeciw uznawaniu wojny za środek przewidziany prawem, choć godzi się na jej prowadzenie w przypadku doznanej krzywdy (*rebus repetitis*). W takich okolicznościach wojnę należało wypowiedzieć zgodnie ze starym, świętym obyczajem rzymskim. Rzymianie nigdy nie prowadzili wojen bez dokonania obrzędów religijnych, a także po rytualnym (*ritus clarigationis*) wypowiedzeniu wojny. Był to wielce sformalizowany ciąg czynności, które rozpoczynały się od wysłania kapłanów (*fetiales*) w delegacji do przeciwnika, winnego dopuszczenia się krzywdy na członkach wspólnoty rzymskiej. Jeśli fecjałowie uzyskali przyrzeczenie zadośćuczynienia, nie dochodziło do wojny. Naturalnie złamanie takiego przyrzeczenia stanowiło oczywisty *casus belli*.<sup>40</sup>

Clarigatio, ze swoją obrzędowością, stanowiło środek uświęcający wojnę, bez niego wojna nie mogła być *bellum iustum, bellum pium*. Jednakże obrzęd ten stanowił skuteczny środek do powstrzymywania lekkomyślnie podejmowanych działań wojennych. Widać więc, że pokój był wartością, której łatwo nie porzucano.

39 De off. 38.

40 Dla Rzymian wojna przejawiała cechy świętości, jeśli rozpoczęto ją i prowadzono z przyczyn sakralnie uzasadnionych. Zob. M.St. Popławski, Bellum Romanum. Sakralność wojny i prawa rzymskiego, Lublin 1923.

Wojna od tysiącleci zagraża istnieniu ludzkości. Wojnę rozumie się najczęściej jako starcie różnorodnych etnicznie i kulturowo społeczności.<sup>41</sup> Wiadomo, że jest to uproszczenie. Jednakże czyni się starania aby doprowadzić do pewnej homogeniczności świata, mając na względzie zwiększenie w ten sposób gwarancji dla pokoju. Niestety, historia wojen domowych, w końcowym stuleciu okresu republiki w Rzymie, jest jawnym i bolesnym przykładem, że źródło wojny nie musi znajdować się na zewnątrz państwa, lecz może tkwić głęboko w jego strukturze.

Poczynając od wojen Mariusza i Sulli, a nawet już od czasów Grakchów, w państwie Rzymian praktycznie nie gasła wojna domowa.

Walka o władzę, jaką prowadzili między sobą triumwirowie (pierwszy triumwirat z lat 60–55 p.n.e. i drugi, zawarty w 43 r. p.n.e.) aż do zwycięstwa pod Akcjum przez Augusta Oktawiana i utwalenie jedynowładztwa, mieści się w logice dążeń dyktatorskich. Takie tendencje są możliwe do przewidzenia i przynajmniej teoretycznie można im zaradzić.

Były jednakże w starożytności i takie zdarzenia, jak powstanie Spartakusa czy sprzysiężenie Katyliny.<sup>42</sup> Fenomen wojny domowej, którą Katylinia, wraz ze swoimi kompanami, wywołał i zagroził bytowi państwa, wart jest bliższej analizy.

Źródła dotyczące tego burzliwego okresu państwa Rzymian są stonkowo bogate. Mowy M.T. Cycerona przeciw Katylinie są niemal znane powszechnie.<sup>43</sup> Toteż na sprzysiężenie Katyliny (Catilinae coniuratio) spojrzę oczami Gaiusa Salustiusza Krispusa.<sup>44</sup> To niewątpliwe zawężenie oglądu zagadnienia jest uzasadnione odmiennym od Cyce- rońskiego punktu widzenia opisem zaistniałych zdarzeń. – Bo Salustiusz – jak mówi K. Kumaniecki – dlatego tak świetnie umiał malować epokę sobie współczesną, że sam tkwił w niej korzeniami: gromiąc zepsucie i zdziczenie moralne z iście sabińską zapamiętałością

gromił jak gdyby swoje własne życie.<sup>45</sup> Nie musimy zatem brać na serio oburzenia Salustiusza w odniesieniu do zepsucia moralnego. Interesująca jest natomiast jego ocena intelektualna wojny, w tym przypadku wojny domowej i wartości pokoju.

Salustiusz, rozpoczynając swe dzieło, konstatuje, że człowiek jest naturą złożoną. Składa się bowiem z ducha i ciała (*sed nostra emnis vis in anime et corpore sita est*).<sup>46</sup> Duch jest dla nas rozkazodawcą, ciało zaś zamyka nas w niewoli. Istnieje zatem podwójne przyporządkowanie człowieka. Ducha mamy wspólnego z bogami, ciało ze zwierzętami (*alterum nobis cum dis, alterum cum beluis commune est*).<sup>47</sup>

Po takim ustaleniu Salustiusz zastanawia się, który z tych czynników jest bardziej przydatny na wojnie, siła fizyczna czy siła ducha. Przyjmuje się, że obie te właściwości – boska intelektualna i zwierzęca fizyczna – są potrzebne człowiekowi dla sprawnego prowadzenia wojny.<sup>48</sup> Lecz tak było tylko do czasu. Odkąd bowiem Cyrus w Azji, a w Grecji Lacedemończycy i Ateńczycy podbijać zaczęli miasta i narody, żądzą panowania mieć za powód wojny (*lubidinem dominandi causam belli habere*) „największą sławę w najszerszym zasięgu władzy upatrywać, wtedy dopiero w praktyce i w działaniach okazało się, że na wojnie najwięcej znaczą umysł”.<sup>49</sup>

Okazuje się, zdaniem Salustiusza, że boski dar człowieczego intelektu największą przydatność wykazuje także na wojnie. Zresztą autor ten nie może zdecydować się na wskazanie jednoznacznego źródła wojny.

Najogólniej rzecz ujmując, miała nim być demoralizacja społeczeństwa. Choć z drugiej strony... „odkąd bogactwo zaczęło uchodzić za zaszczyt i odkąd za nim szła sława, władza i potęga, słabnąć zaczęła dzielność...”.<sup>50</sup> Wynikałoby z tego, że to nie tężyzna

41 O znaczeniu pojęcia wojny i jej rodzajach w aspekcie historycznym, zob. Jean Poirier, *Esquisse d'une ethno-sociologie de la guerre et de la paix dans les sociétés archaïques*, (w:) *La Paix*, Recueils de la Société Jean Bodin pour L'histoire Comparative des Institutions, Bruxelles 1961.

42 Wojna domowa nie jest zjawiskiem charakterystycznym tylko dla społeczeństw antycznych. Niestety, historia nowożytna dostarcza wiele na to przykładów.

43 M.T. Ciceron, *Mowy przeciwko Katylinie*. Spolszczone przez I. Żółtowską, Warszawa 1996.

44 Tekst łaciński przytaczam na podstawie *Catilina–Jugurtha. Fragmenta ampliora*, Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri MCMLXVIII. Tłumaczenie polskie Kazimierz Kumaniecki, Warszawa 1947.

45 Dz. cyt. s. 4.

46 Jw. 1.

47 Jw.

48 „Sed diu magnum inter mortalis certamen fuit, vine corporis an virtute animi res militaris magis procederet. Nam et prius quam incipias cosulto, et ubi consulueris facto opus est. Ita utrumque per se indigens alterum alterius auxilio eget”. Cyt. Con. 1.

49 Jw. 2.

50 Jw. 12.

ducha lecz gnuśność pcha ludzi do wojny, którą, przez wyczerpanie sił występkiem, zdemoralizowani muszą przegrać. Właśnie wykolejona młodzież i zgrani już politycy mieli w największym stopniu sprzyjać planom Katyliny wywołania rzezi i wojny domowej. Ba, nawet .... „ci, którzy mieli możliwość żyć wspaniale i wygodnie w spokoju, woleli niepewność zamiast pewności, wojnę niż pokój (*quibus in otio vel magnifice vel molliter vivere copia erat; incerta pro certis, bellum quam pacem malebant*)”.<sup>51</sup>

W momencie, w którym wojna domowa stała się nieunikniona, Katyliną i Manliusz (współuczestnik sprzysiężenia) zostali uznani przez senat za wrogów państwa. Na tę okoliczność Salustiusz wypowiada gorzką i sędzą zawsze aktualną, myśl ... „W tej to krytycznej chwili wydało mi się państwo narodu rzymskiego najbardziej godne pożałowania. Chociaż od zachodu do wschodu słońca wszystkie ziemie, orężem ujarzmione, były mu podległe, chociaż w domu – co ludzie uważają za najwyższą wartość – kwitł pokój i bogactwo się przelewało (*domi otium atque divitiarum quae prima mortales putant*), to znaleźli się tacy obywatele, którzy z uporem zdążali do własnej i do rzeczypospolitej zguby”.<sup>52</sup>

Katylina, świadom pełnego oddania spiskowców sprawie przygotowywanego zamachu, zalicza go do największych i najpiękniejszych dzieł (*eo animus ausus est maximum atque pulcherrimum facinus incipere*). Przemawiając do swoich kompanów stwierdza patetycznie .... „zrozumiałem, że wy to samo co i ja uważacie za szczęście i nieszczęście: albowiem tego samego chcieć i tego samego nie chcieć to jest dopiero prawdziwa przyjaźń” (*nam idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est*).<sup>53</sup>

Dochodzi do walki między spiskowcami a wojskami konsula G. Antoniusza (kolegą w tym konsulacie był mu M.T. Cicero). Przed walką Katyliną wygłasza przemówienie do swoich stronników. Salustiusz włożył mu tedy w usta wspaniałą orację. Szkoda, że tymi pięknymi słowami Katyliną zdrójca, Katyliną spiskowca zagrzewał do bratobójczej wojny.

51 Jw. 17.

52 Jw. 36.

53 Jw. 20.

Kreśląc perspektywę zwycięstwa zachęca kamratów do wysiłku, za który w nagrodę mają otrzymać pokój. „Nikt – ogłasza swoim żołnierzom Katyliną – prócz zwycięzcy nie może zamienić wojny na pokój (*nemo nisi victor pace bellum mutavit*).<sup>54</sup>

Spiskowcy bili się dzielnie. Wszyscy wolni polegali gdyż jeńców nie brano. Po bitwie, zwycięzcy przewracając trupy nieprzyjacielskie „jedni znajdowali przyjaciela, drudzy gościa lub krewnego”.<sup>55</sup>

Spisek Katyliny i prowadzone przez niego działania, to przejaw wojny domowej, wojny cywilnej. To próba swego rodzaju rewolucji. Ten typ konfliktów zbrojnych w ramach jednego państwa uważa się za najbardziej tragiczny. Jest to przecież wojna bratobójcza. Smutna to konstatacja. Kto bowiem stoi na stanowisku humanizmu czy filantropii, każdą wojnę za braterską musi uważać.

Carl von Clausewitz, autor klasycznego już traktatu „O wojnie”, stwierdza „wojna jest niczym innym, jak dalszym ciągiem polityki przy użyciu innych środków”.<sup>56</sup> Ów eufemizm dotyczący „innych środków” mogę odczytać albo jako kapitulację rozumu, albo jako przejaw cynizmu. Wyrazem oraz jego ilustracją (cynizmu) mogłaby być gorzka konstatacja I. Krasickiego „słabyś, smacznyś i w lesie” – oto najczęstsze powody, dla których przedsięwzięcie się „inne środki”.

Mawiali Rzymianie: „*Pax decet alma hominem, gaudet fera belua bello*. Dla człowieka stosowany jest życiodajny pokój, tylko dzika bestia znajduje radość w wojnie”.<sup>57</sup>

Ponieważ są tacy, którym najwygodniej stosować „inne środki”, uważam za praktycznie uzasadnione stanowisko Rzymian, przejawiające się w formule *si vis pacem para bellum*. Mam wszakże nadzieję na jego rychłą dezaktualizację. Fundamentem tej zmiany musi być jednakże sprawiedliwość (*iustitia*) oraz rzetelność, przejawiająca się wzajemnym zaufaniem (*bona fides*).

54 Jw. 58.

55 Jw. 61.

56 C. von Clausewitz, O wojnie, tłum. A. Cichowicz, L. W. Koc, F. Schoener, Lublin MCMXCV, s. 763.

57 Cyt. i tłum. Za Cz. Jędraszko, Łacina na co dzień, Warszawa 1980.

## Zagadnienie kary i pojednania w statucie Dubrownika z 1272 roku

Tam, gdzie krzyżowały się drogi i ścierały się wpływy niegdyś starożytnych imperiów Grecji i Rzymu, potem Bizancjum, Arabów i Normanów, później Turcji i Wenecji, na styku ludności romańskiej, słowiańskiej, germańskiej, tureckiej, między wyprawami krzyżowymi a prawosławiem i islamem, tam gdzie roilo się od korsarzy na morzu oraz rozbójników na górzystych drogach Serbii i Czarnogóry oraz gdzie docierały myśli z uniwersytetów w Bolonii i Padwie, tam gdzie handlowało się winem i niewolnikami – na skrzyżowaniu tak różnych w średniowieczu światów, kultur, wpływów, obyczajów, systemów prawnych leżał Dubrownik. *Ragusium* (*Rausium*, *Raguzij*), bo taka jest najstarsza pojawiająca się w źródłach nazwa Dubrownika, we wczesnym średniowieczu znajdowało się pod zwierzchnością bizantyjską, co zresztą przyczyniało się do rozwoju miasta wraz z okragiem. Władza wschodniego cesarstwa nie tylko nie była uciążliwa, lecz wręcz teoretyczna i z biegiem czasu słabnąca; przejściowo zniknęła na rzecz zwierzchnictwa normańskiego (1081–1085), by w końcu (przed 1204) stać się wręcz symboliczna i ustąpić panowaniu weneckiemu (1205–1358). To raczej – wydaje się – Wenecja odcisnęła najsilniejsze piętno na urządzeniach zwłaszcza prawnoustrojowych Dubrownika, bo chociaż jej władza trwała do zadarskiego pokoju (1358), po którym Dubrownik formalnie w Wyszehradzie przyjął zwierzchnictwo królów węgierskich (węgiersko-chorwackich), to jednak przez następne stulecia związki z morską potęgą Adriatyku były z natury rzeczy silniejsze aniżeli z daleko na lądzie, za górami ulokowaną metropolią. Te 150 lat panowania weneckiego na trwałe wpisało się w dzieje najszerzej pojętej kultury Dubrownika, w tym także kultury prawnej. To właśnie za weneckiego panowania i z weneckiej inspiracji spisany został statut

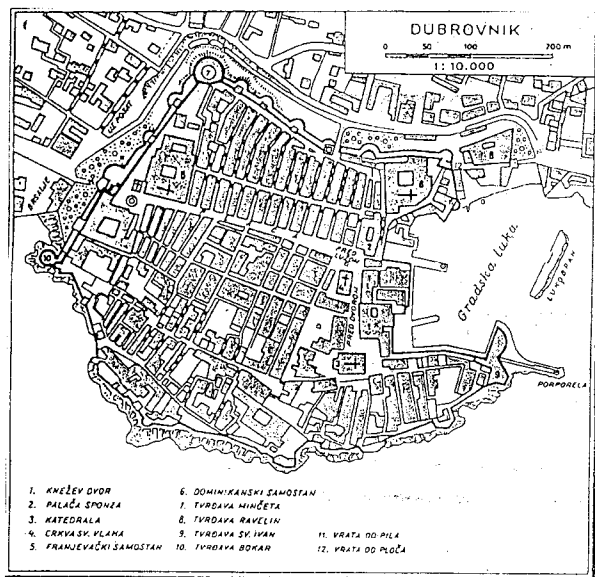
Dubrownika, będący – fragmentarycznie – przedmiotem niniejszych uwag. Zresztą zwierzchność węgierska była najbardziej iluzoryczna w całych dziejach Dubrownika; właściwie nie istniała. W XV wieku Dubrownik opłacał nawet haracz Turcji, co było znowu tylko formą kupienia sobie pokoju, a nie wyrazem rzeczywistego podporządkowania. Ani bowiem królowie węgiersko-chorwaccy, ani sułtanowie tureccy nie przeszkodzili temu, że zawsze autonomiczny Dubrownik stał się w istocie niezależnym państwem przyjmując nazwę Republiki Dubrownickiej i tak już pozostało aż do likwidacji Republiki przez napoleońską Francję w 1808 roku.

Tak silne gospodarczo miasta, na styku kultur, handlujące z całym ówczesnym światem, praktycznie **zawsze** cieszyły się co najmniej autonomią, nawet jeśli w średniowiecznej kulturze politycznej i prawnej nie znajdowało to formalnego odzwierciedlenia. To proste: ówczesna władza królów i cesarzy w istocie najczęściej była zbyt słaba, by rzeczywiście panować nad miejskimi potęgami morskimi; zbyt krótkie mieli monarchowie ręce, by sięgać w głąb takich miast, a dotyczy to tak miast północy – Lubeki czy Gdańska, jak południa – Genui czy Dubrownika. Z kolei bogatym mieszczanom wcale nie musiało zależeć na formalnej suwerenności ze względów politycznych, o narodowych nie wspominając w średniowiecznym tyglu narodów, ras i kultur, jakimi były miasta na ważnych szlakach. Mieszkańcom bogatych miast zależało na niezależności tylko po to, by być jeszcze bardziej bogatymi, by bogactw swobodnie używać dla ich pomnażania i dla uciechy dnia codziennego. Dla Dubrowniczian z pewnością ważniejsze było uzyskanie w pokoju 1186 roku całkowitej swobody handlu, aniżeli zrzucenie w tym momencie wciąż trwającej zależności politycznej. Autonomią – większą lub mniejszą – Dubrownik cieszył się więc właściwie stale, zawsze od kiedy mamy o mieście wiadomości historyczne. Kiedy słabło zwierzchnictwo bizantyjskie, zwłaszcza od pierwszej połowy XII wieku, rosły zakres i realność dubrownickiej autonomii.

Dubrownik był siedzibą najpierw biskupstwa, a od 999 roku arcybiskupstwa, co zresztą było od połowy XI wieku przedmiotem zabiegów politycznych papieżstwa i przejawem prób rozszerzenia jego wpływów, szczególnie na tereny znajdujące się pod zwierzchnictwem bizantyjskim: miasto Dubrownik wszak było podporządkowane Bizan-



cjum, zaś arcybiskupstwo dubrownickie Rzymowi. To też ciekawy przyczynek do krzyżowania się wpływów i kultur.



Reproduковано z: *Pomorska enciklopedija*. T. II. Zagreb 1955, s. 550.

Kiedy w pierwszej połowie XII wieku osłabło zwierzchnictwo bizantyjskie<sup>1</sup>, był Dubrownik wyróżniająco nazywany *civitas* oraz *Comunitas Ragusina*, a mieszkańcy byli *cives Ragusii*. Dubrownik wówczas samodzielnie zawierał umowy międzynarodowe.

*Comunitas Ragusina*, to komuna — *općina*<sup>2</sup>, podobnie jak w innych miastach nadmorskich Dalmacji, całego Przymorza. Rzadziej komuny tworzyły się także na wiejskich terenach tuż za nadmorskimi pa-

1 Znaczne wówczas osłabienie wpływów bizantyjskich było jednak przejściowe, by w latach 1167–1180 znów się wzmocnić. Nie uratowało to zresztą Dubrownika od agresji weneckiej (1171), przed którą Dubrownik chronił się prosząc o pomoc i poddając się zwierzchności normañskiej (1172 i 1186–1192), by wrócić pod nominalne w końcu panowanie bizantyjskie (1192–1204). *Enciklopedija Jugoslavije*. T. III. Zagreb 1984, s. 610.

2 *Općina* w dzisiejszym języku chorwackim odpowiada polskiej gminie, ale ówczesnie to „komuna”, jak w miastach włoskich, czyli republika miejska.

smami gór<sup>3</sup> (Police i Vinodol). Podobnie zresztą było po drugiej stronie Adriatyku, w miastach północnej Italii.

Wiadomo, że najpóźniej w XII wieku miastem zarządzał *knez*, niemal na pewno wybierany wówczas jeszcze przez samych Dubrowniczán, mający także zasadnicze uprawnienia sądowe, czym zbliżał się do analogicznych instytucji w innych komunach dalmatyńskich. *Knez* nie był więc księciem–monarchą, jak mogłaby nam sugerować nazwa<sup>4</sup>, ale instytucją charakterystyczną dla komun Dalmacji. Istnieją z owego czasu wiadomości o działalności **zgromadzenia całej szlachty** [*skup svih plemića*], które się w tym czasie nazywało **wielką radą** (*veliko vijeće*). *Knez* stał na czele wspomnianego zgromadzenia. Był też organ składający się z mniejszej liczby dygnitarzy, który razem z *knezem* wykonywał funkcje zarządzające i sądowe, a później wspólnie tworzył tzw. **małą radę** (*malo vijeće*). Znajdujemy również przedstawicieli suwerennej władzy bizantyjskiej (*praeses*). Aktywne było **zgromadzenie całego narodu** (*skupština svego naroda*), chociaż nie miało jeszcze określonej nazwy. Dostrzega się i początek  **rady zaproszonych** (*vijeće umoljenih*), czyli **senatu** (*senat*).

Zwierzchnictwo weneckie (od 1205) nie było bynajmniej tak formalne, jak poprzednio bizantyjskie, a autonomia uległa zwężeniu. Przyśyłany teraz przez Wenecję *knez* (*comes*), zawsze Weneccjanin, otrzymał wówczas w Dubrowniku wielkie kompetencje; m.in. według swojego uznania powoływał 5 sędziów i 6 radnych, którzy wspólnie tworzyli **małą radę** [*malo vijeće*]. *Knez* i mała rada wybierali pozostałych funkcjonariuszy komunalnych, a nawet i członków **wielkiej rady** [*veliko vijeće*]. *Knez* musiał na początku swojej służby zaprzysiąc, że będzie rządził według dubrownickich przepisów i zwyczajów (*ad usum et consuetudi-*

3 Nie zawsze pamiętamy, że geograficzno–polityczne pojęcie Dalmacji było historycznie zmienne, czego konsekwencje istnieją do dzisiaj. Dalmacja w węższym znaczeniu tego pojęcia zaczyna się dopiero na południe od południowo–wschodnich krańców górskiego pasma Velebit, czyli najbardziej na północ wysuniętym miastem tak wąsko rozumianej Dalmacji jest Zadar. Bardziej na północ jest Przymorze. Ci zaś, którzy nie mieszkają nad morzem, nie są uważani za Dalmatyńczyków: to *Vlaji* (nieprzetłumaczalna nazwa własna) – mieszkańcy zza gór wybrzeża. W dalszym ciągu będziemy jednak używać pojęcia Dalmacji w szerokim tego słowa rozumieniu, tzn. dla całego wschodniego wybrzeża Adriatyku, jak to jest utrwalone w literaturze polskiej i zachodnioeuropejskiej. Zob. np. Z. Kaczmarczyk: *Miasta dalmatyńskie do początku XV wieku. Przegląd i obraz urbanistyczny*. Warszawa–Poznań 1976; W. Namysłowski: *Historyczny zarys ustroju Policy – autonomicznego obszaru w Dalmacji*. Toruń 1956; passim.

4 Dlatego też będziemy się posługiwali nazwą *knez*, nie tłumacząc jej na „księcia”.

nem eiusdem), ale i na chwałę Republiki Weneckiej i jej doży. Najbardziej ograniczało autonomię komuny dubrownickiej to uprawnienie kneza, dzięki któremu mógł on niemal decydować o składzie wielkiej rady. Szlachta miejska (sic: to specyfika komuny) zdołała jednak wymusić, aby w składzie tego organu doszło do decydujących zmian: w pierwszej połowie XIV wieku zdecydowano, że do wielkiej rady mogą wejść **wszyscy** pełnoletni szlachcice. Zważywszy, że zgromadzenie [skupština] całego narodu coraz rzadziej się zbierało, patrycjat miejski (szlachta miejska) Dubrownika koncentrował władzę w swoich rękach, zarówno w stosunku do kneza, jak i do pozostałych warstw społecznych<sup>5</sup>.

W celu uregulowania stosunków w komunie ustrój i prawo sądowe ujęto w 1272 roku w *Liber statutorum civitatis Ragusii*, utwierdzając w nim stan istniejący. Bezpośrednim inicjatorem i realizatorem kodyfikacji był wenecki rezydent knez Marko Justynian, ale statut był zatwierdzony zarówno przez małą radę, jak i wielką radę i przyjęty przez „cały naród” [od čitavog naroda] oraz ogłoszony w jego – „narodu” – obecności<sup>6</sup>.

Statut z 1272 roku składa się z ośmiu ksiąg, przy czym część tekstów weszła w jego skład w czasie późniejszym. Statut reguluje kwestie ustrojowe oraz prawo sądowe; prawu karnemu poświęcona jest głównie księga szоста, licząca 68 artykułów. Oryginał spisany został po łacinie; w ostatnim wydaniu z 1990 roku<sup>7</sup> oprócz tekstu łacińskiego zamieszczony

5 Zob. m.in. K. Vojnović: *O državnom ustrojstvu republike dubrovačke*. [Osobne odbicie z: Rad Jugoslovenske Akademije Znanosti i Umjetnosti=JAZU, księga 103]. Zagreb 1891, passim; tenże: *Sudbena ustrojstva republike Dubrovačke*. Rad JAZU księgi nr 105 Zagreb 1891 r., nr 108 z 1892 r., nr 114 z 1893 r. i nr 115 z 1893 r., passim; tenże: *Crkva i država u dubrovačkoj republici*. Rad JAZU księga nr 121 Zagreb 1895 r., s. 27 i n.; M. Rešetar: *Dubrovačko veliko vijeće*. „Dubrovnik” 1929, r. 1, nr 1, s. 3 i n. oraz nr 2, s. 60 i n.; B. Stulli: *Pregled državopravne historije Dubrovačke Republike*. „Dubrovnik” 1956, r. 2, z. 2–3, s. 1 i n.; J. Rapacka: *Rzeczpospolita Dubrownicka*. Warszawa 1977, s. 20, 31, 70, passim; V. Foretić: *Povijest Dubrovnika do 1808*. T. I: *Od osnutka do 1526*. Zagreb 1980, s. 65–68; B. Stulli: *Povijest Dubrovačke Republike*. Dubrovnik–Zagreb 1989, s. 30–31; A. Cvitančić: *Uvod [wstęp]*. W: *Statut grada Dubrovnika*. Wstęp A. Cvitančić. Tłumaczenie [na język chorwacki] M. Krizman, J. Kolanović. Dubrovnik 1990, s. 10 i n.;

6 „Qua propter nos Marcus Justinianus, comes Ragusii, [...] predicta statuta sic dispersa in presens volumen collegimus, ipsorum discrepantiam concordavimus, resecantes superflua, suppletentes defectus, dilucidantes obscura quelibet et confusa; [...] ut presens statutum, confirmatum et corroboratum tam per parvum quam per magnum consilium, quam etiam per laudacionem tocius populi more solito ad campanarum sonitum congregati, tam in judiciis quam extra iudicia a modo in antea locum habeat et robur obtineat firmitatis.” *Liber statutorum...*, wstęp, in fine. W: *Statut grada Dubrovnika...*, s. 266. Zob. też B. Stulli: *O „Knjizi statuta grada Dubrovnika” iz god. 1272. (Uz 700-godišnjiju dubrovačke statutarne kodifikacije)*. „Arhivski vjesnik”. T. XV. Zagreb 1972, s. 11–12.

7 Zob. przypis nr 5 in fine.

został również przekład na język chorwacki. Wydanie wcześniejsze, z 1904 roku<sup>8</sup>, zawiera ponadto szereg dokumentów do wcześniejszej i późniejszej historii ustroju i prawa Dubrownika.

Zagadnienie obowiązywania statutu dubrownickiego względem osób oraz względem miejsca jest istotnym elementem oceny poziomu rozwoju prawa. Druga połowa XVIII stulecia to czasy, gdy zasada osobowości prawa w całej Europie ustąpiła już była miejsca zasadzie terytorialności prawa. Zasada osobowości prawa to reguła społeczeństw hermetycznych, społeczeństw inercji. Każdy kto popełnił przestępstwo na terenie należącym do Dubrownika odpowiadał według prawa komuny dubrownickiej, co było szczególnie ważne i jednocześnie oczywiste w ruchliwym, handlowym mieście.

Nie jest jednak ewidentne czy w niektórych szczególnych sytuacjach nie odżywała dawno wygasła zasada osobowości. Przyjrzyjmy się skrótowo interesującemu kazusowi z początku XIV wieku. Wówczas to powstała kwestia nierównych kar za zabójstwo według prawa dubrownickiego i serbskiego. Jeśli Dubrowniczanie zabił „Słowianina” to według prawa dubrownickiego podlegał karze śmierci, natomiast jeśli Serb zabił Dubrowniczana, to serbski król Uroš II stosował instytucję prawa zwyczajowego – wraźdę oraz karę pieniężną. Na polecenie doży weneckiego, jako zwierzchnika Dubrownika, zaproponowano stronie serbskiej karanie śmiercią zabójców. Gdyby serbski król Uroš „gotów był tak postąpić, pan knez i Dubrowniczanie będą gotowi postąpić podobnie **wobec mieszkańców Dubrownika**. Usłyszawszy to rzeczony pan król odpowiedział, że nigdy nie przystanie na to i że nie jest gotów przelewać krew **swoich ludzi** i że zamierza szanować i zachować stary zwyczaj wraźdy, swój i swoich przodków, i że nigdy nie postąpi inaczej, gdyż potwierdził to przysięgą. **Dubrowniczanie ze swoimi ludźmi** niech postępują jak chcą, ale on sam nie będzie postępował **ze swoimi lu-**

8 *Liber statutorum civitatis Ragusii compositus anno 1272. cum legibus aetate posteriore insertis atque cum summaris, adnotationibus et scholiis a veteribus juris consultis Ragusinis additis, nunc primum in lucem protulerunt, praefatione et apparatu critico instruxerunt, indices adjecerunt V. Bogišić et C. Jireček*. „Monumenta Historico-Juridica Slavorum Meridionalium”, volumen IX. Zagrabiae 1904.

dźmi inaczej niż według przytoczonego zwyczaju wraždy.”<sup>9</sup> [podkreślenia w tekście nasze].

Nie ulega wątpliwości, że dokumenty dotyczące przypadku nie są zbyt jasne, a to właśnie dlatego, że w interesującej materii były absolutnie oczywiste dla ówczesnych, ale jedna z możliwych interpretacji jest następująca. Zauważmy, że w żadnym miejscu dokumentu nie ma mowy o tym, jak będą karani zabójcy **na terenie** Dubrownika i Serbii, ale mówi się stale o tym jak Dubrowniczanie karzą i będą karać Dubrowniczanie, a serbski król „swoich ludzi”, względem których chce zachować stary zwyczaj wraždy. Zawsze więc mowa o tym jak swoi sądzą swoich, przy czym nie chodzi o podległość sądom, ale o stosowane prawo: serbskie dla Serbów, dubrownickie dla Dubrowniczanie. Czy mamy tu przeto do czynienia z reliktem zasady osobowości prawa? Zbyt wątpliwa to i zbyt odosobniona podstawa, by ryzykować wnioski, chociaż nie można wykluczyć, że w stosunkach prawnych z systemem prawnym tkwiącym jeszcze w dawnych zasadach Dubrowniczanie także wracali do zasad dawniejszych, jeśli tak było im wygodniej. Ewidentnie na to wskazuje powrót Dubrowniczanie do zasady wraždy (zob. niżej), u nich już porzuconej. Generalnie biorąc, poziom kultury prawnej statutu dubrownickiego przemawia jednak przeciw przypuszczeniu, że zasada osobowości prawa mogłaby być na początku XIV wieku czymś więcej aniżeli tylko odosobnionym wyjątkiem od reguły terytorialności. Nie wolno przy tym zapominać, że system feudalny w istocie swojej zawsze nosił w sobie quasi osobowość prawną w sensie podległości rozmaitym systemom prawnym i rozmaitym sądom ludzi żyjących obok siebie na tym samym terytorium, ale należących do różnych stanów.

W przypadku popełnienia przestępstwa problem możliwości pojednania stron – pokrzywdzonej i przestępcy – i w konsekwencji zaniechania stosowania kary, to kolejne z zagadnień pozwalających udzielić

9 „ako bi bio spreman tako postupiti, gospodin knez i Dubrovčani da su spremni njemu za volju isto tako postupiti prema svojim Dubrovčanima. Čuvši to, rečeni gospodin kralj odvrati da na to nikako neće pristati i da nije spreman prolijevati krv svojih ljudi, nego da namjerava i zadržati starinski običaj vražde, svoj i svojih predaka, kao i da nikako neće postupiti drukčije, jer je to potvrdio i prisegom. A Dubrovčani neka sa svojim ljudima postupaju kako hoće, ali da sam neće sa svojim ljudima postupati drukčije nego po navedenom običaju vražde.” Księga 8 art.58 statutu. Por. też A. Solowjew: *Statuty cara Stefana Duszana*. „Studia nad historią prawa polskiego im. O.Balzera”. T. XVII, z. 2. Lwów 1939, s. 28–29; zob. też J.E. Morby: *Dynastie świata. Przewodnik chronologiczny i genealogiczny*. Tłum. M. Rusinek. Opr. J. Kozak. Kraków 1995, s. 267.

odpowiedzi na pytania o poziom rozwoju danego systemu prawnego, o etap na długiej drodze ewolucji od prawa prymitywnego do nowoczesnego. Zważywszy, że w rzeczywistości prawnej doby średniowiecza, a nawet początku czasów nowożytnych, nie sposób mówić o rozgraniczeniu sfery publicznej i prywatnej w zakresie tego, co nazywamy prawem sądowym, przeto zarówno zagadnienie karania, jak też zagadnienie pojednania stron (prywatnych) pozostawało w tym samym kręgu zjawisk prawnych. Oczywiście, równie nie sposób tu odpowiedzieć na pytanie czy tak karanie przestępcy, jak i pojednanie przestępcy i ofiary to dziedzina prawa karnego, czy też cywilnego; takie pojęcia i rozgraniczenia nie mieściły się w świadomości ówczesnych ludzi. Dla wczesnośredniowiecznego człowieka nie zwrócenie pożyczonego przedmiotu, wybite oka lub zabicie ojca to krzywdy mieszczące się w tej samej sferze pojęciowej, to krzywdy wymagające pomszczenia.

Kiedy prymitywna organizacja protopaństwowa prymitywnych społeczeństw nie była w stanie zapewnić porządku prawnego z wymiarem sprawiedliwości na czele, legalizacja instytucji samopomocy w formie krwawej zemsty musiała być dla ówczesnych tak oczywista i jasna, jak słońce na niebie. Bo jakże by inaczej można było dojść sprawiedliwości? Realnej alternatywy dla przeciętnego członka społeczności nie było. Ściganie i karanie przestępców we wczesnośredniowiecznej Europie, jak zawsze we wszystkich prymitywnych organizacjach państwowych, należało być zarówno do władzy państwowej, jak i do osób prywatnych pokrzywdzonych czynem, ale władza publiczna przecieć mogła i (chciała) objąć ściganie jedynie działania wymierzone w nią samą. I chociaż w rozumieniu ówczesnych zakres czynów godzących we władzę rysował się nader obszernie, do czego znakomicie przyczyniały się publicznoprawne pojęcia monarchii patrymonialnej, a nadto pamiętać trzeba o nieograniczonej swobodzie wywołania sprawy przed sąd monarchy, to jednak poza realną sferą publicznego wymiaru sprawiedliwości pozostawała ogromna większość czynów „krzywdzących” członków społeczności. Musieli reagować na nie sami.

Owa reakcja, przyjmująca postać krwawej zemsty, pierwotnie nie miała żadnych ograniczeń. Rzadko się dziś pamięta, że – wstrząsająca niekiedy dzisiejszego człowieka swoją brutalnością – zasada talionu stanowiła ówczasie ograniczenie, a więc złagodzenie krwawej ze-

msty: **tylko** oko za oko, a ząb za ząb, a nie więcej! Zemsta bowiem miewa tendencję do przekraczania granicy doznanej krzywdy. Pamiętać warto, że bardzo długo z zemstą wiązały się nierozdzielnie silne elementy wierzeń, że zemsty dokonywano z imieniem Boga na ustach, że proszono Boga o zrealizowanie zemsty. Jeśli pamiętać, że to dusza zabitego domagała się dokonania najstraszniejszego odwetu na zabójcy i jego rodzie, że ta dusza nie mogłaby zaznać spokoju póki nie zostałaby pomszczona, a im okrutniej by ją mszczono, tym dla duszy lepiej, wówczas łatwo zrozumieć, że „**oko za oko**” to poważne **ograniczenie zemsty**. Jak trafnie zauważa wybitny znawca średniowiecznego prawa karnego M.L. Klementowski, „w początkowym stadium ewolucyjnego rozwoju zemstę, genetycznie związaną ze społeczeństwem rodowym, cechował głęboki sakralizm. Zemsta rodowa była więc obowiązkiem bezwzględny, zemsta była wolą samej ofiary, bezwarunkowym żądaniem zmarłego. Wywodziła się z odwiecznej wiary w stosunki łączące żywych i zmarłych, zwłaszcza ściśle więzy między duszami zmarłych a światem żywych, nie tylko religijne, ale i społeczne, a nawet prawne. Badania etnologiczne wskazują, iż przekonanie, że dusza zabitego nie może znaleźć spokoju ani zbawienia, dopóki nie zostanie pomszczona, w różnej formie przejawia się już wśród najwcześniejszych społeczeństw.”<sup>10</sup>

Mającą swoje korzenie w rodowej organizacji społeczeństw krwawa zemsta musiała tym samym prowadzić do wyniszczającej biologicznie walki rodowej. Należy mieć bowiem na uwadze fakt, iż w realiach prawnych i społecznych zemstą reagowano przeciw **nie** na jakikolwiek czyn krzywdzący, ale na ciężkie przestępstwa, przede wszystkim zaś zabójstwa. Tak właśnie było w znanych nam przepisach i kazusach prawa chorwackiego. Zabójstwo zaś niosło w odwecie zabójstwa (w liczbie mnogiej), a to z kolei znowu spotęgowaną reakcją odwetową w niekończącej się spirali agresji. Chrześcijaństwo i Kościół postarają się usunąć sakralny charakter zemsty, a przez to złagodzić prawo zwyczajowe, ale nie szło to bynajmniej łatwo; efekty przez całe stulecia były mizerne.

10 M.L. Klementowski: *O pojednaniu w zabójstwie w środkowoeuropejskich państwach w średniowieczu*. „Rejent” 1996, z. 7–8, s. 105–106; zob. też S.Ciszewski: *Wróżda i pojednanie*. Warszawa 1900, s. 13 i n.

Skuteczniejsze od kościelnych wydają się działania władców, przynajmniej tych, którzy zdołali uzyskać silną pozycję, np. karolińskich. Innymi słowy, ograniczanie zemsty jako legalnego środka dochodzenia sprawiedliwości wiązało się z siłą władzy państwowej i możliwością zorganizowania względnie sprawnego wymiaru sprawiedliwości. Wprowadzanie przez Karolingów **przymusu pojednania** to chyba pierwszy w prawnokarnych stosunkach europejskiego średniowiecza przejaw zaprowadzenia ładu wewnętrznego, porządkowania państwa i prawa, unowocześnienia – na ówczesnym poziomie – prawa karnego, a w konsekwencji także narzucania nowej świadomości prawnej. Ale człowiek średniowiecza był pełen inercji; poglądy i postawy, jakie znał z opowieści ojców i dziadów niełatwo było zmienić. Żelaznej iście trzeba było do tego ręki, a ręka monarsza nie zawsze była dość długa. Jak celnie postrzega cytowany już M.L. Klementowski, chyba bardziej skłaniać do pojednania mógł stan, gdy dochodzące wzajemnych krzywd strony dysponowały wyrównanymi siłami<sup>11</sup>, co w ogóle nie rokowało zakończenia krwawego konfliktu, a przeto skłaniało do układów i pojednanie.

Zapobiegającemu krwawej zemście pojednaniu służyć miały dwie instytucje, a mianowicie symboliczny obrzęd **pokory** oraz **okup**<sup>12</sup>. Ta pierwsza realizowała się w gestach symbolicznych i w zależności od ludów i lokalnych zwyczajów oraz okresu historycznego mogła przybierać formy rozmaite, z reguły wyrażające uległość, prośbę o przebaczenie, ewentualnie oddanie się na łaskę drugiej strony. Kościół nasycał tę świecką z genezy instytucję pierwiastkami pokuty z prawa kanonicznego. U niektórych ludów łatwo zauważyć symboliczno-fikcyjne formy dawnej zemsty w tym akcie. W Czarnogórze aż do I połowy XIX wieku utrzymywał się średniowieczny z genezy rytuał pokory w przypadku zabójstwa, polegający – najogólniej rzecz biorąc – na długotrwałych zabiegach wielu z rodu zabójcy, którzy wraz z dwunastoma niemowlętami w kolebkach ponawiali prośby o rozejm; potem następowało wyznaczenie sądu, który dalej określał ceremoniał pokory oraz okup<sup>13</sup>.

11 M. Klementowski: *O pojednaniu...*, s. 109.

12 Tamże, s. 107.

13 W.A. Maciejowski: *Historia prawodawstw słowiańskich*. Warszawa 1865, t.V, s. 710 i n.; S. Ciszewski: *Wróżda i pojednanie...*, s. 40 i n.; M.L. Klementowski: *O pojednaniu...*, s. 118 i passim.

O ile bowiem akt pokory dawał zadośćuczynienie natury emocjonalnej, czego lekceważyć nie wolno (wszak w zemście też tkwią czynniki emocjonalne), o tyle okup miał walor bardziej wymierny i bardziej konkretny. Za głowę zabitego można wszak było otrzymać np. w Indiach świętą krowę, a u ludów germańskich – według Tacyta – kilka sztuk nierogacizny. Karolingowie wprowadzili tę tylko nowość, że w przypadku zabójstwa (wszak wówczas zemsta była najbardziej krwawa) dla obu stron istniał obowiązek wykupienia się od zemsty oraz przyjęcia okupu, pod rygorem odpowiedzialności karnej<sup>14</sup>. Tak zrodzona **opłata** kompozycyjna (**okup**) stanie się **karą** kompozycyjną, gdy cała procedura z prywatnoprawnego pojednania trafi do sądu.

W starym prawie **chorwackim**, podobnie zresztą jak u wielu ludów słowiańskich, używano określenia **vražda** (**polskie: wróżda**), **o wielorakim znaczeniu, ale najczęściej w treści swojej to „compositio pecuniaria pro homicidio vel membrorum mutilatione”**, czyli ustanowiona prawem lub zwyczajem, wymierzana w pieniądzu, kara za przestępstwo, która **zastępowała zemstę**<sup>15</sup>. Służyła więc wróżda (**vražda**) jako środek uspokojenia szukających zemsty, była rodzajem „*poenae pacis*”. W prawie chorwackim można spotkać się z pojęciem „żywej” oraz „martwej” wróżdy<sup>16</sup>, co – jak się wydaje – koresponduje z pojęciami „krew żywa” i „krew martwa”. **Krv živa** oznaczała rany oraz krwawą zemstę za zranienie, zaś **krv mrtva**<sup>17</sup> to zarówno zabójstwo (*homicidium, ubojstvo*), jak i krwawa zemsta za zabójstwo. Ponieważ w dawnym prawie chorwackim kwotą pieniężną karano zarówno **živu vraždu**, jak i **mrtvu vraždu**, jak

też inne przestępstwa, w tym natury majątkowej, przeto wróżda (**vražda**) w prawie chorwackim stała się synonimem kary pieniężnej (**globa**)<sup>18</sup>.

Należy jednak podkreślić, że nie jest to ani najdawniejsze znaczenie **vraždy**, ani jej źródłosłów. Już cytowany *Statut policki* (art. 67 c) wskazuje na utożsamianie **vraždy** także z krwawą zemstą, a więc z wrogością. Bywała w dawnej terminologii chorwackiej utożsamiana z pojęciem **osveta** (=zemsta), w Budvie to „vendetta”<sup>19</sup>. Obok tych znaczeń chorwacka wróżda (**vražda**) stała występowała także jako **odkup, pokora, pokorština**, także **požalovanje** będące prawnym synonimem słowa **pokajanie** oraz **poenitudo, poenitentia**, co z kolei zbliżało wróżdę do wspomnianej **globy**. **Vražda** chorwacka to także **osud, krvni osud**<sup>20</sup>, a to bliższe jest treścią karze pieniężnej, bo taką stosował sąd – karę kompozycyjną jako **okup**. W sumie wydaje się, że w prawie chorwackim miała miejsce ewolucja pojęcia **vražda** od znaczenia „zemsta”, **neprijateljstvo** w kierunku znaczenia „sądzenie” (**osud**), kara pieniężna – **globa**. Tak właśnie wydaje się rozumieć wróżdę spisany w języku starochorwackim, znany w Europie *Statut winodolski*: jest to bądź sama kwota pieniężna<sup>21</sup>, bądź właśnie zasądzenie przez sąd tej kary<sup>22</sup>.

Inaczej mówiąc, **vražda** to **glave odkupljenje** albo **solutio capitis**, czy też **biršag**<sup>23</sup> **za ljudomorstvo** albo po prostu **globa**<sup>24</sup>, a od zapłaty wróżdy nikt nie był wolny<sup>25</sup>. Zapłacenie wróżdy powodowało powrót pokoju, rezygnację z zemsty. I vice versa: zastosowanie kary cielesnej wykluczało płacenie wróżdy<sup>26</sup>.

14 M.L. Klementowski: *Ograniczanie zemsty...*, s. 211 i n.; tenże: *O pojednaniu...*, s. 108 i passim.

15 V. Mažuranić: *Prinosi za hrvatski pravno-povijesni rječnik*. Zagreb 1908–1922, s. 1603.

16 Art. 67c) statutu polickiego: „[...] *Da sada su Poljica milostiviji zakon učinila i uzakonila: ako se pristav poreče i dostigne za kriva, dužan je mrtvom vraždom, po strani a druga općini poljičkoj; ako li ga ne dostigne, nego se prav ohnajde, tada toj pada na onogaj, ki ga je nepravo porekao, po strani a druga po općini.*” Tekst statutu polickiego zob. w: M. Pera: *Poljički statut*. Split 1988. Por. też I. Czomow: *Krwawa zemsta u Słowian*. Lwów 1929, s. 39; zob. też W. A. Maciejowski: *Historia prawodawstw słowiańskich*. T. III. Warszawa 1859, s. 113; B. Czapiak–Lityńska, A. Lityński: *Przestępstwo i kara w statucie Policy*. Z dziejów prawa chorwackiego. W: pr. zbior.: *Z dziejów prawa*. Red. A. Lityński, Katowice 1996.

17 Art. 37a) powołuje się przy tym – co charakterystyczne – na stare, dawne prawo: „*Gdi li bi bila mrtva krv, hoće zakon stari da je tamuj cina libar 240. Toj se razumi, ako bi se tko s kim svadio tere ubio jedan drugoga.*” Zob. też art. 37c) i 37d) statutu. Art. 37c): „*Ako li bi ubio jedan drugoga rući se oba se i na sebi, ne budući bila tamuj krv pridnja nezajmita ali niki ini takov podoban uzrok, tuj takovuj krv ka se na sebi učini, mrtva ili živa, toj plaćaju Poljica.*” Art. 37d): „*J jošće ako bi tko učinio krv mrtvu ili živu pri svom iman'ju ali pri kući, a tko bi ga kreo, i tomu je tajer zakon; ili pri živini ili indi, li taki je zakon. Ali pri žitu ali pri vinogradu ali inomu voću, li takijer zakon, da ga Poljica plaćaju; jere li svakojako ako bi se lupež uhitio u kreji, ima se obisití, kako je posli pisano od lupeštva.*”

18 V. Mažuranić: *Prinosi za...*, s. 1603.

19 Tamże, s. 1602, 1604.

20 Tamże, s. 1602 i n.

21 „*Jošće: ako bi ki ubil od podknežinov ili od slug od obiteli kućne gospodina kneza, od permanov, ter bi ušal i ne mogal se jeti, da knez vazme vražbu – to je zagovor vrnezi – kakov i kolik bude otli; zvrh plemene zlotvorca koliko za polovicu, zač plemo ni držano nere od pol, a zločinac drugi pol. Da ako se jame ta zlotvorac, š njega ima ta isti knez ili niki mesto njega učiniti ko godi mašćenji bude hotil, a njega plemo nišće se ne obsujuje.*” *Vinodolski zakon 1288*, priredio J. Bratulić, Zagreb 1988, s. 84.

22 „*Ošće: ako bi ki ubil nikoga kmeta ili od roda kmet, da bi se ne mogal jati, vpadí v osud libar 100 bližikam; onoga grada ki je ubijen, općini libre 2. Od tih libar 100 ima imiti ditcu, imaju imit polovicu, a drugi pol njega bližike osud platití pol, a pol njega redi ako je ima. Da ako se jati more prija ner se vražba plati, volja ako je učinjena naprava, budi od njega mašćenji a njega bližiki bude prosti.*” Tamże, s. 84.

23 *Biršag* = *poena; onus iudiciorum*. Mažuranić: *Prinosi za...*, s. 63.

24 V. Mažuranić, *Prinosi za...*, s. 1603.

25 Zob. art. 20 Statutu polickiego.

26 Zob. cyt. art. 31 Statutu winodolskiego (przypis nr 22).

Charakterystyczne, że do zapłaty owego okupu – wróżdy – zobowiązany był nie tylko sam sprawca, ale również jego ród: tak przewidywał zarówno wzmiankowany starochorwacki *Statut policki*<sup>27</sup>, jak też cytowany (art. 29) *Statut winodolski* (1288), przy czym ten ostatni statut konsekwentnie stanowił, że członkowie rodu płacą połowę (tylko połowę) kary, zaś drugą połowę sprawca względnie jego dziedzice. Wyraźnie tkwi w tym zarówno dawność instytucji, jak i – w konsekwencji – odpowiedzialność zbiorowa oparta bądź to na więzach krwi (*Statut winodolski*), bądź na związku terytorialnym (*Statut policki*). W każdym z obu przypadków pogląd (prawo statutowe), że *universitas* – społeczność może (i musi) odpowiadać za popełnienie przestępstwa stanowi silny relikwyt dawnego *consuetudinis*, starych *mores*, niewątpliwie przedstatutowego prawa, swoją treścią odpowiadającego zarówno wczesnym prawom słowiańskim (np. odpowiedzialność opola w *Księdze elbląskiej*), jak i germańskim. Jest to zwycięstwo starych idei wspólnoty rodowej i współwłasności rodowej. W prawie rzymskim czasów cesarstwa *universitas* nie mogła być przedmiotem przestępstwa.

Dodać warto, że *Statut winodolski* – z pewnością odzwierciedlający chorwackie prawo karne najstarsze wśród statutów dalmatyńskich – określał konsekwentnie sytuację odwrotną: główna część kary kompozycyjnej przypadała w połowie rodowi (krewnym) zabitego, zaś w połowie dzieciom denata, a ponadto zabójca płacił pewną kwotę – co w prawie węgierskim i chorwackim utrzymało się jeszcze w XVIII wieku<sup>28</sup> – na rzecz komuny (gminy), na terenie której zabójstwo miało miejsce<sup>29</sup>.

Tak oto wynikający z instytucji **pojednania** okup przekształcił się z biegiem czasu w karę kompozycyjną, która tym samym stała się substytutem wcześniejszej w dziejowym rozwoju prawa instytucji krwawej zemsty. Jak wiadomo, system kar kompozycyjnych w całej Europie – w prawach zarówno germańskich jak też słowiańskich – wyrażał się w części będącej zadośćuczynieniem na rzecz pokrzywdzonego (w *Statucie*

*winodolskim* oprócz dzieci zabitego występuje jako pokrzywdzony cały ród, co świadczy o dawności instytucji) oraz w części przypadającej reprezentantowi władzy, przy czym ta ostatnia kwota wiązała się z naruszeniem pokoju<sup>30</sup>, a w obserwowanym prawie chorwackim przypadała bądź to na rzecz komuny (*općina*), bądź kneza.

Prywatnoprawne podstawy systemu kompozycyjnego nie mogły przecież ostać się do czasów najnowszych, właśnie dlatego, że były prywatnoprawne, a więc odrywające karę, a nawet prawo karania, od władzy państwowej. W systemie kompozycyjnym, z którym nieodłącznie związany być musiał proces skargowy, osiłą wymiaru sprawiedliwości był pokrzywdzony, a to mogło satysfakcjonować władzę państwową tylko tak długo, jak długo sama ona nie była w stanie stworzyć skutecznej, realnej na co dzień i w każdym przypadku, alternatywy ścigania czynów niepożądanych oraz wymierzania sprawiedliwości. Ściganie z urzędu i kary publiczne musiały z biegiem dziejów wysunąć się na czoło systemów karnych unowocześniającej się Europy. I nie chodzi tu nawet o pojawienie się nowości, ale o to, które kary będą dominowały w systemie, jako że kary publiczne – tak stare jak świat – w średniowiecznych prawach Europy występowały stale obok kar kompozycyjnych, chociaż na drugim planie. Reprezentujący wyższy poziom rozwoju prawa system kar publicznych powoli upowszechniał się właśnie wówczas, gdy w miastach–komunach Dalmacji prawa spisywano, tworząc statuty komunalne. Po drugiej stronie Adriatyku, w komunach miast włoskich, proces ten był już wielce zaawansowany, w istocie niemalże zakończony, ale też trzeba pamiętać, że prawo karne komun włoskich stało ówczesnie na absolutnie najwyższym poziomie<sup>31</sup>. Polskie prawo ziemskie akuratnie było nietypowe w dziejowym procesie przechodzenia od kar kompozycyjnych do publicznych, tak jak nietypowy był ustrój polityczny i prawno-państwowy Rzeczypospolitej. Dopiero w 1588 r. konstytucja sejmowa

27 „I prijaše Poljica svi kupno, da ki koli bi Poljičanin ubi čovika ki bi sa na Poljica istinim zakonom u Poljicah da zlo učini, da togaj imaju sva Poljica platiti; ili tko'bi naša lupeža pri svom iman'ju ili pri koga koli Poljičanina iman'ju, tko koli ubi lupeža kredući ali vodeći, da ga Poljica sva plate; ili bi tko ubio gusara, a on ga hoće derati, a ovi ki se brani ubije ga, i togaj Poljica plaćaju. [...]” art. 26. Zob. też J. Šilović: *Pokušaj u hrvatskom kaznenom pravu*. „RAD Jugoslovenske Akademije Znanosti i Umjetnosti”, knjiga 194, „Razredi Historičko-Filološki i Filozofičko-Juridički” 90. [Zagreb 1915], s. 2.

28 Zob. V. Mažuranić: *Prinosi...*, s. 1604.

29 Art. 31 cyt. w przypisie nr 22.

30 Najgłębszy wywód na temat istoty kary kompozycyjnej w polskiej literaturze historycznoprawnej dał M.L. Klementowski: *Wpływ prawa niemieckich pokojów ziemskich na kształtowanie się pojęcia przestępstwa i kary publicznej do połowy XIII wieku*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, sectio G, t. XXV, z. 17, Lublin 1978, s. 259 i n.; zob. też tenże: *Studia nad kształtowaniem się gwarancji ochrony wolności osobistej w państwie niemieckim (X–XIV wiek)*. Lublin 1994, s. 126 i n.; zob. też recenzję A. Lityńskiego z tej książki w: „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte”, Germ. Abt. 113, 1996, s. 509 i n.

31 Zob. zwłaszcza M. Patkaniowski: *Wina i kara. Elementy rzymskie i germańskie w prawie karnym statutów miast włoskich*. Kraków 1939, s. 1 i passim; I. Malinowska: *Gwarancje wolności w ustawodawstwie średniowiecznych miast włoskich*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, passim; a także zob. M.L. Klementowski: *Studia...*, s. 130 i passim.

zakazała – w przypadku mężobójstwa – pojednania stron poza sądem i nałożyła na krewnych zabitego obowiązek wystąpienia ze skargą. Skromny to krok, zaś na zniesienie w ogóle główszczyzny przyjdzie czekać jeszcze prawie dwa stulecia, do czasu gdy prawo polskie recypowało stosowny przepis statutu litewskiego (1768), a pozostałe elementy kompozycyjne (nawiązka) przetrwały do rozbiorów<sup>32</sup>.

Krótko przed ustanowieniem dubrownickiego statutu, w 1262 r., w Dubrowniku ponieśli śmierć trzej Omiszanie; dwaj zostali zabici na miejscu (syn „pana” Radina i syn Bariszina), zaś trzeci zmarł w wyniku zadanych ran. Dubrowczanie przyrzekli (sąd zasądził?), że zapłacą za głowę pierwszego 160 libarów, za drugiego 150 libarów, a za rannego 45 libarów, bez względu na to, czy przeżyje zranienie, czy umrze z ran. Gdyby do św. Michała tego nie zapłacono, wówczas miano zapłacić należność podwójną. Zarówno knez Omisza, jak też Radin (ojciec zabitego), jak i pozostali krewni przysięgli, że nic więcej od sprawcy zabójstwa nie żądają. Następnie wysłannicy dubrowniccy przybyli do Omisza i utwierdzili uzgodniony pokój (*composuerunt firmam pacem*). Ponownie liczni krewni przysięgli, że się zadowolą *vraždą* i nie będą dokonywali krwawej zemsty. W końcu knez Omiszu *cum nostris propinquis (h)ac cum tota communitate* potwierdził, że zapłata została w pełni dokonana, a gdyby w zemście zabito lub raniono jakiegoś Dubrowniczana, Omiszanie zwrócą podwójną otrzymaną kwotę<sup>33</sup> (*odštete*<sup>34</sup>).

Spostrzeżenia na temat systemów karnych komun dalmatyńskich, a w szczególności prawa Dubrownika według statutu z 1272 r. wydają się prowadzić do wniosku, że na przełomie XIII i XIV w. prawa te znajdowały się na etapie przejściowym od dominującego systemu kompozycyjnego z *vraždą* i możliwością pojednania stron, do systemu kar publicznych, które możliwości pojednania nie stwarzały. Pojednanie, które było w istocie ceną wykupienia się od krwawej zemsty nie może jawić się bynajmniej jako element braterstwa ludzi, element humanitaryzmu procedury karnej i prawa karnego materialnego, czynnik huma-

nizacji życia, kultury prawa i ducha narodu. Pojednanie w średnio-wiecznym prawie karnym było dla zaangażowanych w osobisty konflikt stron możliwością wynikającą ze społecznej i państwowej konieczności: permanentne *bellum omnium contra omnes* było jedyną alternatywą, a przecież rzeczywistość średniowiecza i bez tego była wystarczająco brutalna i niebezpieczna na co dzień.

Kiedy strony konfliktu się na to zgodziły, sprawca (na ogół chodziło o sprawcę zabójstwa) mógł **kupić** sobie (i ewentualnie innym ze swego rodu) *pax*. Nieistotne nawet, że nie wynikało to z żadnej idei, a tylko z handlu czyjąś głową (główszczyzna) lub kalectwem (nawiązka). Istotne byłoby czy dzisiaj postrzegamy to średniowieczne kupienie pokoju jako wyraz pacyfizmu. Wszak kładło kres krwawej wojnie rodów. Trudno więc byłoby odmówić tej instytucji miana czynnika pacyfistycznego.

Kupienie pokoju – *compositio*, a w konsekwencji kara kompozycyjna to po pierwsze element prywatnoprawny w prawie karnym, po wtóre element odpowiedzialności zbiorowej: władzą obciążony był ród albo przynajmniej bliska rodzina sprawcy. to nie była kara czysto osobista, a w swojej genezie nie była także karą indywidualną. Była prywatna karą zbiorową. Można i trzeba sobie również zadać pytanie o socjalne aspekty średniowiecznego pojednania: jakże diametralnie odmiennie kształtowała się perspektywa **kupienia pokoju** dla bogacza i biedaka, jakże odmiennie dla tego, kto wchodził do *nobiles* i tego, który urodził się jako cząstka *populus*.

Kiedy nadejdzie wiek humanizmu, złoty wiek odrodzenia, jeden z najznakomitszych ludzi epoki – Andrzej Frycz Modrzewski – będzie ostro krytykował polską kompozycyjną karę za głowę i będzie ten humanista żądał wprowadzenia w to miejsce kary śmierci. Pacyfizm systemu kompozycyjnego kłócił się z istotą i pojęciami tak równości, jak i sprawiedliwości, a w konsekwencji praworządności. W niemal całej Europie – poza prawem ziemskim (dla szlachty) w Koronie Polskiej – długotrwały proces odchodzenia od systemu kompozycyjnego już się był zakończył, a dotyczy to także Litwy. W miejsce kupienia pokoju weszła była na początku czasów nowożytnych sprawiedliwość zaiste brutalna, okrutna, znaczonej pracą kata i cierpieniem zamęczanych ludzi. Niehumanitarne kary i niehumanitarne wykonawstwo odrzuca lu-

32 Dopiero w powstaniu kościuszkowskim wprowadzono całkowicie nowy system karny, który nie znał kompozycji.

33 V. Mažuranić: *Prinosi za...*, s. 659.

34 *Odšteta* = odszkodowanie, co werbalnie wskazuje na odszkodowawczy charakter kompozycji = *vraždy*

dzie Wieku Światła i Rozumu, z Monteskiuszem i Beccarią na czele, ale nie sposób zaprzeczyć, że niemożność wykupienia się od kary i konieczność poniesienia kary cielesnej, a więc bardzo osobistej, niosły w sobie inne walory praworządności, jakich kara kompozycyjna nie znała.

Wypadałoby w końcu zadać sobie pytanie o istotę kary kompozycyjnej, czyli – w genezie – owego kupienia pokoju: opłata to czy kara; kara czy zadośćuczynienie majątkowe; kara czy odszkodowanie? Nie nowe to bynajmniej pytania. Zabierający ostatnio głos w tej sprawie najlepszy polski znawca średniowiecznego prawa niemieckiego – M.L. Klementowski wypowiedział pogląd, że kompozycja „jako represja karna za naruszenie ładu prawnego zawierała zarówno element kary, jak i elementy zadośćuczynienia materialnego na rzecz pokrzywdzonego. Zadośćuczynienie materialne na rzecz pokrzywdzonego stanowiło nie tylko wykup od zemsty, ale również, uwzględniając naruszoną sferę materialnych praw jednostki, mieściło w sobie element odszkodowawczy.”<sup>35</sup> W szczególności w pełni podzielić należy jakże trafny pogląd M.L. Klementowskiego, że – w okresie do połowy XIII wieku w Niemczech – nie jest możliwe ścisłe rozróżnianie elementów karnoprawnych i cywilnoprawnych w rozumieniu prawa nam współczesnego<sup>36</sup>.

Kompozycyjny charakter kar zdawałby się wskazywać na zadośćuczyniający cel kar. Takie rozumienie kar kompozycyjnych byłoby przecież jednostronne, skoro geneza systemu kompozycyjnego tkwi w krwawej zemście. Odszkodowanie, zemsta, zapewnienie spokoju społeczności wydają się być celami systemu kompozycyjnego.

Pojednanie przez kupienie miru w średniowiecznym prawie karnym było czynnikiem pacyfistycznym, bo niosło pokój krwawo zwaśnionym. Ale ten pacyfizm już pięćset lat temu kłócił się z wyobrażeniami humanistów. Tym bardziej nie mógłby być – w tejsze postaci – zaakceptowany w czasach najnowszych. Ale można sobie zadać jeszcze jedno pytanie: czy średniowieczne kupowanie pokoju miałyby być powszechnie miejsce, gdyby druga strona nie miała prawnych i faktycznych możliwości wykonania krwawej zemsty? To retoryczne

35 M.L. Klementowski: *Studia...*, s. 126–127; tenże: *Wpływ prawa...*, s. 260.

36 M.L. Klementowski: *Wpływ prawa...*, s. 260.

pytanie odpowiedzi nie wymaga, ale powinno być zakończone refleksją, że pacyfista, aby doprowadzić do pokoju, musi być uzbrojony. „Pacyfizm absolutny jest przyzwoleniem praktycznym na najgorszą tyranie”<sup>37</sup>. Tylko czy uzbrojony pacyfista jest jeszcze nadal pacyfistą? Kara i karanie człowieka przez człowieka to metody i środki prymitywne, ale do dziś w znacznym stopniu niezastąpione.

Przykładowym terenem rozważań były Bałkany. Rzeczywistość na Bałkanach po 700 latach nie nastraja do optymizmu w rozmyślaniach nad naturą człowieka. Stanowi też jeden z argumentów za utrzymaniem kary śmierci. Przecież tzw. „naturalne” prawo do życia to zwykły dogmat, któremu można przeciwstawić równie uargumentowane i równie gołosłowne stwierdzenie, że nie ma bezwzględnie prawa do życia. Jakoś nie ma głosów przeciwko długoletniemu, nawet dożywotniemu, pozbawieniu wolności najcięższych zbrodniarzy. Dlaczego w takich przypadkach nie padają głosy o równie ważnym naturalnym prawie do wolności? Przecież należałoby być konsekwentnym do absurdu: każda kara to naruszenie cudzego prawa i dobra, a żadnych cudzych praw i dóbr naruszać nie wolno. Kara śmierci to oręż w walce z tymi, którzy pokoju nie chcą; nie jedyny wprawdzie oręż, ale ważny. Pacyfiści nie powinni się pozbawiać broni w dążeniu do trwałego pokoju, bo może dojść do tego, że rozbiorą tylko siebie samych i nie będą mieli dość skutecznego oręża, by rozbroić tych, którzy pokoju nie chcą.

37 L. Kołakowski: *O karze głównej*. „Gazeta Wyborcza” 5–6 lipca 1997, s. 9.



## Pacyfizm w latach wojny i okupacji

Dziewiętnastowieczny pacyfizm ugruntowywał dążenia pokojowe poprzez tzw. kongresy. W latach trzydziestych XX wieku pacyfizm przybrał formę mobilizacji przeciwko faszyzmowi, co w czasie II wojny światowej przygotowało grunt do powstania koalicji antyhitlerowskiej. Jednakże wojny z agresorem nie wygrywa się z pacyfizmem, tak jak naród nie wyzwoli się spod okupacji kształceniem kadr, prasą narodowowyzwoleńczą czy wegetarianizmem.

Czy zatem w czasie wojny można mówić o pacyfizmie? O takich działaniach, które mieszczą się w przepisach konwencji międzynarodowych ustanowionych chociażby na haskich konferencjach pokojowych? Jeśli wojna i okupacja zmusza do obrony koniecznej utraconej Ojczyzny, zawojowanej agresją, to powstają pytania o to, czy jedyną drogą prowadzącą do odzyskania niepodległości jest tylko czynna walka zbrojna przeciwko wrogom? Czy tylko w walce zbrojnej, z którą wiąże się bohaterstwo i tragiczna odpowiedzialność, jest miejsce na poświęcenie i ofiarność dla najwyższej wartości jaką jest Ojczyzna? Czy w atmosferze walki narodowowyzwoleńczej nie może być miejsca dla pacyfizmu, czy nie może to być jednocześnie czas wychowywania w duchu pokoju?

W okresie II wojny światowej odzyskanie niepodległości przez państwa zawojowane przez III Rzeszę wymagało czynu zbrojnego i to w aspekcie międzynarodowym. Równoległe do tych działań Polska wykazywała wiele wysiłków organizacyjnych, które mieściły się w pojęciu pacyfizmu rozumianego jako sprzeciw wszelkim wojnom. Do takich działań zaliczam:

– konstytucyjne utrzymywanie II Rzeczypospolitej, a więc stworzenie Polskiego Państwa Podziemnego wbrew zaistniałej na terytorium Polski okupacji hitlerowskiej i radzieckiej;

– prowadzenie tajnego nauczania w zakresie szkoły powszechnej, średniej i na poziomie uniwersyteckim;

– wydawanie i kolportowanie prasy konspiracyjnej;

– bierny opór narodu polskiego polegający na powolnej pracy, opóźnianiu pociągów jadących na front czy też na niedostarczaniu przez listonoszy niemieckiej korespondencji;

– żądania w różnych formach (napisach na murach, ulotkach, itp.) likwidacji skutków agresji oraz opowiadanie się za takimi działaniami, które zapewniają pokój.

Twierdzę, że w okresie wojny pacyfizm przybierał różne formy dążeń do przywrócenia i zapewnienia pokoju. W okresie tak dramatycznym dla państwa polskiego i całego narodu nie mogło być mowy o kształtowaniu pacyfizmu absolutnego, to znaczy postulującego całkowitą rezygnację z przejawów przemocy, było natomiast miejsce dla pacyfizmu politycznego, odrzucającego wojnę i potępiającego okupację jako przejaw polityki międzynarodowej.

Sam proces tworzenia prasy konspiracyjnej miał w zasadzie charakter pacyfistyczny, co nie znaczy, iż nie było gazetek sprzecznych z ideą pacyfizmu, nawołujących do walki z wrogiem, a nawet do walk bratobójczych. Celem prasy adresowanej do dorosłych w latach wojny i okupacji było mobilizowanie społeczeństwa do czynnego i zbrojnego oporu przeciwko okupantom. W ten sposób dążono do przywrócenia krajowi niepodległości oraz pokoju. Uświadamiano naród w zakresie programów politycznych, głoszonych przez partie prowadzące grę polityczną o władzę, w których nie brakowało zachęty do zbrojnej walki nawet na dwa fronty.

Inny natomiast charakter miała prasa konspiracyjna, przygotowywana w istocie rzeczy przez dorosłych, ale adresowana do młodzieży. Taką prasą były gazetki harcerskie i ich głównym celem było wychowanie i przygotowywanie młodych ludzi do życia w pokoju, w świecie bez przemocy i wojen, w atmosferze poezji i literatury pięknej. Drugim celem – nie mniej ważnym – było piętnowanie faszyzmu i totalitaryzmu jako systemów zbrodniczych, zagrażających pokojowi, co ugruntowywało zaszczepianie pacyfizmu.

Zamierzam przedstawić zasięg prasy harcerskiej wydawanej w konspiracji w latach 1939–1945 oraz główne myśli o charakterze pacyfistycznym. Prasa ta nie doczekała się całościowego opracowania. Poszczególne tytuły młodzieżowe wymieniano w monografiach politycznej prasy konspiracyjnej, ale zawsze traktowano je marginesowo. Być może dlatego, że w znacznej mierze treść prasy harcerskiej odbiegała od problematyki wojennej i koncentrowała się na problematyce wychowania dla pokoju. Ograniczenia objętościowe tego rozdziału nie pozwalają na zbyt szerokie rozszerzenie zarysowanego wstępnie zagadnienia.

Pisma harcerskie charakteryzowały się apolitycznością, co nie znaczyło bezideowości. Harcerstwo w konspiracji miało „chronić najmłodszych przed zbyt wczesnym kontaktem z bronią jako bezpośrednim narzędziem śmierci; było to podstawowym obowiązkiem wychowawców–instruktorów”<sup>1</sup>. Koncepcja wychowawcza harcerstwa wojennego polegała na wychowaniu przez walkę dostosowaną do potrzeb rozwojowych młodzieży. „Walką – według konspiracyjnego pisma „Bądź Gotów” – było czynienie dobra, pomoc innym, kolportaż czasopism konspiracyjnych, a przede wszystkim uczenie się po to, aby w Polsce, która wstanie z niewoli, byli ludzie, którzy potrafią uczyć innych, którzy będą prowadzić urzędy, leczyć, sądzić, kreślić, pisać... By warstwa inteligencji, tak bezlitośnie tępiona przez wroga, odrodziła się i odbudowała kraj”<sup>2</sup>. Według tego pisma nauka była żołnierskim obowiązkiem.

Bazą źródłową moich rozważań są pisma harcerskie wydawane w Polsce w konspiracji w czasie II wojny światowej, przechowywane przede wszystkim w archiwach, w bibliotekach, skatalogowane oraz takie, których istnienie odnotowuje literatura naukowa i wspomnieniowa, ale ich egzemplarze nie zachowały się do naszych czasów z różnorodnych przyczyn. Były to bowiem przeważnie gazetki pisane ręcznie, w kilku egzemplarzach, lub powielane w małym nakładzie. Były niszczone tuż po przeczytaniu ze względu na bezpieczeństwo, bowiem okupanci grozili karą śmierci za sam fakt posiadania polskich gazetek konspiracyjnych. Część uratowanych od zniszczenia gazetek w czasie woj-

ny została zlikwidowana na skutek działań Służby Bezpieczeństwa, dla której gazetki z okresu konspiracji były dowodem przestępstwa przeciwko władzy ludowej.

Według moich ustaleń w konspiracji wydawano 120–125 tytułów harcerskich, niektóre z nich ukazywały się przez kilka lat.

Największym ośrodkiem wydawniczym – nie tylko pism harcerskich – była Warszawa, w której koncentrowało się polityczne życie konspiracyjne. To harcerstwo wydawało 43 tytuły. Drugim ośrodkiem życia konspiracyjnego w Polsce podziemnej – w którym wydawano m.in. kilkanaście konspiracyjnych tytułów harcerskich – był Kraków. Gdy chodzi o lokalną aktywność wydawniczą harcerstwa, to wyróżnić należy Pińczów, w którym ukazywało się 12 tytułów.

Pisma harcerskie wydawano w 40 miastach, m.in. – poza Warszawą i Krakowem – w Brześciu, Lublinie, Lwowie i Łodzi. Najwięcej gazetek odbijano na ziemiach polskich włączonych do Generalnego Gubernatorstwa, o wiele mniej na obszarach Polski włączonych do III Rzeszy i ZSRR. Analiza sieci wydawniczej gazetek Sz.SZ. potwierdza, iż w tym, zakresie harcerstwo nie działało na wsi.

Gazetki firmowane przez Sz.SZ. wydawane były przez Główną Chorągiew Warszawską, drużyny harcerzy i harcerek w Warszawie oraz przez samodzielne drużyny w różnych miejscowościach. Samodzielność wydawniczą zachowała Komenda Pogotowia Harcerek w Warszawie. Gazetki Sz.SZ. pod względem liczebnym dominowały wśród prasy młodzieżowej. Kilka tytułów młodzieżowych firmowało Harcerstwo Polskie ideowo powiązane ze Stronnictwem Narodowym.

Czas wojny i okupacji wymagał zupełnie innego spojrzenia na dążenie do pokoju. Naród Polski w ojczyźnie zajętej przez wrogów szukał możliwości przede wszystkim wyzwolenia się spod okupacji. Przywrócenie niepodległości było najważniejszym celem i to zadanie stało się obowiązkiem każdego dorosłego Polaka. Młodzież też uczestniczyła w tym procesie patriotycznym, przygotowywała się do pracy w pokoju, wskazując na potrzebę zmiany ładu politycznego i społecznego w państwie.

Wszystkie nurty harcerskie w kraju kształtowały ideał doskonałości młodych ludzi, którzy po wojnie mieli zapewnić pokój i ład wewnętrzny

1 M. Wiśniewska: „Bądź Gotów” – pismo Szarych Szeregów. Rocznik Historyczny Ruchu Młodzieżowego”. Warszawa 1983, s. 35.

2 Nauka. „Bądź Gotów”. R. II, nr 17, 1 IX 1943, s. 3.

w Polsce. Harcerstwo Polskie wyobrażało sobie ideał harcerski wyrażający się w posłuszeństwie Bogu, Ojczyźnie, rodzicom, przełożonym i prawu harcerskiemu. O prawie harcerskim rozmawiano z „prawdziwą” harcerką, zaś próby na ochotniczkę przeprowadzono w konspiracji i atmosferze patriotyzmu<sup>3</sup>.

4 sierpnia 1942 r. „Drogowskaz” ubolewał z powodu rozbitcia politycznego w Polsce, bowiem wykorzystywano sytuację do „pseudoetyki interesu”. Twierdzono, że dobro państwa wymaga, aby stanowiska obsadzali ludzie zdolni o państwowym spojrzeniu<sup>4</sup>. „Dziś i Jutro” 6 kwietnia 1943 r. wskazywało, że w „dążeniu do uzdrowienia państwa musimy znaleźć drogę do równowagi społecznej, do zniesienia hańbiącego stanu proletariackiego, zniesienia prawa głodu, przeczącego bezwzględnemu prawu do życia”<sup>5</sup>.

W programie wychowawczym zwracano uwagę na kształtowanie charakteru młodych ludzi, na dbanie o zdrowie, zachęcano do nauki i do służby Polsce<sup>6</sup>. Według pisma „Brzask” służba Polsce to samokształcenie<sup>7</sup>. „Brzask” nawiązywał do „Polski Zbrojnej” z 1938 r., przytaczając słowa Józefa Piłsudskiego, który podkreślał, iż „*duch pojedynczego żołnierza decyduje o zwycięstwie*” tylko wtedy, gdy jest mocny. Dla harcerzy „mocny człowiek – to mocne państwo”<sup>8</sup>. Tym mocnym państwem miała być Polska<sup>9</sup>.

6 czerwca 1944 r. „Brzask” przypominał młodzieży:

Po pierwsze – „*Musimy w każdej sytuacji i w każdym okresie zachować jasną świadomość dotychczasowej linii pracy i walki. Wytyczne te wypływają z woli i wiary w pełną realizację programu zarówno niezależnej jak i wielkiej Polski, odrzucając wszelkie kompromisy w sprawach zasadniczych*”;

3 Bibl. Nar., mkrf, „Harcerka”, nr 1, 15 V 1943 (1945).

4 *Megalomania personalna*. „Drogowskaz”, nr 1, 4 VIII 1942.

5 *Prawo sytych i prawo głodnych*. „Dziś i Jutro”. R. III, nr 43–46, 6 IV 1943.

6 *Wytyczne pracy dla drużynowego*. „Brzask”, nr 4, 1 VI (IV) 1944.

7 „Brzask”, nr 5, 1 V 1944, s. 4.

8 *Wychowanie człowieka*. „Brzask”, nr 5, 1 V 1944, s. 2–3

9 *Młodzież w kraju i na emigracji*. „Brzask”, nr 6, 23 V 1944, s. 1

Po drugie – „*Musimy bezwzględnie zachować zwartość i jedność, która daje siłę – poszukując wskazań postępowania z wiadomości o stanowisku rządu polskiego na obczyźnie i kierowniczych czynników w Warszawie*”.

Po trzecie – „*Nie wolno nam zapominać o odpowiedzialności zarówno za losy powierzonej nam pracy jak i związanych z nią ludzi i nie dopuścić do rozgorączkowania czy rozprężenia*”<sup>10</sup>.

Głównym przesłaniem dla młodych ludzi było hasło: „Bóg – Ojczyzna – Honor – Praca”. Wyobrażano sobie, że Bóg Wszechmogący sprawi, iż „*czterdziesty czwarty widzieć nas [harcerzy] będzie w pełnym mundurze rycerskim – w mundurze Młodej Polski*”<sup>11</sup>.

Zdecydowanie przestrzegano przed wszelkim nacjonalizmem, ale szczególnie przed sowieckim. Warszawski „Drogowskaz” we wrześniu 1942 r. pisał o nacjonalizmie sowieckim przejawiającym się w tym, że „*ZSRR jest przodującym pod każdym względem krajem na świecie, że ma najlepsze fabryki, szkoły, że jest to kraj wolności, w którym proletariat ma najlepsze warunki pracy i życia. Łączy się z tym szalona pogarda dla wszystkiego co nie jest sowieckie, przy całkowitej ignorancji istotnego stanu rzeczy panującego poza granicami raju klasy pracującej*”. „Drogowskaz” ukazywał tragiczne skutki sowieckiego nacjonalizmu. Zaliczył do nich „*całkowite nieliczenie się z jednostką ludzką, jej prawami i posiadaniem*”. „*Życie ludzkie – pisał „Drogowskaz” – ma w Sowietach bardzo małą wartość, człowiek jako jednostka jest zawsze tylko jednym z tysięcy stopni po których będzie się wznosił gmach tryumfującej rewolucji. Dlatego z taką łatwością przenosi się do odległych okręgów państwa, rozłącza z rodziną, rozstrzeliwuje za byle co*”<sup>12</sup>.

„Bądź Gotów” przestrzegało młodzież w Polsce przed nasilaniem się działań komunistów. Tworzyli oni Polskie Drużyny Harcerskie, których celem było zbliżanie młodzieży do Związku Radzieckiego<sup>13</sup>. Te-

10 *Inwazja*. „Brzask”. Nr 7, 6 VI 1944, s. 1

11 „Bądź Gotów”, nr 17, 1 IX 1943, s. 1

12 *Wychowanie sowieckie*. „Drogowskaz”, nr 4, 16 IX 1942, s. 4–6. Pismo to w nr 1 zajmowało się także wychowywaniem młodzieży w Niemczech hitlerowskich, oraz w nr 3 – wychowaniem w Anglii.

13 „Bądź Gotów”. nr 16, 15 VIII 1943, s. 2.

nże sam dwutygodnik Rycerzy Zawiszy w listopadzie 1943 r. ostrzegł, że „każdy młody Polak, który wchodzi w jakikolwiek związek z organizacjami taki jak Armia Ludowa, Gwardia Ludowa, Polska Partia Robotnicza (PPR), Polscy Socjaliści (PS) staje się wrogiem narodu polskiego. Charakterystyczne, że w tym samym artykule przestrzegano przed organizacjami polskimi, które podporządkowując się Rządowi RP i Polskim Siłom Zbrojnym urabiają młodzież „w swoim niepolskim przeważnie duchu – dla swoich, sobie tylko znanych celów. Bywają to więc czynniki zdecydowanie Polsce wrogie”<sup>14</sup>. Pismo nie sprecyzowało, jakie miało na uwadze organizacje.

Szczególne znaczenie prasa harcerska przywiązywała do rozszerzenia zasięgu czytelnictwa. Zachęcano do tworzenia bibliotek samopomocowych, bibliotek lotnych, wędrujących w konspiracji od ośrodka do ośrodka<sup>15</sup>. Nauka była żołnierskim obowiązkiem. „Uczysz się po to, by w Polsce, która wstanie z niewoli, byli ludzie wolni, którzy potrafią uczyć innych, którzy będą prowadzić urzędy, leczyć, sądzić, kreślić, pisać... By warstwa inteligencji, tak bezlitośnie tępiona przez wroga odrodziła się i odbudowała kraj”<sup>16</sup>.

Pisma młodzieżowe nie rezygnowały w czasie wojny z propagowania wychowania fizycznego, domagając się prowadzenia kursów instruktorskich „M.”, rozwijania propagandy sportu i wychowania fizycznego w prasie podziemnej oraz tworzenia zespołów sportowych. To właśnie m.in. w tym celu domagano się rozszerzenia zasięgu czytelnictwa, które miało sprzyjać wszechstronnemu rozwojowi młodego człowieka<sup>17</sup>.

Z treści pism harcerskich przebija zatroskanie o przyszłość świata i Polski – przyszłość spokojną, bez wojen, bez przemocy, której uosobieniem były ustroje totalitarne – faszystowski i komunistyczny. Polskę wyobrażano sobie jako wierną Bogu, niepodległą, w której wszyscy pracować będą w spokoju i dla pokoju.

14 Uwaga. „Bądź Gotów”, nr 20, Dzień Zaduszny 1943, s. 2.

15 Biuletyn „M” dla spraw młodzieży. Warszawa 10 VIII 1943, s. 2.

16 Nauka. „Bądź Gotów”, nr 17, 1 IX 1943, s. 3; Zawiszak „Bądź Gotów”, nr 1, 15 I 1944, s. 2–3.

17 Wychowanie fizyczne. „Biuletyn M.” dla spraw młodzieży, 10 VIII 1943, s. 1, Biblioteczki, tamże, s. 2.

## Tendencje pacyfistyczne w katolickiej nauce społecznej

Tendencje pacyfistyczne występowały i występują nadal w różnych doktrynach religijnych: buddyźmie, konfucjalizmie, chrześcijaństwie śreniowiecza (Waldensi, Bracia Czescy, Anabaptyści) i czasów nowożytnych (Bracia Polscy, Kwakrzy, Mennonici). Koncepcje te wyrastały i wyrastają głównie z pozycji moralnych. Mają one do odnotowania sukcesy w dziedzinie kodyfikacji i realizacji zasad pokojowego współżycia i współpracy państw i narodów.<sup>1</sup>

Przyjmując tradycyjne rozumienie katolickiej nauki społecznej. Obejmuje ona swym zasięgiem z jednej strony nauczanie Kościoła w sprawach społecznych na szczeblu Stolicy Apostolskiej, wyniki soborów i synodów rzymskich, z drugiej zaś refleksje teoretyczne z tego nauczania wynikające, w pracach uczonych, myślicieli, głównie filozofów, a także działaczy katolickich.<sup>2</sup>

W zasadniczych tendencjach rozwojowych nauki społecznej Kościoła, głównie po II Soborze Watykańskim i podstawowych jego dokumentach, konstytucji duszpasterskiej: „Gaudium et spes. O Kościele w świecie współczesnym”, szczególnie miejsce zajmują problemy pokoju światowego. Ujmują one pokój nie tylko jako brak wojny – ale nade wszystko jako sprawiedliwy porządek społeczny, polityczny, ekonomiczny. Zbrojenia zaś – ocenia się z perspektywy naruszania sprawiedliwości i wolności jako ograniczanie praw jednostki i społeczeństw do życia i rozwoju. A więc ulega przemianie tradycyjne pojęcie wojny sprawiedliwej.

1 Ślusarczyk J., Idea pokoju w europejskiej i polskiej myśli politycznej do 1939 r., INS PAN, Warszawa 1995, s. 5.

2 Joblin J., Ewolucja metod działania katolickiego ruchu społecznego, „Chrześcijanin w Świecie” (dalej Ch w Ś) nr 138, 1985, s. 1-18; Strzeszewski Cz., Ewolucja katolickiej nauki społecznej, Warszawa 1978

Podkreśla się szczególną odpowiedzialność Kościoła za pokój w świecie współczesnym. Świadczą o tym dokumenty Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II, a także aktywność episkopatów lokalnych, na przykład list pasterski: Wyzwanie pokoju. Obietnica Boga i nasza odpowiedź, ogłoszonym 3 maja 1983 r. przez biskupów amerykańskich.<sup>3</sup> Analizując elementy pacyfizmu w katolickiej nauce społecznej, należy podkreślić szczególne bogactwo literatury poświęconej tej problematyce, ale jednocześnie żadna z tych prac nie wyjaśnia podstawowych kategorii merytorycznych: pokój i wojna. Nie wyjaśnia ich też ostatnio wydana praca Wojciecha Modzelewskiego<sup>4</sup>, który koncentrując się na rozważaniach wokół Ewangelii, pomija inne podstawowe źródła nauki społecznej Kościoła.

Na szczególną uwagę zasługuje książka francuskiego historyka idei i religii Pierre Crazona – analizująca stosunek najważniejszych w dziejach tradycji ludzkiej – religii do wojny<sup>5</sup>, jak również publikacje J. kard. Hoffnera<sup>6</sup>, Czesława Strzeszewskiego<sup>7</sup>, Józefa Majki<sup>8</sup>, Stanisława Kowalczyka<sup>9</sup>, Joachima Kondzieli<sup>10</sup>.

Należy uwzględnić aspekt historyczny<sup>11</sup> oraz aktualny stosunek Kościoła do pacyfizmu, wyrastający w znacznej mierze tradycji historycznej<sup>12</sup>. Kardynał Höffner stwierdza, że katolicka tradycja teologiczna jest jednomyślna w nauczaniu: mogą być wojny sprawiedliwe<sup>13</sup>. Podstawę doktrynalną stworzyła średniowieczna, chrześcijańska doktryna wojny sprawiedliwej głosząca, że sprawiedliwe jest to, co pozostaje w zgodzie z interesem chrześcijaństwa oraz ówczesnym

3 Domagalski K., Pokój w cieniu broni nuklearnej. Deklaracje Konferencji Episkopatów na temat wojny i pokoju, „Ch w Ś”, 1985, nr 1–2.

4 Modzelewski W., Pacyfizm i okolice. Warszawa 1995.

5 Crazon P., Religie a wojna. Gdańsk 1994.

6 Höffner J., Chrześcijańska nauka społeczna. Kraków 1993.

7 Strzeszewski Cz., Katolicka nauka społeczna. Warszawa 1985.

8 Majka J., Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno–doktrynalne. Rzym 1987.

9 Kowalczyk St., Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej. Lublin 1994.

10 Kondziela J., Badania nad pokojem. Warszawa 1974.

11 Bobrus A., Pacyfizm w nauce społecznej Kościoła, w: Pacyfizm czy zagłada, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1996, s. 195–203.

12 Skowronek A., Wojna i pokój w listach pasterskich niektórych episkopatów katolickich, „Ch w Ś” 1986 nr 1.

13 Höffner J., Chrześcijańska nauka, s. 223.

porządkiem europejskim, nie wykluczając użycia siły militarnej<sup>14</sup>. Stąd święty Augustyn w przeciwieństwie do Orygenesza i Tertuliana – pacyfistycznych ojców Kościoła z okresu sprzed edyktu mediolańskiego uznających wszelkie wojny za sprzeczne z zasadami wiary i doktryny chrześcijańskiej<sup>15</sup> – uzasadniał, że nie wszystkie wojny są sprzeczne z tą doktryną. Podkreślał, że wojny sprawiedliwe to wojny „autoryzowane przez Boga”. W świecie istnieją dwa państwa: państwo Boże i państwo ziemskie, między którymi toczy się ciągła walka. Sprawiedliwe jest zatem to, co służy realizacji boskich planów na ziemi. „Sprawiedliwymi nazywamy takie wojny, które mszczą niesprawiedliwości, kiedy jakiś lud lub państwo, którym powinno się wypowiedzieć wojnę, zaniedbało ukarania szkody wyrządzonej przez swoich obywateli lub zwrócenia tego, co ci niesprawiedliwie zrabowali<sup>16</sup>. Słusznie zauważył P. Crepon, że cały późniejszy rozwój doktryny przemocy i wojny w chrześcijaństwie już w zarodku zawierał się w koncepcji świętego Augustyna.

Zasady miłości zakładają, jak twierdził, iż mądre prowadzenie wojny musi przywieść nieprzyjaciół do rozumu i do pokoju. Posłuszeństwo wobec najwyższego rozkazu, które dopuszcza grzech zbrodni, musi zaś zostać poparte autorytetem księcia. Głosi on bowiem chrześcijańską moralność, która odrzuca przemoc, wtedy zaś, gdy wojna jest nieunikniona stara się wyznaczyć jej granice, których nie można przekroczyć, aby możliwe najbardziej osłabić jej skutki. Niebezpieczeństwo polega na chęci usprawiedliwiania czynów, które są sprzeczne z moralnością<sup>17</sup>. Rozumowanie św. Augustyna znalazło naśladowców, rozwijał je św. Tomasz z Akwinu w swym dziele „Summa theologiae”. Dzieląc wojny na sprawiedliwe, prowadzone w imię interesów Kościoła i państwa za zgodą władz kościelnych i niesprawiedliwe – wszystkie pozostałe, starał się usprawiedliwiać te pierwsze.

14 Symonides J., Problemy pokoju i bezpieczeństwa międzynarodowego we współczesnym świecie, w: Wychowanie dla pokoju, red. B. Suchodolski, Wrocław 1983, s. 41.

15 Twierdził, że chrześcijanin powinien prowadzić swój bój duchowy, a nie cielesny. Zasadniczym argumentem pozostawały słowa Jezusa: „wszyscy, którzy za miecz chwytają od miecza giną” (Mt 26,52), a Orygenes uściślał, że „nie można wyciągać miecza po to, aby prowadzić wojny, ani by zaprowadzić nasze prawa, ani z żadnego innego powodu, bowiem to ewangeliczne zalecenie nie dopuszcza żadnych wyjątków”.

16 Cyt. z dzieł św. Augustyna, za Crazona P., Religie a wojna, s. 81.

17 Tamże, s. 83–84.

„Aby wojna mogła być sprawiedliwa, potrzebne są trzy warunki:

1) autorytet władzy (*auctoritas principis*), z którego rozkazu trzeba prowadzić wojnę;

2) słuszna przyczyna (*insta causa*) – konieczne jest, aby ci, którzy zostali zaatakowani, zasłużyli na to, aby zostali zaatakowani wskutek jakiejś ich winy (*propter aliquam culpam*);

3) konieczne jest, aby intencja wypowiadających wojnę była uczciwa (*recta intencio*), to jest zmierzała do powiększenia dobra lub do uniknięcia zła. Intencja wypowiadających wojnę musi być jakby subiektywnym wyrazem obiektywnie słusznej przyczyny wojny”<sup>18</sup>.

Św. Tomasz nadaje boską sankcję tym, które wydaje mu się słuszne. Dodać do tego jeszcze należy Dekret Gracjana (1139–1142) – ojca nauki prawa kanonicznego – *Concordantia discordantium canonum*, w którym omówiono zagadnienie wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych, a także zagadnienia z zakresu prawa wojny. Uzupełnieniem tych tendencji był pogląd Rajmunda z Penafort, który w dziele „*Summa casuum conscientiae*”, podał pięć warunków wojny sprawiedliwej:

– udział w wojnie mogą brać tylko osoby świeckie;

– wojnę wolno prowadzić jedynie w obronie ojczyzny, bądź dla odzyskania zagarniętych posiadłości;

– ma być ona koniecznym środkiem przywrócenia pokoju;

– motywem wojny nie może być nienawiść, zemsta czy chciwość, lecz tylko poczucie sprawiedliwości i gorliwości w pełni prawa Bożego;

– ma być wsparta autorytetem Kościoła, zwłaszcza gdy prowadzona jest w interesie wiary.

Z kolei w „*Apparatus Decretalium*” Innocenty IV przyznawał niechrześcijanom takie same prawa, jakie posiadają chrześcijanie do posiadania państw i wszelkiej własności argumentując to, że świat został stworzony dla wszystkich ludzi, a nie tylko dla chrześcijan. Jedyny wyjątek jaki Innocenty dopuszczał w kwestii wojny, która nie miałyby

charakteru bezpośrednio obronnego, to wojna przeciw Saracenom w celu odzyskania Ziemi Świętej, którą w swoim czasie zawładnęli oni w niesprawiedliwy sposób.

Przeciwnie poglądy na temat wojny głosił Henryk de Segusio. W „*Summa aurea*” jawi się jako obrońca idei wojny zaczepnej z poganami i zwolennik szerzonej wówczas teorii, że grzech pierworodny pozbawił pogan prawa do posiadania rodziny, własności prywatnej i własnego państwa. Po przyjściu Chrystusa na ziemię, prawo do wszelkiej własności i do posiadania własnych państw przysługiwać miałyby tylko chrześcijanom.

Wskazane poglądy, charakterystyczne dla myśli średniowiecznej znajdują kontynuatorów, w tym także w polskiej myśli. Na szczególną uwagę zasługują poglądy Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica. Rektor Akademii Krakowskiej Paweł Włodkowic w 1415 roku przedstawił ojcom soborowym w Konstytucji (1414–1418) traktat „*O władzy papieża i cesarza nad niewiernymi*”. Głośne wystąpienie zostało zauważone jako wyraźny głos w obronie praw ludzkich, w tym także i pogan, o czym świadczyły wystąpienia papieża Marcina V z lat 1418 i 1424.

Trafna jest ocena poglądów tzw. szkoły krakowskiej w cytowanej pracy St. Wilgusa. Polscy średniowieczni uczeni, podejmujący problem wojny – uważają ją za zło konieczne, które dopuszcza się tylko wówczas, gdy zawiodą wszelkie inne sposoby wyrównywania sprawiedliwości lub odparcia niesprawiedliwej agresji. Podkreślali, że wojna nie wynika z założeń wiary chrześcijańskiej, nie powinna służyć do jej szerzenia i zwalczać należy tych, którzy w pogardzie mają inne narody. Podstawą w stosunkach międzynarodowych winna być dobra wiara stron, ich uczciwe postawy, dobra wola oraz czyste intencje. Przyznawali niechrześcijanom pełne ludzkie prawa. Wolno im było zarówno posiadać, jak i bronić przed agresją wszelką własność, w tym także własne państwo. Wykluczali prowadzenie wojny dla nawracania na wiarę chrześcijańską, a także dla korzyści, łupów, władzy.

Odrzucali pretensje cesarza do panowania nad całym światem chrześcijańskim, a tym bardziej niechrześcijańskim. Zaprzeczały prawu papieża do niesprawiedliwej agresji przeciw poganom. Podkreślali, że

18 Crapon P., *Religie ...*, s. 86.

toczący wojnę sprawiedliwą, nawet przeciwko chrześcijanom, ma prawo korzystać w niej z pomocy pogan i heretyków.

Pokój jest zarówno wartością, jak i celem, jest stanem naturalnym i ze wszech miar pożądanym, pokój należy do dóbr najwyższych i trzeba go chronić wszelkimi sposobami, pokój jest koniecznym warunkiem normalnego życia i rozwoju człowieka.

Wojna jest zła sama w sobie. Czasem nie da się jej wykluczyć, ale zawsze traktować ją należy jako ostateczność. Zanim więc do niej dojdzie, trzeba udowodnić, że jest sprawiedliwa. Samo domniemanie jej sprawiedliwości nie wystarczy.

Domagali się powołania międzynarodowego trybunału, będącego zgromadzeniem reprezentantów wszystkich narodów, w tym także niechrześcijańskich. Głową uniwersalnej władzy świeckiej oraz strażnikiem prawa i ładu, podporządkowanym jednak duchowej władzy papieskiej, byłby cesarz. Podstawą prawną miał być kodeks, opierający się na podstawowych zasadach prawa naturalnego „Nie czyn innym, czego nie chciałbyś, aby czyniono tobie” i „Czyn innym to, co chciałbyś, aby tobie czyniono”.

Potępiali militarystkę i ludobójstwo, zwłaszcza Zakonu Krzyżackiego i Państwa Krzyżackiego, które określali mianem – *haeresis Prussiana*. Paweł Włodkowic twierdził, że Zakon istnieje głównie dla tępienia chrześcijan i dla grabieży ich mienia. Znalazło to swój wyraz w polemikach prowadzonych z Janem z Bombergii oraz z dominikanem Janem Falkenbergiem, który był adwokatem sprawy krzyżackiej, wzywał świat chrześcijański do ich wspomagania.<sup>19</sup>

Uważa się, że Paweł Włodkowic wypracował podstawy kościelnego prawa misyjnego, które wyraża szacunek dla godności nawracanych. Nie pochwałał pogaństwa, innowierstwa, apostazji od religii katolickiej, ale zdecydowanie przeciwstawiał się użyciu przemocy w nawracaniu na katolicyzm. Jego zdaniem nawracać należy słowem, modlitwą, a zwłaszcza dobrym przykładem, a nie mieczem i ogniem. Religię katolicką należy przyjąć dobrowolnie albo wcale.<sup>20</sup>

19 Kłoczowski J., Mullerowa L., Skarbek J., Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce, Kraków 1986, s. 73.

20 Wielgus St., Polska średniowieczna doktryna..., s. 73.

Pierre Crepon twierdzi, iż krucjaty stanowiły antytezę nauki Chrystusa. Chrześcijanie wdali się w jedną z najkrwawszych awantur – w świętą wojnę.<sup>21</sup> Złożoność problemu ukazują wydane ostatnio prace poświęcone tym zagadnieniom.<sup>22</sup> Mój pogląd jest wyrażony we wcześniejszej publikacji „Problemy współczesnego Kościoła” pod redakcją ks. prof. dr hab. Mariana Ruseckiego.<sup>23</sup> Ówczesni ludzie potrafili spojrzeć krytycznie na swoje postępowanie. Obok wzniosłej myśli wyzwolenia Palestyny dostrzegali nazbyt przyziemne motywy i złe postępowanie niektórych krzyżowców.<sup>24</sup>

Odrodzenie dokonało desakralizacji zagadnień wojny i pokoju jako zjawisk społecznych.<sup>25</sup> W złożonej sytuacji działań reformacyjnych, kontrreformacyjnych, wojen religijnych, okrucieństwa, rodziły się pojedyncze, indywidualne działania, które w duchu czysto ewangelicznym skłaniały Kościół ku pacyfistycznej koncepcji stosunków międzyludzkich.<sup>26</sup>

A. Skowronek współcześnie przyznaje, iż pokój wiąże się z chrześcijaństwem. Tym bardziej rażąca jest mroczna rozbieżność między tą centralną wartością chrześcijaństwa a jego empirycznymi, historycznymi zjawiskami, w których chrześcijaństwo często jawiło się jako siła napędowa wojen i stosowania gwałtu.<sup>27</sup> Dopiero od początku XX w. konkretyzuje się w nauce społecznej pojęcie wojny sprawiedliwej. Jak słusznie stwierdza Zbigniew Kuderowicz, „pojęcie wojny sprawiedliwej straciło miejsce centralne na korzyść poszukiwania warunków trwałego pokoju. Uległa złagodzeniu krytyka pacyfizmu, w którym zauważa się niekiedy aspekty pozytywne we wpływie na pozabawienie wojny w opinii publicznej heroicznej złudy.”<sup>28</sup> Również Joachim Kon-

21 Cropon P., Religia ... s. 103.

22 Przykładowo: „Sto punktów zapalnych w historii Kościoła”, Warszawa 1995; Morrison C. Krucjaty, Warszawa 1997.

23 Problemy współczesnego Kościoła, red. M. Rusecki, Lublin 1996.

24 Ks. Marek T. Zahajkiewicz, Wojny w Imię Boga? Jak spoglądać na średniowieczne wyprawy krzyżowe? (w:) „Problemy współczesnego Kościoła”, s. 310.

25 Borgosz J., Problem wojny i pokoju w filozofii nowożytnej (Epoka desakralizacji wojen i pokoju, (w:) Wychowanie dla pokoju, s. 207–8.

26 Cropon P., Religie... s. 105.

27 Skowronek A., Wojna i pokój w listach ... s. 83.

28 Kuderowicz Zb., Filozofia o szansach pokoju. Problemy wojny i pokoju w filozofii XX w., Białystok 1995, s. 181.

dziela podkreśla, że nie sposób nie dostrzec ruchu na rzecz pokoju wśród chrześcijan i katolików. Listy pasterskie licznych episkopatów narodowych świadczą o tym, że problem pokoju jest przez społeczność katolickie różnych części świata traktowany z należąca mu powagą. Jest przy tym rzeczą charakterystyczną, że ruchy te przybierają na sile i występująca w nich motywacja religijna ma charakter niebanalny; widzi się wielką odpowiedzialność chrześcijan, odpowiedzialność Kościoła za pokój w świecie współczesnym.<sup>29</sup> Posoborowa nauka społeczna Kościoła, budowana w znacznym stopniu na poglądach neotomisty Jacquesa Maritaina (1882 – 1978), odróżnia wojnę sprawiedliwą od „wojny światowej”, uznając, że celem wojny sprawiedliwej jest usunięcie zła z życia społecznego. Tylko cele społeczne – a nie religijne – wyznaczają sprawiedliwość wojny.<sup>30</sup> Również istotne znaczenie ma encyklika Jana XXIII z 1963 r. „*Pacem in teris*”, gdzie stwierdza się, że wojna nie może stanowić środka rozwiązywania sporów między narodami. Wojna sprawiedliwa może odnosić się tylko do obrony przed napaścią, obrony sprawiedliwej.<sup>31</sup> Papież Paweł VI, a w szczególności Jan Paweł II, dużo miejsca poświęcają problematyce pokoju. W orędziu Jana Pawła II na XXX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1997 r. podkreślono: nadeszła pora, aby podjąć wspólnie i zdecydowanie **pielgrzymkę pokoju** (podkr. moje – A.B), której punktem wyjścia powinna być dla każdego konkretna sytuacja, w jakiej się znajduje. (...) Wojny, nawet wówczas, gdy „rozwiązują” problemy, które dały im początek, zawsze pozostawiają po sobie ofiary i zniszczenie, co wpływa ujemnie na późniejsze negocjacje pokojowe. Świadomość tego powinna skłaniać ludy, narody i państwa do zdecydowanego odrzucenia „kultury wojny” i to nie tylko jej postaci najbardziej karygodnej jaką jest zamierzone budowanie potęgi militarnej w celu podporządkowania sobie innych, ale także jej formy mniej niegodziwej, lecz również niszczącej, jaką jest pochopne stosowanie przemocy zbrojnej celem jak najszybszego rozwiązania problemów. Zwłaszcza w naszej epoce, w której istnieją skuteczne techniki destrukcji, trzeba pilnie budować trwałą „kul-

29 Kondziela J., Tendencje i kierunki rozwoju we współczesnej katolickiej nauce społecznej, „Życie Katolickie” 1986, nr 6, s. 44.

30 Maritain J., Człowiek i państwo, Kraków 1993, s. 62–73.

31 Szerzej: Majka J., Koncepcje pokoju chrześcijańskiego w świetle encykliki „*Pacem in teris*” (w:) „Ch w Ś” 1979 nr 1; Perz Z., Problematyka walki zbrojnej na Soborze Watykańskim II, (w:) „Ch w Ś” 1987 nr 11.

turę pokoju” aby zapobiegać i położyć tamę wybuchom niekontrolowanej przemocy zbrojnej”.<sup>32</sup> Trzeba nauczyć się odczytywać historię innych ludów, unikać pochopnych i stronniczych sądów oraz podjąć wysiłek zrozumienia ich punktów widzenia. Jest to zadanie także w sferze wychowania i kultury. Poprawne odczytanie historii pomoże zaakceptować różnice społeczne, kulturowe i religijne między osobami, grupami i narodami i nauczyć je cenić. Zacieranie odmienności może prowadzić do pozornego pokoju, który nie jest trwały i zapowiada nową przemoc. Mimo podejmowanych i widocznych zmian Kościół nie głosi pacyfizmu.

32 „Przebaczenia warunkiem pokoju” – orędzie Jana Pawła II na XX Światowy Dzień Pokoju – 1 stycznia 1997 r., „Tygodnik Powszechny” 5.01.1997 r., s. 11.



## Chrześcijańska koncepcja pokoju w ujęciu Hanny Waśkiewicz \*

Przedmiotem dociekań H. Waśkiewicz było głównie zagadnienie prawa naturalnego oraz problematyka praw człowieka. Badła początki filozofii prawa. W kręgu jej zainteresowań znajdowała się również chrześcijańska koncepcja pokoju. Refleksje na temat stosunku Kościoła do pokoju oraz szerzej do pacyfizmu zawarła w artykule „Rozwój chrześcijańskiej koncepcji pokoju”.<sup>1</sup> Temat ten poruszała również w artykułach „Normy życia społecznego według encykliki *Pacem in terris*”<sup>2</sup> oraz „Udział Chrześcijaństwa w kształtowaniu koncepcji społeczności ogólnoludzkiej”.<sup>3</sup>

Rozważania naukowe w obrębie religii chrześcijańskiej na temat zagadnień pokoju są prawie tak stare, jak ta religia. Zdaniem H. Waśkiewicz pierwsze pytanie związane z zagadnieniem wojny i pokoju, jakie postawili przed sobą wyznawcy chrześcijaństwa dotyczyło służby wojskowej. Pytanie to brzmiało następująco: „czy chrześcijanin może być żołnierzem i brać udział w wojnie?”. Odpowiedź była afirmująca.<sup>4</sup> Jednak już w najwcześniejszym okresie chrześcijaństwa, w czasach imperium rzymskiego, pojawiły się głosy zabraniające chrześcijaninowi służenia w armii. Argumentem jaki wysuwano przeciwko służbie wojskowej nie był jednak – jak można byłoby się spodziewać – nakaz wynikający z piątego przykazania, lecz unikanie niebezpieczeństwa popełnienia bałwochwalstwa jakie niesie za sobą służba w armii.<sup>5</sup>

Wraz z powolnym rozpadem państwa rzymskiego wojna coraz częściej stawała się przerażającą rzeczywistością. Myśliciele chrześcijańscy uświadomili sobie, że pokój jest, obok sprawiedliwości, największym dobrem społecznym. Pojawiło się dążenie do zgłębienia istoty pokoju.<sup>6</sup>

Odkąd tylko pojawiła się w obrębie chrześcijaństwa głębsza refleksja nad zagadnieniem pokoju, był on pojmowany jako wynik określonej stałej i nieziennej struktury społeczeństwa. Ta statyczna koncepcja pokoju dominowała aż do lat pięćdziesiątych XX w. Po drugiej wojnie światowej pojawiła się nowa – dynamiczna – koncepcja pokoju. Zgodnie z nią istota pokoju postrzegana jest w „dynamicznym zharmonizowaniu określonego rodzaju działań społecznych”.<sup>7</sup> H. Waśkiewicz wyróżnia trzy odmiany dynamicznej koncepcji pokoju. Pierwsza istotę pokoju upatruje w coraz pełniejszym realizowaniu wolności (jednocześnie pokój uznaje za niezbędny warunek realizacji wolności). Druga istotę pokoju widzi w coraz pełniejszym realizowaniu praw człowieka. Trzecia podkreśla społeczno-gospodarcze uwarunkowanie pokoju.<sup>8</sup>

W doktrynie chrześcijańskiej można, zdaniem H. Waśkiewicz, dostrzec trzy zasadnicze teorie realizacji pokoju. Pierwsza – teoria słusznej wojny – była odzwierciedleniem dążenia do zaprowadzenia pokoju przy pomocy oręża. Druga głosiła potępienie każdej wojny, domagała się całkowitego wyeliminowania jej ze stosunków społecznych. Trzecia wiązała pokój z koncepcją społeczności ogólnoludzkiej.

Hanna Waśkiewicz zauważa, że teoria słusznej wojny stanowiła główny nurt chrześcijańskiej refleksji filozoficznej nad zagadnieniami wojny i pokoju. Według tej teorii słuszną wojną może być tylko wojna prowadzona w obronie pokoju. Bez żadnych zastrzeżeń przyjmowano, że słuszna wojna jest wojną obronną. A w pewnych ściśle określonych warunkach nawet wojnę zaczepną można było uznać za wojnę słuszną. Powstało tak zwane prawo do wojny, określające warunki „słusznej wojny zaczepnej”.<sup>9</sup> Zgodnie z nim, prawo do wszczynania wojny przyznano tylko władcy. W epoce nowożytnej dodano warunek, że musi to

1 H. Waśkiewicz, „Rozwój chrześcijańskiej koncepcji pokoju” *Colloquium Salutis*. Wrocławskie Studia Teologiczne 5, 1973.

2 H. Waśkiewicz, „Normy życia społecznego według encykliki *Pacem in terris*” *Chrześcijanin w Świecie* 11: 1979 nr 5–6.

3 H. Waśkiewicz „Udział Chrześcijaństwa w kształtowaniu koncepcji społeczności ogólnoludzkiej” *Ateneum Kapłańskie* 1971 z. 4

4 „Rozwój chrześcijańskiej koncepcji pokoju” s. 35.

5 Tamże s. 35.

6 Tamże s. 37.

7 Tamże s. 41.

8 Tamże s. 42.

9 Tamże s. 44.

być władca suwerenny. „Słuszna wojna zaczepna” mogła być prowadzona tylko w trzech następujących celach. W celu odebrania terytoriów niesłusznie zajętych przez przeciwnika. Aby zadośćuczynić, wynagrodzić krzywdy wyrządzone przez najeźdźcę. A także w celu ochrony niewinnie krzywdzonych, również gdy są oni obywatelami innego państwa. Przyjmowano więc, że wojną słuszną może być wojna interwencyjna.<sup>10</sup> Epoka nowożytna dołączyła do tych warunków wymóg wypowiedzenia wojny przed rozpoczęciem działań zbrojnych. Udział w wojnie słusznej był nie tylko dopuszczalny, lecz w niektórych warunkach stawał się wręcz obowiązkiem. Jako przykłady takiej „koniecznej” wojny podaje H. Waśkiewicz wyprawy krzyżowe, wojny prowadzone przeciwko władcy dotkniętemu klątwą kościelną oraz wojny religijne prowadzone w XVI i XVII wieku.

Drugi nurt, całkowicie potępiający działania zbrojne, reprezentowany był w głównej mierze przez kierunki niezgodne z oficjalną doktryną Kościoła. Taki stan trwał do pierwszej, a nawet drugiej wojny światowej.

Swoisty pomost pomiędzy tymi dwiema teoriami stanowią tak zwane „konceptje ograniczonego pokoju”.<sup>11</sup> Zdaniem H. Waśkiewicz przykładem takiej koncepcji jest teoria „pokoju bożego”, zakazująca prowadzenia działań zbrojnych w pewnych ściśle naznaczonych okresach, wyłączająca spod działań wojennych pewne terytoria oraz zakazująca podejmowania militarnych kroków w stosunku do pewnych kategorii osób. Przykładem innej koncepcji ograniczonego pokoju jest teoria „Tysiącletniego królestwa pokoju”. Zgodnie z nią przed końcem świata nastąpi okres tysiąca lat pokoju. Pokój ten będzie efektem samorzutnego realizowania się porządku zbawienia.

Na początku epoki nowożytnej myśl chrześcijańska zbudowała koncepcję społeczności ogólnoludzkiej. Zgodnie z tą teorią tylko ogólnoludzka społeczność, społeczność którą tworzą wszyscy mieszkańcy ziemi zdolna jest zagwarantować powszechny i trwały pokój. Odmianę koncepcji społeczności ogólnoludzkiej stanowi teoria społeczności uniwersalnej (międzypaństwowej), której podmiotami są poszczególne

10 Tamże s. 44.

11 Tamże s. 52.

państwa. Zgodnie z tą teorią tylko społeczność międzypaństwowa jest w stanie zagwarantować pokój.

Współczesna myśl chrześcijańska nie wypracowała jednolitego podejścia do zagadnienia pokoju. H. Waśkiewicz odnajduje w niej nawiązanie do trzech wcześniejszych koncepcji. Zdaniem H. Waśkiewicz część współczesnych badaczy chrześcijańskich stoi na stanowisku, że społeczność ogólnoludzka, względnie międzypaństwowa sprowadzi z czasem współczesne państwa do roli prowincji. Ewentualne konflikty między państwami będą wtedy likwidowane na zasadzie akcji policyjnych. Część zaś głosi, że pokój ma swoje źródło w wewnętrznym nastawieniu człowieka. Badacze ci nie przywiązują większej wagi do organizacyjnych form życia społecznego, twierdzą, że trwały pokój może panować w każdym ustroju społecznym. Część natomiast domaga się realizacji idei powszechnego pokoju w drodze rewolucji lub przy pomocy „słusznej wojny”.<sup>12</sup> Hanna Waśkiewicz podjęła próbę wytłumaczenia z pozoru sprzecznego stanowiska jakim jest teoria dążenia do pokoju przy pomocy środków zbrojnych. W swoich rozważaniach wyszła od tezy, że myśl chrześcijańska zawsze „w ogólnych sformułowaniach pokój stawia wyżej od wojny”.<sup>13</sup> Jej zdaniem przy pomocy teorii słusznej wojny starano się ograniczyć, ująć w pewne ramy zło, którego nie można było uniknąć. Jednak wnioski do jakich dochodzi H. Waśkiewicz zdają się przeczyć postawionej tezie. Po pierwsze – zauważa – nie zdołano wypracować jednoznacznych kryteriów służących do oceny wojny pod kątem „słuszności” bądź „niesłuszności”, stąd każdy „wszczynający wojnę lub też prowadzący ją, dokonując odpowiednich zabiegów interpretacyjnych, może twierdzić, iż z jego punktu widzenia wojna, którą wszczyna lub prowadzi jest wojną słuszną”.<sup>14</sup> Ostateczna konkluzja jest jeszcze bardziej pesymistyczna, H. Waśkiewicz twierdzi bowiem, że jeśli nawet udałoby się osiągnąć pokój przy pomocy „słusznej wojny”, to byłby to pokój „śmierci i pustyni”.<sup>15</sup> Tak więc chociaż teoria słusznej wojny stawia sobie za cel podporządkowanie działań zbrojnych sprawie pokoju, w isto-

12 Tamże s. 58–59.

13 Tamże s. 45.

14 Tamże s. 47.

15 Tamże s. 46.

cie swej oznacza ona jednak afirmację wojny.<sup>16</sup> W przekonaniu H. Waśkiewicz główny nurt chrześcijańskiej refleksji nad zagadnieniami wojny i pokoju, który głosił, iż pokój jest najwyższym dobrem w życiu społecznym, był w rzeczywistości afirmacją wojny.

Hanna Waśkiewicz nie była pacyfistką. Pacyfizm wiąże się z bezwzględnym potępieniem wojny oraz eliminacją wszelkich form przemocy z życia społecznego. Z pacyfizmem łączy się również negatywny stosunek do odbywania służby wojskowej, a także dążenie do zniesienia kary śmierci. H. Waśkiewicz piętnowała co prawda każdą wojnę, jednakże nie była przekonana o słuszności postawy odmawiającej brania udziału w wojnie oraz przeciwstawiającej się pełnieniu służby wojskowej w czasie pokoju. Ponadto H. Waśkiewicz dopuszczała stosowanie kary śmierci.<sup>17</sup>

Jej zdaniem dwie wojny światowe uwidoczniły istnienie społeczności ogólnoludzkiej, wykazały ściśle powiązanie losów wszystkich ludzi, niezależnie od ich miejsca zamieszkania, narodowości, rasy czy religii. Społeczność ogólnoludzka oparta jest, zdaniem H. Waśkiewicz, na prawie naturalnym, posiada wspólne dobro, którym jest pokój. Przed politykami i uczonymi stawia H. Waśkiewicz zadanie wypracowania takich stosunków wewnątrzpaństwowych oraz międzynarodowych, by zapewnione zostało pokojowe współistnienie wszystkich ludzi oraz powstały warunki życia godne człowieka.<sup>18</sup>

Według H. Waśkiewicz jednym z czynników gwarantującym pokój jest powiązanie prawa z moralnością. Prawo powinno respektować pewne wartości moralne bowiem absolutne oddzielenie prawa od norm moralnych wyzwala zachowania niegodne człowieka, tworzy obozy zagłady, przynosi wojnę totalną.

Hanna Waśkiewicz wytyczne dla realizacji pokoju upatruje w nauce Chrystusa. Nie jest konsekwentna w głoszonych poglądach. Godzi się na stosowanie kary śmierci, a jednocześnie panowanie pokoju wiąże z ścisłym przestrzeganiem przykazania „Nie zabijaj”. Dokonana

przez H. Waśkiewicz interpretacja zagadnienia pokoju, jak również jej stosunek do pacyfizmu są zgodne z podejściem charakterystycznym dla filozofii tomistycznej.

\*

—

Hanna Waśkiewicz urodziła się 2 kwietnia 1919 r. w Warszawie w rodzinie Jana Waśkiewicza i Maksymiliana z Czerkaskich. Jej ojciec – inżynier i przemysłowiec – był bliskim przyjacielem ks. prof. Piotra Chojnackiego – wybitnego filozofa, przez wiele lat dziekana na wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej. W roku 1936 H. Waśkiewicz ukończyła gimnazjum humanistyczne im. Juliusza Słowackiego w Warszawie i rozpoczęła studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego. W lipcu 1945 r. złożyła egzamin magisterski, a w roku następnym, na podstawie rozprawy „Poglądy filozoficzno-prawne Staszica”, uzyskała tytuł doktora. W latach 1945–1949 pracowała na stanowisku asystenta w Katedrze Encyklopedii i Filozofii Prawa oraz przez krótki okres w Katedrze Prawa Antycznego UW. Z Uniwersytetem Warszawskim rozstała się w październiku 1949 r., gdyż zabrakło na nim miejsca na rozwijanie innej myśli naukowej niż marksistowska.

Rok później związała się z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Początkowo prowadziła wykłady zlecane. W roku 1953 została Kierownikiem Zakładu Filozofii Prawa, w 1957 r. objęła stanowisko Kierownika Specjalizacji Filozofii Praktycznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, a w roku 1961 została Kierownikiem Katedry Filozofii Prawa KUL. Funkcje te piastowała równolegle. Od 1956 r. była zastępcą profesora, w 1958 r. została docentem. W tym samym roku uzyskała też habilitację.<sup>19</sup> Od 1974 r. była profesorem nadzwyczajnym. Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego i Techniki zatwierdziło jej profesurę dopiero w 1978 r.

Była aktywnym członkiem Towarzystwa Naukowego KUL. W latach 1962–1968 pełniła w nim funkcję przewodniczącego Wydziału Nauk Społecznych. Brała również udział w pracach Sekcji Socjologii Prawa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Sekcji Polskiej Międzynarodowego Stowarzyszenia Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej. Była członkiem zespołu redakcyjnego „Human Rights Documents”. Należała do rady programowej United

16 Tamże s. 47.

17 Por. H. Waśkiewicz, „Prawa człowieka a prawa rodziny”, *Chrześcijanin w świecie* 15: 1983 nr 4 s. 46-48.

18 Por. H. Waśkiewicz „Prawo naturalne w encyklice *Pacem in terris*” *Zeszyty Naukowe KUL* 7: 1964 nr 1 s. 27.

19 Według: „Księga Pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.” RW KUL Lublin 1994 s. 483.

Nations – Polish Project on Technical Cooperation Programme to Strengthen National Human Rights Infrastructures in Poland. Od 1989 r. była członkiem Społecznego Komitetu Praw Człowieka. Współpracowała z Helsińską Fundacją Praw Człowieka oraz Ministerstwem Spraw Zagranicznych RP.

Od początku lat 80-tych organizowała na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim coroczne grudniowe „Dni Praw Człowieka”, w ramach których zagadnienia praw człowieka referowali specjaliści z różnych ośrodków akademickich kraju. Organizowała także Konwersatorium Praw Człowieka w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą. Brała udział w licznych konferencjach naukowych, krajowych i zagranicznych, gdzie wygłaszała odczyty traktujące o prawach człowieka. Wystąpiła z wnioskiem przemianowania kierowanej przez nią Katedry Filozofii Prawa na Katedrę Filozofii Prawa i Praw Człowieka.

Hanna Waśkiewicz zmarła w dniu 22 sierpnia 1993 r. na skutek długiej i ciężkiej choroby.

## **Pacyfizm w poglądach Czesława Znamierowskiego**

Czesław Znamierowski<sup>1</sup> nie pisał wprost o pokoju. W swoich pracach ani razu nie posłużył się terminem „pokój” czy „pacyfizm”. Na pacyfistyczny charakter poglądów tego filozofa wskazuje jednak wpływająca z jego rozpraw troska o właściwe, w następstwie pokojowe ukształtowanie stosunków między ludźmi. Postulowany przez niego, oparty na życzliwości powszechnej, stosunek człowieka do człowieka świadczy o jego głębokim przekonaniu, że przyjazne współistnienie ludzi jest stanem, do urzeczywistnienia którego powinna dążyć ludzkość.

Czesław Znamierowski wielokrotnie podkreśla, że kontakt z drugim człowiekiem jest niezbędny do harmonijnego rozwoju każdej istoty ludzkiej. Od pierwszych chwil życia człowiek znajduje się wśród ludzi i jest z nimi związany. Intuicyjnie wyróżnia osoby spośród innych istot żywych, częściowo dzięki zewnętrznemu podobieństwu, częściowo zaś dzięki możliwości porozumienia.<sup>2</sup> Człowiek nieustannie dąży do obcowania z innymi ludźmi, nawiązywania stosunków emocjonalnych i współdziałania, a także pragnie pozyskać ich uznanie. Oni wpływają na koleje jego losu i podlegają jego oddziaływaniu. Przeja-

1 Czesław Znamierowski (1908–1967) był profesorem Uniwersytetu Poznańskiego. Prowadził badania w dziedzinie filozofii, teorii prawa oraz socjologii. Studiował filozofię i socjologię na uniwersytetach w Lipsku, Petersburgu, Berlinie, Monachium i Bazylei. Na uczelni poznańskiej natomiast ukończył studia prawnicze. Przez większość życia zawodowo związany był z Uniwersytetem Poznańskim, na którym wykładał od 1922 r. aż do emerytury, na którą odszedł w 1960 r. Należał i czynnie działał w Poznańskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk, Towarzystwie Naukowym Warszawskim oraz Polskiej Akademii Umiejętności. Dorobek naukowy Czesława Znamierowskiego obejmuje 17 książek, liczne rozprawy, recenzje oraz tłumaczenia dzieł filozoficznych. Głównym przedmiotem jego prac była teoria państwa i prawa oraz dyscypliny pokrewne. Starał się przede wszystkim uporządkować i ujedynolicić pojęcia stosowane w formułowaniu i uzasadnianiu norm prawnych oraz moralnych. Zajmował się wprawdzie wyjaśnianiem znaczenia pojęć prawoznawstwa, jednakże odrzucał założenia filozofii analitycznej, o ile zmierzała ona do tego, aby naukę o rzeczywistości społecznej zastąpić logiczną analizą języka. W Polsce uznany został za inicjatora badań nad logiczno-językową i socjologiczną problematyką ogólnej teorii prawa. Por. „Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy”, PAN Warszawa 1971 s. 446–447.

2 Por. Czesław Znamierowski „Oceny i normy”, PWN Warszawa 1957, s. 303.

wiającą się w ten sposób ucieczką od osamotnienia Czesław Znamierowski nazywa potrzebą towarzyską. Sprawia ona, że ludzie żyją w społeczności i są sobie potrzebni. Owa współzależność dotyczy zarówno ich samopoczucia jak i bezpieczeństwa. Z niej właśnie wynika konieczność przystosowania pewnych zachowań do potrzeb innych ludzi oraz niezbędną zapanowanie pokoju na Ziemi. Chociażby z tego względu, że tylko takie ukształtowanie wzajemnych relacji pozwala na rozwój współpracy oraz wymiany kulturowej i handlowej. Jest ona o wiele bardziej korzystna niż rywalizacja czy pociągająca za sobą wiele ofiar wojna.

Analizując psychologiczne podłoże wojen Czesław Znamierowski dochodzi do wniosku, że w naturze ludzkiej tkwi wynikająca z instynktu potrzeba władania. Zostaje ona zaspokojona dzięki podbojowi terenu lub człowieka, który dodatkowo podnosi w zwycięzcy poczucie mocy. Ponadto prowadząc do zdobycia rzeczy, spełnia również funkcję utylitarną. Człowieka charakteryzuje bowiem również chęć posiadania, a wielu ludzi i ludów uważa wydzieranie dóbr przemocą za jedyną i najlepszą postać działalności gospodarczej. Umożliwia ona pozyskiwanie nowych środków, nie pociągając za sobą konieczności wyzbywania się własnych. Ludzie podejmując działania zaczepne dają wyraz swojej drapieżności i ulegają złudzeniu, że bez żadnych kosztów pomnożą swoje dobra.<sup>3</sup> Nie dostrzegają oni wiążącego się z takim postępowaniem cierpienia oraz swojej zależności od innych.

Ze względu na istnienie w człowieku tego typu skłonności – zagrażających ludzkiej egzystencji oraz pokojowemu współistnieniu – z życiem w zbiorowości związana jest konieczność ograniczenia swobody działania. Pozbawia ono wprawdzie jednostkę pewnej sfery zachowań, lecz z drugiej strony zapewnia bezpieczeństwo i dzięki temu stwarza nowe możliwości, na przykład podjęcia wspólnych przedsięwzięć, do zrealizowania których siły jednego człowieka nie są wystarczające. W ostatecznym rozrachunku więc obszar działania ulega wielokrotnemu powiększeniu.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Por. Ibidem str. 360.

<sup>4</sup> Por. Czesław Znamierowski „Oceny i normy” str. 325.

Czesław Znamierowski zdaje sobie sprawę, że człowiek z jednej strony stara się wybierać sytuacje, w których posiada zupełną swobodę działania, a nawet odczuwa przykrość, gdy zostaje ona ograniczona, z drugiej zaś mimo to nie decyduje się na życie w całkowitym odosobnieniu, w warunkach którego możliwe jest jej zachowanie.<sup>5</sup> Zapropinowana przez niego koncepcja wolności nawiązuje do kantowskiej idei stworzenia stanu, utrzymującego taką największą wolność każdego człowieka, jaka możliwa jest do pogodzenia z wolnością wszystkich pozostałych. Wymaga podkreślenia, że zdaniem królewieckiego filozofa tylko wówczas na Ziemi zapanowałby pokój.

Podobnie jak Immanuel Kant, Czesław Znamierowski uważa, że granice działania członków zbiorowości powinny zostać wyznaczone przez trwałe, niezmiennie normy postępowania. Obowiązywałyby one wszystkich i określały, czego można się spodziewać.<sup>6</sup> Tym samym stanowiłyby ochronę przed nieoczekiwanymi reakcjami innych ludzi. Gwarantowane przez nie bezpieczeństwo równoważyłoby ewentualne niedogodności wynikające z ich istnienia, niedoskonałości lub niesprawiedliwości.<sup>7</sup> Poszukując ich źródła Cz. Znamierowski odwołuje się do pojęcia życzliwości powszechnej.

Znamierowski dostrzega, że człowiek w bez zewnętrznego nakazu liczy się z potrzebami innych i przystosowuje do nich swoje zachowanie, a także posiada pewne nawyki wynikające z wspomnianej powyżej potrzeby towarzyskiej. To w jakim stopniu to czyni nazywa uspołecznieniem.<sup>8</sup> Jego zdaniem wynika ono bądź z postawy utylitarniej bądź z życzliwości powszechnej. W pierwszym przypadku człowiek ma na celu uzyskanie korzyści osobistych w myśl zasady „nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe”, w drugim zaś wykazuje bezinteresowne zainteresowanie losem innych ludzi, natomiast towarzysząca tej postawie radość z powodu ich szczęścia jest elementem wtórnym.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Por. Czesław Znamierowski „Prolegomena do nauki o państwie”, Księgarnia F. Hoesicka, Warszawa 1930, s. 324.

<sup>6</sup> Por. Czesław Znamierowski „Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie”, PWN Warszawa 1967 str. 74–75.

<sup>7</sup> Por. Czesław Znamierowski „Oceny i normy” str. 325.

<sup>8</sup> Por. Czesław Znamierowski „Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie” str. 30.

<sup>9</sup> Por. Ibidem str. 32.

Uczony szczególną rolę w kształtowaniu stosunków międzyludzkich przypisuje uczuciom. Jego zdaniem są one trwałymi postawami, które gwarantują faktyczne prawidłowości w zachowaniu i działaniu. Rozpoznawalne dzięki przemijającym przeżyciom takim jak na przykład radość, gniew, smutek, zwanym wzruszeniami, nie tylko zapewniają stałość reakcji i pozwalają je przewidywać, lecz również stanowią więzi, jakie łączą człowieka z innymi ludźmi.<sup>10</sup> Od ich treści zależy charakter stosunków międzyludzkich. Dlatego też Cz. Znamierowski przywiązuje ogromną wagę do postaw emocjonalnych poszczególnych jednostek, a za podstawę moralności przyjmuje uczucie życzliwości powszechnej.

Życzliwość jest uczuciem przychylności, które wywołuje przykrość z powodu czyjś cierpienia, natomiast radością odpowiada na czyjś szczęście.<sup>11</sup> Jest ona przyczyną powstania w człowieku żywego oddźwięku uczuciowego na przypisane innej osobie przeżycie. Opiera się na „naśladowczym rozumieniu cudzych przeżyć”, które Czesław Znamierowski nazwał wczuwaniem.<sup>12</sup> Pozwala ono na poznanie dynamiki ludzkich przeżyć i jest elementem odróżniającym obcowanie z ludźmi od obcowania z rzeczami. Stanowi ono niezbędny warunek powstania prawdziwej więzi między jednostkami.<sup>13</sup> Dzięki niemu człowiek uświadamia sobie równość wszystkich ludzi. Okazuje się bowiem, że każdy potrafi zarówno cierpieć jak i cieszyć się.

Autor „Oceni i norm” ten nie odwołuje się do rozumowego pojmowania świata emocji innych ludzi, lecz do uczuciowego utożsamiania się z nimi i wywoływania w sobie uczuć, które nimi rządzą. Życzliwość wymaga podwójnego zatrzymania uwagi na istocie ludzkiej: rozpoznania i zrozumienia jej uczuć oraz udzielenia emocjonalnego wsparcia. Wypływa z niej zawsze reakcja jednoimienna, co znaczy, że człowiek odpowiada takim samym uczuciem, które zostało przez niego rozpoznane. Przeżycie to, jako nie związane bezpośrednio z życiem jednostki rozwija się mniej intensywnie, niejako na innym poziomie niż emocje wynikające z jej własnych doświadczeń.<sup>14</sup>

10 Por. Czesław Znamierowski „Oceny i Normy” str. 303.

11 Por. Czesław Znamierowski „Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie” str. 32.

12 Por. Czesław Znamierowski „Oceny i normy” str. 307.

13 Por. Czesław Znamierowski „Oceny i normy” str. 318.

14 Por. Ibidem str. 307.

Ponadto uczucie życzliwości rozszerza świat podmiotu, który je żywi. Zostają do niego włączone rzeczy, które nie wchodziły lub nie wchodziłyby do niego samoistnie. Będąc przyczyną skupienia uwagi na tym, co inni uważają za cenne rozbudza ona tzw. wtórne zainteresowanie rzeczami i w ten sposób nadaje im wartość bezpośrednią.<sup>15</sup>

Czesław Znamierowski w swoich pracach poświęconych filozofii człowieka posługuje się pojęciem życzliwości powszechnej. Owa powszechność polega na tym, że uczucie to obejmuje wszystkich ludzi i jednocześnie skierowane jest do każdego z osobna. Płynie z niego pragnienie, aby wszystkim przypadła jednakowa miara szczęścia.<sup>16</sup> Człowiek żywiący życzliwość powszechną spostrzega ludzi jako jedną masę i troszczy się o wszystkich, ponieważ od samopoczucia jednych zależy szczęście innych.<sup>17</sup>

W myśl poglądów Czesława Znamierowskiego życzliwość powszechna obejmuje całą ludzkość natomiast wszelkie formy grupowego egoizmu są z nią sprzeczne. Te ostatnie najczęściej postulują życzliwość ograniczoną, funkcjonującą w jakiejś społeczności zamkniętej.<sup>18</sup> Przykładem współzycia opartego na takim uczuciu jest wspólnota plemienna. Charakteryzuje ją przyjazny stosunek wobec jej członków przy jednoczesnym pielęgnowaniu wrogiego nastawienia do obcych, za których uważa się wszystkich nie należących do tej wąskiej grupy. Obawa przed grożącym lub zdającym się grozić niebezpieczeństwem doprowadza do rozwoju nieprzyjaźni i agresji. W perspektywie strachu bowiem niedostrzegalne staje się podobieństwo wszystkich ludzi, z świadomości którego pomiędzy „swoimi” i „obcymi” mogłaby zrodzić się wzajemna sympatia. Ponadto, zdaniem myśliciela, uczucia człowieka pierwotnego cechowała mniejsza zdolność do wzajemnego przenikania niż człowieka współczesnego, który podlega nieustannemu oddziaływaniu kultury. Dzięki temu okrucieństwo jako niezależne od hamującego wpływu współczucia mogło rozwijać się zupełnie swobodnie.<sup>19</sup>

15 Por. Czesław Znamierowski „Oceny i normy” str. 346.

16 Por. Czesław Znamierowski „Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie” str. 87.

17 Por. Czesław Znamierowski „Oceny i normy” str. 33.

18 Por. Ibidem str. 33.

19 Por. Czesław Znamierowski „Oceny i normy” str. 359.

Kolejnym przykładem życzliwości względnie powszechnej, tym razem współczesnym jest nacjonalizm. Postawa ta jako podporządkowująca wszystko interesom jednego narodu lub rasy wyraża się w wyolbrzymianiu zalet i niewidzeniu jego słabości, żądaniu dla niego specjalnych przywilejów oraz niechęci, nietolerancji i wrogości żywionej wobec wszystkich innych. Opiera się on na aktywnej nienawiści do tych, którzy nie należą do społeczności wybranej.<sup>20</sup> Znajdujący w nim swój wyraz egoizm narodowy, próbujący zacieśnić wrażliwość na krzywdę ludzką do członków grupy narodowej oraz aprobujący i uznający za cenną w pewnych okolicznościach postawę wrogości do drugiego człowieka, Czesław Znamierowski uważa za ruch wsteczny w rozwoju ludzkości.<sup>21</sup>

Z tych samych względów Cz. Znamierowski przeprowadza krytykę sformułowanej przez Fryderyka Nietzschego moralności panów. Uważa on, że stanowiąca jej podstawę wola mocy uzasadnia władanie innymi oraz czerpanie zadowolenia z zadawania i postrzegania cierpienia, a także opiera się na estetycznym podziwieniu dla rozumianej w ten sposób siły, nie biorąc pod uwagę celu któremu służy i ceni wojnę jako środek ja umacniający. Ponadto według niego z poglądów Fryderyka Nietzschego wynika, że człowiek mocny powinien być obdarzony cechami wojownika, a więc między innymi umieć rozkazywać i być posłusznym, natomiast za wyższą kulturę uważa się pogłębianie i uduchawianie okrucieństwa. Zdaniem Czesława Znamierowskiego filozofia ta we wszystkich swoich założeniach drastycznie sprzeciwia się życzliwości powszechnej i jest przykładem myśli stanowiącej zagrożenie dla ludzkości.<sup>22</sup> Nie wdaję się w polemikę z takim sposobem interpretacji filozofii Nietzschego, ponieważ odbiega zbyt daleko od idei tego filozofa. Cz. Znamierowski obarczał go odpowiedzialnością za obozy koncentracyjne, krematoria, pobojuwiska i ruiny miast.<sup>23</sup> Wspomina również sławiącego geniusz wojny niemieckiej Maxa Schelera, opowiadającego się za tyranią jednego narodu lub państwa Bertranda Russela oraz pozytywnie nastawionego do wstrząsów wojennych Ber-

20 Por. Czesław Znamierowski „Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie” str. 92.

21 Por. Czesław Znamierowski „Oceny i normy” str. 361.

22 Por. Czesław Znamierowski „Zasady i kierunki etyki” str. 108–109, PWN Warszawa 1957.

23 Por. Czesław Znamierowski „Zasady i kierunki etyki” str. 110.

narda Shawa.<sup>24</sup> Pozostaje dyskusyjne czy nie uprościł stanowiska wyżej wymienionych autorów.

Rozważania Czesława Znamierowskiego pozwalają wysnuć wniosek, że wszelkie podmiotowe ograniczenie życzliwości jest zarzewiem konfliktów. Towarzyszy mu bowiem powiązanie dwóch uczuć: życzliwości wobec jednych i nieżyczliwości w stosunku do drugich. Taka mieszana postawa uzasadnia dążenie do dominacji, istnienie ucisku i dyskryminacji pewnych grup np. mniejszości narodowych.<sup>25</sup> Ponadto jest wyrazem niesprawiedliwości.

Z uczuciem życzliwości powszechnej wiąże się bowiem poczucie sprawiedliwości moralnej, nakazujące równe traktowanie każdej istoty posiadającej cechy człowieka. Znamierowski stwierdza, że nie ma żadnej racji, aby wyróżniać jednych kosztem innych oraz przestrzega przed nadmierną troską o losy członków rodziny, klanu, narodu itp. przesłaniającą całkowicie potrzeby innych i prowadzącą do obojętności. Takie postępowanie uważa za niesprawiedliwe. Należy podkreślić, że zgodnie z tą koncepcją każdy człowiek jest ważny jednakowo. Nikt nie może żyć kosztem kogokolwiek innego. W świecie ludzi nie ma bowiem istnień mniej i bardziej wartościowych. Obiektywnie niesprawiedliwy jest społeczny rozkład dóbr powodujący, że część ludzi posiada ich nadmiar, część natomiast nie posiada środków zapewniających przetrwanie i zachowanie godności. Życzliwość żywiona w stosunku do każdego stwarza faktyczne dążenie do zlikwidowania rażących różnic i zaprowadzenia ustroju opartego na równości. Czesław Znamierowski krytykuje ruchy społeczne opierające się na nienawiści uciesnionych, które zamiast zmierzać do urzeczywistnienia sprawiedliwości, prowadzą do zamiany miejsc uprzywilejowanych z pokrzywdzonymi.<sup>26</sup>

Ponadto widzi on w uczuciu życzliwości powszechnej potencjalny środek umożliwiający zaprowadzenie ładu w społeczeństwie. Poprzez wyznaczenie wszystkim tego samego celu działania, mianowicie dążenia do zapewnienia jednakowych i jak najlepszych warunków życia wszystkim członkom zbiorowości stwarza ona pomiędzy nimi natu-

24 Por. Czesław Znamierowski „Zasady i kierunki etyki” str. 111.

25 Por. Czesław Znamierowski „Oceny i normy” str. 361.

26 Por. Ibidem str. 239.

ralną więź i zachęca do współdziałania. Jednocześnie określa granice, których nie wolno przekroczyć w realizacji swoich zamierzeń i pragnień, aby nie wyrządzić innym krzywdy. W jej świetle niedopuszczalne są działania wojenne i jakiegokolwiek inne przejawy agresji, ponieważ podejmowanie ich zawsze wiąże się z naruszeniem cudzych dóbr. W ten sposób pozwala ona na rozwój wyłącznie postaw pacyfistycznych.

Ponadto myśliciel ten przyjmuje, że życzliwość powszechna stanowi podstawę moralności oraz dokonywania wszelkich ocen moralnych. Ich przedmiotem są zarówno uczucia wobec innych ludzi, jak i dążenia oraz działania decydujące o ich losach.<sup>27</sup>

Zgodnie z powyższym wartościowe dodatnio jest to wszystko, co zmniejsza ludzkie cierpienie lub przynosi radość, natomiast wartościowe ujemnie uważa się to, co wywołuje lub powiększa cierpienie albo zmniejsza lub niweczy radość.

Znamierowski za naczelną normę moralną uznaje nakaz postępowania zgodnego z postulatami wpływającymi z uczucia życzliwości powszechnej „jedyną naczelną normą moralną, jaką wyznacza życzliwość powszechna jest to, że każdy człowiek powinien być życzliwy powszechnie i życzliwością tą powinien kierować się w każdym swym akcie woli, już to jako pozytywnym impulsem do działania, już to jako impulsem powściągającym inne działania”.<sup>28</sup> Z zasady tej zostały wywiedzione cztery normy, nazwane przez Czesława Znamierowskiego “przykazaniami miłości bliźniego”: nie należy nikomu przysparzać cierpienia, nie należy nikomu odejmować radości, należy każdemu pomagać w usuwaniu cierpienia, należy każdemu pomagać w zdobywaniu radości.<sup>29</sup> Ustalają one różne stopnie moralności. Pierwsze dwie zawierają minimum wymogów moralnych. Pełny wyraz życzliwość powszechna znajduje w normie czwartej. Urzeczywistnianie jej wraz z jednoczesnym poszanowaniem norm poprzedzających świadczy o osiągnięciu najwyższego poziomu doskonałości moralnej.<sup>30</sup> Jest on dostępny tylko dla tych, którzy czynnie powiększają sumę szczęścia innych ludzi.

27 Por. Czesław Znamierowski „Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie” str. 36.

28 Czesław Znamierowski „Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie” str. 48–49.

29 Por. Czesław Znamierowski „Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie” str. 50 i 87.

30 Por. Czesław Znamierowski „Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie” str. 52.

Każda wojna, bez względu na jej przyczynę, jest źródłem ludzkiego bólu i nieszczęścia. Zaprzecza wszystkim wskazanym powyżej zasadom. W myśl poglądów Czesława Znamierowskiego moralnie aprobowanym jest jedynie stan pokoju.

Naczelną normę moralną, nawet rozwiniętą w przytoczonych powyżej zasadach nie zawiera szczegółowych wskazań dotyczących sposobu zachowania, lecz stanowi ogólną dyrektywę wyznaczającą jego kierunek. Jest więc jedynie podstawą formalną moralności i pozostawia człowiekowi dużą swobodę. Zostaje ona odniesiona do rzeczywistości ludzkich działań przy pomocy moralnych norm ogólnych, ustalających co należy czynić w sytuacjach danego typu oraz norm szczegółowych znajdujących zastosowanie w konkretnych przypadkach. Normy ogólne powstają dzięki intuicji moralnej. Między innymi należą do nich takie oczywiste prawdy jak to, że nie wolno zabijać, kłamać, kraść, natomiast powinnością jest dotrzymywanie przyrzeczeń. Treść tych maksym zależy od wiedzy o świecie i osobistego doświadczenia życiowego jednostki. Dlatego też zasady postępowania różnych ludzi nie są jednakowe. Każdy bowiem ma inny obraz świata i zachodzących w nim związków przyczynowych. Nie znaczy to jednak, że dopuszczalne są różne systemy moralne – obowiązuje tylko jeden, oparty na życzliwości powszechnej.

Czesław Znamierowski przestrzega jednak przed przyjęciem bezwzględności ich obowiązywania. Przypomina, że są one jedynie wyrazem tego, że w przeważającej liczbie przypadków dobrze jest postępować tak, jak one wskazują. Ich treść opiera się bowiem na wnioskach wyprowadzonych doświadczenia. Człowiek powinien mieć zawsze świadomość, że w szczególnych okolicznościach właściwym i korzystnym z punktu widzenia życzliwości powszechnej może być postępowanie z nimi sprzeczne.

Wyjaśniając swoje stanowisko Czesław Znamierowski odwołuje się do przykładu pozbawienia kogoś życia. Taki czyn uważa za największe zło, lecz jednocześnie zwraca uwagę, że o jego wartości moralnej decyduje również motyw jego dokonania. Bezzasadne zabójstwo jest bardziej naganne niż wynikające z obrony własnej. Nie wolno poprzez ustanowienie bezwzględnego zakazu zabijania odebrać broniącemu się prawa do walki o swoje życie. Powstałby wówczas stan, w którym mo-



ralność przypisywałaby większą wartość istnieniu człowieka napadającego niż napadniętego.<sup>31</sup>

Należy jednak pamiętać, że pozbawienie życia pozostaje nadal złem. Zabijanie jest naganne moralnie. Dlatego też na ujemną ocenę zasługuje również podejmowanie jakichkolwiek działań wojennych.

Z powyższych względów na jednostce dodatkowo spoczywa obowiązek sprawdzenia, czy w danych warunkach powinna ona podporządkować swoje postępowanie normie ogólnej przewidzianej dla sytuacji danego typu. W praktyce człowiek decydując się na podjęcie jakiegoś działania powinien wziąć pod uwagę dwie normy ze sobą sprzężone: jedną zawierającą warunkowe wskazanie, oparte na empirycznym uogólnieniu oraz drugą, z której wynika powinność starannego zbadania zasadności zastosowania normy ogólnej do konkretnego przypadku. W drodze takiego rozumowania formułowane są normy szczegółowe regulujące sposób zachowania w ściśle określonych sytuacjach. Umożliwiają one w uzasadnionych wypadkach odstępianie od nakazów i zakazów zawartych w normach ogólnych. Dzięki temu jednostka ma szansę podjęcia działania w mniejszym stopniu niezgodnego z uczuciem życzliwości powszechnej niż wynikające z treści danej normy ogólnej.

Życzliwość jako uczucie pozwala dostrzec, że człowiek swoim postępowaniem może stwarzać innym ludziom warunki życia wywołujące przyjemność i oddalające smutek. Działaniami wciąż wpływa on na środowisko innych ludzi oraz na nich samych. Tworzy rzeczy, którymi się posługują oraz kształtuje tok ich myśli i wzruszeń. Jednostka swoim zachowaniem zarówno rozmyślnie jak i mimowolnie może wywoływać stany rzeczy nieobojętne dla innych, a więc takie które powodują powstanie w duszy lub ciele drugiego człowieka jakiś skutków. Waga takiego stanu zależy od tego jaka suma przykrości i przyjemności jest z nim związana oraz jaki będzie miał on wpływ na długość życia i sprawność życiową.<sup>32</sup>

Uznanie życzliwości powszechnej za podstawę moralności wyraża głębokie przekonanie Czesława Znamierowskiego, że celem życiowym

człowieka powinno być czynienie wszystkiego, aby ludziom było jak najlepiej. Tym samym zachęca do czynnego i świadomego podejmowania działań w tym kierunku. Nie wystarcza bowiem niekrzywdzenie, czy miłowanie małego grona osób i wynikająca z lęklivosti ustepliwość. Wymaga podkreślenia, że filozofia ta nakłania do podejmowania działań zmierzających do zaprowadzenia pokoju na Ziemi.

31 Por. Czesław Znamierowski „Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie” str. 66.

32 Por. Czesław Znamierowski „Oceny i normy” str. 336.

## Pacyfizm w poglądach Juliana Aleksandrowicza

Profesor Julian Aleksandrowicz<sup>1</sup> był nie tylko wybitnym hematologiem i znawcą problemu nowotworów, ale także uczonym, który w swoim życiu nieustannie poszukiwał prawdy o świecie, także poza granicami medycyny. Jako człowiek niezwykle wrażliwy dość szybko zauważył, że wskutek kryzysu etycznego i ekologicznego ludzkość zmierzka ku zagładzie. Nie stał się jednak prorokiem upadku, ale zaproponował nowe, konkretne możliwości pokojowego współistnienia ludzi i narodów. Jego zasługą jest wskazanie zależności między zdrowiem i pokojem, których współistnienie jest warunkiem duchowego i fizycznego rozwoju. Aleksandrowicz stworzył maksymę *si vis salutes, para pacem*<sup>2</sup>, przekonany, że pokój jest tym dla ludzkości, czym zdrowie dla pojedynczego człowieka. To porównanie stanie się bardziej czytelne, gdy zrozumiemy jakie znaczenie nadawał Aleksandrowicz każdemu z tych pojęć oddzielnie i zarazem w jak wielu wymiarach ludzkiej egzystencji tych pojęć nie jesteśmy w stanie od siebie oddzielić.

„Przez zdrowie określam subiektywny stan sprawności psychofizycznej i społecznej. Choroba stanowi natomiast obiektywnie stwierdzalny stan uszkodzenia struktury i funkcji narządów ciała niepropor-

cjonalnie do wieku”<sup>3</sup> – pisze Aleksandrowicz. Odwoływanie się do indywidualnego samopoczucia powoduje niemożliwość wyznaczenia jednoznacznej i powszechnie ważnej granicy pomiędzy zdrowiem i chorobą. Również fakt, że w pojęciu zdrowia mieści się jego aspekt fizyczny, psychiczny i wreszcie społeczny, utrudnia nam sformułowanie jakiegokolwiek precyzyjnej definicji. Może więc warto wzorem Aleksandrowicza pokusić się o definicję nie medyczną, a raczej humanistyczną, w której miarą naszego zdrowia będzie ilość dobra uczynionego dla innych. Aleksandrowicz uważa, że zdrowego człowieka charakteryzuje nieustanne czynienie pokoju na zewnątrz i spokoju w samym sobie. Zatem jego pacyfizm ma wymiar zarazem ogólnoludzki i indywidualny.

Spokój w samym sobie osiągamy wówczas, gdy w swoim życiu odwołujemy się zarówno do rozumu, jak i do uczuć, gdy jesteśmy świadomi własnej hierarchii wartości, gdy realizujemy ją w sposób tolerancyjny i bez szkody dla innych. Stan ten możemy określić mianem harmonii wewnętrznej. Znacznie trudniej osiągnąć pokój, bo to oznacza harmonijne stosunki między poszczególnymi osobami, narodami, państwami. Aleksandrowicz uważa, że nie są zdrowe człowiek i społeczność, które akceptują wzory kulturowe oparte na prawie silniejszego. Przejawem tego prawa jest wywyższanie się rasy, narodu, państwa czy pojedynczego człowieka nad innych, a także nieumiejętność rozstrzygania konfliktów bez szkody dla stron. „Nie jest wreszcie zdrowa społeczność, jak i składające się na nią pojedyncze osoby: gdy widzą cel życia wyłącznie w dążeniu do dobrobytu, a pomijają doskonalenie swojej osobowości; gdy widzą swą pomyślną przyszłość w posiadaniu li tylko potężnych maszyn, wzmagających siłę mięśni i zalgorytmizowanych czynności intelektu, a nie wartości heurystycznych, które maszynom nadają treść działania; gdy chcą władać innymi i wykorzystywać ich, a nie służyć im; gdy pragną zaszczytów, by móc imponować innym; gdy uważają się za nieomylnych, pomimo, że naukowa weryfikacja ukazuje ich błędy; gdy widzą tylko teraźniejszość, a jutro jest im obojętne, wówczas bowiem wywołują niekiedy choroby u pokoleń.”<sup>4</sup>

1 Julian Aleksandrowicz (1908–1988), hematolog, twórca Komisji Profilaktyki Zdrowia Społecznego, współzałożyciel Polskiego Towarzystwa Hematologicznego, przewodniczący krakowskiego oddziału Towarzystwa Higieny Psychiczej, honorowy członek Polskiego Towarzystwa Lekarskiego, Związku Lekarzy Polskich w USA, Environmental and Nutritional Health Research Organisation w New Delhi, American College of Nutrition, The Society for Environmental Geochemistry and Health. Był przewodniczącym World Academy of Arts and Sciences, członkiem redakcji lub rad naukowych wielu poważnych czasopism naukowych, krajowych i zagranicznych. Napisał około 300 prac naukowych, 300 artykułów popularnonaukowych, 8 książek i 1 skrypt. Sam lub wspólnie z innymi stworzył kilka patentów, m.in.: sposób konserwacji krwi, urządzenie do usuwania gazów i pyłów przemysłowych i rekultywacji środowiska, polski hormon grasicy TFX, projekt neutralizacji toksynotwórczych grzybów selenem, sposób zwiększenia biologicznej aktywności mikroelementów przez napromieniowanie laserem i wiele innych. Oprócz wielu odznaczeń państwowych został uhonorowany nagrodą „Drożdże” tygodnika „Polityka” za twórczy ferment, nagrodą fundacji H. Jurzykowskiego w Nowym Jorku za badania nad rolą mikroelementów i mykotoksyn w patogenezie białaczek i nowotworów oraz nagrodą im. Ks. Rodzickowskiego Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie.

2 Jeśli chcesz być zdrowy, czynj pokój (łac.).

3 J. Aleksandrowicz, Sojusz sztuki z medycyną, (w:) Studia filozoficzne 1976 nr 9 s. 86.

4 J. Aleksandrowicz, Synteza poglądów na definicję zdrowia w aspekcie rewolucji naukowo-humanistycznej, (w:) Rewolucja naukowo-humanistyczna, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974 s. 34–35.

W poglądach Aleksandrowicza zdrowie zyskuje nowe znaczenie: pacyfistyczne. Jego sens można najkrócej określić słowami: zdrowie to pokój, pokój to zdrowie. Jeżeli będziemy zdrowi psychicznie i fizycznie, to nie będziemy dążyć do rozpowszechniania przemocy i walki jako sposobu rozwiązywania naszych problemów, do unicestwiania drugiego człowieka w imię jakichkolwiek celów wyższych. Jeżeli zaprzestaniemy prowadzenia wojen, to ocalimy nasze środowisko, dorobek kulturowy, życie ludzkie, a w konsekwencji zdrowie nasze i przyszłych pokoleń.

Osiągnięcie stanu harmonii, nazwanego z perspektywy jednostki zdrowiem, natomiast z perspektywy ludzkości pokojem, wymaga przede wszystkim przekształcenia świadomości człowieka, a to wiąże się z procesem długotrwałego wychowania.

Punktem wyjścia koncepcji Aleksandrowicza jest obserwowany i doświadczany w życiu codziennym kryzys wartości i kryzys bezinteresownych więzi międzyludzkich. Człowiek dysponując możliwościami technicznymi, nie tylko stwarza sztuczny świat materialny, ale także dąży do nadania mu własnego wymiaru etycznego, dowolnie ustalając granice między dobrem i złem. W związku z tym nie podejmuje już trudnej drogi samodoskonalenia, lecz kształtuje rzeczywistość na miarę własnej niedoskonałości. Człowiek oddając się bez zastrzeżeń we wszechogarniającą władzę techniki nie dostrzega, że zamiast służyć mu w osiągnięciu wartości wyższych, staje się ona celem w samym sobie. „Szczególnie próbuje wyprzeć rangę etyki, stwarzając złudzenie, że ona sama jako technika potrafi nie tylko zrealizować, ale także zastąpić ludzkości wszelkie cele.”<sup>5</sup>

Kryzys etyczny według Aleksandrowicza to przede wszystkim niepokojący relatywizm wartości, który powoduje brak fundamentu porozumienia już nie tylko między narodami, ale także między poszczególnymi jednostkami. Aleksandrowicz stara się stworzyć taki fundament w postaci etyki niezależnej. Przy całej swojej tolerancji i akceptacji dla rozmaitych światopoglądów uważa, że konieczna jest powszechna zgoda co do jednej wartości absolutnej, którą jest życie ludzkie. Jako dobro określa to, co zmierza do ochrony życia i zdrowia, natomiast jako

5 J. Aleksandrowicz, H. Duda, U progu medycyny jutra, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1988, s. 48.

zło – to co prowadzi do zagłady człowieka i świata. Aleksandrowicz jest głęboko przekonany, że życie ludzkie jest wartością niepodważalną. Gdyby było inaczej, daremne byłyby nasze dążenia i nasz dorobek kulturowy. „Przez człowieka istnieje Prawda i Wartość”<sup>6</sup> – pisze Aleksandrowicz, dając wyraz przekonaniu, że tylko życie ludzkie jest płaszczyzną tworzenia idei i zabiegania o ich urzeczywistnienie.

Kryzys etyczny przejawia się także w społecznej akceptacji kary śmierci i eutanazji. W pierwszym przypadku społeczeństwo rezygnując ze środków wychowawczych odbiera nadzieję na uzdrowienie moralne przestępcy. Natomiast eutanazja oznacza brak nadziei na wyzdrowienie ciała i ducha pacjenta. Aleksandrowicz nigdy nie odbierał chorym nadziei na wyzdrowienie, nie akceptował nieuleczalności choroby, toczył walkę o każdą chwilę życia, nawet w tych przypadkach, w których tradycyjna medycyna zdawała się być bezsilna. Uważał, że uzurpowanie sobie prawa do decydowania o życiu i śmierci drugiego człowieka jest wyrazem naszej zarozumiałości i złudnego przekonania, że możemy traktować człowieka jako środek do określonych celów. Życiowa postawa Aleksandrowicza jest urzeczywistnieniem kantowskiego imperatywu praktycznego, który mówi, że człowiek jest zawsze celem samym w sobie.

Aleksandrowicz nie tylko odkrywa ekologiczne uwarunkowania kryzysu etycznego, ale także to, że oba te procesy wzajemnie się implikują. Większość chorób psychicznych i somatycznych wywołana jest działalnością człowieka, który przekształcając środowisko niszczy jego zasoby naturalne, a jednocześnie wprowadza do gleby, wody i atmosfery wiele substancji szkodliwych. W ten sposób sam przyczynia się do swoich chorób i cierpień. Aleksandrowicz uważa, że rozwój cywilizacji spowodował także biologiczne uszkodzenie mózgu, a w jego wyniku zaburzenia psychiczne, których wyrazem są chore myśli i czyny ludzkie. Mózg jako narząd, ulega biologicznemu uszkodzeniu przez substancje toksyczne lub przez brak niezbędnych biopierwiastków i witamin. Nawet zachwianie właściwych proporcji między substancjami organicznymi może przyczynić się do nieodwracalnych wypaczeń struktury mózgu. Człowiek jako istota obdarzona świadomością i mocą

6 J. Aleksandrowicz, Kartki z dziennika doktora Twardego, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967, s. 18.

intelektualną może zapobiegać konsekwencjom swoich działań. „Coraz więcej dowodów dostarczanych przez różne pracownie świata przemawia za tym, że większość schorzeń narządów jest dziełem człowieka, który przekształca w niewiedzy swoje naturalne środowisko w sposób nierozważny, wyzwalając choroby wiodące do przedwczesnych zgonów. Istnieją przeto teoretyczne przesłanki, że w takim samym stopniu człowiek może im zapobiegać, gdyż wkracza w epokę kulturowej ewolucji, w której jako świadoma część biosfery nadaje jej kształt.”<sup>7</sup>

Naruszenie równowagi środowiska wywiera niekorzystny wpływ nie tylko na ludzi współcześnie żyjących, ale także na przyszłe pokolenia. Nauka nie wie, kiedy szkodliwe zapisy w mózgu odezwą się w postaci czynów aspołecznych. Wzrost wskaźników chorób umysłowych, niedorozwoju, przestępczości obserwowany jest w krajach wysoko cywilizowanych, a więc w tych, w których przekształcenia środowiska są największe.

Uświadczenie sobie ekologicznych uwarunkowań naszych schorzeń psychosomatycznych powoduje wzrastającą rolę biochemii nieorganicznej. Badania wykazały, że prawidłowy poziom żelaza we krwi odpowiedzialny jest za rozwój umysłowy dziecka i za jego zdolności uczenia się. Natomiast lit ma wpływ na emocjonalną stronę mózgu, w tym ma znaczenie przy leczeniu depresji, alkoholizmu i narkomanii. „Dotąd poznano 27 pierwiastków, które w ilościach śladowych decydują o czynnościach enzymatycznych białek niezbędnych w życiu. Skorupa ziemi, woda morska i sól kopalna zawiera je w podobnych proporcjach jak ludzka krew, łyż, pot. Te proporcje składników mineralnych muszą być zachowane, jeśli ludzkość ma być zdrowa”<sup>8</sup>.

Stosunki, które zachodzą w submolekularnym świecie żywej materii odbijają się w makroświecie stosunków międzyludzkich. Jeśli mózg człowieka jest chory, to jego myśli i czyny wywołują konflikty. Według Aleksandrowicza ogromna większość trudności politycznych, społecznych, ekonomicznych, jak również zdrowotnych ma swoje źródło w zaburzeniach prawnego myślenia i działania. Postulował on stworzenie nowej dziedziny wiedzy – cerebrolologii, czyli nauki o wpływie środo-

wiska na zdrowie somato–psychiczne. Cerebrologia miałaby charakter interdyscyplinarny i czerpałaby wiedzę z nauk biologicznych, lekarskich, humanistyczno–etycznych i estetycznych, fizyko–chemicznych. W ten sposób moglibyśmy lepiej kontrolować ekologiczne zaburzenia środowiska i ich wpływ na strukturę ludzkiego mózgu. Celem tych interdyscyplinarnych działań byłoby nie tylko zapobieganie indywidualnym schorzeniom, ale także przeciwdziałanie nieuleczalnym chorobom ludzkości jakimi są wojny.

Aleksandrowicz ostatnie lata swojego życia poświęcił ekologii uznając, że ochrona środowiska jest jedynym sposobem naszego przetrwania. Jego poglądy ekologiczne wynikały z refleksji natury filozoficznej. Był głęboko przekonany, że człowiek mimo swego dorobku cywilizacyjnego nie może pozbyć się fundamentalnej więzi z naturą. Owa „jedność wszechrzeczy” miała u Aleksandrowicza znaczenie przyrodnicze. Biosfera jest niepodzielną całością, która jest dzielona przez człowieka sztucznie, ze względu na ograniczone możliwości poznawcze jego intelektu. Coraz większy rozwój specjalizacji naukowych powoduje rozbitcie świata, a zebrana wiedza cząstkowa nie daje nam obrazu całości. Człowiek chcąc żyć w świecie uporządkowanym zatracca jego istotę i w gruncie rzeczy wierzy w to, co chciałby w nim dostrzec a nie to, co faktycznie istnieje. Aleksandrowicz doceniając dorobek specjalizacji zastanawia się czy przyszłość nie będzie jednak należała do nauk interdyscyplinarnych, a więc tych które chcą rozpatrywać problemy człowieka i jego środowisko w sposób całościowy.

Idea jedności wszechrzeczy towarzyszyła człowiekowi od zarania dziejów. Filozofie starożytni poszukiwali elementu wspólnego, do którego mogliby sprowadzić różnorodność świata. To poszukiwanie naturalnej i organicznej więzi ze światem przyrody bliskie jest ekologom. Świat podlega nieustannym przemianom polegającym na tworzeniu i niszczeniu poszczególnych części. Motorem tych zmian są według Aleksandrowicza negentropia i entropia, co starożytni nazwaliby siłą miłości i nienawiści. Entropia oznacza ucieczkę energii i jej rozproszenie, a w rezultacie chaos, negantropia to kondensacja, uporządkowanie i harmonia. Na pograniczu tych dwóch sił istnieje życie. Z biologicznego punktu widzenia wszystkie istoty żywe są sobie równe, gdyż jednako zostały obdarzone życia DNA. Człowiek wyróżnia się najwyższym poziomem intelektualnym, a także emocjonalnym, co zobo-

7 J. Aleksandrowicz, Nie ma nieuleczalnie chorych, Iskry, Warszawa 1982, s. 50.

8 J. Aleksandrowicz, Cerebrologia. Nauka o wpływie środowisk na zdrowie somato–psychiczne, (w:) K. Dąbrowski, Zdrowie psychiczne, PWN Warszawa 1981, s. 209.

wiąże go nie tylko do starań o zapewnienie sobie jak najlepszych warunków życia, ale także do troski o cały świat przyrody. Aleksandrowicz szczególnie akcentuje problem stosunku człowieka do zwierząt podkreślając, że zwierzętom nieobce jest uczucie cierpienia. To w jaki sposób człowiek traktuje zwierzęta ma niejednokrotnie bezpośredni wyraz w sferze stosunków międzyludzkich.

Człowiek zbudował swoją cywilizację duchową i materialną kosztem świata przyrody, ale dopiero rozwój przemysłu spowodował sytuację, w której człowiek nie tylko eksploatuje naturę ponad miarę, ale także zatruwa ją produktami własnej działalności. Zmierzając ze swej natury ku doskonałości, tworzymy na ziemi świat swoich marzeń, niszcząc przy tym najdoskonalszy i niepowtarzalny wzór jakim jest przyroda. „Subiektywne i emocjonalne związki człowieka z naturą ulegają zaburzeniu lub zniszczeniu, człowiek przeto jako jednostka, coraz mniej naturę rozumie, coraz mniej odczuwa jej konieczny przeciw, jakże dobroczynny wpływ. Oddzielenie to powoduje, że coraz bardziej jest wobec przyrody bezwzględny, stając się eksploatatorem (...). Coraz mniej odczuwa przy tym solidarność z prawami życia biosfery, z której wyszedł i coraz mniej szanuje życie – zarówno swoje własne, jak i innych ludzi”<sup>9</sup>.

Człowiek jako część świata przyrody, podlega ciągłej ewolucji w toku której osiąga punkty ekstremalne upadków i wzlotów. Potencjał ludzkiej inteligencji osiągnął bardzo wysoki pułap, ale wciąż zadajemy sobie pytanie o sposób wykorzystania tej wiedzy. Od nas zależy, czy w naszej ewolucji będziemy zmierzać ku doskonałości, czy sami przyczynimy się do swojej zagłady. To właśnie człowiek uzyskał szansę największą, aby jako gatunek nie tylko trwać, ale przede wszystkim rozwijać się. Człowiek końca XX wieku nie powinien biernie poddawać się prawom ewolucji, bo to oznacza trwanie w konsumpcyjnym stylu życia. *Homo consumens* powinien zastąpić *homo creator* – twórca nowych wartości. Tylko postawa zgodna z maksymą *non habere, sed esse*, może ograniczyć niszczycielską kolonizację świata przyrody i zwrócić człowieka ku poszukiwaniu wartości duchowych. Wzorem może być filozofia Dalekiego Wschodu, w której w sposób najpełniej-

szy następuje pojednanie człowieka z naturą w wymiarze transcendentnym. Posiadanie przestaje być celem samym w sobie, a staje się nim samopoznanie, które prowadzi do najwyższego stopnia harmonii wewnętrznej, a pośrednio do zdrowia i pokoju.

Aleksandrowicz uważa, że mimo różnorodności celów, do których dążą poszczególne jednostki, można osiągnąć ogólnoludzkie porozumienie. Powszechna zgoda co do wartości nadrzędnej, którą jest przetrwanie, stanie się fundamentem interdyscyplinarnych działań proekologicznych. W innym wypadku będziemy fenomenem w świecie przyrody jako jedyny gatunek, który dokonał samozagłady.

Pojęcie pokoju ma także inne ekologiczne odniesienie. Aleksandrowicz niejednokrotnie podkreślał, że przemysł militarny niszczy środowisko w stopniu nieporównywalnym do innych gałęzi przemysłu. Fundusze przeznaczane na zbrojenia mogłyby służyć ochronie życia i zdrowia, a także ochronie środowiska. Ciągłe jeszcze kształcimy zbyt mało lekarzy, a zbyt wielu żołnierzy. Te proporcje świadczą o rozdziwieniu między deklarowaną hierarchią wartości, a jej realizacją. We wszystkich tych sferach ludzkiej działalności, gdzie najważniejsze są partykularne interesy i materialne korzyści, wciąż trudno wznieść nie ponad podziały i każda bezinteresowna postawa spotyka się z niezrozumieniem. Stąd też nieustanna krytyka pacyfizmu i drugorzędne miejsce wśród idei towarzyszących przez wieki ludzkości. Tym większa zasługa tych, którzy tak jak Aleksandrowicz głoszą konieczność pokojowego współistnienia.

Aleksandrowicz stawia przed nami konkretne cele i proponuje metody ich urzeczywistnienia. Głęboko przekonany o możliwościach rozwojowych człowieka wskazuje przemianę świadomości jako najskuteczniejszy i najtrwalszy sposób ochrony zdrowia i życia ludzkiego. Wszelkie podejmowane dotąd działania miały charakter objawowy i w istocie nie likwidowały przyczyn konfliktów. Osiągnięcie pokoju między państwami wymaga dążenia do zachowania pokoju w poszczególnych państwach i tworzenia spokoju w samym sobie. Według Aleksandrowicza pokój jest w ludziach, w ich świadomości i w tym co tworzą aby łączyć, a nie aby dzielić.

Powstaje zatem pytanie, jak kształtować nową świadomość? Odpowiedzi należy szukać w słowach Seneki: „słuszne i zgodne z cnotą

9 J. Aleksandrowicz, H. Duda, U progu medycyny jutra, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1988, s. 67.

jest, by przyjaciela traktować jak siebie samego i brać pod uwagę, że wróg też stać się może przyjacielem, więc by w pierwszym wzmacniać życzliwość, w drugim łagodzić nienawiść”. Wbrew literalnej wykładni tych słów, to nie innych mamy kształtować, ale przede wszystkim siebie, tak aby swoją postawą czynić pokój na zewnątrz. Należy także od najmłodszych lat wychowywać w duchu życzliwości do drugiego człowieka. Według Aleksandrowicza instynkty są wychowwalne, zarówno jeśli chodzi o życzliwość, jak i o nienawiść. Jest to podejście optymistyczne, ukazujące człowieka z perspektywy jego wielopłaszczyznowego i wielopoziomowego rozwoju. W innym przypadku, tzn. jeżeli uznamy człowieka za zniewolonego instynktami, to odrzucimy leczenie przyczynowe, czyli wychowanie i poprzestaniemy na leczeniu objawowym, którego wyrazem jest nagromadzenie przepisów prawnych, kary, represje. Jeżeli ludzką nienawiść można przezwyciężyć środkami wychowawczymi, to należy podjąć badania nad nienawiścią mające na celu wykazanie mechanizmów jej powstawania i rozwoju.

Aleksandrowicz tworząc swoją wizję świadomej ewolucji ludzkości w kierunku przetrwania przewidywał, że nie nastąpi ona samoistnie. Kto zatem nią pokieruje? Ludzie o najwyższym poziomie intelektualnym, moralnym, emocjonalnym i fizycznym, czyli elita.

Wymóg wysokiego poziomu intelektualnego ma swoje uzasadnienie w odpowiedzialności sprawujących władzę za ich decyzje. Powiększanie naszego zasobu wiedzy jest także warunkiem rozwoju i doskonalenia naszego życia. Ale jednocześnie sama wiedza nie prowadzi wprost do ocalenia świata, gdyż wszystko zależy w jaki sposób ją wykorzystamy. „Myśl ludzka, też duszą zwana, produkt najdoskonalej uorganizowanej materii, zwielokrotniona w bilionach ludzkich istnień, ukształtowała wszechpotężną naukę. Ona dała ludziom moc jakiej nigdy przedtem nie posiadali. Ona też może przynieść powszechną pomyślność albo kataklizm, zależnie od potencjału sumienia, bez którego nauka jest – jak rzekł ongiś mędrzec Rabelais – ruiną duszy i ludzkości”<sup>10</sup> – pisze Aleksandrowicz.

Aby kierować świadomą ewolucją potrzebne jest szersze spojrzenie nie tylko na problemy jednostkowe, ale także ogólnoludzkie. Do

10 J. Aleksandrowicz, Kartki z dziennika doktora Twardego, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967, s. 18.

tego niezbędna jest wrażliwość, a więc umiejętność dostrzegania prawdziwych potrzeb człowieka, otwarcie na jego problemy i zdolność przewidywania przyszłych skutków naszych działań. Dlatego też elitę wyznacza nie tylko wysoki poziom intelektualny, ale także emocjonalny.

Aleksandrowicz pragnie, aby rządzący czynili zadość wymogom intelektualizmu etycznego, tzn. aby ich wysoki poziom intelektualny szedł w parze z poziomem moralnym. Dziś wiemy, że są to dwa niezależne od siebie kryteria oceny człowieka i ich współistnienie nie jest powszechne.

Kolejną cechą charakteryzującą elitę jest poziom fizyczny, przez co Aleksandrowicz rozumie zdrowie. Nie oznacza to dyskryminacji niektórych grup ze względu na obiektywne ułomności fizyczne, gdyż braki mogą być wyrównywane wysokim poziomem rozwoju psyche. W tym przypadku chodzi o zdrowy mózg, który warunkuje prawidłowe myśli i czyny, zgodne z etyką, czyli skierowane ku przetrwaniu. To przecież rządzący nadają kierunek ewolucji, jeżeli ich mózgi będą chore, to poprowadzą oni do katastrofy i ostatecznej zagłady.

Elita powinna być kształcona na Uniwersytecie Władców Świata w sposób interdyscyplinarny. „Życie nas uczy, że jedynie interdyscyplinarna współpraca oraz wzajemne zrozumienie ludzi różnych dyscyplin umożliwiają świadome tworzenie takiego środowiska, w jakim będzie się pomyślnie rozwijać zdrowy człowiek”<sup>11</sup> – pisze Aleksandrowicz.

Aleksandrowicz zauważa dwie negatywne tendencje w świecie nauki. Przede wszystkim coraz więcej jest naukowców, a coraz mniej uczonych. Naukowiec zamyka swoją działalność w utrwalonych schematach, poprawiając i wzbogacając jedynie stare teorie. Natomiast uczonego uparczywie dąży do prawdy, jest twórczy, formułuje nowe prawa, nie lęka się autorytetów, szuka inspiracji w różnych dziedzinach, obserwuje różnorodność świata.

Drugim zjawiskiem jest pogłębianie się specjalizacji. Można sobie wyobrazić uczonego – specjalistę, który w swojej pracy związany jest wyłącznie z mikroskopem. Specjalista bada tak mały wycinek rzeczy-

11 J. Aleksandrowicz, Cerebrologia, Nauka o wpływie środowisk na zdrowie somato-psychiczne, (w:) K. Dąbrowski, Zdrowie psychiczne, PWN Warszawa 1981, s. 198.

wistości, że musi nań spoglądać wyłącznie przez mikroskop. Wówczas tylko jedno oko ma aktywne i tylko w kierunku badanego fragmentu, tymczasem rzeczywistość poza soczewką mikroskopu wymyka się jego uwadze. Aleksandrowicz postulował przełamanie tego stereotypu naukowca, który poza swoją dziedziną nic nie wie o otaczającym go świecie. Jeśli porównamy nasze możliwości poznawcze do mikroskopu, to postulat Aleksandrowicza oznacza nic innego jak przełamanie naturalnego odruchu zamykania drugiego oka. Uczony przyszłości to ten, kto ma otwarte oczy, czyli godzi specjalizację z wiedzą ogólną.

Specjalizacje są niewątpliwie potrzebne, ale powinna im towarzyszyć świadomość całości i świadomość celu, któremu służą. A nauka służy przede wszystkim człowiekowi i dlatego nie powinna o nim zapominać. Istnieje także tendencja pozytywna – obok specjalizacji pojawiają się nauki z pogranicza różnych dziedzin. Przykładem takiej nauki jest higiena psychiczna, ale także postulowana przez Aleksandrowicza cerebrologia.

Aleksandrowicz uważa, że nauka staje dzisiaj także przed problemami etycznymi. „Gdy mówimy o wyobraźni, musimy mieć na uwadze także wyobraźnię dobra, czyli wyobraźnię etyczną (...). Wyobraźnię etyczną musi mieć także lekarz, któremu pacjent powierza wartość najwyższą – swoje zdrowie i życie; musi ją posiadać uczony, by wiedzę i naukę traktował nie jako cel sam w sobie, ale jako służbę dobru ludzkiemu, by nie tracił czujności i wrażliwości etycznej, zarówno w trakcie gromadzenia i pomnażania wiedzy, jak i wtedy, gdy oddaje ją w ręce innych ludzi”<sup>12</sup>.

Od lat zadaje się pytanie: czy nauka ma spełniać wymogi etyczne? Samo poszukiwanie i odkrywanie praw tkwiących w naturalnym porządku świata nie stanowi zagrożenia. Zdobyta wiedza jest prawdą o świecie takim, jaki jest dostępny naszym możliwościom poznawczym i ma charakter immoralny, tzn. nie podlega ocenie w kategoriach dobra i zła. Natomiast zastosowanie tej wiedzy w praktyce wywołuje obawy nie tylko uczonych, ale także wszystkich tych, którym przyszłość ludzkości nie jest obojętna. Z punktu widzenia pacyfizmu problem ten wielokrotnie podejmowany był min przez filozofującego fizyka Wernera

12 J. Aleksandrowicz, H. Duda, U progu medycyny jutra, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1988, s. 9–10.

Heisenberga. Prace Juliana Aleksandrowicza przenika obawa o nasze przyszłe losy, jeżeli ludzkość nie znajdzie w sobie poczucia odpowiedzialności. Szczególnie szkodliwa jest krótkowzroczność, gdyż wówczas zapominamy o dalekosiężnych skutkach dziś podjętych działań.

Dla pojęć zdrowia i pokoju Aleksandrowicz znajduje jeszcze jedną wspólną płaszczyznę – sztukę, czy szerzej ujmując twórczość kulturową. Sztuka dając nam nadzieję, optymizm, zaszczerpiając siły witalne, jednocześnie uczy nas przyjaznego stosunku do świata. Odnalezienie swojego miejsca w świecie, w zgodzie z kulturą i naturą, jest koniecznym warunkiem tworzenia spokoju w sobie i pokoju na świecie. Momentem przełomowym w życiu Aleksandrowicza, który określił jego postawę jako lekarza i jako człowieka, było uświadomienie sobie fenomenu, że kruchość ciała można przezwyciężyć wielkością ducha. „My ludzie leczący i ludzie leczeni uprzytomniłiśmy sobie prawdę o wzajemnej wierności soma i psyche, która podtrzymuje się w niedoli zagrażającej istnieniu osoby wyrównując niedomagania ciała duchem (...). Człowiek może mieć przedwcześnie uszkodzone ciało, a więc być chorym, ale przy tym odzyskiwać subiektywne poczucie zdrowia afirmując się twórczością. Można więc być zdrowym psychicznie i społecznie, gdy twórczość nasza świadczy dobro innym”<sup>13</sup>.

Moc terapeutyczną sztuki docenił profesor Aleksandrowicz wprowadzając na stałe do swojego szpitala, aby towarzyszyła chorym w ich powrocie do zdrowia. Wpływ twórczości artystycznej na każdego z nas jest indywidualny i niepowtarzalny, ale jednocześnie spełnia ona ogromną rolę w przywracaniu poczucia zdrowia i harmonii, a także w przywracaniu prawidłowych stosunków międzyludzkich, czyli pokoju.

Poprzez sztukę można wyrazić własne emocje i urzeczywistnić najgłębsze pragnienia, także te które są napiętnowane moralnie i prawnie. Wielu aktorów podkreśla ogromne znaczenie tej możliwości niestannego i bezkarnego przeistaczania się. Aktor urzeczywistnia to, co niemożliwe: wielokrotnie umiera i rodzi się ponownie, przekracza epoki i wszystkie naturalne ograniczenia, oszukuje czas. Dokonuje także tego, co wprawdzie możliwe, ale co sprzeczne z moralnością. Realizując to wszystko w takiej dziedzinie jak sztuka nie szkodzi nikomu i

13 J. Aleksandrowicz, Nie ma nieuleczalnie chorych, Iskry, Warszawa 1982, s. 71–72.

jednocześnie uwalnia swoją psychikę od obciążeń związanych z tłumieniem swoich namiętności. Jeżeli agresja i nienawiść znajdują ujście w grze i zabawie, to stosunki międzyludzkie będą bardziej pokojowe.

Sztuka rozwija wyobraźnię, która jest niezbędna jeżeli chcemy zmieniać świat i podejmować nowe zadania, wbrew pesymistom, którzy uważają pacyfizm za utopię. Aleksandrowicz podkreślał, że utopie to pomysły niemożliwe do zrealizowania dziś, ale kto wie czy jutro nie staną się rzeczywistością.

Twórczość staje się także fundamentem porozumienia wyzwalając podobne emocje u ludzi z różnych zakątków świata. Wspólnota artystyczna schyłku XX wieku może stać się szczególnie silnym spoiwem dla podzielonej ludzkości. Sztuka daje człowiekowi poczucie harmonii i wypełnia przestrzeń pomiędzy nieosiągalną doskonałością i niedoskonałą rzeczywistością. Pozwala nam przeżywać codzienność za każdym razem inaczej i zadziwia faktem, że człowiek jest dla niej nie tylko wartością najwyższą, ale także nieprzemijającą inspiracją.

Zapoznając się z dorobkiem naukowym Aleksandrowicza nie spotkałam się w jego pracach z pojęciem „pacyfizm”. Myślę, że wynikało to z jego głębokiego przekonania, że życie nabiera sensu poprzez swoją treść a nie formę. Duchem był pacyfistą, gdyż uznawał człowieka za wartość najwyższą i głosił konieczność ochrony życia i zdrowia. Był przeciwnikiem stosowania przemocy zarówno fizycznej, jak i psychicznej. Poświęcając się ekologii dał wyraz swojemu przekonaniu o nierozzerwalnym związku człowieka z przyrodą, którą należy szanować za jej życiodajne siły. Postawa Juliana Aleksandrowicza powinna być dla nas wzorem do naśladowania.

## Singer – mizantrop i pacyfista

Isaac Bashevis Singer to wybitny pisarz (nagroda Nobla w 1978), oraz wybitny – niezależny i dogłębny – myśliciel; myśliciel przede wszystkim metafizyczny i religijny. Jego stosunek do polityki, czy też szerzej, do świata spraw publicznych jest złożony. Indywidualista i samotnik silniej odczuwa potrzebę pionowego kontaktu z Bogiem, niż poziomego z ludźmi. Przeważa postawa Epikura; zamknąć się w ogrodzie i nie wychodzić na agorę. Singer nie bierze jednak przykładu z towarzyskich i samolubnych bogów–ideałów Epikura; siedzi w ogrodzie sam i zamartwia się piekielnym losem ludzi i zwierząt. W jego piśmiectwie występuje refleksja polityczna; nie dotyczy ona jednak spraw bieżących; nie interesuje go skala miesiąca, roku, czy nawet dziesięciolecia. Mówiąc językiem sztuki wojennej nie interesują go w świecie polityki problemy taktyczne, interesują go problemy strategiczne; to znaczy – los narodów, cywilizacji i ludzkości, oraz skala stulecia i tysiąclecia.

Patrznie w tej skali wiąże się często z widzeniem ogólnym i nieczułym: „mrówki się zabijają, cóż mnie to obchodzi?” Singera chroni tutaj wrażliwe serce oraz wyjątkowa, genialna pamięć szczegółu. Singer myśli o wielkich zbiorowościach, ale zdaje sobie sprawę, że wielka zbiorowość to zbiór niepowtarzalnych, konkretnych ludzi, a stulecie to miliony konkretnych, niepowtarzalnych chwil. W ten sposób postrzegane cierpienie i śmierć jednostki jest tragedią, zaś cierpienie i śmierć tysiąca jednostek nie staje się statystyką; jest tysiąckroć większą tragedią; może nawet jakościowo większą, bo wskazuje na bolesny kształt wszechświata i stawia dobroć i miłosierdzie jego twórcy pod znakiem zapytania.

Singer nie zgadza się z poglądem, że natura, przyroda jest ładem, że jest harmonijna, rozumna i przyjazna człowiekowi. Nie zgadza się ze stoikami, nie zgadza się z optymistycznym oświeceniowym



poglądem na świat. Jego pogląd jest zbliżony do poglądu Joseph'a de Maistre; natura ma zęby i pazury czerwone od krwi. Trafnie naturę świata opisali Malthus i Darwin; niekończąca się wojna, silniejszy musi pożerać słabszego, inaczej sam zginie. Singowi bliskie są poglądy manichejczyków; żyjemy na najgorszym ze światów, w świecie tym rządzi Szatan, czy może nawet Szatan stworzył ten świat. Nawiasem mówiąc, kabała, jedna z głównych jego inspiracji filozoficznych, również jest bliska rozwiązaniom manichejskim; żyjemy na najniższym ze światów; w „jaskini demonów”, gdzie głównym prawem jest przemoc.

Singer nie zgadza się również z J.J Rousseau i z jego dziedzictwem, tzn. z optymistycznym poglądem na naturę ludzką. Człowiek nie jest z natury dobry; nie jest tak, że tylko chwilowe historyczne (cywilizacyjne) zakłócenia naturę tę zniekształciły. Człowiek jest z natury zły, bo albo ze złej natury pochodzi (wariant monistyczny), albo jest zbuntowanym duchem, duchem z generalną skazą (wariant dualistyczny). Człowiek jest bestią, albo, mówiąc inaczej, człowiek jest wilkiem. Skoro człowiek jest wilkiem, to czy pokojowy świat ludzki otoczony wrogim, agresywnym światem natury jest możliwy? Singer jest tutaj sceptyczny: „Trudno uwierzyć, że takie barbarzyństwa popełnia się w dwudziestym wieku..., te same barbarzyństwa będzie się popełniać w trzydziestym wieku, w pięćdziesiątym wieku i w setnym wieku”<sup>1</sup>. Skoro człowiek jest wilkiem z natury, czyli nieusuwalnie, to nie da się człowieka bezgranicznie udoskonalić. Singer złej strony natury ludzkiej nie próbuje „zrzucić” na obcych; „tamci to barbarzyńcy, a my jesteśmy dobrzy ludzie”. Ubolewa nad tym, że jego bracia – Żydzi w gettach organizowali kabarety; żeby wejść trzeba było, jak pisze, omijać trupy. Albo, że cudem uratowani, na statku płynącym do Ameryki, zamiast rozmyślać nad sensem życia, dziękować, albo złożyć Bogu rozmawiali o tym, gdzie najlepiej ulokować pieniądze. Dręczą go te obrazy. Odrzuca myśl Dostojewskiego, że cierpienie uszlachetnia. „Mam teorię” – powiada – „że rodzaj ludzki staje się coraz gorszy, a nie lepszy. Wierzę, że tak powiem, w ewolucję wstecz”<sup>2</sup>.

Singer nie wierzy zatem w pełną jedność człowieka; w człowieka pogodzonego ze sobą (brak konfliktów wewnętrznych), pogodzonego z

1 I.B. Singer, *Miłość i wygnanie*, Wrocław 1991, str. 70.

2 I.B. Singer, *Wrogowie, opowieści o miłości*, Warszawa 1992, str. 137.

innymi (brak konfliktów społecznych) i pogodzonego z przyrodą. Chroni go to przed pokusą łatwej, prostej utopii, przed wszystko usprawiedliwiającym fanatyzmem i nietolerancją. Singer zdaje sobie sprawę, posłużyć się tutaj zwięzłym sformułowaniem L. Kołakowskiego, że „szaleńcze wizje pokoju absolutnego tutaj na ziemi kończyć się będą przemocą i zrealizują się jako teokratyczna lub totalitarna karykatura jedności, która udaje, że wprowadziła w czyn Wielkie Niepodobieństwo. Im większe nasze nadzieje, tym więcej gotowi jesteśmy poświęcić, i to też wydaje się racjonalne. Jak zauważył Anatol France, nigdy tyłu nie wymordowano w imię jakiejś doktryny, jak w imię zasady, że ludzie są z natury dobrzy”<sup>3</sup>.

Jak na takim filozoficznym tle budować pogląd pacyfistyczny? Wszak, myśląc cynicznie należałoby się ćwiczyć w skutecznej agresji („chcesz pokoju, szykuj się do wojny”). Singer tego nie robi. Jego pacyfizm jest świadomą niekonsekwencją, jest jednym z wyrazów buntu przeciwko naturze świata, przeciwko naturze ludzkiej i przeciwko Bogu twórcy. Jest to pacyfizm skomplikowany, zróżnicowany i wielopoziomowy. Ujmując rzecz możliwie najzwięźlej, Singer jest radykalnym pacyfistą osobiście, umiarkowanym pacyfistą w perspektywie społeczno-taktycznej oraz radykalnym, choć zarazem sceptycznym pacyfistą w perspektywie społeczno-strategiczno-eschatologicznej. Sceptycyzm w perspektywie eschatologicznej ma swój wyraz w niechęci do sielankowych, teologicznych rozwiązań w duchu Orygenesusa (np. do punktu Omega Teilhard'a de Chardin).

Jedno z najboleśniejszych wspomnień Singera z dzieciństwa, dręczący go całe życie wyrzut sumienia, to było skrzywdzenie kilku much. „W pewnym okresie łąpałem muchy, odrywałem im skrzydła i wkładałem je do pudełek po zapalniczkach z kroplą wody i ziarnkiem cukru jako pożywieniem. Nagle uświadomiłem sobie, że popełniam wobec tych stworzeń okropne zbrodnie”<sup>4</sup>. Singer brzydzi się przemocą; jest to obrzydzenie dogłębne, zarazem fizyczne i duchowe. Singer, jeśli miałby do wyboru zginąć, albo kogoś pięścią uderzyć, to ryzykuje twierdzenie, że wybrałby śmierć. W świecie w którym uderzanie bliźniego miałyby być warunkiem przeżycia, Singer nie potrafiłby żyć.

3 Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, Londyn 1984, str. 156.

4 *Miłość i wygnanie...*, str. 20.

Nasz świat bywa, w najgorszych momentach, bliski takiemu modelowi świata. Najbliżej może była „Europa podczas zaćmienia, 1914–1945” jak zatytułował rozdział w swojej książce „Europa” Norman Davis. Singer ma prywatną, tylko dla siebie, teorię etyczną; teorię „przekradania się przez życie”. Skoro jestem otoczony przez wilki, to należy się przekradać. A jeśli przekradanie jest niemożliwe, bo cały teren jest otoczony, to skoro odmawia się przystąpienia do watahy, albo walki z watahą, pozostaje samobójstwo albo zgoda na pożarcie.

A zatem indywidualny pacyfizm Singera, sprowadza się do stwierdzenia, że prędzej popełnię samobójstwo, niż będę do kogoś strzelał, albo kogoś bił, nawet w samoobronie. W imię łagodności Singer odrzuca religijny zakaz samobójstwa. Samobójstwo jest, jego zdaniem, najpoważniejszym, ostatecznym protestem wobec Boga: zwracam ci Boże twój dar, nie chcę dłużej uczestniczyć w tym ponurym przedstawieniu, które wyreżyserowałeś.<sup>5</sup> Indywidualny pacyfizm Singera jest konsekwentny, tzn. nie jest tylko ogólną ideą, nie jest czymś odświętnym, ale ma swój wyraz w działaniach codziennych.

**Singer był wegetarianinem.** Główny powód rezygnacji ze spożywania mięsa nie jest u Singera ani zdrowotny, ani kulturowy. Jest to, przede wszystkim, głębokie przekonanie, że należy dbać o zdrowie również krowy, gęsi, kaczki i kury. Singer uważa, że jedząc choćby małą kawałek zwierzęcia zabija się, pośrednio, konkretną, przerażoną, czującą istotę. Jest to zatem odmowa uczestniczenia w tym pełnym przemocy i mordy procederze; wszak, jak powiada, Treblinka dla kur, świń i krów nigdy się nie kończy. Jest też motyw inny, oświadczenia religijny; odmowa jedzenia mięsa jest u niego wyrazem dystansu wobec nie dość łagodnego (w tym względzie) judaizmu, jest też, w końcu, protestem wobec mądrego i potężnego, ale raczej ani łagodnego, ani dobrotliwego Boga–twórcy. Bóg łagodny nie stworzyłby, zdaniem Singera, świata, którego mechanizmem napędowym jest wzajemne pożeranie się. „Nie próbuj być bardziej miłosierny, niż wszechmogący” – namawiali go do jedzenia mięsa ortodoksyjni Żydzi. A on

5 Charakterystyczne, że podobny – mimo, że wypowiedziany z odmiennych pozycji światopoglądowych – jest pogląd Sartre’a. Sartre również akcentuje szczególną doniosłość aktu samobójstwa. Powiada: skoro nie popełniasz samobójstwa, musisz odpowiadać za wszystko, za świat cały. Owa zbieżność nie jest może przypadkowa. Wydaje się, że obaj należą do szeroko pojętego, nurtu egzystencjalistycznego.

odpowiadał, że właśnie – w proteście przeciwko temu, że świat jest jak dżungla i że Bóg to tak zaplanował – będzie próbował być bardziej miłosierny.

**Singer był samotnikiem.** Powiada: „żebrak często nosi w torbie nóż”. Lepiej trzymać się od ludzi z daleka i trzymać ludzi na dystans. Jest to, co prawda, nie wrogi, a życzliwy dystans; jak u stoików. Poza tym, skoro człowiek jest z natury zły, to jego sympatia nie jest w istocie niczym wartościowym. Singer jest więc, jak sam przyznaje, szczególnego rodzaju mizantropem; owa mizantropia polega na „niewymaganiu niczego od innych ludzi, nawet od przyjaciół – ani pieniędzy, ani zaszczytów czy uznania. W epoce, kiedy wszyscy żebrzą, nie tylko biedacy, ale i ludzie potężni: głosuj na mnie, kup moje wyroby, popieraj moją organizację, kochaj mnie, chwal mnie, wybac mi moje zbrodnie – ideałem jest powstrzymywanie się od tej żebraniny... Nie wyciągam ręki po żadne łaski. Nie proszę o miłość, jeśli ona sama do mnie nie przychodzi”<sup>6</sup>.

Będąc odludkiem najłatwiej uratować pokojową postawę. Im mniej kontaktów, tym mniej człowiek jest narażony na agresję. Mizantropia, samotnictwo i łagodność idą u Singera w parze, wzmacniają się wzajem. Skojarzył mi się z tym przypadek polskiego szlachcica i pacyfisty Biernata z Lublina, opisany w artykule Bogumiły Truchlińskiej<sup>7</sup>. Biernatowi czyniono zarzuty, że skoro jest pacyfistą, to dlaczego bronił się przy napadzie i nawet spowodował śmierć jednego napastników. I może słusznie; ale Singer (biorąc pod uwagę jego poglądy i poczucie humoru) miałby do Biernata inną pretensję; zgaduję, że powiedziałyby coś takiego: „po co garniesz się do ludzi, po co tak dużo podróżujesz, jakbyś siedział w domu, nie dawałbyś okazji do zaczepki”. W świecie ludzi – wilków najskuteczniejszym sposobem utrzymywania pokojowych kontaktów jest minimalizowanie kontaktów. Można natomiast bez ograniczeń karmić ptaki.

Singer w drobnych odruchach serca przypomina św. Franciszka. Miał bardzo uporządkowany plan dnia (choć był z natury, jak twierdzi, leniwy i roztargniony); co dzień, po śniadaniu, karmi wróble i gołębie.

6 Richard Burgin, *Rozmowy z Isaakiem Bashevisem Singerem*, Gdańsk 1992, str. 142.

7 Zob. Bogumiła Truchlińska, *Z dziejów filozofii pokoju w Polsce*. W: *Pacyfizm czy Zagłada*, pod red. Marii Szyszakowskiej, Warszawa 1996, str. 31.

Lubi zwierzęta trawożerne, szczególnie samice; tzn. zwierzęta z natury łagodne. Powiada, że są to prawdziwi męczennicy, ofiary wilczej natury świata. Bo człowiek krzywdzony, gdy okoliczności się zmieniają, sam może stać się krzywdzicielem; z ofiary może zamienić się w kata. A wróbel, krowa, owca nie są zdolne do takiej przemiany.

Singerowi bliskie są, choć zachowuje dystans do chrześcijaństwa jako masowej religii, wskazania moralne „Kazania na górze”. Ma typ duchowości, który można by nazwać *anima naturaliter christiana*. Singer w ramach złej natury ludzkiej – o ile zgodzić się z jego poglądem na naturę ludzką – ma jej podrodzaj może najszlachetniejszy; skromność, do bólu posuniętą zdolność do współczucia i zarazem wewnętrzną dumę, która jest przeciwieństwem powierzchownej, hałaśliwej pychy (nazywano Singera w Warszawie przed wojną „głodującym szlachcicem”). Wśród ludzi-wilków jest więc Singer z tych najmniej wilczych. Dostrzega jednak i u siebie to okrucieństwo wmontowane jakby w sam fundament natury; walka z tym złem, a nie zadowolenie z własnej, w porównaniu z innymi łagodności, daje silny bodziec do doskonalenia, do wrywania z siebie wciąż odrastających chwastów agresji. Czy nie jest tak, że gdy ktoś uzna, że jest już łagodny i w związku z tym może zaprzestać walki z sobą, ze swoją wilczą naturą, to jest już krok nad przepaścią? Wolno mu nawet z miłością mordować.<sup>8</sup> Dostrzegaliśmy to niebezpieczeństwo Pascal: „Człowiek nie jest ani aniołem, ani bydlęciem; nieszczęście w tym, iż kto chce być aniołem, bywa bydlęciem”<sup>9</sup>.

Singer był tolerancyjny. Osobisty pacyfizm Singera ma również filozoficzny rys hume'owski. Nie należy być pewnym żadnej prawdy; należy zachować dystans do siebie i do świata. Cóż to znaczy? To znaczy, między innymi, mieć poczucie humoru i zdolność do autoironii. Poczucie humoru to np. zdolność, aby to co święte (*sacrum*) nagle umieścić, ujrzyć w kontekście dziwnym, zaskakującym, czyli w kontekście *profanum*. Poczucie humoru Singera – bardzo ważny składnik

8 Przychodzą mi w tym miejscu na myśl słowa legata papieskiego, cystersa Arnauda Amaury wypowiedziane podczas ataku na Beziery (1209), w czasie krucjaty anty-katarskiej: „Zabijajcie wszystkich, Bóg rozpozna swoich”. Nieprzypadkowo też może tuż przed pierwszą wojną powszechną było w Europie przekonanie, że ludzkość na dobre wyszła z okresu barbarzyństwa, że w wieku pary i elektryczności niemożliwe są te stare okropieństwa; rzezie, gwałty, wojny. Wiek dwudziesty miał być okresem zdrowia, powszechnego bogactwa i pokoju.

9 Blaise Pascal, *Myśli*, Warszawa 1989, str. 161.

jego spojrzenia na świat – jest przeciwieństwem zwierzęcego, oddolnego, afirmującego świat hałaśliwego, grupowego śmiechu, oraz jest przeciwieństwem ludzi ulegających bezgranicznie, bezwzględnie atmosferze sacrum, i przez to sztywnych, tracących zdolność do samodzielnego myślenia i gotowych w tym stanie ducha „na wszystko”. Często się to zresztą spotyka, sumuje w jednym człowieku. Singer obawia się takich ludzi i ich cywilizacyjnego triumfu, ich rozmnożenia; ludzi agresywnych, fanatycznych w walce i hałaśliwych, fizycznych w zabawie.

Nie być fanatykiem żadnej prawdy, nie być zacierzwionym, a zatem nie być agresywnym. „Przez długie lata starałem się znaleźć podstawy dla etyki i w końcu zrezygnowałem. Ale nagle stało się dla mnie jasne – ludzką etykę oprócz można na prawie człowieka do grania własnej gry... Nie zniszczę twoich zabawek, a ty nie deptaj moich; nie pluj na moich bohaterów, a ja pozostawię twoich w spokoju. Nie ma powodu, dla którego hedonizm, Kabała, poligamia, ascetyzm... nie miałyby współistnieć w wielkim mieście albo nawet świecie gry, gdzie każdy grałby wedle swojego wyboru”<sup>10</sup>. Tolerancja nie znaczy tutaj zamykania oczu na cierpienie, nie jest to nakaz tolerowania wszystkiego; jest to nakaz delikatności i ostrożności w podejściu do różnych koncepcji filozoficznych i religijnych. Skoro nikt nie może być absolutnie pewny tego, że poznał prawdę absolutną, to niech będzie ostrożny. Ideologie, wiary i filozofie należy zatem traktować jako różne gry myślowe, a nie jako bezpośrednie dotykание prawdy. Jeśli przyjąć, że jakaś, konkretna, jest bezpośrednim dotykaniem prawdy, to, w takim razie, wszystkie inne są fałszywe, a skoro są fałszywe, to zasługują na zniszczenie. Niszczenie równa się wojna, w tym wypadku „święta wojna”. Singera napawa odrazą połączenie tych dwóch pojęć; „świętość” i „wojna”. Jak z tego wybrnąć? Otóż, być może, jakaś filozofia lub religia bezpośrednio dotyka prawdy, i tego wariantu, i tej gry myślowej nie można wykluczyć, ale przecież nie wiemy, która. Dajmy przykład; Singer sądzi, że wariant materialistyczny powstania świata i człowieka jest tylko na 99% procent fałszywy, a zatem niewykluczony; a skoro niewykluczony, to nie wypada z gry, nie zasługuje na zniszczenie. Singer bawi się zatem dyskusją z Feuerbachem, a nie skazuje jego pism i jego

10 I.B. Singer, *Szosza*, Warszawa 1991, str. 166.

samego na spalenie. Probabilizm w metafizyce sprzyja łagodności, niszczy zaciętrzewienie. Singer jako metafizyczny, religijny probabilista – nie agnostyk i nie nihilista – nie wszczyna świętych, religijnych kłótni i wojen.

Można popełnić samobójstwo, ale nie należy nakłaniać innych do samobójstwa. Bywają sytuacje – zwykle wojny, choć nie tylko – w których niepodjęcie walki, nie bronienie się, równa się, pośrednio, samobójstwu; „niech mnie jego miecz zabije”. Dla Singera takim bolesnym doświadczeniem była m.in. wojna izraelsko–arabska z 1967 roku. Rozumiał potrzebę obrony – zgnetliby ich i wymordowali, czyli następny holokaust – i rozumiał, że broniąc się, trzeba celować i strzelać, że można zabić człowieka i zranić, często na całe życie, jego bliskich. Singer sam by nie strzelał, sam by się nie bronił, ale rozumiał i akceptował, że inni podjęli walkę i cieszył się, że wygrali. Zderzenie radykalnego pacyfizmu osobistego i przyzwolenia na społeczną samoobronę zawiera w sobie przekonanie, że maksymalne, najsurowsze wymagania należy stosować wobec siebie, natomiast „taryfa ulgowa” należy się innym.

Singer opisuje kolegów pisarzy, którzy w kawiarnianych dyskusjach bywają wnikliwymi krytykami innych, a sami piszą z nieporadnością, która zdumiewa. Singer, na wszelki wypadek, próbuje być, przede wszystkim, krytyczny wobec siebie. Sam by się nie bronił, nie strzelał, w żadnym razie, ani do zwierzęcia, ani do człowieka (przerażają go zarówno wojny jak i polowania), ale rozumie i akceptuje, że inni w obronie strzelają. Charakterystyczne było spotkanie Singera z młodymi, radykalnymi pacyfistami amerykańskimi pod koniec lat sześćdziesiątych. Jeden z nich zadał mu pytanie: „Czy nie byłoby lepiej, gdyby państwo Izrael mniej zwyciężało w wojnach i umożliwiło raz także Palestyńczykom odnieść zwycięstwo, co by im ułatwiło rozwinięcie własnego poczucia narodowego i dumy narodowej?”<sup>11</sup> Singer, o ile można zaufać relacji jego syna, odpowiedział, że jako obywatel amerykański nie może udzielać rad Izraelowi. Singerowi obcy był zbiorowy, partyjny, radykalny pacyfizm polityczny. Był pacyfistą samotnym. Stronił od polityki.

Skoro rezygnuje się z przemocy, należy przekradać się przez życie, jak wrażliwy człowiek w drapieżnym świecie. Przekradanie się przez

życie, to, zdaniem Singera, kwintesencja dziejów żydostwa diasporowego. Wygnani Żydzi byli jak inteligentne baranki pośród agresywnych, uzbrojonych wilków; stąd kolejne pogromy i wygnania. Dzieje diasporę powinny być, jego zdaniem, ogólną wskazówką, drogowskazem, dla łagodniejszej części ludzkości. Jeśli ta łagodniejsza część ludzkości nie stanie się jej znaczącą częścią (tzn. nie zacznie istotnie wpływać na kierunek przemian cywilizacyjnych), to ludzkości grozi samozagłada; „ostatni człowiek na ziemi będzie jednocześnie kryminalistą i wariatem”<sup>12</sup>. Dlaczego tak? Singer zdaje sobie sprawę, że w związku z rozwojem techniki, w tym techniki zabijania, przy wzrastającym poziomie agresji pojawia się wielkie zagrożenie. Przychodzi tutaj na myśl rozróżnienie Pascala; człowiek jako chluba i człowiek jako zakała wszechświata. W tej perspektywie rozróżnienie to nabiera jeszcze dramatyczniejszych barw. Można zapytać: czy ludzkość jest najwspanialszym dzieckiem tej planety, czy też ludzkość jest złośliwym nowotworem, który wyrósł błyskawicznie i zniszczy tę niezwykłą, ożywioną planetę? Singer szamocze się między przerażeniem i zachwytem. W momentach przerażenia, gdy sądzi, że ludzkość jest jednak zakałą wszechświata, próbuje znaleźć pocieszenie w myśli, że: po trzeciej wojnie światowej nie będzie już czwartej, nastąpi wieczny pokój, bo nie będzie już Ziemi. Życie i związane z tym cierpienie to choroba we wszechświecie. Powstaje – jak pleśń – na starych planetach. Mechanizmy obronne żywego kosmosu niszczą chorobę. Albo, rzadziej, próbuje znaleźć pocieszenie w myśli, że ludzkość jest dziełem i sługą sił zła i gdy ulegnie zagładzie, to fundamentalne, metafizyczne, wszechbytowe dobro wygra bitwę, albo nawet wojnę, z wszechbytowym złem (pocieszenie w duchu manichejskim).

Bliskie są Singerowi ideologie, nazwijmy je, antyprokreacyjne, pesymistyczne: m.in. filozofia Schopenhauera oraz – bardzo przez Singera cenione go Otto Weininger. Bliskie jest mu wskazanie: „Nie mnożcie się i nie podbijajcie ziemi”. Powstrzymanie się od prokreacji oraz samobójstwo otrzymują tutaj wymiar opowiedzenia się po dobrej stronie w wojnie zaświatów, w wojnie fundamentalnej, metafizycznej.

Singer nie wyklucza, że ludzkość okaże się jednak, mimo wszystko, cudownym dzieckiem Ziemi, że ludzkość odegra ważną i dobro-

11 Israel Zamir, *Mój ojciec Bashevis Singer*, Warszawa 1995, str. 126–127.

12 *Wrogowie, opowieści o miłości...*, str. 137.

czynną rolę w konflikcie sił zasadniczych. Jak tego dokonać? Jeśli ludzkość nie ma się sama zgładzić, to musi odrzucić albo technikę, albo agresję. Odrzucenie techniki równałoby się śmierci z głodu i chłodu kilku miliardów ludzi; a zatem, wydaje się, jedynym rozwiązaniem jest odrzucenie agresji. Jak zatem powstrzymać i cofnąć rozrost, ludzkiej agresywności? Singer widzi trzy konieczne, zasadnicze przemiany.

Upowszechnienie zdziwienia metafizycznego i teologicznego poziomu myślenia. „Wszystko, co przewidział Oswald Spengler po pierwszej wojnie światowej, zdarzyło się po drugiej. Na naszych oczach rozgrywa się permanentna rewolucja Trockiego. Nie wiem, czy to wszystko ma charakter społeczny, duchowy czy też jest rezultatem szaleństwa Boga”<sup>13</sup>. Świat ludzki stał się – po żydowsku – *meszuga* (szalony); szczególnie od rewolucji przemysłowej w pierwszej połowie XIX wieku. Jak więc uczynić świat ludzki mniej szalonym? Otóż, zdaniem Singera, ludzkość powinna zwolnić bieg, oprzytomnieć; powinna zmniejszyć się ruchliwość, chciwość, powierzchowność.

Świat ludzki będzie spokojniejszy, gdy większość ludzi (albo przynajmniej wpływowa mniejszość) osiągnie teologiczny poziom myślenia i codzienne zdziwienie metafizyczne. Na takim fundamencie świadomościowym mógłby się kształtować nieagresywny model rodziny, grupy zawodowej, wspólnoty lokalnej, wreszcie narodu. W tym miejscu należy również umieścić marzenie o upowszechnieniu wegetarianizmu. Codzienne zdziwienie metafizyczne oraz teologiczny poziom myślenia wzmocni w ludziach łagodność. Jeśli ludzie staną się łagodni, to będą coraz mniej przypominać zwierzęta drapieżne, mięsożerne, zaczną zatem masowo przechodzić na dietę wegetariańską. To, z kolei, jeszcze bardziej wzmocni łagodność. Łagodne obyczaje upowszechnią wegetarianizm, powszechny wegetarianizm jeszcze bardziej złagodzi obyczaje.

W wielkich miastach nie ma wspólnot i nie ma samotnych wędrowników; jest anonimowy, znerwicowany, chciwy, agresywny tłum. Od mniej więcej połowy XIX wieku wrażliwi obserwatorzy dostrzegali niszczący wpływ wielkich miast na życie jednostek. Singer marzy o po-

wrocie do małych wspólnot, w których panuje duch empatii, opiekuńczości, delikatności i przyjaźni, w których wszyscy się znają, wzajemnie pilnują i wyřeczają w ten sposób wyposażonych w broń policjantów. Wspólnoty te są niepowtarzalne, tak jak niepowtarzalni są ludzie, a szczególnie ludzie wybitni. Właśnie ludzie wybitni, oddolnie wyłonieni, byłiby naturalnymi autorytetami, przywódcami takich wspólnot. Tylko bowiem to co niepowtarzalne, jednostkowe jest – jego zdaniem – prawdziwe.

Singer zauważa, że w nowoczesnym wielkim mieście człowiek przestaje być pilnowany. Staje się również anonimowy i samotny; nikt mnie nie pilnuje, czyli jestem wolny, jestem wolny i zarazem samotny; samotny, czyli nieszczęśliwy i zagubiony. Wolność staje się bólem, ciężarem. Alternatywą jest albo anarchia duchowa, albo odgórnie zaprowadzony porządek, czyli terror takiej, czy innej władzy. Ale władza składa się z ludzi, a ludzie są ułomni, a skoro władza deprawuje, to ułomni ludzie stają się jeszcze bardziej ułomni. Zły i agresywny pilnuje złego i agresywnego, tyle, że gorzej uzbrojonego. W małych wspólnotach, gdzie ludzie wzajem się pilnują znika ta niszcząca alternatywa; anonimowość, samotność, anarchia duchowa. Singer podaje przykład Tołstoja, który, gdy był już stary i podobała mu się pewna młoda chłopka, prosił przyjaciela, aby go pilnował. W społeczności pokojowej pilnować powinni się nawzajem przyjaciele, a nie uzbrojeni policjanci nieuzbrojonych (bądź uzbrojonych) cywili.

„Jestem głęboko przekonany, że w przyszłości sąd będzie się opierał na Bet Dinie, o ile moralność na świecie czynić będzie właściwe postępy, zamiast się cofać. Choć Bet Din szybko zanika, wierzę, iż zostanie przywrócony i rozwinięty w instytucję powszechną”<sup>14</sup>. Czym jest ten tajemniczo brzmiący Bet Din? Otóż, jest to sąd rabinacki, starodawna instytucja żydowska; połączenie – jak twierdzi Singer – sądu, świątyni i szkoły niedzielnej, a nawet gabinetu psychoanalizy. „Bet Din mógł istnieć tylko wśród ludu głęboko wierzącego i pokornego; osiągnął swój szczyt wśród Żydów, gdy całkowicie pozbawiono ich władzy świeckiej i wszelkich wpływów. Bronią w ręku sędziego była chusteczka, której do-

13 I.B. Singer, *Meszuga*, Gdańsk 1995, str. 14.

14 I.B. Singer, *Urząd mojego ojca*, Warszawa 1992, str. 6.

tykały strony wiodące spór, dla zaznaczenia, że przyjmują wyrok”<sup>15</sup>. Rabin sprawujący Bet Din opierał się na autorytecie własnym, autorytecie prawa i autorytecie Boga. Niepotrzebna była zatem władza wykonawcza, władza świecka, ukryta przemoc. Presja owych trzech dodanych do siebie autorytetów była tak silna, że wezwany przed sąd dobrowolnie, bez groźby użycia przemocy, akceptował wyrok; nawet gdy był on zdecydowanie inny niż jego oczekiwania. W małych wspólnotach przyszłości władzę sądenia, władzę rozstrzygania sporów (czyli w tej wizji całą władzę) powinni posiadać zatem kapłani, ale – broń Boże! – nie kasta kapłanów; a zatem decentralizacja, samorządne małe wspólnoty kierowane przez niezależne autorytety moralne odwołujące się do Boga, pozbawione jakiegokolwiek władzy siłowej, wykonawczej.

Długi czas traktowałem te twierdzenia Singera jako „myślenie życzeniowe”, jako pozbawione realności marzenia zagubionego Żyda–tułacza. Tym bardziej, że miałem w pamięci ostrzeżenie K. Poppera: „Nie możemy wrócić do rzekomej niewinności i piękna społeczeństwa zamkniętego.[...] Dla tych, którzy jedli z drzewa poznania, raj jest utracony. Im bardziej staramy się wrócić do heroicznego wieku trybalizmu, tym pewniej wracamy do Inkwizycji, do tajnej policji i do romantycznego gangsterstwa. [...] Nie ma powrotu do harmonijnego stanu natury. Jeżeli zawrócimy, to musimy już przejść tę drogę do końca – musimy wrócić do stanu zezwierżenia”<sup>16</sup>. Singer stawia – wydaje się – odwrotną diagnozę: jeśli „nie zawrócimy”, to wrócimy do stanu zezwierżenia. Spotkałem niedawno podobny opis ślepego zaułka w jaki zabrnęła ludzkość i podobną wizję ratunku w *Ziemi Ulro* Czesława Miłosza. Wspomina on koncepcję swego krewnego, myśliciela i poety, Oskara Miłosza, który prorokował, że przyszły ustrój zjednoczonej Ziemi będzie to „ustrój teokratyczny idący w parze z daleko posuniętą decentralizacją”. Pierwszy mój odruch był w duchu Poppera: ależ to groza, to prowadzi do inkwizycji, do okrutnego fundamentalizmu. Miłosz broni poglądu wuja: „Czy teokracja musi oznaczać rządy kasty kapłańskiej? Może w dwudziestym drugim wieku będzie oznaczać coś innego, aż do pobożno-

15 Tamże, str. 6.

16 Karl R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1993, tom I, str. 224.

ści wobec niedostępnej naszym dzisiejszym pojęciom zasady porządkującej rytm wszechświata”<sup>17</sup>.

Singer – podsumowując ten punkt – marzy o upowszechnieniu instytucji Bet Dinu i o związanym z tym odnowieniu prawdziwych przyjaźni, więzi lokalnych, i o powrocie do wiary w Boga i „bojaźni bożej”, która uczyni zbędną „bojaźń państwa” i „bojaźń innego człowieka”. Jest to marzenie, a zatem nie jest to pewność, ale nie jest to też brak nadziei. Wszak świat jest tak różnorodny i tak pełen cudów, że i ten cud może się zdarzyć. Ludzie wzniosą się masowo (w każdym razie elity, które pociągną masy) na inny poziom duchowy. Przebłysk tego był może w XII–XIII wieku w niektórych rejonach chrześcijańskiej Europy, oraz w najlepszych momentach wśród diaspory żydowskiej.

Singer jest przeciwnikiem – i w teorii, i w praktyce – literatury ideologicznej. „Kiedy siadam do pisania nie mam innego celu niż sama opowieść... nie przejmuję się jej przesłaniem. Pisarz powinien pisać tak, jak czuje w danym momencie, a potem, po życiu wypełnionym pracą, jakiś krytyk może starać się uczynić z tego punkt widzenia lub filozofię”<sup>18</sup>.

Singer uważa, że jedną z najboleśniejszych ludzkich dolegliwości jest nuda. Politycy się nudzą, potrzebują dreszczyka emocji i zaczynają wojny (nie jest to powód jedyny, ale ważny i prawie zawsze pomijany). Singer jest zdania, że wszystko, co wypełnia czas w sposób nieagresywny, co łagodnie rozprasza nudę, nie jest złe. Singer widzi tutaj główne zadanie, cel sztuki; sztuka powinna w sposób nieagresywny rozpraszać nudę. Pisarz zatem powinien próbować pisać, przede wszystkim, zajmując, trzymając w napięciu historie. Jest więc przeciwnikiem traktowania sztuki jako celu samego w sobie, jest też przeciwnikiem sztuki usiłującej udawać naukę, filozofię lub teologię. Jest przeciwnikiem takiego podejścia nie tylko ze względów programowych, ale też dlatego, że zamiast zwalczać, wzmaga ona nudę.

Opowieści Singera rozpraszają nudę i są to zarazem opowieści głębokie, skłaniające do cichego namysłu nad sobą, nad ludzkością, wszechświatem i Bogiem. Twórczość Singera jest zatem, zaangażowa-

17 Czesław Miłosz, *Rok Myśliwego*, Kraków 1991, str. 96.

18 *Rozmowy z Isaakiem Bashevisem Singerem...*, str. 74 i 111–112.

niem w sprawę zmniejszenia ludzkiej agresywności. Można traktować ją jako lek na obniżenie agresji w zbiorowym ciele ludzkości.

Singer pisał w jidysz. Jest to decyzja świadoma. Singer miał wybór, mógł pisać po hebrajsku, po polsku, później, po angielsku. Zdecydował się pozostać przy języku umierającym. Dostrzegam w tym wyborze, co najmniej, dwa momenty pacyfistyczne.

Niechęć, a nawet pogardę wobec kryterium doraźnej skuteczności, tj. wobec historycznego i pragmatycznego kryterium prawdy i dobra. Jeśli racja ma być po stronie silniejszych, to Singer, na przekór, woli stanąć po stronie słabszych i przegranych. To, że coś na tym świecie, przegrywa i ginie, nie jest, jego zdaniem, ostatecznym wyrokiem. Doraźne, pragmatyczne i historyczne kryterium słuszności skłania do aktywności, ale też do nerwowości i agresywności; „moje musi być tu i teraz na wierzchu, bo nie ma żadnego potem”. Natomiast wiara w prawdę metafizyczną, w sprawiedliwość absolutną, działa zwykle uspokajająco, spowalniająco; triumf tutaj jest tylko chwilowym, relatywnym triumfem; zwycięzcy mogą okazać się w perspektywie metafizycznej przegranymi. Singer wierzy w nieśmiertelność duszy, a zatem pisze nie tylko dla żywych, ale i dla umarłych. Jidysz, podobnie jak łacina, jest językiem umierającym; ale jeśli zagazowani w obozach Żydzi gdzieś istnieją, to jidysz tam, w zaświatach, jest językiem żywym. Ujął to dowcipnie w swoim przemówieniu noblowskim; stwierdził mianowicie, że pisze dla umarłych w martwym języku.

Przywiązanie do jidysz to przywiązanie do języka z gruntu pacyfistycznego. Jest to język łagodny i dowcipny. Zbiorowe cierpienia, poczucie humoru oraz bogobojność przetopili się w idiomy, w żarty językowe. Singer owe zasoby wykorzystuje. Jidysz to język tylko w jednej sferze ubogi; brakuje w nim określeń technicznych i militarnych; język z jakby wyrwanymi militarnymi stronami ze słownika. Dziennikarze żydowscy, gdy próbowali podczas pierwszej wojny światowej opisywać bitwy, musieli wymyślać nowe słowa.

Wyrastanie w kręgu jidysz i trzymanie się tego języka na przekór doraźnej skuteczności świadczy o dochowywaniu wierności pewnemu dziedzictwu kulturowemu. Jest to dziedzictwo z gruntu łagodne, pokojowe i zarazem – często to idzie w parze – zachowujące dystans do sie-

bie, autoironiczne, dowcipne (może dlatego judaizm był tak tolerancyjny dla różnych sekt i herezji).

Żydzi diasporowi, tzn. Żydzi mówiący w jidysz, to była może największa i najtrwalsza pokojowa, pacyfistyczna wspólnota w dziejach ludzkości. Na ironię historii zakrawać może fakt, że jidysz to język zbliżony do niemieckiego. Żydzi przez, mniej więcej, sto pokoleń nie nosili miecza.

Singer uważa, że przemoc jest większym złem niż zagubienie. Radykalna przemiana ludzkości winna przebiegać dobrowolnie i oddolnie; jako wzmożenie i „docieranie się” świadomości i wrażliwości istot rozumnych. Bliska jest Singerowi wizja Kanta, to znaczy wizja ludzkości zespolonej nierozzerwalnie ze stanem wiecznego pokoju.

## Pacyfizm w poezji Wiesława Kazaneckiego

„W cywilizacji ludzkiej nastąpiło załamanie się ery trwającej od zarania dziejów aż do naszych dziesięcioleci. Główną jej cechą była wiara w siłę i uznawanie przemocy jako jedynej drogi umożliwiającej (i jednostkom, i zbiorowościom) przetrwanie lub władzę. Najważniejszym motorem „rozwoju” była dążność do pomnażania sił. Zjawiska te zgadzają się dokładnie z podstawowymi wyróżnikami pojęcia Homo Barbarus. Tacy właśnie (my, „sapiens”!) jesteśmy od tysiący lat. Zmiany, które następowały w tym czasie ,nie wydają się tak istotne, jak przywykliśmy (z dumą!) zaznaczać. Dotyczą przede wszystkim rozwoju narzędzi przemocy (w różnych dziedzinach życia), od najprostszego kija po laserową broń i armatki wodne. Dopiero w naszych czasach ujawniły się pierwsze znaczące dla międzyepoki zjawiska. Zdolność barbarzyńcy do stosowania przemocy osiągnęła już taki pułap, który czyni ją w praktyce bezużyteczną. Człowiek–barbarzyńca znalazł się na rozdrożu. Przemoc, bez której nie wyobrażał sobie życia i działania, zawiodła go nagle – w tym sensie, że zabijanie innych stało się niemożliwe bez... zagłady samego siebie. Musi więc przebudować całą swą osobowość. Musi zmienić model swojego istnienia na Ziemi, jeśli prawdą jest, że chce przeżyć.

Wierzę w to: pierwsze tropy nowej człowieczej ery zaznaczają się właśnie w sztuce.”

Te słowa napisał W. Kazanecki<sup>1</sup>. Poeta kreuje słowem osobisty świat i w zależności od tego jak jest on mądry i skończony ,tak jego twórca może oczekiwać, że zostanie zauważony i „zamieszkaný”. Świat poetycki Kazaneckiego jest przesiąknięty ideami pacyfizmu, a więc tymi ideami, które czekają na innego człowieka: nie barbarzyńcę.

<sup>1</sup> Poeta urodzony w Białymstoku, miejscu oddalonym od historycznych magistral. Autor zbiorów: „Portret z nagonką” (1969), „Pejzaże sumienne” (1974), „Na powódź i na wiatr” (1986), „Koniec epoki barbarzyńców” (1986) konstruuje w nich swój program artystyczny.

Mając świadomość „krzyżowania się” epok, stwierdził wprost i bezkompromisowo, że wciąż jesteśmy barbarzyńcami i tylko od nas zależy, czy przekroczymy próg cywilizacji.

Barbarzyńcę definiuje się jako człowieka niecywilizowanego, prymitywnego, nieokrzeseanego, okrutnego. Barbarzyństwo to stopień pośredni między dzikością i cywilizacją.

Debiutancki zbiór poetycki Kazaneckiego „Kamień na kamieniu” zapowiadał kierunki poszukiwań. Precyzyjny język, staranna forma i konstrukcja wierszy nawiązuje niewątpliwie do dokonań Tadeusza Różewicza. Pojawiły się jednak utwory przywołujące mity, by odczytać je na nowo, obalać bądź poprawiać. Budowane ze strzępów anegdoty, często oparte w całości na fabule przypominają raczej prozę. W wierszu „Wstęp do autobiografii” poprzedzonym mottem „urodziłem się dziesiątego stycznia 1939” – data ta urasta do rangi symbolu. Dwudziestopięcioletni mężczyzna i dziecko odtwarzają fragmenty wojennego września.

Obrazy odległej, katastroficznej, nie w pełni odczytanej przeszłości (pocisk, samoloty, schron, ręce), zapisane na trwałe w pamięci wywierają decydujący wpływ na kształtowanie się świata poetyckiego Kazaneckiego zarówno w wymiarze światopoglądowym, jak i językowym. W wydanym w roku 1969 „Portrecie z nagonką” Kazanecki pogłębia widzenie świata, a słowa umiejętnie łączone dodają większej wyrazistości i ekspresyjności. Nie jest lirykiem, lecz pisarzem uczestniczącym w otaczającej go rzeczywistości. Reaguje na nią, dostrzega jej niedoskonałości, jej chaos i rozkład. Rzeczywistość tę porównuje do „mozaiki”, która „jeszcze nie wróciła w formę”.

Poezję Kazaneckiego z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych można umieścić w nurcie katastroficznym ówczesnej estetyki literackiej. Świat według Kazaneckiego – to zachłanna przestrzeń, bez określonych wymiarów i wartości. Punktem centralnym w tej przestrzeni ma być człowiek wyjęty z jakiegokolwiek kontekstu, zmagający się z nonsensownym bezkresem. W zbiorze „Cały czas w orszaku” (1978) pogłębiają się jeszcze bardziej ciemne wizje teraźniejszości. Poeta sięga do wątków biblijnych, jakby chciał znaleźć tam korzenie dobra i zła. Ciemność ta będzie narastać, aż osiągnie swoje apogeum w tomie „Stwórca i kat” (1982). Owe wizje potęgował dodatkowo fakt, że pisarz



żył przez kilka lat w stroju komunistycznym. Nie pisał o tym wprost, ale brak optymizmu i najmniejszego strumienia światła w kreowanej „ciemności” powodował, iż czytelnik jednoznacznie odczytywał jej podwójny sens. Bohatera wierszy otacza zło. Opuszczony przez Boga, zdany wyłącznie na siebie podejmuje wysiłki, by te zło przynajmniej naświetlić.

W latach osiemdziesiątych poeta wkracza na nowy obszar poszukiwań. Wychodzi z piekła i odnajduje drogę, która miała go doprowadzić do nadziei. W zbiorze „Na powódź i na wiatr” (1986) odczuwalna jest już obecność światła. Poeta powoli i w pełni świadomie opuszcza ciemności. Wyznacza poezji [sztuce] zadania.

Sztuka ostatnich dziesięcioleci drugiego tysiąclecia naszej cywilizacji, porzuciła „odwieczną swą misję SCALANIA ludzkiego świata, nasycania go potęgą dobroci i piękna. Stała się przeciwieństwem samej siebie – jako zarazem częścią i narzędzie zła.”

Następuje tu w pełni świadome przehierarchizowanie dotychczasowych wartości. To drugi ważny krok w ewolucji artystycznej poety. Kazanecki po długim błędzeniu w „ciemnej rzeczywistości” potrafi wyciągnąć dwa bardzo istotne wnioski. Po pierwsze, sztuka powinna emanować czystym dobrem i czystym pięknem. Bezkompromisowy ton wypowiedzi wskazuje iż, nie ma ustępstw na rzecz usprawiedliwionego zła, czy artystycznej brzydoty. Kategorie moralne (treść) w sensie absolutnego dobra i piękna muszą zastąpić kategorie estetyczne (forma), które wyrażają to co jest powierzchowne i nachalne. Po drugie, owe przehierarchizowanie powinno dotyczyć nie tylko sztuki (w jej ukrytych celach) ale i człowieka: twórcy, odbiorcy.

Zbiór „Koniec epoki barbarzyńców” (1986) wykazuje ewolucję twórczości Wiesława Kazaneckiego. Wiersze znamionuje ogromna prostota. Głoszą ideę scalenia człowieczej wspólnoty. Twórca wyraża niezgodę na dehumanizację rzeczywistości.

Tomik zamyka cykl pt. „Ty pójdziesz górą”, który ukazuje nowy podmiot liryczny – człowieka osadzonego w polskich realiach. W wierszach tych poeta odświeża nurt poezji romantyczno-patriotycznej.

Gdzie w poezji Kazaneckiego można znaleźć idee pacyfizmu? Przypomnę fragment tytułowego wiersza: „Daleko zaszedł barba-

rzyńca. Zawsze ufał swej sile. Kiedy był słaby – ginął. Gdy zwyciężał, maszerował wciąż dalej, aż ku klęsce. Czczył największych zbrodniarzy, nazywając ich geniuszami wojny. Stawiał pomniki chwałom rzezi, gwałtów i pożarów, nazywając ich geniuszami poezji. Zabijał w imię sprawiedliwości, jakby krew ludzka mniej była sprawiedliwa od jego kodeksu praw. Czy znasz szaleństwo w bardziej podstępny przebraniu? [...]” Poeta „Końcu epoki barbarzyńców” wyraża głębokie przekonanie o bezsensowności wojen. Człowieka nazywa barbarzyńcą, ponieważ wie, iż dopóki nie zmieni swego agresywnego stosunku do życia, dopóty niczym nie będzie się różnił od barbarzyńcy, który zniszczył Imperium Rzymskie. Homo Barbarus końca XX wieku uzbrojony „po zęby” może unicestwić tylko siebie. Kazanecki trafnie dostrzegł zbliżanie się końca pewnej epoki w dziejach ludzkości. W wierszu „Punkt obserwacyjny” określił precyzyjnie swoje miejsce na Ziemi:

„stoję na skrzyżowaniu epok  
tuż za progiem czwartej ćwierci naszego wieku  
spoglądam na tych z zabarykadowanymi twarzami  
jak przechadzają się w cieniu miasta

Wiesław Kazanecki wyraża umiłowanie życia, spokoju, krytykuje przemoc. Staje się twórcą czynnym, pełnym nadziei, widzącym szansę na przemianę dokonującą się w każdym człowieku. Pacyfizm Kazaneckiego jest twórczy, żywy, wynikający z dialogu poety z samym sobą.

„Modłę się najzarliwiej o ocalenie słowika  
i jednej małej brzozy.  
Może u kresu drogi  
ostatni z nas,  
który przetrwa,  
zdoła jeszcze postawić krzyż.  
O świecie który wszędzie nad światem bez człowieka

I z każdej nuty jak z ziarna  
zakiełkuje piękniejszy świat.”

(„Modłę się najżarliwiej”)

W rozmowie z najbliższą osobą nieżyjącego już poety, małżonką Haliną Kazanecką na bezpośrednio postawione pytanie: czy Kazanecki był pacyfistą? usłyszałem zdecydowaną odpowiedź: tak. Nie wyklucza to jego patriotyzmu.

## Pacyfizm a prawa zwierząt

Jedną z najwybitniejszych postaci XX wieku, Gandhi, powiedział kiedyś, że o wielkości narodu świadczy jego stosunek do zwierząt. W związku z rozwojem naszej cywilizacji zmienia się i poprawia nasz stosunek do zwierząt. Wyraża się to między innymi w prostej obserwacji, że im wyższy jest poziom kulturowy danego społeczeństwa, tym lepszy jest jego poziom kultury obchodzenia się ze zwierzętami.

Pradawne, prehistoryczne opowieści o zwierzętach są pełne szacunku dla nich. Istnieją przekazy (np. malowidła), które pokazują, że zwierzę, które było zabijane w celu uzyskania pokarmu, było jednocześnie otaczane czcią, co wiązało się zapewne z wyobrażeniami religijnymi.

Biblijne przekazy o podporządkowaniu przyrody przez człowieka („czyńcie sobie Ziemię poddaną”) wywarły i wywierają wielki wpływ na stosunek ludzi do zwierząt. Również starożytna filozofia rozwijała się najpierw w kierunku traktowania zwierząt jako rzeczy. Arystoteles na przykład w proponowanej przez siebie „skali natury” umieścił zwierzęta na ostatnim miejscu<sup>1</sup>. Inne podejście stoików („*convenienter naturae vivere* – żyć zgodnie z naturą”) stanie się jednak w przyszłości punktem wyjścia dla filozofii praw zwierząt. Nie znaczy to oczywiście, że zwierzę w czasach starożytnych, jako rzecz, nie podlegało żadnej ochronie. Prawo rzymskie w *Corpus iuris civilis* zawierało na przykład postanowienia wzbraniające znęcania się nad końmi pociągowymi, zaś zabicie wołu pociągowego karane było banicją. Waga tych przepisów jest tym większa, gdy uświadomimy sobie, że *Corpus iuris civilis* to nie tylko księga praw, ale także pewna filozofia porządku moralnego.

Kartezjańskie „*cogito ergo sum*” pozostawiało zwierzęta poza rozważaniami o naturze – „nie myślę, więc nie jestem”. Uznawano je więc

<sup>1</sup> A. Majewski, Zwierzęta a prawo, w: Prawa zwierząt 1995, nr 1–2, s. 43.

za niezdolne do odczuwania jakichkolwiek uczuć, bólu, nieczułe na cierpienie – i takie podejście do zwierząt dominowało do końca XVII wieku. Zmianę stanowiska wiązać należy poglądami takich filozofów jak J. Locke, T. Paine i J. Bentham, którzy stworzyli podwaliny pod obecny ruch na rzecz praw zwierząt. Zasadnicza dla ochrony praw zwierząt stała się wypowiedź Benthama: „pytaniem nie jest, czy zwierzęta potrafią mówić czy myśleć, ale czy potrafią cierpieć”<sup>2</sup>. Bentham podaje więc zdolność do odczuwania cierpienia, a więc i do odczuwania radości, jako zasadniczą cechę, która zabrania człowiekowi traktować zwierzęcia jak rzecz. Jeżeli istota cierpi, to nie ma moralnego usprawiedliwienia na to, że jej bólu nie bierze się pod uwagę.

Dzisiejsza filozofia praw zwierząt, której twórcami są Tom Regan i Peter Singer, zakłada, że etyka postępowania ludzi ze zwierzętami powinna opierać się na tych samych podstawowych zasadach moralnych, na których oparta jest etyka stosunków międzyludzkich. U jej podstaw leży respektowanie nauki jako całości, a w szczególności biologii ewolucyjnej i związanego z nią Darwinowskiego stwierdzenia, że ludzie różnią się od innych istot „co do stopnia, nie co do rodzaju”. Fundamentalnym żądaniem filozofii praw zwierząt jest żądanie traktowania ludzi i zwierząt z szacunkiem, co nie zakłada, że ludzie i zwierzęta mają te same prawa. Szacunek wymaga, jak twierdzi T. Regan<sup>3</sup>, powstrzymania się od krzywdzenia innych, bowiem własne lub cudze korzyści nie mogą usprawiedliwić krzywdy. W tym sensie filozofia praw zwierząt jest **filozofią pokoju**, jest sprzeczna z militarną agresją. Zwolennicy filozofii praw zwierząt rozciągają ideę pokoju poza granice gatunku ludzkiego i uważają, że prawdziwe popieranie pokoju oznacza przeciwstawienie się przedziałom gatunkowym. Nie ma bowiem pokoju bez pokojowych relacji między ludźmi a zwierzętami.

Regulacje prawne dotyczące humanitarnej ochrony praw zwierząt we współczesnym świecie uwzględniają dzisiaj podstawowe założenia ruchu praw zwierząt z fundamentalnym stwierdzeniem, że zwierzę nie jest rzeczą. Ruch obrony praw zwierząt działa oczywiście także w Polsce i to jego działaniu przypisać należy inicjatywę zmiany regulacji

ustawowych w tym zakresie. Do 1997 roku podstawowym aktem prawnym dotyczącym ochrony zwierząt w Polsce było rozporządzenie Prezydenta RP z dnia 22 marca 1928 r. o ochronie zwierząt<sup>4</sup>. W chwili wydania był to akt stawiający nas w czołówce krajów europejskich w tym zakresie. Rozporządzenie to uznawało bowiem, że zwierzę jest zdolne do cierpienia i odczuwania bólu, zawierało także wyczerpujący (a jednocześnie przerażający swoim okrucieństwem) katalog czynów ludzkich uważanych przez to rozporządzenie za karalne znęcanie się nad zwierzętami (art.2). Powyższy akt prawny został częściowo zmieniony w 1932 r i wtedy też ogłoszono jednolity tekst rozporządzenia<sup>5</sup>, które następnie obowiązywało prawie bez zmian przez 70 lat. W tym okresie czasu stawało się ono coraz bardziej anachroniczne, gdyż nie regulowało ono problematyki związanej z szeroko pojmowanym obrotem zwierzętami, transportem zwierząt, doświadczeniami na zwierzętach, a także technologiami chowu zwierząt, coraz bardziej wyrafinowanymi i niehumanitarnymi. Przepisy dotyczące tej problematyki zawarte były w rozporządzeniach wykonawczych, a więc aktach prawnych niższej rangi<sup>6</sup>.

Prace nad nową ustawą o ochronie zwierząt rozpoczęły się już w Sejmie I kadencji, lecz nie zostały ukończone z powodu rozwiązania parlamentu. Sejm II kadencji, wybrany w 1993 roku, zajmował się tą problematyką przez ponad trzy lata, tyle bowiem czasu upłynęło od momentu zgłoszenia pierwszego projektu ustawy (23 marca 1994 r.) aż do momentu jej ostatecznego uchwalenia (21 sierpnia 1997 r.). Z powyższego wynika, że była to jedna z najdłużej dyskutowanych ustaw w poprzednim Sejmie, a więc także jedna z najbardziej kontrowersyjnych. Do łaski marszałkowskiej wpłynęły aż trzy projekty ustawy o ochronie zwierząt. Pierwszy z nich (druk nr 392) zgłosiła grupa posłów Unii Pracy i KPN, reprezentowana przez pos. Krystynę Sienkiewicz. Projekt ten był w zasa-

4 Dz.U. nr 36, poz. 332.

5 Dz.U. nr 42, poz. 417. Ustawa z 25 lutego 1932 r. dokładniej (w stosunku do rozporządzenia) określała pojęcie znęcania się nad zwierzętami, przyznawała organizacjom zajmującym się ochroną zwierząt prawo oskarżyciela posiłkowego w procesie karnym, a także upoważniała Ministra Spraw Wewnętrznych do określania w drodze rozporządzeń sposobu i warunków obchodzenia się ze zwierzętami.

6 Np. w rozporządzeniu Ministra Szkolnictwa Wyższego z dnia 16 listopada 1959 roku w sprawie określenia warunków i sposobu dokonywania doświadczeń na zwierzętach oraz trybu wydawania zezwoleń na przeprowadzanie tych doświadczeń (Dz.U. nr 71, poz. 452) oraz w rozporządzeniu Ministra Komunikacji z dnia 27 listopada 1985 r. w sprawie szczególnych warunków przewozu kolejną żywych zwierząt (Dz.U. nr 59, poz. 306).

2 W. Owczarż, *Ruch praw zwierząt*, (w:) *Antologia praw zwierząt*, pod red. W. Owczarża, Bielsko-Biała 1995, s. 56.

3 T. Regan, *Filozofia praw zwierząt*, (w:) *Antologia praw zwierząt*, s. 85.

dzie tożsamy z projektem zgłoszonym do Sejmu I kadencji, zaś za jego inicjatorkę uważa się posłankę Teresę Liszcz, znaną obrończynią praw zwierząt. Kolejny projekt zgłosiła grupa posłów z Klubu Parlamentarnego Unii Wolności (druk nr 769), reprezentowana przez pos. Katarzynę Marię Piekarską. Oba powyższe projekty były bardzo do siebie zbliżone, przy czym wydaje się, że projekt KPUW był bardziej dopracowany i dlatego słusznie stał się on projektem bazowym przy dalszym toku prac ustawodawczych. Oddzielny projekt zgłosiła też grupa posłów PSL (druk nr 921), został on jednak następnie przez wnioskodawców wycofany, by nie wstrzymywać rozpoczętych już prac legislacyjnych nad wcześniejszymi projektami. Już sam fakt zgłoszenia aż trzech projektów ilustrował okoliczność, że parlament, zgadzając się generalnie co do konieczności uchwalenia nowej ustawy, różnił się znacznie w zakresie proponowanych rozwiązań. W szczególności projekt PSL odbiegał od generalnych założeń pozostałych projektów, nie zawierał między innymi deklaracji, że zwierzę nie jest rzeczą, a także starał się ograniczyć ingerencję ustawodawcy w proces chowu i hodowli zwierząt gospodarskich. Należy przypuszczać, że wynikało to z dążenia do partykularnej ochrony interesów rolników, gdyż środowiska związane z ochroną zwierząt – Towarzystwo Opieki nad Zwierzętami i Fundacja Animals zgodnie zauważały, że największe zaniedbania w dziedzinie ochrony zwierząt związane są z szeroko pojętym stosunkiem do zwierząt na wsi. Przebieg prac nad ustawą o ochronie zwierząt przedstawiał się w ten sposób, że w wyniku pierwszego czytania obu projektów ustawy na początku marca 1995 roku Sejm skierował je do Komisji Ochrony Środowiska, Zasobów Naturalnych i Leśnictwa oraz do Komisji Rolnictwa i Gospodarki Żywnościowej. Komisje te wyłoniły podkomisję do opracowania jednego tekstu ustawy, której przewodniczył poseł Ryszard Stanibuła (PSL), zaś pracowali w niej między innymi pos. K. Piekarska, K. Wolfram, R. Ajchler. W pracach podkomisji uczestniczyli także przedstawiciele środowisk zajmujących się ochroną zwierząt na czele z Dżennet Połtorzycką, którą należy uznać za osobę najbardziej zaangażowaną w stworzenie takiej ustawy, która zapewniałaby jak najdalej idącą ochronę praw zwierząt<sup>7</sup>. W toku prac podkomisja odbyła 26 posiedzeń, w wyniku których opracowała ostateczny tekst projektu ustawy, przyjęty następnie przez połączo-

7 Jest to wyłącznie moja indywidualna ocena, oparta na obserwacji prac podkomisji, w których uczestniczyłem jako asystent poselski posła K. Wolframa.

ne Komisje oraz przez Sejm w drugim i trzecim czytaniu. Prace podkomisji oceniam osobiście jako chaotyczne, źle przygotowane, zaś dyskusje, czasami bardzo ostre, w wielu wypadkach nie miały nic wspólnego z chęcią wypracowania merytorycznie najlepszych rozwiązań<sup>8</sup>. Za najbardziej kontrowersyjną kwestię w pracach podkomisji należy uznać zakres ochrony zwierząt gospodarskich oraz związany z tym problem zakazu stosowania określonych metod chowu i hodowli. Nie znaczy to, że ostatecznie uchwaloną w dniu 21 sierpnia 1997 roku ustawę<sup>9</sup> uważam za złą bądź niewystarczającą – jest ona bowiem dziełem kompromisu między różnymi środowiskami i jako taka zasługuje ona na pozytywną ocenę.

Największym sukcesem omawianej ustawy jest według mnie deklaracja zawarta w art. 1 stanowiąca, że *zwierzę, jako istota żyjąca, zdolna do odczuwania cierpienia, nie jest rzeczą. Człowiek jest mu winien poszanowanie, ochronę i opiekę*. Konsekwencją tego przepisu jest rozwiązanie zawarte w ustępie 2 tego artykułu, według którego w sprawach nie uregulowanych w ustawie do zwierząt stosuje się **odpowiednio** przepisy dotyczące rzeczy. Podobnie brzmiące przepisy znajdziemy w europejskich aktach prawnych dotyczących ochrony zwierząt. Należy zauważyć, że są one zgodne z postulatami zgłaszanymi przez ruchy obrony praw zwierząt. Nie zmienia to jednak faktu, że projekty ustawy zawierały dalej idącą regulację co do przyznania podmiotowości prawnej zwierzętom, poprzez chociażby stosowną zmianę kodeksu cywilnego. Deklaracja, że zwierzę nie jest rzeczą znaczy, że w świetle polskiego prawa jest ono podmiotem a nie przedmiotem, którym człowiek, jako właściciel może swobodnie dysponować. Klasyczna więc triada uprawnień właściciela (*ius possidendi, ius utendi, ius disponendi*) ma od tego momentu tylko odpowiednie zastosowanie do zwierząt. W ten sposób dokonała się w polskim prawie **dereifikacja** zwierząt, co jest wielką zmianą – oznacza ona bowiem zupełnie inne podejście do zwierząt – od tego momentu posiada ono prawa. Szkoda w związku z tym, że ustawa nie wspomina szerzej o prawach zwierząt, wydaje się na przykład, że właściwszym tytułem ustawy byłoby nazwanie jej ustawą **o prawach** zwierząt. Nawet tę ograniczoną deklarację ustawy uznać należy za sukces w kontekście opozycji przeciwko temu przepi-

8 Przypominam sobie np. dywagacje jednego z posłów, czy szczur jest zwierzęciem domowym czy gospodarskim i w związku z tym jakiej ochronie on podlega.

9 Dz.U. nr 111, poz. 724.

sowi prezentowanej przez Rząd. W stanowisku Rady Ministrów wobec poselskiego projektu ustawy o ochronie zwierząt<sup>10</sup> zakwestionowano proponowane rozwiązanie jako „wykraczające poza ramy naszego systemu prawa cywilnego i prowadzące do negacji całości tego systemu”. Według tego stanowiska zwierzę jako rzecz może być przedmiotem prawa własności i obrotu, nie może natomiast być podmiotem praw. Podobne stanowisko w tej sprawie zajął także reprezentant Kościoła<sup>11</sup>. Fakt, że ostatecznie w ustawie znalazł się przepis o dereifikacji zwierząt, przypisać należy z jednej strony determinacji zwolenników takiej regulacji, z drugiej zaś autorytetowi prof. Ewy Łętowskiej, która takie rozwiązanie uznała za „trafne i obiecujące”<sup>12</sup>.

Szczegółowe rozwiązania ustawy nie idą daleko w traktowaniu zwierząt jako podmiotu praw. Artykuł 5 stanowi, że każde zwierzę wymaga humanitarnego traktowania, przez które ustawa rozumie „traktowanie uwzględniające potrzeby zwierzęcia i zapewniające mu opiekę i ochronę” (art. 4 pkt 2). Słowo „humanitarny” znaczy tyle co „ludzki” albo „godny człowieka”, ma ono jednakże zbyt wiele różnych znaczeń, ażeby mogło być nakazem. Jest ono ponadto obciążone historyczną tradycją, w ramach której ochrona zwierząt jest ochroną dóbr moralnych człowieka, które to dobra stają się naruszone poprzez postawy okrutne i brutalne wobec zwierząt. Kant na przykład uważał, że zakaz okrucieństwa wobec zwierząt wynika przede wszystkim z faktu, że człowiek nieczuły na cierpienie zwierząt staje się nieczuły na cierpienie ludzi<sup>13</sup>. Dla zwolenników

10 Pismo Prezesa Rady Ministrów J. Oleksego z dnia 20 czerwca 1995 r., sygn. BPR-14404-422/94.

11 W liście adresowanym do jednego z posłów ks. prof. A. Sikora z Poznania pisał: „Z punktu widzenia chrześcijańskiego personalizmu podmiot prawa, zarówno stanowionego, jak i moralnego musi posiadać podstawowe atrybuty: samoświadomość, wolność, świadomość dobra i zła moralnego. Żadnego z tych atrybutów nie posiada zwierzę. Nie ma ono zdolności przeżywania wartości moralnych, a jego zachowania determinowane są w sposób absolutny wrodzonymi instynktami lub nabytymi przez tresurę sposobami zachowań. Instynktowne jest także jego przeżywanie bólu. Nie ma ono natomiast świadomości cierpienia. Tym bardziej nie ma świadomości dobra i zła. Nie może ono być podmiotem. (...) Obrońcy zwierząt prawo zabraniające znęcania się nad zwierzętami uzasadniają „podmiotowością” zwierzęcia, które „ma prawo do poszanowania, ochrony i opieki”. Jest tu pewna niekonsekwencja. Powstaje pytanie, czy życie jest wartością niższą niż zdrowie, wolność od cierpienia i godne warunki życia? Określenie (warunków uboju) jest czymś słusznym, ale nie ze względu na godność i prawa zwierzęcia – ale ze względu na człowieka, który tego uboju dokonuje. Chodzi o niewyzwalanie w nim brutalności. Źródłem tego prawa nie jest jednak godność zwierzęcia, ale godność człowieka i jego moralna natura, a uzasadnieniem jest kształtowanie właściwych postaw”.

12 Zob. referat E. Łętowskiej wygłoszony na sympozjum polsko – niemieckim w dn. 17.04.1996 r. w Warszawie, zamieszczony w „Magazynie Weterynaryjnym” w 1996 r.

13 Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, Ossolineum 1992, s. 30.

ników praw zwierząt takie stanowisko jest nie do przyjęcia, gdyż mają oni na względzie autonomiczne dobro zwierząt, co stanowi dla nich najcenniejszą motywację. Na gruncie nowej ustawy słowo humanitarny stało się więc czynnikiem ograniczającym traktowanie zwierzęcia jako podmiotu prawa, z czego wynikają takie konsekwencje, że wiele „niehumanitarnych” w ocenie licznych osób sposobów traktowania zwierząt jest w świetle nowej ustawy dozwolone. I tak poselski projekt ustawy zakazywał w chowie masowym trzody stosowania tuczu klatkowego pod tunelami foliowymi, trzymania na uwięzi macior prośnych i uciążliwej blokady karmiących w okresie laktacji, a także odsadzania prosiąt przed upływem 28 dnia po urodzeniu. W chowie masowym była projekt zakazywał między innymi tuczu cieląt na tak zwane białe mięso oraz odchovu cieląt w systemie klatek wykluczających ruch zwierzęcia<sup>14</sup>. Żadna z tych propozycji nie spotkała się z poparciem ówczesnej koalicyjnej większości sejmowej. Wydaje się to niekonsekwentne, gdyż wspomniane metody chowu wyczerpują znamiona „okrutnych metod chowu i hodowli”, o których mowa w art. 4 pkt 7 ustawy. Za wielki sukces projektodawców zwykło się natomiast uważać ostateczne zamieszczenie w ustawie zakazu tuczu gęsi i kaczek na stłuszczone wątroby. Zapis ten jest jednak ograniczony poprzez *vacatio legis* do 31 grudnia 1998 roku. Tucz gęsi i kaczek na tzw. pasztety strasburskie jest niewątpliwie jedną z najokrutniejszych metod chowu, zaś opór przeciwko zakazowi ustawowemu był bardzo silny, gdyż wprowadzenie tego zakazu miałyby pozbawić pracy około 7000 osób w Polsce<sup>15</sup>. Dane te były zdecydowanie przesadzone, okazało się bowiem, że jedynym zakładem prowadzącym ten rodzaj produkcji jest przedsiębiorstwo „Befrapol” w Obornikach Wielkopolskich<sup>16</sup>.

Innym przykładem nieuwzględnienia wniosków projektodawców ustawy jest sprawa zakazu tresury ptaków drapieżnych oraz polowania

14 Art. 12 projektu ustawy z druku 769.

15 Według danych zawartych w piśmie Ministerstwa Rolnictwa z dn. 10 maja 1996 r.

16 Komisja Zakładowa NSZZ „Solidarność” przy tych zakładach rozpoczęła niesłychaną akcję protestacyjną przeciwko temu zakazowi. W piśmie do Marszałka Sejmu J. Zycha z dn. 30 czerwca 1997 r. zapowiedziała ona „agitację negatywną przeciwko tym spośród posłów, którzy współczując gęsiom i kaczkom w ich wykoncypanych przez wyzwolicieli zwierząt nierealnych cierpieniach głosowali za wprowadzeniem zakazu tuczu, a jednocześnie nie okazali współczucia dla niewspółmiernie olbrzymich cierpień płodu ludzkiego, rozszarpywanego i rozrywającego na żywo w trakcie aborcji” (pismo w posiadaniu autora artykułu).

z ptakiem drapieżnym (sokolnictwo)<sup>17</sup>. Rzecz wydaje się dziwna w kontekście faktu, że w krajach Europy Zachodniej coraz powszechniej odchodzi się od tresury jakichkolwiek zwierząt, a zwłaszcza cyrkowych. Skala sokolnictwa w Polsce jest niewielka, zaś uzasadnieniem dla zachowania tej formy polowań ma być między innymi ochrona lotnisk przed stadami ptactwa, które mogą spowodować katastrofę lotniczą. Niewiele jednak osób zdaje sobie sprawę, że tresura ptaków drapieżnych połączona jest ze szczególnym udręczeniem<sup>18</sup>. W ten sposób rozrywka nielicznych została przełożona nad zakaz *de facto* znęcania się nad ptakami, co w sposób przewrotny uzasadniono interesem publicznym.

Nowa ustawa o ochronie zwierząt nie zawiera także zakazu uboju rytualnego. W polskiej rzeczywistości kwestia ta nie wydaje się istotnym problemem z uwagi na niewielką skalę zjawiska<sup>19</sup>. Była ona jednak niezwykle żywo dyskutowana<sup>20</sup>, w związku religijnym charakterem obrzędu rzeźnięcia zwierzęcia. Warto zauważyć, że kraje europejskie, gdzie problem ten dotyczy znacznie większej liczby przypadków, wprowadzają na swoim terytorium zakaz uboju rytualnego. W Republice Federalnej Niemiec Najwyższy Sąd Administracyjny zakazał w 1995 roku uboju rytualnego Arabom, zaś gminy żydowskie muszą uzyskiwać specjalne pozwolenie administracyjne na ubój<sup>21</sup>. Sprzeciw wobec tej formy uśmiercania zwierząt wynika z faktu, że ubój rytualny nie jest połączony z pozbawieniem zwierzęcia świadomości. Problem ten nabiera nieoczekiwane wymiaru politycznego, zaś próby wprowadzenia zakazu uboju rytualnego przedstawiane są często jako kolejny przejaw antysemityzmu. Tymczasem wśród społeczności żydowskiej nie ma zgody co do tego, czy ubój rytualny jest nieodłączną częścią religii mojżeszowej<sup>22</sup>. Polski ustawodawca nie dostrzegł tego problemu,

17 Art. 19 ust. 4 projektu ustawy z druku 769.

18 Zainteresowanych odsyłam do lektury broszury C. Sielickiego, *Układanie ptaków łowczych*, wyd. Technikum Leśne w Tucholi, 1972.

19 Odnosi się ona do kilku zaledwie przypadków w roku w związku z nakazami religii mojżeszowej oraz mahometańskiej.

20 Zob. artykuły A. Czapiak, *Ubój rytualny hańbą XX wieku*, *Medycyna Weterynaryjna* nr 51 (12) z 1995 r., E. Prost, *Ubój rytualny*, w tym samym nrze *Medycyny Weterynaryjnej*, R. Zakower, *Ubój rytualny – uwagi do publikacji prof. dr hab. A. Czapiak*, *Medycyna Weterynaryjna* nr 52 (6) z 1996 r.

21 *Życie Warszawy* z 9 września 1996, wywiad z Samuelem Dombrowskim, s. 3.

22 A. Czapiak, op. cit., s. 725.

co niewątpliwie stanowi istotną lukę w systemie ochrony praw zwierząt.

Powyższe uwagi nie mają na celu kwestionowania pozytywnej oceny uchwalonej przez parlament ustawy. Kompromisy były konieczne, ich brak w polskiej sytuacji politycznej mógł doprowadzić do odrzucenia ustawy w toku prac legislacyjnych, na przykład w Senacie, którego skład polityczny nie wróżył pozytywnych zmian.

Uważam, że najlepszą stroną ustawy, oprócz oczywiście odejścia od traktowania zwierząt jako rzeczy, są przepisy rozdziału dziewiątego, dotyczącego procedur doświadczalnych z udziałem zwierząt. Zasada wyrażona w art. 28, że doświadczenia na zwierzętach są dopuszczalne jedynie wtedy, gdy są konieczne do badań naukowych, dydaktycznych bądź dla celów ochrony ludzi i zwierząt, jest niewątpliwie nowatorska. Połączona ona została z nakazem korzystania w pierwszej kolejności z tak zwanych metod alternatywnych w zakresie przeprowadzania doświadczeń, to jest takich, które nie wymagają doświadczeń na żywym zwierzęciu. Ustawa powołuje do życia, korzystając z dorobku Uniwersytetu Jagiellońskiego, Krajową Komisję Etyczną do Spraw Doświadczeń na Zwierzętach oraz odpowiednie komisje lokalne lub międzyuczelniane, których zadaniem jest wydawanie opinii o dopuszczalności przeprowadzania doświadczeń i testów na zwierzętach. Przyjęta przy tym zasada, zawarta w art. 29 ust. 7, że przeprowadzenie doświadczenia wymaga zgody właściwej komisji etycznej, ma zapobiec nadmiernemu wykorzystywaniu procedur doświadczalnych. Pewnym niedociągnięciem jest tutaj wszakże brak bezwzględnego nakazu wykorzystywania dorobku wynikającego z doświadczeń przeprowadzanych za granicą (brak przepisów o tzw. banku danych).

Przepisy nowej ustawy o transporcie zwierząt należy uznać za pozytywne. W dotychczasowym stanie prawnym przepisy o przewożeniu zwierząt, regulowane przytoczonym wyżej rozporządzeniem Ministra Komunikacji<sup>23</sup>, nie były wystarczające. Mimo dość restrykcyjnych regulacji zdarzały się przypadki, które powodowały śmiertelność zwierząt, znacznie przekraczającą usprawiedliwione okoliczności transportu. Opisy stanu transportowanych polskich zwierząt wywierały

23 Zob. przypis 6.

na mieszkańcach Europy znacznie większe wrażenie niż na przykład opisy biedy w państwach komunistycznych. Zaletą nowych regulacji prawnych jest podniesienie przepisów o transporcie zwierząt do rangi ustawowej, które, mimo swojego ogólnego charakteru, wydają się zapewniać wystarczający poziom regulacji prawnej. Zawarty w tych przepisach zakaz transportu zwierząt w okresie okołoporodowym oraz transportu młodych zwierząt oddzielonych od matek uznają za jedno z największych osiągnięć ustawy. Tak sformułowany przepis jest bowiem pośrednim przyznaniem faktu, że zwierzę jest zdolne do odczuwania cierpienia.

Uśmiercanie zwierząt, uregulowane w rozdziale 10 ustawy<sup>24</sup> zostało ograniczone wyłącznie do potrzeb gospodarczych, względów humanitarnych, konieczności sanitarnej, potrzeb nauki oraz nadmiernej agresywności zwierzęcia. W ten sposób wyeliminowano rzymskie *ius abutendi* właściciela wobec zwierzęcia, co należy ocenić bardzo pozytywnie. W tym kontekście ustawowy nakaz zatrudniania przez gminy ubojowca zwierząt wydaje się logicznym dopełnieniem tych przepisów<sup>25</sup>. Należy mieć nadzieję, że z chwilą wejścia w życie tego przepisu zlikwidowany zostanie w naszym kraju zwyczaj domowego uboju, dokonywany często w sposób niefachowy, połączony ze szczególnym udręczeniem zwierzęcia poprzez zadawanie mu dodatkowego bólu.

Omówione wyżej regulacje nowej ustawy stanowią niewątpliwie istotny krok naprzód w dziedzinie ochrony praw zwierząt. Nie sposób jednak nie zauważyć, że nadmierna wiara w skuteczność przepisów nowej ustawy może przynieść rozczarowanie. Ten swoistego rodzaju światopogląd prawniczy można było zauważyć w sposobie myślenia wielu osób czynnie zaangażowanych w prace nad ustawą. Tymczasem zmiana nastawienia ludzi do zwierząt wymaga wielu lat edukacji społeczeństwa. Dlatego uważam, że wprowadzony przez omawianą ustawę nakaz edukacji w duchu przestrzegania praw zwierząt przyniesie rezultaty – obawiam się jednak, że dopiero w następnym pokoleniu<sup>26</sup>.

24 Art. 33 i 34.

25 Art. 34 ust. 1-3.

26 Podobny pogląd wyraził ówczesny wicepremier R. Jagieliński: „Wiara, że po uchwaleniu przez Sejm ustawy o ochronie zwierząt radykalnie zmieni się stosunek do nich, także wśród osób zawodowo mających ze zwierzętami do czynienia, jest wyrazem idealizmu. Oczywiście, ułatwi ona walkę o prawa zwierząt. Ułatwi, ale nie zastąpi wychowywania od najmłodszych lat w poszanowaniu ich praw”, Wprost, nr 43 z 1996 r.

## Wegetarianizm jako pacyfizm

Miejsce, jakie człowiek zajmuje w świecie i stosunek człowieka do otaczającego świata od dawna stanowiły przedmiot dociekań filozoficznych. Od kilkunastu lat w literaturze zachodniej, a od kilku lat również w polskiej zauważyć można coraz większe zainteresowanie tym zagadnieniem. Istotna jest przede wszystkim perspektywa, z jakiej postrzegany jest człowiek i świat. O ile dotychczas człowiekowi przypisywano najczęściej pozycję szczególną i uprzywilejowaną pośród nie tylko elementów przyrody nieożywionej, ale i innych istot żyjących, o tyle obecnie coraz częściej człowiek postrzegany jest jako część świata przyrody, niewątpliwie wyróżniająca się pewnymi swoistymi cechami, ale nie zajmująca już ze względu na nie wyróżnionej pozycji.

Dopóki władczy stosunek człowieka do świata nie był kwestionowany, niczym nie ograniczona eksploatacja tego świata i całkowite podporządkowanie go zaspokajaniu potrzeb człowieka nie budziły istotnych wątpliwości. Pojawiali się myśliciele i członkowie ruchów religijnych, przeciwstawiający się bezwzględnej dominacji człowieka i uzurpowaniu sobie przez niego praw właścicielskich do świata, lecz głosy te były odosobnione, zaś sama idea zrównania innych istot z człowiekiem pod jakimkolwiek względem nie znajdowała wielu entuzjastów. Zaznaczające się współcześnie stopniowe przełamywanie paradygmatu antropocentrycznego w myśleniu powoduje, że człowiek zaczyna postrzegać siebie i inne istoty żyjące jako współmieszkańców tego samego świata. Dlatego konieczne staje się zrewidowanie dotychczasowych zasad, na jakich opierały się stosunki człowieka i istot pozaludzkich.

Ze szczególną uwagą rozważane są zwłaszcza relacje pomiędzy ludźmi a zwierzętami. Jest to spowodowane ich odwiecznymi związkami. Od najdawniejszych czasów zwierzęta były w różnym charakterze obecne w życiu człowieka. Przypisywano im cechy boskie, traktowano je jako narzędzia w rękę człowieka, czyniąc z nich przedmiot wyzysku, uważano za towarzyszy życia i pracy.

Paradoksalnie, w czasach rozwoju na masową skalę przemysłu mięsnego i wykorzystywania zwierząt w celach doświadczalnych, coraz częściej mówi się o potrzebie narzucenia człowiekowi ograniczeń w eksploatacji zwierząt. Animatorem działań na rzecz „wyzwolenia zwierząt” jest przede wszystkim ruch wegetariański.

Pytanie, kto jest wegetarianinem, ma zasadnicze znaczenie dla rozważenia związków wegetarianizmu z pacyfizmem. Jak zdarza się w przypadku pojęć często używanych, a takim niewątpliwie stał się ostatnio wegetarianizm, ich zakres przedmiotowy bywa arbitralnie rozszerzany.

Źródłem nieporozumień jest, jak sądzę, uznanie wegetarianizmu wyłącznie za jedną z odmian diety bezmięsnej, obok weganizmu, witarianizmu czy frutuarianizmu. W takim właśnie rozumieniu upowszechniło się to pojęcie. Tymczasem teoretycy wegetarianizmu przyjmują, że samo ograniczenie spożywania mięsa, czy też – szerzej – produktów pochodzenia zwierzęcego, a nawet całkowite powstrzymanie się od ich jedzenia, nie jest wegetarianizmem. Dlatego mówienie o „semi-wegetarianizmie” albo wegetarianizmie selektywnym dowodzi niezrozumienia istoty zagadnienia.

Angielscy wegetarianie z Towarzystwa Wegetariańskiego myślą przewodnią swojego życia i działalności uczynili stwierdzenie: „Wegetarianizm to po prostu zdrowy rozsądek i współczucie”. Lapidarność tej sentencji w trafny sposób oddaje sens wegetarianizmu. Istotą tego nurtu nie są bowiem kwestie żywieniowe, ale przesłanie humanistyczne. Chodzi nie tyle o ścisłe przestrzeganie określonych zasad dietetycznych, ale przede wszystkim o pewien światopogląd, postawę etyczną, swoistą wrażliwość, o sposób myślenia i odczuwania, wreszcie – o sposób życia. Dieta jest jedynie konsekwencją przyjętej postawy i, choć niewątpliwie ważna, jest wobec samej postawy czymś wtórnym. O uznaniu kogoś za wegetarianina decyduje nie samo zachowanie, ale motyw, który je zainicjował.

Według Marii Grodeckiej<sup>1</sup> źródłem takiej motywacji jest zarówno sfera intelektualna, jak i emocjonalno-wolitywna. Decyzję o przyjęciu wegetariańskiego sposobu życia można podjąć, uświadomiwszy sobie,

1 M. Grodecka, *Wszystko o wegetarianizmie. Zmierzch świadomości łowcy*, Warszawa (bez daty wydania), s. 254-255.

jakie skutki dla gospodarki, ochrony środowiska czy ochrony zdrowia ma przyzwyczajenie do jedzenia mięsa. Decyzję taką może również zrodzić współczucie dla zwierząt. Nie jest natomiast wegetarianinem ten, kto nie jada mięsa jedynie z przyczyn zdrowotnych czy religijnych. Jeżeli zasadniczym motywem jest zdrowie, wówczas jego poprawa może przyczynić się do rezygnacji z diety jarskiej. W sytuacji, gdy dominująca jest motywacja religijna, o przestrzeganiu określonej diety przesądza raczej dbałość o własne zbawienie, a nie współczucie dla zwierząt.

Pewne wątpliwości budzić może pierwszy motyw uznany przez M. Grodecką za uprawniony, a więc podjęcie decyzji o rezygnacji z jedzenia mięsa ze względu na globalny wymiar konsekwencji działalności przemysłu mięsnego. Wbrew, jak sądzę, intencjom autorki, uzasadnienie takie odwołuje się do argumentacji instrumentalnej. Jeśli bowiem nasz wybór bezmięsnego sposobu odżywiania spowodowany jest wyłącznie tym, że uświadamiamy sobie skażenie środowiska naturalnego czy też możliwość likwidacji zjawiska głodu na świecie poprzez upowszechnienie diety roślinnej, wówczas, kierując się przyjętym przez autorkę schematem rozumowania, dopuszczalne i nie budzące wątpliwości byłoby jedzenie mięsa w środowisku nieskażonym i w świecie zamieszkałym przez ludzi sytych. Podobnie, gdyby okazało się, że intensyfikacja „produkcji zwierzęcej” przyczyni się do znacznej poprawy stanu środowiska bądź pozwoli wyżywić rzesze głodnych, jedzenie zwierząt z łatwością zostałoby usprawiedliwione. Z tego powodu za właściwy należy uznać jedynie drugi wskazany przez M. Grodecką motyw postępowania, a więc nasz stosunek do zwierząt. Poprawa stanu środowiska i możliwość wyżywienia większej liczby ludzi byłyby jedynie konsekwencjami zmiany przyzwyczajzeń żywieniowych. Choć są to kwestie istotne i zasługujące na uwagę, na przykład ze względu na zagadnienie sprawiedliwości międzynarodowej, same przez się nie stanowią ani istoty wegetarianizmu, ani podstawowego motywu, skłaniającego ludzi do odrzucenia mięsa jako pożywienia.

Skoro wegetarianizm jest czymś więcej niż dieta, odróżnić go należy od jarstwa, jarstwo zaś – od czasowego powstrzymywania się od spożywania produktów pochodzenia zwierzęcego. O ile to ostatnie przyjmuje niejedzenie mięsa jako stan przejściowy, jarstwo zakłada trwałe odrzucenie diety mięsnej jako błędnej ze względów żywieniowych. Te zaś mają drugorzędne znaczenie dla wegetarianizmu, który



postrzeżenie zwierząt wyłącznie jako źródła pożywienia dla człowieka traktuje jako brak wyobraźni i głębszej refleksji nad własnym życiem i miejscem człowieka w świecie.

Warto wspomnieć, że M. Grodecka wyróżnia kilka wymiarów wegetarianizmu: indywidualny, zbiorowy, międzypokoleniowy (genetyczny) i międzygatunkowy (ekologiczny)<sup>2</sup>. W wymiarze indywidualnym wegetarianizm oznacza wybór określonego sposobu odżywiania – mięsnego lub jarskiego. Podstawowym motywem, jak już wspomniałam, jest przede wszystkim spowodowana wrażliwością i wyobraźnią chęć ulżenia losowi zwierząt i nieprzyczyniania się do zadawania im cierpień. Konsekwencją tej decyzji staje się natomiast określony sposób życia i myślenia, a w perspektywie rozwój sfery emocjonalno-wolitywnej. W wymiarze tym zmiana świadomości każdego poszczególnego człowieka postrzegana jest jako zasadnicza siła sprawcza przesądzająca o rozbudzeniu moralnym. Jego konsekwencją zaś jest poczucie solidarności nie tylko z ludźmi, ale również z innymi istotami żywymi, a także uznanie wiążących się z tą solidarnością obowiązków człowieka.

Zbiorowy wymiar wegetarianizmu powstaje jako rezultat zwielokrotnienia wyborów indywidualnych. Konsekwencje takich wyborów ujawniają się w skali globalnej. Jak każdy światopogląd, również wegetarianizm określa stosunek człowieka do świata. Nowe określenie roli człowieka w świecie w wymiarze zbiorowym wyrażać się będzie w postaci wyboru modelu rozwoju gospodarki, w strukturze przemysłu i rolnictwa, stanie środowiska naturalnego, kierunku rozwoju kultury, w obyczajach, poglądach moralnych i postulatach etycznych, w ustawodawstwie. Doprowadzi do ograniczenia konsumpcji nie uzasadnionej rzeczywistymi potrzebami ludzkimi, nie liczącej się z kosztami ekologicznymi, społecznymi i duchowymi. Ostatecznym celem jest więc nie tylko ochrona przyrody, ale przede wszystkim duchowa przemiana człowieka i przeobrażenie jego cywilizacji.

Wymiar międzypokoleniowy wynika, zdaniem Grodeckiej, z obciążenia przyszłych pokoleń konsekwencjami wyborów dokonywanych przez pokolenia żyjące współcześnie. Nasilenie wad genetycz-

2 M. Grodecka, *Wegetariańskie okruchy*, Katowice 1996, s. 99-104.

nych i zmian zwyrodnieniowych, jakie ujawnia się w kolejnych pokoleniach, postrzegane jest bowiem jako wynik błędnego sposobu życia pokoleń wcześniejszych. Oprócz wskazanych przez Grodecką aberracji genetycznych, wymiar ten, jak sądzę, odwołuje się również do oszczędniejszego i skromniejszego stylu życia w związku z możliwością wyczerpywania się zasobów naturalnych Ziemi i w rezultacie pogorszeniem jakości życia przyszłych pokoleń. Wobec rozmiarów działalności współczesnego człowieka, przekraczających możliwość neutralizacji tej ekspansji przez ekosystem ziemski, mówi się nawet o przysługującym naszym potomnym prawie do odziedziczenia świata w określonym kształcie i naszym obowiązku zachowania kształtu świata<sup>3</sup>. Wymiar międzygatunkowy wreszcie wiąże się z postępowaniem człowieka wobec istot nie należących do gatunku ludzkiego. Postępowanie to wynika z określonego postrzegania miejsca i roli człowieka w świecie i zależy zasadniczo od odpowiedzi na pytanie, czy pomiędzy człowiekiem a innymi istotami żywymi istnieją takie różnice, które uzasadniałyby ich odmienne traktowanie. Ten właśnie wymiar w powiązaniu z wymiarem indywidualnym jako przejawem świadomości człowieka uważam za istotę wegetarianizmu.

Uznanie wegetarianizmu za pacyfizm może budzić pewne zdziwienie. Definicja pacyfizmu sformułowana przez Petera Brocka<sup>4</sup> przyjmuje bowiem, że pacyfizm stanowi odmowę udziału w jakiegokolwiek wojnie. Jest to przy tym odmowa indywidualna i motywowana moralnie, znajdująca uzasadnienie w światopoglądzie danego człowieka. Centralnym zagadnieniem dla pacyfizmu jest przede wszystkim stosunek do wiążącego się z wojną pozbawiania życia innego człowieka. Jednakże obok tego tzw. pacyfizmu absolutnego, którego przedmiotem jest stosunek do aktywności związanej z prowadzeniem działań zbrojnych, wyróżnia się również pacyficyzm, nazywany także pacyfizmem relatywistycznym. Pacyficyzm nie musi oznaczać odmowy osobistego wzięcia udziału w wojnie. Nurt ten obejmuje natomiast postawy wyrażające potępienie przemocy, dążenie do jej zminimalizowania, jak również upowszechnienia takich zasad i wartości, które zapobiegałyby wojnie i przemocy. Ani pacyfizm absolutny, ani relatywistyczny nie

3 J. Feinberg, *Obowiązki człowieka i prawa zwierząt*, „Etyka” t. 18, 1980, s. 35.

4 W. Modzelewski, *Pacyfizm i okolice*, Warszawa 1995, s. 9.

stanowią ściśle określonych zespołów wartości i wzorów postępowania. Dlatego uzasadniona jest również myśl, że pacyfistyczny sprzeciw sumienia może przejawiać się w odmowie pośredniego uczestniczenia w zabijaniu zwierząt. W ten sposób wegetarianizm powiązany zostaje z pacyfizmem<sup>5</sup>.

Podstawowe postulaty pacyfizmu jako światopoglądu stawiającego w centrum zainteresowań człowieka to przede wszystkim sprzeciw wobec wojen, sprzeciw wobec kary śmierci, jak również wobec stosowania tortur i innego niehumanitarnego i okrutnego traktowania ludzi. Jest więc pacyfizm uznaniem przyrodzonego prawa do życia każdego człowieka, przyrodzonej każdemu godności, i opowiedzeniem się przeciwko instrumentalnemu traktowaniu jakiegokolwiek człowieka. Jest w związku z tym zarówno formą naszych stosunków z innymi ludźmi i jednocześnie określeniem podstaw tych stosunków.

Przedmiotem współczesnej refleksji filozoficznej, równoległe z relacjami międzyludzkimi, staje się coraz częściej uprzedmiotowienie zwierząt, które dotychczas pozostawało jedynie przedmiotem wystąpień sympatyków idei wyzwolenia zwierząt. Jednym z zasadniczych zagadnień, jakie starają się rozstrzygnąć współcześni filozofowie jest pytanie, czy można przypisać zwierzętom jakiegokolwiek prawa, jeżeli jednocześnie nie ciąży na nich żadne obowiązki i nie można obarczyć ich odpowiedzialnością za własne postępowanie. U podstaw tego pytania leży wątpliwość, dlaczego zabicie zwierzęcia bądź zadanie mu cierpienia przez człowieka miałyby powodować przypisanie człowiekowi winy i uznanie jego czynu za bezwzględne zło, skoro nie obarczylibyśmy winą zwierzęcia zabijającego inne zwierzę<sup>6</sup>. Innymi słowy, pytamy, czy ciąży na człowieku jakiegokolwiek obowiązki wobec zwierząt, a jeśli tak, to jaka jest podstawa i treść tych obowiązków.

Rozszerzenie postawy pacyfistycznej na inne niż człowiek istoty żyjące znaczyłyby określenie charakteru naszych relacji z tymi istotami, zapewne również przyznanie im, podobnie jak człowiekowi, prawa do życia i prawa, by nie być traktowanym okrutnie. By jednak pojmowanie pacyfizmu jako postawy wobec wszystkich istot żyjących uzna-

5 Ibidem, s. 25.

6 W. Paton, Człowiek i mysz. Badania medyczne na zwierzętach, Warszawa 1997, s. 36.

ne zostało za uprawnione, wskazać by należało motywy, przesądzające o takim właśnie rozumieniu przesłania pacyfistycznego. Pojawi się wówczas pewna trudność. W przypadku ludzi bowiem, przynajmniej w odniesieniu do sytuacji granicznych, przyjmuje się, że są oni sobie równi, a więc istnienie każdego z nich ma taką samą wartość. Dlatego każdemu pojedynczemu człowiekowi przyznajemy takie samo prawo do życia i takie samo prawo, by nie być traktowanym w sposób okrutny. W przypadku, gdy w grę wchodzi relacje, w których, obok człowieka, występują zwierzęta, zastosowanie kategorii równości nie jest już tak jednoznaczne. Rozważyć więc trzeba, czy rzeczywiście możemy wówczas mówić o jednolitej postawie zarówno wobec ludzi, jak i wobec zwierząt, a więc czy decydujemy się przyznać zwierzętom takie same prawa jak człowiekowi, czy też zakładamy, że mówienie o pewnych prawach w odniesieniu do zwierząt jest wątpliwe.

Argumentem na rzecz szerokiego rozumienia pacyfizmu najłatwiejszym do zaakceptowania, zarówno w przeszłości, jak i w czasach współczesnych jest uznanie istnienia tzw. efektu przeniesienia<sup>7</sup>. Przyjmuje się oto, że konieczne jest narzucenie człowiekowi ograniczeń w postępowaniu wobec zwierząt ze względu na samego człowieka. Złe traktowanie zwierząt prowadzi bowiem do wytworzenia u tego, kto złego traktowania się dopuszcza, pewnego nawyku, który likwiduje jego opory przed złym traktowaniem ludzi. Zakłada się więc, że krzywdzenie zwierząt prowadzi nieuchronnie do krzywdzenia ludzi. Zadawanie zwierzętom bólu i cierpień, a w ostateczności również pozbawianie ich życia, nie jest złem ze względu na zdolność zwierząt do odczuwania cierpienia, ze względu na uznanie, że posiadają one jakiegokolwiek interesy bądź że życie zwierząt posiada wartość niezależną od ich użyteczności dla człowieka. Jest natomiast złem ze względu na istnienie znacznego prawdopodobieństwa przeniesienia pewnego wzoru postępowania do stosunków międzyludzkich. Takie rozumowanie jest jednak ostatnio odrzucane właśnie ze względu na motyw, jaki miałyby wówczas kierować stosunkiem człowieka do zwierząt. Twierdzi się bowiem, że motywem tym byłby szowinizm gatunkowy (*specieicism*), postawa pokrewna rasizmowi<sup>8</sup> i będąca wyrazem podobnej dyskrymina-

7 T. Regan, Prawa i krzywda zwierząt, „Etyka” t. 18, 1980, s. 94.

8 Ibidem.

cji. O ile rasista uznaje istnienie interesów innego człowieka tylko wówczas, gdy ten jest przedstawicielem jego rasy, o tyle szowinista gatunkowy uważa, że interesy posiadają jedynie członkowie jego gatunku. Stanowisko odrzucające interesy istot pozaczłowieczych i uznające jedynie interesy ludzi i to na tej wyłącznie podstawie, że są ludźmi, nie może być poparte żadnym pozbawionym uprzedzeń uzasadnieniem.

Koncepcji uzależniającej postępowanie człowieka od zwierząt od konsekwencji tego postępowania w świecie ludzkim usiłuje się więc przeciwstawić propozycję założenia, że zwierzętom przysługują określone prawa. Najczęściej uznawanym jest prawo, by nie być krzywdzonym, najbardziej kontrowersyjnym – prawo do życia. Idea praw zwierząt jako alternatywna wobec „efektu przeniesienia”, niezależnie od samego zakresu uznawanych praw, napotyka wciąż na silne opory.

Większość filozofów uważa bowiem, że zwierzętom nie przysługują żadne prawa, gdyż nie należą one do tej kategorii istot, które mogą mieć prawa. Aczkolwiek uznają oni istnienie określonych obowiązków człowieka dotyczących zwierząt, nie są to obowiązki związane z jakimikolwiek roszczeniami, jakie zwierzęta mogłyby wysuwać wobec człowieka, nie są to w związku z tym obowiązki uzasadnione posiadaniem przez zwierzęta praw<sup>9</sup>. Przyjmuje się więc często, że w odniesieniu do rzeczy i zwierząt możemy mówić jedynie, że mamy obowiązki nie „wobec nich”, ale „w związku z nimi”, a więc z obowiązków tych nie wynikają żadne prawa rzeczy ani zwierząt. Zakłada się, że zwierzętom nie mogą przysługiwać żadne prawa, gdyż nie mogą one mieć obowiązków ani ponosić odpowiedzialności za ich niewypełnienie. Cechy umysłowe zwierząt uniemożliwiają im bowiem uzmysłowienie sobie samego pojęcia obowiązku bądź zobowiązania. Nie można przypisać zwierzęciu poczucia winy czy wyrzutów sumienia. Z drugiej strony jednak podnosi się, że pewnym grupom ludzi również nie można przypisać dyspozycji umysłowych, umożliwiających uświadomienie sobie obowiązku i odpowiedzialności. Małe dzieci, ludzie upośledzeni umysłowo nie są pozbawieni praw przez sam fakt ograniczonych możliwości bycia podmiotami obowiązków.

9 J. Feinberg, *Obowiązki człowieka...* op. cit., s. 13.

Mówi się także, iż zwierzęta nie są osobami. Rozróżnienie osób i rzeczy utrwaliło się pod wpływem prawa rzymskiego<sup>10</sup>. Wszystko, czemu nie można przypisać cech osoby, uznaje się za rzecz. Zranienie albo zabicie zwierzęcia traktowane jest więc na równi ze zniszczeniem rzeczy. Ten dualistyczny podział okazuje się jednak mało przydatny w odniesieniu do zwierząt. Zwierzę bowiem nie jest ani rzeczą, ani osobą. Przyjęcie, że zwierzę jest rzeczą, pozbawiłoby je nawet możliwości posiadania praw. Uznanie z kolei, że jest osobą, wiązałoby się z rozszerzeniem na zwierzęta pojęcia odpowiedzialności, a więc uprawniałoby na przykład do karania zwierząt za szkody wyrządzone człowiekowi.

Podnosi się również, że nawet jeśli pewnym cechom psychofizycznym zwierząt przypiszemy określoną wartość, to wartość ta nie przesądza jeszcze o posiadaniu przez zwierzęta praw. Możemy bowiem za wartościowe uznawać również przedmioty – zwłaszcza dzieła sztuki – i wiązać z tą wartością „obowiązek” dbania o nie. Nie znaczy to jednak, że przyznajemy rzeczom roszczenia w stosunku do ludzi. Podobnie w przypadku zwierząt – konsekwencją akceptacji założenia, że określone cechy nadają zwierzęciu wartość, będzie jedynie nałożenie na człowieka obowiązku opieki nad zwierzęciem, jednakże bez odpowiadającego temu obowiązkowi uprawnienia zwierzęcia<sup>11</sup>.

Inny wreszcie argument stwierdza, że choć zwierzętom przysługują roszczenia względem człowieka, nie wiedzą one o tym i nie rozumieją tego, że na kimś może ciążyć wobec nich obowiązek. Skoro zaś zwierzę nie rozumie pojęcia prawa, nie może w żaden sposób dochodzić swoich uprawnień, z czego wynika, że w ogóle takich nie posiada. Zwierzę nie może nawet, w przeciwieństwie do człowieka, wynająć pełnomocnika, który w jego imieniu dochodziłby ewentualnych praw, gdyż nie potrafi ono wyrazić swojej woli. Nie może więc zawrzeć z „pełnomocnikiem” umowy, nie może nim w żaden sposób kierować ani odwoływać jego oświadczeń<sup>12</sup>.

Niezależnie od powyższych argumentów pamiętać należy, że nawet w odniesieniu do stosunków międzyludzkich postawa pacyfistycz-

10 I. Lazari-Pawłowska, *Zwierzę nie jest rzeczą*, w: Etyka. Pisma wybrane, wybór, opracowanie i redakcja naukowa P.J. Smoczyńskiego, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 33.

11 W. Paton, *Człowiek i mysz...*, op. cit., s. 47.

12 J. Feinberg, *Obowiązki człowieka...*, op. cit., s. 20.

na i właściwe jej uznanie wartości ludzkiego życia nie są ani powszechnie akceptowane, ani powszechnie urzeczywistniane. Samo wreszcie uznanie wartości ludzkiego życia może opierać się na różnych przesłankach, również takich, które mogłyby zostać uznane za przejaw szowinizmu gatunkowego.

Postawie pacyfistycznej wobec ludzi właściwe jest, jak sędzę, założenie, że życie ludzkie jest samo w sobie wartością, gdyż tylko jako istota żyjąca każdy z nas może urzeczywistniać inne wartości i tylko dzięki istnieniu człowieka możemy w sposób uprawniony mówić o wartościach. Bowiem to właśnie oceny dokonywane przez człowieka nadają wartość wszelkim przedmiotom.

Bardziej rozpowszechnione stanowisko filozoficzne przyjmuje natomiast, że człowiek jako taki jest wartością ze względu na to, że posiada pewne, właściwe sobie cechy, które uznajemy za cenne. Te właśnie cechy są podstawą przyznania człowiekowi prawa do życia i prawa, by nie być krzywdzonym. Dlatego rozstrzygnięcie, czy uzasadnione jest objęcie tymi prawami również innych niż człowiek istot, uzależniane jest od wykazania, czy również te inne niż człowiek istoty mogą być nosicielami tych cech.

Liczne argumenty powoływane w celu obrony uprzywilejowanej pozycji człowieka przemawiać będą jednocześnie za ograniczeniem zastosowania wspomnianych dwóch praw wyłącznie do stosunków międzyludzkich. Wiele jednak spośród nich, jak sędzę, powinno zostać odrzuconych. Do grupy tej należy twierdzenie, określane jako zasada humanizmu, że sam fakt bycia człowiekiem wystarcza do nadania człowiekowi uprzywilejowanego statusu<sup>13</sup>. Każde życie ludzkie, niezależnie od tego, w jaki sposób i przez kogo jest przeżywane, posiada wartość nieporównanie większą od życia choćby najbardziej uzdolnionego zwierzęcia. „Ludzie zasługują na dobre traktowania tylko i wyłącznie dlatego, że są ludźmi i tu argument się urywa”<sup>14</sup>.

W mniej bezkompromisowy sposób podobne treści wyraża tzw. argument rodziny<sup>15</sup>. Stanowisko to nie uznaje wprawdzie bezwzględnej

13 Ch. Hoff, Kilka refleksji moralnych o eksperymentowaniu na zwierzętach, „Etyka” t. 18, 1980, s. 65.

14 J. Feinberg, Obowiązki człowieka ..., op. cit., s. 25.

15 V. Haksar, Podstawy do równości, „Etyka” t. 18, 1980, s. 221–222.

wyższości człowieka nad resztą zwierząt, jednakże przyjmuje, że każdy z nas jest częścią jakiejś rodziny. W stosunku do pozostałych członków naszej rodziny mamy zaś większe zobowiązania niż wobec istot, które do naszej rodziny nie należą. Zasada ta odnosi się przy tym nie tylko do stosunków pomiędzy człowiekiem a zwierzętami, ale również do relacji międzyludzkich. Skoro z pewnymi ludźmi jesteśmy bardziej związani niż z innymi, zakres naszych obowiązków wobec nich jest inny niż wobec ludzi nam obcych. Zasadą tą obejmuje się czasami wszystkich ludzi. Albo nadaje się jej wówczas konotacje religijne, uznając, że podstawą szczególnej więzi między ludźmi jest ich związek z Bogiem, albo też przyjmuje się, że o braterstwie ludzi przesądza przynależność do jednego gatunku. Z tego też powodu członkom danego gatunku przysługują wobec innych przedstawicieli tego samego gatunku takie prawa do żądania określonego wobec nich postępowania, które nie mogą być przyznane istotom należącym do innego gatunku właśnie ze względu na ich odmienność gatunkową.

Umiarkowani krytycy koncepcji szczególnych praw przysługujących ludziom jako gatunkowi stwierdzają, że przyznanie praw powinno opierać się na określonych kryteriach, a te spośród nich, które tradycyjnie uznawano za wyznaczające granicę pomiędzy człowiekiem a resztą świata zwierzęcego – zdolność rozumowania czy odczuwania cierpienia – współcześnie często są kwestionowane. Nie spełniają ich bowiem wszyscy ludzie, są natomiast takie zwierzęta, którym cechy te można przypisać w sposób uzasadniony. Zasadzie tej zarzuca się też, że jej arbitralność mogłaby równie dobrze usprawiedliwiać (i w przeszłości usprawiedliwiała) zróżnicowany status samych ludzi. Na jej podstawie można degradować różne grupy ludzkie ze względu na wszelkie cechy niezmiennalne, na które człowiek nie ma wpływu, których nie może kontrolować, modyfikować ani porzucić, jak płeć, pochodzenie, narodowość czy rasa.

Krytycy radykalni zarzucają takim poglądom, jak zasada humanizmu czy argument rodziny, szowinizm gatunkowy – uzurpowanie własnemu gatunkowi prawa do podporządkowania innych gatunków, moralne wartościowanie istot żywych jedynie na podstawie ich przynależności gatunkowej<sup>16</sup>. Uznawanie lojalności tylko wobec własnego gatunku jest

16 Szerzej R.D. Ryder, Szowinizm gatunkowy, czyli etyka wiwisekcji, „Etyka” t. 18, 1980, s. 39–47.

przy tym postrzegane, z podobnych przyczyn jak argument rodziny, jako zagrożenie dla samego człowieka. „Jeśli lojalność wobec naszego gatunku i uznanie za godniejszego człowieka tylko dlatego, że jesteśmy ludźmi nie jest uczuciem, to czymże w końcu jest? Jeśli zwykle uczucie usprawiedliwia okrucieństwo, dlaczego mamy poprzestać na uczuciu wobec całego rodzaju ludzkiego? Istnieje także uczucie dla białych kosztem czarnych, dla Herrenvolku kosztem osób pochodzenia niearyjskiego”<sup>17</sup>.

Innym argumentem na rzecz uprzywilejowania człowieka jest założenie, że człowiekowi przysługuje panowanie nad całym światem przyrodniczym. Ludzką dominację nad zwierzętami uważa się za oczywistą, gdyż wynikającą z naturalnego porządku rzeczy<sup>18</sup>. Rezygnacja z nadrzędnej pozycji byłaby zanegowaniem tego naturalnego porządku i własnej natury. Podobnie jak poprzednie, i ten argument współcześnie poddawany jest krytyce. Z samego faktu, iż człowiek jest szczytowym osiągnięciem ewolucji, nie można wnioskować o prawach istot, znajdujących się na niższym poziomie rozwoju ewolucyjnego. Przyznaniu człowiekowi na podstawie jego pozycji ewolucyjnej nieograniczonej władzy nad innymi istotami żywymi i uznaniu w związku z tym za prawomocne wszelkiego postępowania człowieka wobec tych istot musiałaby towarzyszyć akceptacja założenia, że „siła stanowi prawo”<sup>19</sup>. Z założeniem takim wiązałyby się jednak również określone konsekwencje w świecie ludzi. Tymczasem współcześnie na ogół odrzucane jest, właściwe darwinizmowi społecznemu, wyprowadzanie reguł moralnych z faktów przyrodniczych. Nie jesteśmy skłonni poddawać pewnych grup ludzi szczególnemu wyszkoleniu ze względu na naturalny bądź też nienaturalny charakter takiego postępowania, ale dlatego, że uznajemy interesy, potrzeby i pragnienia ludzi należących do tych grup. Głoszone jest czasem również stanowisko przeciwstawne do przedstawionych poprzednio. Opiera się ono na założeniu, że właśnie faktyczna dominacja człowieka w świecie jest źródłem jego szczególnych obowiązków wobec innych stworzeń<sup>20</sup>. W związku z osiągnięciem wyższego poziomu rozwoju ewolucyjnego, człowiekowi nie tyle

17 C.S. Lewis, cyt. za J. Feinbergiem, *Obowiązki człowieka* ..., op. cit., s. 26.

18 Ch. Hoff, *Kilka refleksji moralnych*..., op. cit., s. 66.

19 B. Rollin, *Zwierzęta i ludzie, czyli granice moralności*, „Etyka” t.18, 1980, s. 181.

20 B. Rollin, *Zwierzęta i ludzie* ..., op. cit., s. 181., R.D. Ryder, *Szowinizm gatunkowy* ..., op. cit., s. 46.

przysługuje większy zakres praw, ale ciąży na nim większy zakres odpowiedzialności wobec istot obdarzonych mniejszą inteligencją, słabszych bądź mniej zaradnych. Skoro uznajemy nasz szczególny obowiązek opieki i troski o mniej sprawnych członków naszego własnego gatunku – małych dzieci, ludzi upośledzonych umysłowo, niepełnosprawnych fizycznie, ludzi niedołączonych i sędziwych – właśnie z tego powodu, że sami dysponujemy większą sprawnością i zaradnością, na tej samej podstawie powinniśmy przyjąć odpowiedzialność za inne istoty żywe. Z faktu większej sprawności i wyższego poziomu rozwoju umysłowego nie wynika bowiem prawo do wyzyskiwania istot mniej rozwiniętych, ich eksploataowania i zabijania.

Z kolei według Joela Feinberga z łatwością odrzucić można również argument na rzecz uprzywilejowanej pozycji człowieka i pozbawienia zwierząt praw na tej jedynie podstawie, że zwierzęta nie mogą samodzielnie stawać w obronie swoich praw ani wynająć pełnomocnika, który występowałby w ich imieniu. Feinberg zwraca bowiem uwagę, że nawet w stosunkach między ludźmi mamy do czynienia z różnym charakterem relacji pomiędzy mocodawcą a pełnomocnikiem. W pewnych przypadkach zakres działania pełnomocnika jest rzeczywiście na tyle ściśle określony, że pełnomocnik staje się „tubą, swego rodzaju instrumentem ludzkim”<sup>21</sup>, ogłaszającym jedynie wolę mocodawcy. Są jednak również sytuacje, wymagające szczególnej wiedzy i umiejętności pełnomocnika. Ze względu na te umiejętności mocodawca przyznaje mu szerokie możliwości samodzielnego podejmowania decyzji. Pełnomocnik taki nie tyle wyraża wówczas wolę mocodawcy, co reprezentuje jego interesy. Podobnie zwierzę nie musi być nawet świadome swego położenia, by mogło być reprezentowane. Wystarczające jest bowiem posiadanie przez nie interesów<sup>22</sup>, a więc określonych potrzeb i dążeń. Posiadane interesów przesądza według Feinberga o możliwości posiadania praw. Nie znaczy to, że zwierzętom czy innym istotom posiadającym interesy przysługują jakieś szczególne prawa czy w ogóle jakiegokolwiek prawa. Znaczy to jedynie tyle, a wobec argumentów przeciwnych aż tyle, że można zaliczyć zwierzęta do takiej kategorii istot, którym prawa można przypisać. Możliwe w związku z tym jest wysu-

21 J. Feinberg, *Obowiązki człowieka*..., op. cit., s. 21.

22 Ibidem.

wanie przez zwierzęta roszczeń, czyli występowanie z określonymi żądaniami wobec innych podmiotów. Istnienie interesów jest bowiem nie tylko warunkiem koniecznym pojawienia się możliwości bycia reprezentowanym, ale przesądza również o istnieniu pewnego dobra czy też stanu pomysłowości danej istoty, które to dobro czy pomysłowość mogą być reprezentowane i chronione.

Feinberg przyjmuje, że jedynym prawem, jakie przysługuje zwierzętom, jest prawo, by nie być traktowanym okrutnie<sup>23</sup>. Podstawą tego prawa jest uznanie zdolności nie tylko człowieka, ale także zwierząt, do odczuwania bólu i przyjemności. Feinberg zakłada, że skoro staramy się unikać zadawania niepotrzebnego bólu i cierpienia innym ludziom, znaczy to, że ból i cierpienie uznajemy za wewnętrznie złe tylko dlatego, że są bólem i cierpieniem. Niezależnie od tego, kto bólu doświadcza, ból równie dotkliwy jest takim samym złem.

Jeżeli uznalibyśmy za Feinbergiem, że „okrutne traktowanie” oznacza zachowanie przysparzające niepotrzebny ból i cierpienie istocie posiadającej zdolność do odczuwania cierpienia, wówczas zachowanie takie zawsze narusza prawo takiej istoty, by nie być traktowaną okrutnie. Jedynym zaś warunkiem koniecznym i wystarczającym do posiadania tego prawa jest owa zdolność do odczuwania cierpienia.

Feinberg nie przyznaje zwierzętom bezwzględnego prawa do życia. Nie jest zresztą skłonny przyznać takiego prawa również człowiekowi. Posługuje się przy tym mało przekonującym rozróżnieniem pomiędzy prawem a roszczeniem<sup>24</sup>. Roszczenie definiuje bowiem jako „nie w pełni dojrzałe prawo”<sup>25</sup>. Różnica pomiędzy prawem a roszczeniem polegać ma, według Feinberga, na tym, że roszczenia różnić się mogą stopniem - możemy w związku z tym mówić o roszczeniach sil-

23 Ibidem, s. 24. Feinberg nazywa to prawo „prawem moralnym”. Przyjmuje, że prawo takie oznacza roszczenie, którego prawomocność wypływa raczej z „zasady moralnej zawartej w sumieniach wszystkich istot zdolnych do działania moralnego” niż z norm moralnych lub jakichkolwiek innych zinstytucjonalizowanych zasad postępowania. W innym miejscu dodaje, że prawo moralne to tego rodzaju roszczenie, które nie może zostać przyznane bądź odebrane przez jakiś podmiot zwierzchni. Nie ma więc mowy o jakimkolwiek procesie decyzyjnym. Jest to natomiast prawo, którego istnienie możemy stwierdzić. Patrz s. 26. Z terminologii Feinberga wynika, że pojęć „prawo”, „uprawnienie” i „roszczenie” używa on niekonsekwentnie: w pewnych przypadkach stosuje je wymiennie, w innych zaś rozgranicza ich zakresy i rozgraniczenie to wykorzystuje do uzasadnienia swoich wniosków.

24 Patrz uwagi do poprzedniego przypisu.

25 J. Feinberg, *Obowiązki człowieka...*, op. cit., s. 29.

niejszych i słabszych. Roszczenia mogą ponadto pozostawać pomiędzy sobą w konflikcie. Natomiast prawa „w ścisłym i właściwym znaczeniu tego słowa” nie różnią się między sobą stopniem ani też nie pozostają ze sobą w konflikcie. Na tej właśnie podstawie Feinberg stwierdza, że nawet w odniesieniu do człowieka „prawo do życia” jest kontrowersyjne, gdyż możliwy jest konflikt pomiędzy tym prawem a prawem do życia innego człowieka bądź też tym prawem a innymi wartościami. W konkluzji „prawo do życia” odniesione do człowieka jest jedynie „roszczeniem”, by nie zabijano go bez powodu i udzielano mu pomocy w niebezpieczeństwie, o ile pomoc taka może być udzielona bez ponoszenia zbyt wielkich kosztów<sup>26</sup>.

Skoro zaś kwestią wątpliwą jest przyznanie „prawa do życia” człowiekowi, nie dziwi wstrzemięźliwość w przyznaniu tego prawa zwierzętom. Feinberg wprawdzie nie neguje możliwości zaistnienia takich okoliczności, w których w sposób zasadny można mówić o prawie zwierzęcia do życia, w każdym jednak takim przypadku prawo to nie ma charakteru samoistnego, lecz jest jedynie pochodną prawa, by nie być traktowanym okrutnie.

W argumentacji Feinberga zwrócić jednak trzeba uwagę na kilka kwestii, które mogą podważyć jego argumentację.

Po pierwsze wątpliwe może się wydawać uznanie bólu i cierpienia za wewnętrzne zło. Pewną wadą rozważań jest też brak wyraźnego rozgraniczenia pomiędzy bólem a cierpieniem. Jak podkreśla chociażby W. Paton, ból jest pewnym stanem fizjologicznym, ostrzegającym o możliwym zaburzeniu normalnego funkcjonowania organizmu, w tym o niebezpieczeństwie uszkodzenia ciała<sup>27</sup>. Ból jest sygnałem ostrzegawczym niezbędnym dla każdej żywej istoty wchodzącej w interakcje z innymi osobnikami i z otoczeniem. Jego zadaniem jest zaś informowanie o możliwych niekorzystnych skutkach tych interakcji. Z tego powodu błędem jest traktowanie bólu jako bezwzględnego zła<sup>28</sup>. Jak twierdzi Paton, fakt ten nie stanowi wprawdzie usprawiedliwienia niepotrzebnego bólu, jednakże, jak sędzę, osłabia on rozumowanie Feinberga.

26 Ibidem, s. 29–30.

27 W. Paton, *Człowiek i mysz...*, op. cit., s. 31–33.

28 Ibidem, s. 33.

Feinberg nie rozgranicza wyraźnie bólu i cierpienia. Dla jego rozważań nie jest to bowiem rozróżnienie istotne, gdyż zakłada, że zarówno ból, jak i cierpienie mogą w takim samym stopniu stać się udziałem człowieka i zwierzęcia. Brak tego rozróżnienia może jednak posłużyć do podważenia wniosków Feinberga. Pojęcie bólu odnoszone jest zwykle do określonego stanu fizycznego. Prawdopodobnie większość filozofów i fizjologów zgodziłaby się, że zwierzę w takim samym stopniu jak człowiek jest zdolne do odczuwania bólu. Wielu jednak neguje twierdzenie, że zwierzę cierpi w takim samym stopniu jak człowiek.

Pojęcie cierpienia ma zakres przedmiotowy szerszy niż ból i obejmować może zarówno ból jako pewne odczucia fizyczne, jak również stan psychiki, towarzyszący odczuciom fizycznym bądź od nich niezależny. Fizjologowie przyjmują, że cierpienie, podobnie jak ból, jest nieuchronną konsekwencją samego życia, a więc możliwość jego zaznania jest potencjalnie zawarta w każdym podejmowanym działaniu i każdej relacji z innymi podmiotami. „Jedynie życie w świecie całkowitej bezczynności lub takim, w którym nie występują żadne oddziaływania, pozwoliłoby uniknąć tego, co można zaklasyfikować jako ból i cierpienie”<sup>29</sup>, „wszelkie życie obejmuje jakiś rodzaj cierpienia”<sup>30</sup>.

Stanowisko filozoficzne nie jest jednak tak jednoznaczne. Przede wszystkim wielu filozofów skłonnych jest jednak traktować cierpienie jako zło. Część spośród nich w oparciu o dane empiryczne stwierdza, że przynajmniej zwierzęta wyższe zdolne są do przeżyć psychicznych, które można określić jako cierpienie<sup>31</sup>. Zwłaszcza w sytuacji eksperymentalnej zwierzę, nie rozumiejąc, dlaczego poddawane jest bólowi, cierpi nawet w większym stopniu niż człowiek, gdyż bólowi towarzyszy strach, wściekłość, zapaść psychiczna<sup>32</sup>. Wielu jednakże przyjmuje, że człowiek cierpi inaczej niż zwierzę – przede wszystkim jest w większym stopniu niż zwierzę zdolny do cierpienia i więcej okoliczności przeżywa jako źródło cierpienia. I na tej właśnie podstawie skłonni są oni przyznać człowiekowi większe prawo do ochrony, nawet jeśli niektórzy z nich odmawiają życiu człowieka wartości wewnętrznej.

29 Ibidem, s. 33.

30 S.R.L. Clark, Prawa zwierząt, „Etyka” t. 18, 1980, s. 82.

31 Ch. Hoff, Kilka refleksji moralnych..., op. cit., s. 65.

32 Ibidem, s. 74.

Charakterystyczne dla zilustrowania takich różnic są zwłaszcza sytuacje, w których trwale okaleczony zostaje człowiek i zwierzę. I u człowieka, i u zwierzęcia konsekwencją takiego okaleczenia będzie obniżenie zdolności fizycznych. Jednakże człowiek dodatkowo cierpieć będzie z powodu wstydu czy zgorzknienia. Ludzie i zwierzęta różnią się więc subiektywnym doświadczeniem utraty<sup>33</sup>. Różni ich również stopień ograniczenia możliwości zdobywania przyszłych doświadczeń.

O wiele dobitniej stanowisko to wyraża J. Hołówka. Autor ten odrzuca zasadę, że „należy unikać zadawania zwierzętom cierpienia w takim samym stopniu, w jakim unikamy zadawania cierpienia ludziom”, gdyż zwierzęta, jak sądzi, szybciej otrząsają się z niepowodzeń niż ludzie, mniej myślą o przyszłości, a więc nie zadreżają się perspektywą niedołęstwa, starości, utraty bliskich, osamotnienia, własnej śmierci, kryzysów gospodarczych czy zmiany rządów<sup>34</sup>. Dlatego właśnie usprawiedliwione jest zabijanie zwierząt przez człowieka. Dodatkowo i, jak uważa Hołówka, „dostatecznie”, zabijanie zwierząt usprawiedliwione jest przez fakt, że zwierzęta nie troszczą się o siebie nawzajem i nie odczuwają „poza wyjątkami”, poczucia straty w razie śmierci któregoś z nich. Dlatego, konkluduje Hołówka, „można więc je tak zabijać, że nic o tym nie wiedzą, i wtedy nie cierpią. Co więcej, nigdy nie dręczy ich myśl, że ktoś tak właśnie postanowił odebrać im życie, by im oszczędzić cierpienia, co wystarczająco usprawiedliwia wspomniane postępowanie”<sup>35</sup>.

Po drugie sam Feinberg podkreśla, że chodzi mu o niezadawanie bólu i cierpienia „niepotrzebnego”. Znaczy to, że dopuszczalne byłoby zadawanie bólu i cierpienia w jakiś sposób uzasadnionego. Feinberg nie wskazuje jednak takich okoliczności, które usprawiedliwiłyby zadawanie bólu i cierpienia. Pewne ogólne zasady przedstawia natomiast Tom Regan<sup>36</sup>.

Przyjmuje on, że ci, którzy krzywdzą zwierzęta, winni wykazać, że nie naruszają w ten sposób prawa zwierzęcia, by nie być krzywdzonym. Usprawiedliwieniem mogłyby być przy tym wyłącznie fakty mo-

33 Ibidem, s. 73.

34 J. Hołówka, Granice wyzwolenia zwierząt, „Etyka” t. 18, 1980, s. 142.

35 Ibidem.

36 T. Regan, Prawa i krzywda zwierząt, op. cit., s. 114–115.

ralnie istotne. Faktem takim może być na przykład sytuacja, w której naruszenie praw jednej istoty jest jedynym skutecznym sposobem zapobieżenia znacznie większej krzywdzie wielu niewinnych istnień. Mogą to być sytuacje, w których prawo jednostki, zarówno człowieka, jak i zwierzęcia, by nie być krzywdzonym, musi ustąpić interesowi grupy. Są to również przypadki, w których prawo przysługujące człowiekowi może okazać się nadrzędne wobec prawa przysługującego zwierzęciu. Nie stanowi jednak dostatecznego usprawiedliwienia ani czerpanie przyjemności czy zysku z krzywdy wyrządzanej zwierzętom, ani zaspokajanie ciekawości.

Istotne wreszcie jest również to, że Feinberg uznaje zadawanie niepotrzebnego bólu i cierpienia za okrucieństwo. Tymczasem, jak dowodzi Regan, jest to zabieg definicyjny mało bezpieczny. Pojęcie okrucieństwa odwołuje się bowiem do moralnego wartościowania jakiegoś czynu bądź charakteru człowieka. Czyn jest okrutny, gdy towarzyszy mu przyjemność z zadawania cierpienia innej istocie<sup>37</sup>. Zadawanie bólu może natomiast wiązać się nie tylko z czynem wartościowanym moralnie jako zły, ale także z czynem uznanym za dobro w kategoriach moralnych – ból może być przecież rezultatem zabiegów medycznych przywracających zdrowie i ratujących życie. Uwzględnić należy ponadto takie sytuacje, w których czynionemu złu lub dobru nie towarzyszy żaden stan umysłu, który mógłby zostać poddany moralnemu wartościowaniu<sup>38</sup>.

Z kolei Jan Narveson za istotną cechę odróżniającą człowieka od zwierząt uważa posiadanie przyszłości. Wyraża się ono w zdolności do posiadania świadomości samego siebie, do tworzenia perspektywicznych planów, w zdolności oceny faktów odnoszących się do środowiska, w którym żyje dany podmiot i uwzględniania tych faktów w budowanych planach, jak również w zdolności do realizowania powstałych planów<sup>39</sup>. Człowiek jest indywidualnością, mającą poczucie swojej wyjątkowości i ważności, unikalności i niepowtarzalności własnego życia. Zabicie człowieka pozbawia go przyszłości, zaprzepaszcza rów-

37 Ibidem, s. 96–97.

38 Ibidem, s. 98.

39 J. Narveson, Czy zwierzętom przysługują prawa? Na marginesie książek Toma Regana i Petera Singera, „Etyka” t. 18, 1980, s. 152–153.

niez wszystko to, dla czego żył. Inaczej, gdy życia zostaje pozbawiona istota nie mająca świadomości swojej wyjątkowości. Nie posiadając przyszłości, nie traci jej w momencie przerwania ciągłości życia. Nie można oceniać w kategoriach zła poświęcenia istoty bez przyszłości dla dobra innych istot. Skoro bowiem nie jest jej znane poczucie unikalności swojego istnienia, nie ma znaczenia, czy zapewni się jej trwanie.

Wspomniany już Tom Regan przyjmuje, że ludzie mają prawo nie być krzywdzeni, gdyż posiadają wartość przyrodzoną<sup>40</sup>. Znaczy to, że nie mogą być traktowani jedynie w kategoriach instrumentalnych, ze względu na swoją przydatność dla innych. „Każda istota ludzka ma wartość, która jest logicznie niezależna od tego, czy ktokolwiek tę wartość uznaje, czy też nie (bądź też ..., czy jest ona przedmiotem czyjegośkolwiek interesu)”<sup>41</sup>. Nawiązując do kantowskiego imperatywu praktycznego Regan stwierdza, że człowiek jest źle traktowany wówczas, gdy przypisuje mu się wartość o tyle i dopóty, o ile i dopóki służy to interesowi innych. Postawa taka jest bowiem wyrazem braku szacunku dla przyrodzonej wartości człowieka. Z tego też powodu negacją przyrodzonej wartości człowieka byłoby krzywdzenie go dla urzeczywistnienia jakichkolwiek celów leżących poza tym człowiekiem – by czerpać z tego przyjemność, zysk lub realizować interesy zbiorowości.

Podstawą wartości przyrodzonej jest, według Regana, fakt, że człowiek jest „podmiotem życia, które jest dla niego lepsze lub gorsze”<sup>42</sup>. Wartość takiego życia jest przy tym niezależna od tego, czy my sami uważani jesteśmy przez kogokolwiek za wartościowych. Stosunki z innymi ludźmi wpływają wprawdzie na wartość, jaką przypisujemy swojemu życiu w danym jego momencie, jednakże wartość ta jest logicznie niezależna od tego, jak wobec nas postępują inni.

Z tej przyrodzonej wartości Regan wyprowadza przysługujące każdej istocie, której wartość tę można przypisać, prawo moralne, by nie być krzywdzonym. Treścią tego prawa jest odrzucenie takiego traktowania istoty posiadającej wartość wewnętrzną, które tę wartość by ne-

40 T. Regan, Prawa i krzywda zwierząt, op. cit., s. 108–109.

41 Ibidem, s. 109.

42 Ibidem, s. 110.



gowało, a więc odrzucenie uznania takiej istoty wyłącznie za środek prowadzący do celów jakiejś innej istoty bądź grupy.

Regan stawia również pytanie, czy wartość przyrodzoną można odnieść do innych istot niż człowiek – i odpowiada na nie twierdząco. W stosunku do licznych gatunków zwierząt można przyjąć w sposób uzasadniony, że ich przedstawiciele są podmiotami życia. Życie tych zwierząt ma więc dla nich wartość niezależną od użyteczności danego zwierzęcia dla kogokolwiek i niezależną od tego, czy dane zwierzę jest przez kogokolwiek cenione. Dlatego właśnie zwierzętom tym, podobnie jak ludziom, przysługuje prawo, by nie być krzywdzonymi. I podobnie, jak ma to miejsce w odniesieniu do ludzi, pogwałceniem tego prawa byłoby wyrządzenie tymże zwierzętom krzywdy z chęci zysku, dla przyjemności bądź zaspokojenia własnej ciekawości.

Rozumowanie Regana spotyka się jednak z krytyką<sup>43</sup>. Zarzuca mu się przede wszystkim enigmatyczność określenia „bycie podmiotem życia, które jest lepsze lub gorsze dla kogoś”. Można je bowiem rozumieć dwojako. Po pierwsze jako bycie podmiotem zdolnym do doznawania bólu i przyjemności<sup>44</sup>. Takie ujęcie niewątpliwie mogłoby posłużyć za uzasadnienie przyznania zwierzętom prawa do nieprzysparzania im cierpienia, nie przesądza jednakże o uznaniu, iż zwierzętom przysługuje prawo do życia.

„Bycie podmiotem życia” może być również rozumiane poprzez pryzmat cech uznanych przez tradycję racjonalistyczną za istotę podmiotowości, takich jak rozumność, umiejętność wartościowania, samoświadomość, celowość działania. Wówczas pojęcie to należałoby utożsamić ze sposobem przeżywania i zdolnością oceny własnego życia: „bycie podmiotem życia ... oznacza, że jest się zainteresowanym tym, jak się przeżywa i wypełnia życie, jak ocenia się i wartościuje swoje działanie, jak zewnętrzne okoliczności wpływają na nasze poczucie szczęścia i jakie znajdują w nim miejsce, jak wyraża się i zaspokaja interesy. Moje życie ma dla mnie wartość przyrodzoną, ponieważ nie jest dla mnie bez znaczenia, jak bogate, pełne i sensowne jest moje życie,

43 Patrz zwłaszcza W. Aiken, *Zwierzęta i prawa: w odpowiedzi Reganowi*, „Etyka” t. 18, 1980, s. 119–123.

44 *Ibidem*, s. 121.

jako że jest to m o j e życie”<sup>45</sup>. Pojmowanie człowieka jako podmiotu życia w takim znaczeniu jest w pełni uprawomocnione, może natomiast budzić pewne wątpliwości w odniesieniu do zwierząt.

Zagadnienie praw zwierząt i podstaw, na jakich prawa te ewentualnie mogłyby zostać im przyznane, ściśle wiąże się z uzasadnieniem postawy wegetariańskiej. Jak już wspomniałam, wegetarianizm jest pewną postawą etyczną, przejawem określonej wrażliwości, wyrażającej się przede wszystkim we współczuciu dla zwierząt. W świetle powyższych argumentów można by ową postawę etyczną uzasadnić albo uznaniem zwierząt za istoty zdolne do odczuwania cierpienia i, konsekwentnie, przyznać im prawo, by nie być krzywdzonymi, bądź też posunąć się jeszcze dalej i, przyjmując, że życie zwierząt ma wartość niezależną od tego, w jakim stopniu jest ono wartościowe dla człowieka, przyznać zwierzętom prawo do życia.

Wybór pierwszej drogi byłby jednak dla wegetarianina zawodny. Z faktu, że zwierzęta mogą odczuwać i rzeczywiście odczuwają ból i cierpienie nie wynika bowiem ani postulat, ani tym bardziej nakaz niejedzenia mięsa.

Charakterystyczne dla tego sposobu myślenia są zwłaszcza wywoływy Jeremy’ego Benthama. W słynnym ustępie z „Wprowadzenia do zasad moralności i prawodawstwa” Bentham postulował: „Oby nadszedł dzień, gdy reszta żywych stworzeń otrzyma prawa, których mogła pozbawić ich tylko ręka tyranii. Francuzi już doszli do tego, że nic nie usprawiedliwia pozostawienia bez ratunku ludzkiej istoty, dlatego tylko, że ma czarną skórę, na łaskę i niełaskę kata. Oby nadszedł dzień, gdy wszyscy uznają, iż liczba nóg, włochatość skóry lub to, jakie zakończenie ma *os sacrum*, nie są również argumentami przekonywającymi, aby wolno było doznającą uczuć istotę wydać na męczarnie. Ze względu na co można by wytyczyć nieprzekraczalną granicę? Byłobyż to ze względu na zdolność do rozumowania lub może dar mowy? Jednakże dorosły koń lub pies jest bez porównania rozumniejszym i zdolniejszym do porozumienia się zwierzęciem od dziecka mającego dzień czy tydzień, czy nawet miesiąc życia. Przypuśćmy jednak, że jest inaczej. Co

45 *Ibidem*.

by to pomogło? Należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć<sup>46</sup>.

Zdaniem Benthama, podstawą obowiązków człowieka wobec zwierząt jest ich zdolność do doznawania cierpień. Z tej zdolności wynika natomiast jedynie obowiązek, by nie przysparzać zwierzętom cierpień, nie zaś zakaz zabijania zwierząt. Bentham zresztą w tym samym przypisie stwierdzał, że „Skoro wszystkie [zwierzęta] są zjadane, to jest dostateczną racją, aby i nam wolno było zjadać te z nich, które nam smakują. My na tym wychodzimy dobrze, one zaś na tym nigdy nie tracą. Zwierzęta nie męczą się, jak my, przewidywaniami wyprzedzającymi niedolę. Śmierć, którą ponoszą z naszych rąk, jest zazwyczaj, a mogłaby być zawsze, szybsza, a skutkiem tego mniej bolesna od tej, jaka je czeka w nieuchronnym biegu natury<sup>47</sup>”.

Jeśliby nawet oprzeć postawę wegetariańską na argumente, że jedzenie mięsa jest złem ze względu na cierpienie zadawane zwierzętom, okazałoby się, że nakaz niejedzenia mięsa ma jedynie charakter względny. Wyłączone z jego zakresu byłyby zwierzęta o budowie układu nerwowego zbyt prostej, by odczuwać ból. Nakaz niejedzenia mięsa nie odnosiłby się również do sytuacji, w których, jak zakładał Bentham, ubój odbywałby się w sposób bezbolesny, a warunki hodowli zwierząt rzeźnych przypominały życie w stanie naturalnym<sup>48</sup>. Nie wywoływałoby również oporów jedzenie ciał zwierząt zabitych przypadkowo, w wyniku wypadku.

Nie jest jednak również w pełni trafne drugie stanowisko. Nie możemy bowiem zupełnie oderwać wartości zwierzęcego życia od człowieka. Z jednej strony bowiem tylko człowiekowi właściwa jest zdolność wartościowania, z drugiej zaś, biorąc pod uwagę nasze ograniczone możliwości poznawcze, nie jesteśmy w stanie poznać wartości samych w sobie poznawanych przedmiotów. Możemy natomiast określić, jakie jest znaczenie dla nas tych wartości<sup>49</sup>. Skoro wszelkie warto-

46 J. Bentham, Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa, przekład B. Nawroczyńskiego, BKF, Warszawa 1958, s. 419–420.

47 Ibidem, s. 420.

48 P.E. Devine, The Moral Basis of Vegetarianism, „Philosophy”, Vol. 53, No. 206, October 1978, s. 482.

49 M. Szyszkowska, Wprowadzenie, w: Pacyfizm czy zagłada, pod red. M. Szyszkowskiej, Warszawa 1996, s. 10.

ści zależne są od postawy oceniającej człowieka<sup>50</sup>, nie można odrzucać tego podejścia w odniesieniu do zwierząt. W świecie bez ludzi nie miałoby bowiem sensu mówienie o wartości życia zwierzęcego.

Jak podkreśla M. Szyszkowska, treść ocen dokonywanych przez człowieka uzależniona jest, między innymi, od warunków kulturowych. W. Paton dowodzi, że samo podnoszenie kwestii cierpienia zwierząt czy wartości ich życia jest wynikiem radykalnej, w porównaniu z ubiegłymi stuleciami, poprawy materialnych warunków życia wielu ludzi<sup>51</sup>. W czasach, gdy zjawiskiem powszechnym były bolesna śmierć i cierpienia, a życie ludzkie nie przedstawiało sobą szczególnej wartości, nie ceniono również życia zwierząt. Choć i obecnie miliony ludzi żyją w nędzy, warunki materialne, w jakich żyją ludzie, uległy zmianie. Devine z kolei uważa, że zmiany warunków życia powodują przemiany w zakresie świadomości, mówi on nawet o pewnym postępie moralnym – odkrywaniu nowych zasad moralnych i uznaniu potrzeby ich przestrzegania<sup>52</sup>. Zmiana stopnia rozwoju społeczeństwa wpływa na zmiany w zakresie świadomości jego członków, te zaś znajdują wyraz w zmianie wymagań etycznych stawianych ludziom. Z tego właśnie powodu Devine przyjmuje, że, aczkolwiek uznajemy już zwykle cierpienie zwierząt za wystarczający powód, by ich nie krzywdzić, nie upowszechniła się jeszcze świadomość wartości zwierzęcego życia. Dlatego przypisanie człowiekowi obowiązku powstrzymania się od hodowli i zabijania zwierząt na mięso nadal jest jedynie postulatem, który może być odnoszony do przyszłości. Skoro tak, to z twierdzenia, że możliwe i pożądane byłoby porzucenie dotychczasowego stosunku człowieka do zwierząt, nie wynika, zdaniem Devine’a, że zmiana taka stanowi już obecnie wymóg etyczny<sup>53</sup>.

Jak wynika z większości przedstawionych powyżej argumentów, ich autorzy, poza właściwie jednym Tomem Reganem, mimo że dostrzegają potrzebę zrewidowania stosunku człowieka do zwierząt, nie są skłonni do uznania jednakowego zakresu praw przysługujących człowiekowi i

50 Takie antropocentryczne podejście, relatywizujące wartości do człowieka, uznawane jest obecnie niekiedy za przesadę rasową właściwą tzw. „płytkiej ekologii”. Szerzej: Z. Piątek, Etyka życia, w: Etyka. Zarys, pod red. J. Pawlicy, Kraków 1992, s. 117.

51 W. Paton, Człowiek i mysz..., op. cit., s. 34–37.

52 P.E. Devine, The Moral Basis of Vegetarianism, op. cit., s. 494.

53 Ibidem, s. 495.

zwierzętom. Konsekwencją takich konstatacji dla pacyfizmu byłoby, jak sądzę, przyjęcie istnienia dwóch różnych pacyfizmów – pacyfizmu dla ludzi, określającego tylko ich wzajemne stosunki, opartego na zasadzie równości i pełni praw, i pacyfizmu dla zwierząt, zakładającego wyższość człowieka. I nie chodzi tu wyłącznie o wspomniane już wcześniej sytuacje graniczne, w których musielibyśmy wybierać pomiędzy życiem człowieka a życiem zwierzęcia. W takich bowiem okolicznościach nawet zwolennicy tezy o wewnętrznej, niezależnej od człowieka, wartości zwierzęcego istnienia, opowiadają się za ratowaniem życia ludzkiego. Rozważając przykład „łodzi ratunkowej” Tom Regan pisze: „Sytuacja jest, jak pamiętamy, następująca: pięciu rozbitków, czterech normalnych dorosłych ludzi i pies. Łódź może pomieścić tylko czworo. Kogo należy wyrzucić za burtę? Odpowiedź w świetle praw zwierząt brzmi: psa. Jak staraliśmy się dowieść, wielkość zła, jakim jest śmierć, jest funkcją liczny i różnorodności możliwych źródeł satysfakcji, jakie odbiera danej jednostce; i nie jest wyrazem dyskryminacji gatunkowej twierdzenie (przy braku dodatkowych argumentów), że śmierć każdego z ludzi wyrządza im większą szkodę niż psu jego śmierć. Liczby nie czynią w tym przypadku różnicy. Gdyby to było konieczne dla ocalenia owych czterech ludzi, należałoby wyrzucić za burtę milion psów, gdyż zbiór mniejszych szkód doznanych przez poszczególne zwierzęta nie wyrządza nikomu szkody porównywalnej (przy braku dodatkowych danych) ze szkodą, jaką byłaby śmierć dla każdego z tych ludzi. Przypuśćmy jednak, powie może ktoś z krytyków, że problemem nie jest brak miejsca w szalupie. Wyobraźmy sobie, że chodzi o to, kogo zjeść, by pozostali mogli przetrwać. Odpowiedź w świetle praw zwierząt brzmi znów: psa”<sup>54</sup>. Tak więc, jak wspomniałam, nie rozpatrujemy sytuacji granicznych, w których skazani jesteśmy na dokonywanie jednoznacznych wyborów. W takich okolicznościach uznałibyśmy prymat człowieka względem zwierzęcia, jednakże już chociażby założona przeze mnie równość wszystkich ludzi, oczywista dla europejskiego kręgu kulturowego, nie byłaby taka oczywista na przykład dla wyznawcy konfucjanizmu<sup>55</sup>. Skoro zaś naszym postępowaniem kierują pewne wartości i wartości te są odzwierciedleniem określonego postrzegania świata i naszego miejsca w tym świecie, chodzi o znalezienie takiego systemu wartości,

54 T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley and Los Angeles 1983, s. 78, cyt. za: W. Paton, *Człowiek i mysz...*, op. cit., s. 41.

55 Szerzej K. Gawlikowski, *Kogo ratować w łódce*, „Polityka” nr 28, 1997, s. 68–69.

który uzasadniałby pacyfizm jako jednakowe traktowanie ludzi i zwierząt. Myślę, że najlepiej postawę taką wyraża program moralny Alberta Schweitzera określany jako etyka czci dla życia czy też etyka czci dla wszelkich istot żywych<sup>56</sup>.

Etyka ta opiera się na poszanowaniu interesów wszystkich istot żywych. Wyraża ją świadomość, że „Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć”<sup>57</sup>. Założenia tej postawy bliskie są postulatowi miłości bliźniego, jednakże Schweitzer nie ogranicza obowiązków moralnych człowieka wyłącznie do innych ludzi. Przyjmuje bowiem, że bliźnim jest dla nas nie tylko drugi człowiek, ale każda istota obdarzona życiem. „Kto jest naszym bliźnim? Dawniej mówiono: człowiek. Teraz nie powinniśmy tak mówić. Teraz wiemy, że wszystkie żywe istoty są naszymi bliźnimi”<sup>58</sup>. Krąg istot żyjących postrzeganych przez danego człowieka jako jego bliźni rozszerza się wraz z rozwojem świadomości tego człowieka, wraz z jego dojrzałością. Nie tylko bowiem człowieka, ale również wszystkie żywe istoty, otaczające go, cechuje wola życia. Postępowanie etyczne polega więc na przeżywaniu pragnienia okazywania równie głębokiej czci dla wszelkiej woli życia, jak w stosunku do własnej. Dobry, zdaniem Schweitzera, jest tylko ten człowiek, który wspólny los wszystkich istot dostrzega i ze względu na ten wspólny los doświadcza poczucia jedności z nimi<sup>59</sup>. Nie jest właściwe uzależnianie okazania troski żywej istocie od tego, czy zdolna jest do odbierania wrażeń, albo zastanawianie się, czy wartość jej istnienia jest tego rodzaju, że istota ta zasługuje na nasze zaangażowanie. Każde bowiem życie jest święte ze względu na nie samo.

Postulat, by człowiek w każdym stworzeniu dostrzegał siebie, zaś w sobie każde stworzenie wyrażany był już przez filozofię indyjską. Schweitzer zauważał jednak niedostatki tego wezwania. Choć zakładało ono świadomość istnienia pierwiastków wspólnych wszystkim istotom, wspólnego losu, uznanie wszechświata za układ odniesienia dla identyfikacji i przynależności, nie wiązało się z poczuciem troski o los tychże

56 I. Lazari-Pawłowska, Schweitzer, Warszawa 1976, s. 48.

57 A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, (w:) I. Lazari-Pawłowska, Schweitzer, op. cit., s. 183.

58 Cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, *Zwierzę nie jest rzeczą*, op. cit., s. 33.

59 A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, (w:) I. Lazari-Pawłowska, Schweitzer, op. cit., s. 183–184.

istot<sup>60</sup>. Motywem powstrzymywania się od przemocy wobec innych stworzeń nie było w związku z tym współczucie, a jedynie dążenie do własnej doskonałości. Dla Schweitzera zaś nawet współczucie nie jest wystarczającym przejawem etyki czci dla życia. Wymaga on współdoznawania z innymi istotami, „współprzeżywania wszelkich stanów i wszelkich aspiracji woli życia, również radości, również tęsknoty za tym, by wyżyć...”<sup>61</sup>.

Schweitzer jest świadomy tego, że uznanie za bliźniego każdej istoty żyjącej naraża człowieka na ciągłe przeżywanie konfliktów moralnych. Nie próbuje on zresztą człowieka od tych konfliktów uwolnić, są one bowiem cechą dojrzałości moralnej. Zniszczenie jakiegokolwiek życia jest złem i jako zło należy je odczuwać, niezależnie od tego, czy spowodowane zostało koniecznością czy bezmyślnością. Charakterystyczne dla tej etyki jest zniesienie hierarchizacji istot żyjących – podziału na życie bardziej i mniej wartościowe, istoty wyższe i niższe. Uznając, że etyka czci dla życia ma charakter sytuacyjny, Schweitzer obciążał każdego człowieka obowiązkiem dokonywania wyborów w konkretnych okolicznościach.

Dla człowieka żyjącego współcześnie istotne znaczenie ma zwłaszcza spostrzeżenie Schweitzera, że nasza dyspozycja do postępowania wobec innych istot motywowanego współczuciem jest tłumiona przez wstyd. Obawiamy się, że ujawnienie czci dla istot innych niż człowiek narazi nas na śmieszność i posądzenie o sentymentalizm. Tymczasem, jak przekonuje Schweitzer, w czasach nie tak odległych za naiwność uważano uznanie ludzi o kolorze skóry innym niż biały za ludzi, a tym bardziej twierdzenie, że przysługują im jakiegokolwiek prawa. Współcześnie natomiast traktuje się jako przesadne opiekuńczość i wrażliwość na los stworzeń, znajdujących się na niższym niż człowiek szczeblu rozwoju ewolucyjnego. Pewne prawdy, zanim zostaną zaakceptowane i powszechnie uznane, nie są traktowane poważnie<sup>62</sup>.

Dobro i pomyślność zwierząt miały dla Schweitzera charakter autonomiczny, niezależny od stopnia, w jakim zwierzęta przyczyniają się

60 I. Lazari-Pawłowska, Schweitzer, op. cit., s. 42–43.

61 A. Schweitzer, Etyka czci..., op. cit., s. 185.

62 Ibidem.

do pomyślności ludzi. Schweitzer dopuszczał poświęcanie życia zwierząt dla zaspokajania potrzeb człowieka, akceptował przeprowadzanie na nich eksperymentów medycznych i zabijanie ich, by dostarczyć ludziom pożywienia. Domagał się jednak, by w każdym poszczególnym przypadku zadania zwierzęciu bólu lub pozbawienia go życia rozważyć, czy postępowania takiego wymaga dobro ludzkości. Z tego właśnie powodu potępiał bezmyślne niszczenie jakichkolwiek form życia i zabijanie zwierząt dla rozrywki. „Jeśli szkodzę jakiemuś życiu, muszę wiedzieć, czy jest to konieczne. Nie mogę w niczym wykroczyć poza to, co nieuniknione, nawet w rzeczach pozornie mało znaczących. Rolnik, który na łące zżął tysiące kwiatów dla swych krów, powinien strzec się, aby w drodze powrotnej na poboczu drogi nie zerwać bezmyślnie kwiatu dla zabicia czasu, bowiem wtedy dopuszcza się występku przeciw życiu, nie znajdując się pod naporem konieczności”<sup>63</sup>.

Myśl Schweitzera o uznaniu zwierząt za bliźnich człowieka jest współcześnie kontynuowana przez Corę Diamond. Diamond opiera swoją argumentację przeciwko jedzeniu zwierząt na spostrzeżeniu, że ludzie nie zjadają swoich zmarłych. Przypadki, w których dochodzi do kanibalizmu, dotyczą sytuacji ekstremalnych bądź określonych obrzędów religijnych. Bezpośrednim powodem, który powstrzymuje ludzi od wzajemnego zjadania się, nie jest niechęć do zabijania ludzi dla mięsa ani też pragnienie oszczędzenia im niepokoju, związanego z możliwością bycia zjedzonym przez pobratymców. Zdaniem Diamond, nie jemy innych ludzi, gdyż uznajemy ich za swoich bliźnich. Naszej motywacji nie determinuje przynależność gatunkowa, gdyż pojęcie „bliźniego” nie ma charakteru biologicznego.

Diamond zwraca uwagę, że stosunek człowieka do zwierząt od wieków charakteryzuje niejednorodność postaw. Z jednej strony bowiem, jak wskazują dane statystyczne, coraz więcej ludzi decyduje się przyjąć pod swój dach jakieś zwierzę. Stworzeniu takiemu nadaje się imię, jest ono zwykle hołubione przez domowników i traktowane jak członek rodziny. Zwykła obserwacja takiego zwierzęcia sprawia, że czymś oczywistym staje się uznanie, że nasz pokryty sierścią czy piórami towarzyszy miewa różne nastroje, zdarza mu się być radosnym albo przygnębnym, okazywać nudę albo zniecierpliwienie, jak również ból i cier-

63 Ibidem, s. 193.

pienie. Przez fakt nadania imienia zwierzę staje się w naszej świadomości podmiotem, któremu przysługuje prawo do życia.

Sympatia i uczucia, jakimi obdarzane są ulubione zwierzęta domowe, nie powstrzymały ludzi przed uprzedmiotowieniem wszystkich pozostałych istot żywych innych niż sam człowiek. Depersonalizacja zaś pozwala człowiekowi postrzegać zwierzęta jako przedmioty, panować nad nimi i wykorzystywać je do własnych celów. Charakter tego stosunku człowieka do zwierząt oddaje język potoczny, w którym nazwy zwierząt używane są do metaforycznego wyrażenia odrazy i pogardy<sup>64</sup>. Świnia, mała, krowa, żmija, osioł, baran, tchórz – wyrazy te zadomowiły się w języku jako określenia o konotacji negatywnej, mające deprecjonować człowieka, któremu zostają przypisane. Język odzwierciedla również uprzedmiotowienie istot pozaludzkich: mówi się o „produkcji mięsa”, „hodowli żywca”; człowiek jest zabijany, zaś w odniesieniu do zwierząt mówimy o „uboju”, człowiek umiera – zwierzę zaś „zdycha”. Nie dostrzega się żywej i czującej niegdyś istoty w „wędlinie”, „podrobach” czy „pasztecie”<sup>65</sup>.

Tymczasem, zdaniem Diamond, powinniśmy pojęciem „bliźnich” objąć również zwierzęta, gdyż są one naszymi „współtowarzyszami podróży w śmiertelność”<sup>66</sup>. Uznanie zwierząt za naszych bliźnich nie znaczy wyłącznie rozszerzenia podmiotowego zakresu moralności, sprawiedliwości czy miłosierdzia. Wyraża ono natomiast szacunek dla odrębności czyjś istnienia i wspólnotę losu.

64 K. Waloszczyk, Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii, Łódź 1996, s. 64.

65 Tę dwoistość postaw człowieka wobec zwierząt najlepiej oddaje następujący propagandowy wierszyk Jane Legge „Learning to be a Dutiful Carnivore.": Dogs and cats and goats and cows./ Ducks and chickens, sheep and sows/ Woven into tales for tots./ Pictured on their walls and pots./ Time for dinner! Come and eat/ All your lovely, juicy meat./ One day ham from Percy Porker/ (In the comics he's a corker)/ Then the breast from Mrs Cluck/ Or the wing from Donald Duck/ Liver next from Clara Cow (No, it doesn't hurt her now)/ Yes, that's leg from Peter Rabbit/ Chew it well; make that a habit./ Eat the creatures killed for sale./ But never pull the pussy's tail./ Eat the flesh from „filthy hogs./ But never be unkind to dogs./ Grow up into double-think –/ Kiss the hamster; skin the mink./ Never thing of slaughter, dear./ That's why animals are hear./ They only come on earth to die./ So eat your meat, and don't ask why. „The British Vegetarian”, Jan/Feb 1969, s. 59, cyt. za: C. Diamond, Eating Meat and Eating People, „Philosophy” vol. 53 No. 206, October 1978, s. 472–473. Warto zwrócić uwagę, że podobny sposób myślenia w literaturze polskiej wyznaje J. Hołówka. Pisze on, m.in., „Gdy [zwolennicy „wyzwolenia zwierząt”] żądają powszechnego wegetarianizmu, opieki nad zbłąkanymi owcami i niebieskimi ptakami, ich żądania są wygórowane. Zwierzę rzeźne może przeżyć całe życie i nie dowiedzieć się, że nadaje się na kotlety, i to wystarczy. Nie ma powodu dodatkowo czynić tego życia bezcelowym” – „That's why animals are here” (M.M.), J. Hołówka, Granice wyzwolenia zwierząt, op. cit., s. 144.

66 C. Diamond, Eating Meat and Eating People, op. cit., s. 474.

Czym jest więc w związku tym wegetarianizm postrzegany jako postawa pacyfistyczna? Jest przede wszystkim zerwaniem z uprzedmiotowieniem istot pozaludzkich, pozwalającym widzieć w nich jedynie pewien stan skupienia materii, surowiec, narzędzie czy rozrywkę dla człowieka. Jest próbą przekształcenia świadomości człowieka i zbudowania podstaw dla stosunków człowieka z istotami pozaludzkimi w oparciu o szacunek dla ich istnienia. Nie chodzi przy tym o bioegalitaryzm radykalny, o niedostrzeganie jakichkolwiek różnic pomiędzy człowiekiem a zwierzętami, o uznanie, że „życie komara ma taką samą wartość jak życie, człowieka”<sup>67</sup>, ani o zawieranie umowy społecznej ze zwierzętami. Chodzi natomiast o wrażliwość na ich los i „najelementarniejsze poczucie solidarności”<sup>68</sup>.

Nie byłabym natomiast skłonna do arbitralnego odrzucania krytykowanego przez niektórych filozofów efektu przeniesienia. Jeśli nasza świadomość nie uznaje osobowości innych istot, niezależnie od tego, czy są to ludzie, czy zwierzęta, dopuszczać będzie manipulację nimi i ich wykorzystywanie w celu zadowolenia siebie. Zredukowanie jakiegokolwiek istoty żywej do rzeczy eliminuje problem krzywdy, winy czy moralności w ogóle. Jeśli zaś takie postępowanie wobec zwierząt uznawane jest za usprawiedliwione, wystarczy wówczas zniżyć człowieka do kategorii zwierząt czy choćby narzędzia do akumulacji zysku, by uprawomocniona stała się jego eksploatacja i uzależnienie jego wartości od stopnia jego przydatności dla zaspokojenia naszych wymagań.

„Człowiek współczesny chlubi się przykazaniem „nie zabijaj”. Obludę tego przykazania demaskują wszystkie legalne formy odstępstwa od jego zasad. Bo wiadomo wprawdzie, że nie należy zabijać, ale ... z wyjątkiem! Tych wyjątków zaś jest mnóstwo. Na wojnie wolno, wroga ojczyzny zawsze wolno, przekraczającego nielegalnie granicę państwową – wolno, innowiercę wolno, zwierzęta w rzeźni wolno, w celach naukowo doświadczalnych wolno, na polowaniu wolno...

Przekonanie o dopuszczalności zabijania w pewnym tylko zakresie i w określonej sytuacji, rozwija się jak spirala i obejmuje swoim zasięgiem coraz szersze kręgi tych przypadków, kiedy zabijanie jest upraw-

67 K. Waloszczyk, Kryzys ekologiczny..., op. cit., s. 60.

68 I. Lazari-Pawłowska, Kręgi ludzkiej wspólnoty, „Etyka” t. 18, 1980, s. 216.

nione i dozwolone. Stępiła wrażliwość na cudze umieranie, rozluźniły się opory przeciwko temu, aby samemu śmierć zadawać. Zdeprawowana wyobraźnia nie reaguje litością na krzywdę innych ani rozpaczą na własną winę. Zostały wybite całe gatunki dzikich zwierząt, hodowla zwierząt na rzeź jest już przemysłem, w celach doświadczalnych zabija się rocznie setki milionów zwierząt. Obozy koncentracyjne są tylko przejawem tego samego technicznego sposobu myślenia o cudzej męce i cudzej śmierci”<sup>69</sup>.

69 M. Grodecka, Wąski koniec spirali, „Wegetariański Świat” nr 9 (18), 1995, s. 11.

## Pokojowa nagroda Nobla

Idea pacyfizmu jest znana ludzkości od kilku pokoleń. Głosili ją uczeni, ludzie kultury, sztuki, działacze społeczni i polityczni. Wielu z nich uznało pacyfizm jako cel swojego życia. Problematyka pacyfizmu jest również bliska Pokojowej Nagrodzie Nobla.

W niniejszym rozdziale pragnę zająć się zagadnieniem oddziaływania idei pacyfistycznych na Pokojową Nagrodę Nobla. Chciałbym wskazać na kilku przykładach, jakie cele przyświecały w karierze politycznej laureatom tej prestiżowej nagrody, a także za jaki wysiłek na rzecz pokoju ją otrzymali.

Termin pacyfizm obecnie jest różnie pojmowany i definiowany. Niektórzy uważają, iż ma on wąskie znaczenie. Inni natomiast twierdzą, że jest to pojęcie, które można rozumieć szeroko.

*Popularna Encyklopedia Powszechna*<sup>1</sup> definiuje pacyfizm jako ruch społeczny i polityczny, dążący do wyeliminowania wojny jako sposobu rozstrzygania konfliktów wewnętrznych i międzynarodowych. Podobne znaczenie tego terminu można spotkać w *Słowniku języka polskiego*<sup>2</sup>. Pacyfizm jest tutaj zdefiniowany również jako ruch społeczny i polityczny propagujący pokój i potępiający wojny bez względu na ich charakter. Moim zdaniem jest to jednak płytkie rozumienie pacyfizmu. Nie odzwierciedla ono intencji ludzi szerzących tę ideę. Słusznie zauważa prof. M. Szyszkowska<sup>3</sup> we wprowadzeniu do publikacji *„Pacyfizm czy zagłada”*, iż pacyfizm winien być pojmowany szeroko. Domaganie się zniesienia kary śmierci, przymusu służby wojskowej też mieści się w tym pojęciu. Niestosowanie przemocy, a także wegetarianizm mogą również stanowić o postawie pacyfistycznej.

1 *Popularna Encyklopedia Powszechna*, t. 13, Kraków 1996, s. 14, s.v. pacyfizm.

2 *Słownik Języka Polskiego*, t. 2, Warszawa 1979, s. 579, s.v. pacyfizm.

3 M. Szyszkowska, *Wprowadzenie w: Pacyfizm czy zagłada*, praca pod red. M. Szyszkowskiej, Warszawa 1996, s. 7–11.

Na wstępie chciałbym przedstawić obszerniejsze informacje o fundatorze nagrody. Alfred Bernhard Nobel (1833–1896) był szwedzkim wynalazcą i przemysłowcem, autorem około 355 patentów. Skonstruował on tzw. zapalnik (detonator). Największym jego wynalazkiem było jednakże odkrycie dynamitu.<sup>4</sup> Za swoje osiągnięcia Nobel został wybrany na członka Instytutu Królewskiego w Londynie, Towarzystwa Inżynierów Cywilnych w Paryżu i Królewskiej Szwedzkiej Akademii Nauk<sup>5</sup> a także uzyskał tytuł doktora honoris causa Uniwersytetu w Uppsali<sup>6</sup>. Trudno jednak tego wybitnego uczonego uznać za uosobienie postawy pacyfistycznej. Nie można go chyba nazwać miłośnikiem pokoju. Jego wynalazki nie miały pokojowego charakteru, a ich wykorzystanie praktyczne przyczyniło się do śmierci wielu istot ludzkich. Postawa Nobla może być pojmowana wręcz jako zaprzeczenie pacyfizmu. Jednakże twórca najbardziej rozpowszechnionego materiału niszczącego staje się patronem działalności naukowej, a nawet pewnych zachowań zbliżonych do pacyfizmu.

Zgodnie z testamentem odsetki od pozostawionego przez Nobla majątku (9,2 mln dolarów USA) miały być przeznaczone na nagrody. W 1900 r. powstała szwedzko-norweska fundacja z siedzibą w Sztokholmie w celu realizacji testamentu Alfreda B. Nobla.<sup>7</sup> Z dochodów Fundacji Nobla przyznaje się corocznie pięć równej wielkości międzynarodowych nagród za wybitne osiągnięcia naukowe. Za działalność na rzecz zblżenia między narodami przyznawana jest Pokojową Nagrodę Nobla. Wysokość nagród zależy od dochodów Fundacji. Nagrodę Nobla w dziedzinie fizyki i chemii przyznaje Królewska Szwedzka Akademia Nauk. Laureata nagrody w dziedzinie fizjologii lub medycyny wskazuje Królewski Karoliński Instytut Medyko-Chirurgiczny ze Szwecji. Od 1969 r. jest też przyznawana przez Królewską Szwedzką Akademię Nauk Nagroda Nobla w dziedzinie nauk ekonomicznych. Została ona ufundowana przez Sveriges Riksbank w roku obchodów trzechsetlecia jego istnienia<sup>8</sup>.

4 F. Jaszynski, *Alfred Nobel, Król dynamitowu*, Warszawa 1995, s. 141.

5 F. Jaszynski, dz. cyt., s. 173.

6 *Popularna Encyklopedia Powszechna*, t.11, Kraków 1996, s.220, s.v. Nobel Alfred Bernhard.

7 F. Jaszynski, dz. cyt., s. 183.

8 F. Jaszynski, dz. cyt., s. 8, *Popularna Encyklopedia Powszechna*, t.11, Kraków 1996, s. 221, s.v. Nobla Nagroda.

Pokojową Nagrodę Nobla za działalność na rzecz pokoju przyznaje Komitet Nobla składający się z pięciu osób wybieranych przez parlament norweski – Storting. Statut Nagrody Nobla i przepisy regulujące działalność instytucji powoływanych do ich przyznawania ( tzw. Komitetów Nobla ) oficjalnie zatwierdził król szwedzki Oskar II w 1900 r. Pokojowa Nagroda Nobla jest przyznawana za działalność na rzecz pokoju<sup>9</sup>. Jest to sformułowanie nieostre. Należy tutaj rozumieć podejmowanie pokojowych inicjatyw na polu międzynarodowym oraz pokojowe rozwiązanie konfliktów wewnętrznych czy międzypaństwowych. Można zatem doszukać się w samej idei Pokojowej Nagrody Nobla związków z pacyfizmem. Działanie na rzecz pokoju mieści się w zakresie tego pojęcia. Nie wszystkie osoby, którym to wyróżnienie przypadło można nazwać pacyfistami. Niektórym można zarzucać nawet odpowiedzialność za wywołanie konfliktów zbrojnych i śmierć niewinnych osób.

Prawo do nominacji do Pokojowej Nagrody Nobla posiadają: obecni i byli członkowie Komitetu Nagrody Nobla, członkowie: zgromadzeń narodowych i rządów różnych krajów, Unii Międzyparlamentarnej, Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości w Hadze, Międzynarodowego Trybunału Arbitrażu, Instytutu Prawa Międzynarodowego, kierownictwo Międzynarodowego Biura Pokoju, uniwersytecy<sup>10</sup>, profesorowie prawa, nauk politycznych, historii i filozofii, laureaci Pokojowej Nagrody Nobla

Nominacje powinny być składane do 1 lutego każdego roku, w którym nagroda zostanie przyznana. To prestiżowe wyróżnienie może otrzymać zarówno instytucja, organizacja, jak też i osobom prywatna. Instytut Nobla jest organem powołanym w celu organizacji wszelkich prac przygotowawczych związanych z nominacjami i wręczaniem nagród. Dyrektor Instytutu jest również sekretarzem Komitetu Nobla. Jest on odpowiedzialny za zapewnienie Komitetowi wszelkich dostępnych informacji potrzebnych do wypełniania jego obowiązków statutowych. Celem głównym Instytutu jest śledzenie pokojowych inicjatyw na polu

9 N. K. Stahle, *Administration and finances of Nobel Foundation*, w: Nobel. The Man and his Prizes, Amsterdam-London-New York 1972, s. 641, 664–665, *Popularna Encyklopedia Powszechna*, t.11, Kraków 1996, s.221, s.v. Nobla Nagroda.

10 N.K. Stahle, dz. cyt., s. 664–665.

międzynarodowym, ze szczególnym uwzględnieniem pokojowych rozwiązań konfliktów.

Kiedy uznaje się, że komplet nazwisk kandydatów na dany rok wpłynął już do Komitetu, przewodniczący zestawia listę zawierającą dane personalne (ostatnio było około 100 kandydatów). Następnie na posiedzeniach członkowie Komitetu zapoznają się ze znacznie poszerzoną ilością danych zebranych przez dyrektora i radców Instytutu. Po szeregu odbytych posiedzeń Komitet podejmuje ostateczną decyzję. Dzieje się to zwykle w połowie października. Jeżeli członkowie Komitetu są zgodni co do kandydata powiadamiają osobę zainteresowaną oraz środki masowego przekazu. Ceremonia wręczenia nagrody odbywa się w Oslo i Sztokholmie zawsze 10 grudnia w rocznicę śmierci Alfreda Nobla<sup>11</sup>.

Laureatami Pokojowej Nagrody Nobla były zarówno instytucje, organizacje, jak też i osoby prywatne. W latach 1914–16, 1918, 1923–24, 1928, 1932, 1939–1943, 1948, 1955–1956, 1966–67, 1972 czyli w sumie 19 razy w historii nie została ona przyznana<sup>12</sup>. Przeszkodą były np. działania I i II wojny światowej, przyczyną bywał także brak osób godnych, by je uhonorować tak prestiżową nagrodą. Czasami decydowały o tym względy polityczne. Raz tylko w historii, w 1973 r. Le Duc Tho z Demokratycznej Republiki Wietnamu nie przyjął Pokojowej Nagrody Nobla.

Dwanaście razy laureatem Pokojowej Nagrody Nobla były organizacje międzynarodowe. Trzykrotnie w latach 1917, 1944 i 1963 r. otrzymał ją Czerwony Krzyż. Warto przybliżyć profil działalności niektórych organizacji uhonorowanych Pokojową Nagrodą Nobla.

Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża to organizacja szwajcarska o międzynarodowym zasięgu działalności założona w 1864 r. Na jego główne zadania składa się nadzór nad przestrzeganiem postanowień Konwencji Genewskiej oraz pomoc ofiarom wojny, po-

11 N.K. Stahle, dz. cyt., s. 664-665.

12 F. Jaszuski, dz. cyt., s. 205-209, *Popularna Encyklopedia Powszechna*, t.11, Kraków 1996, s. 202-238, s.v. Nagrody Nobla w latach 1901-1995.

szukiwanie osób zaginionych oraz mediacje w konfliktach zbrojnych.<sup>13</sup> Niewątpliwie organizacja podejmuje działalność na rzecz pokoju, które jednakże mieści się w jej zadaniach statutowych.

W 1904 r. Pokojową Nagrodą Nobla został uhonorowany Instytut Prawa Międzynarodowego. Natomiast w 1910 r. – Międzynarodowe Stałe Biuro Pokoju. W 1938 r. laureatem Nagrody został Międzynarodowy Urząd Nansenowski do Spraw Uchodźców, a w 1954 r. Pokojową Nagrodę Nobla przyznano organizacji międzynarodowej o podobnym profilu działania – Urzędowi Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych do Spraw Uchodźców. W 1965 r. tym rodzajem nagrody został uhonorowany Fundusz Narodów Zjednoczonych Pomocy Dzieciom (UNICEF).

W 1969 Pokojową Nagrodę Nobla otrzymała Międzynarodowa Organizacja Pracy (ILO), założona w 1919 r. jako jednostka organizacyjna Ligi Narodów. Po II wojnie światowej została ona przekształcona w wyspecjalizowaną filię Organizacji Narodów Zjednoczonych. Zajmuje się problemami pracowników i warunków pracy. W swojej działalności MOP (ILO) dąży do stymulowania poprawy warunków pracy pracowników na całym świecie. Zmierza także do tworzenia systemów zabezpieczeń społecznych. W toku odbywanych corocznie konferencji MOP (ILO) uchwała różnorodne zalecenia i konwencje. Są one następnie przekazywane państwom członkowskim do realizacji i ratyfikowania. Poprzez zalecenia i konwencje MOP (ILO) obliguje kraje członkowskie i sygnatariuszy określonych konwencji do tworzenia i przestrzegania określonych rozwiązań prawnych z zakresu prawa pracy<sup>14</sup>.

Czy jej działalność statutowa jest ukierunkowana na działania pokojowe? Trudno na to dać odpowiedź jednoznacznie twierdzącą. Mo-

13 Z. M. Klepacki, *Encyklopedia teorii i praktyki organizacji międzynarodowych*, Warszawa 1990, s. 301-302, s.v. Czerwony Krzyż oraz E.J. Osmańczyk, *Encyklopedia ONZ i stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1986, s. 94, s.v. Międzynarodowy Czerwony Krzyż.

14 Z.M. Klepacki, dz. cyt., s. 190, s.v. Międzynarodowa Organizacja Pracy oraz E.J. Osmańczyk, dz. cyt., s. 196, s.v. ILO oraz W. Morawiecki, *Narody Zjednoczone: zamierzenia i rzeczywistość*, Warszawa. W. Fronczak, *Międzynarodowa Organizacja Pracy*, Warszawa 1965, s. 16 oraz I. Białocerkiewicz, *Prawne i polityczne aspekty członkostwa MOP*, *Sprawy Międzynarodowe*, nr 2/1978, *Popularna Encyklopedia Powszechna*, t. 10, Kraków 1995, s. 225, s.v. Międzynarodowa Organizacja Pracy (ILO),



zna powiedzieć, iż nie mieści się ona nawet w ramach szerokiego rozumienia pojęcia pacyfizmu.

Wiele razy Pokojową Nagrodą Nobla przyznawano organizacjom międzynarodowym. Czy była to słuszna decyzja? Wyspecjalizowane organizacje międzynarodowe wykonywały jedynie to co leży w ich gestii. Dlaczego zatem są laureatami Pokojowej Nagrody Nobla. Być może stało się tak dlatego, iż należało uhonorować niezwykle trudną pracę ludzi związanych z tą instytucją, czy też było brak osób, które poniosły większe lub mniejsze zasługi na rzecz pokoju.

W 1961 pośmiertnie uhonorowano Pokojową Nagrodą Nobla tragicznie zmarłego Sekretarza Generalnego Narodów Zjednoczonych Daga Hammarskjölda<sup>15</sup>. Kim był ten polityk? Jakimi wartościami kierował się w swym życiu? W kwietniu 1953 r., młody szwedzki dyplomata Dag Hammarskjöld został wybrany na drugiego w historii Organizacji Narodów Zjednoczonych sekretarza generalnego.<sup>16</sup> Wtedy to spośród krajów afrykańskich należały do ONZ jedynie cztery państwa. Pod koniec 1960 r., gdy Europa rezygnowała z kolonialnej kontroli kontynentu afrykańskiego, takich krajów było 26. Oprócz wiecznie niespokojnego Bliskiego Wschodu również problemy wyzwalającej się spod kolonializmu Afryki stanowiły dla Daga Hammarskjölda poważny problem. W 1960 r. Republika Kongo, która niedługo przedtem stała się niepodległym państwem stanęła w obliczu wojny domowej. Kraj ten przestał być belgijską kolonią 30 czerwca 1960 r. Był zupełnie nie przygotowany do samodzielności. W wyniku majowych wyborów został wyłoniony rząd, w którym mieli współpracować prezydent Joseph Kasavubu i jego rywal, premier Patrice Lumumba. W tak napiętej i pełnej wrogości atmosferze doszło do aktów przemocy. 5 lipca 1960 r. w stolicy republiki – Leopoldville, wybuchł bunt kongijskich żołnierzy przeciwko belgijskiemu dowództwu. Gdy powstanie objęło większe miasta w innych prowincjach, oddziały belgijskie interweniowały, chcąc zapewnić bezpieczeństwo przebywającej w Kongu białej ludności. Przywódca bogatej w surowce naturalne prowincji Katanga, Moise Czumbe, 11 lipca 1960 r. ogłosił jej secesję i oznajmił, że staje się ona

15 F. Jaszurki, dz. cyt. 208, Mały oxfordzki słownik historii świata w XX wieku, przeł. M. Urbański, London, 1992, s. 537, s.v. Hammarshjöld, *Popularna Encyklopedia Powszechna*, t. 11, Kraków 1996, s. 230, s.v. Nagroda Nobla w latach 1956–1962.

16 B. i M. Bankowicz, *Leksykon historii XX wieku*, Kraków 1996, s. 207, s.v. Hammarshjöld Dag.

niepodległym państwem. Kasavubu i Lumumba zwrócili się do ONZ, której Kongo od niedawna było członkiem, o pomoc w przywracaniu porządku w ogarniętym niepokojem kraju<sup>17</sup>.

Kryzys w Kongu wymagał określenia na nowo roli ONZ w świecie, co w efekcie doprowadziło Daga Hammarskjölda do bezpośredniego konfliktu ze Związkiem Radzieckim. 13 lipca 1960 r. wieczorem odbyło się posiedzenie Rady Bezpieczeństwa ONZ. Na tym spotkaniu Dag Hammarskjöld wezwał do szybkiej reakcji na apel przywódców Konga. Związek Radziecki domagał się potępienia Belgii za „agresję”, a Francja, Wielka Brytania i Stany Zjednoczone wystąpiły przeciwko krytyce ich sojusznika z NATO. Rada Bezpieczeństwa uchwaliła kompromisową rezolucję, wzywającą do wycofania belgijskich żołnierzy z Konga i wysłania tam oddziałów ONZ<sup>18</sup>.

Dag Hammarskjöld zwrócił się o pomoc wojskową do innych krajów afrykańskich. W ciągu pięciu dni 3500 żołnierzy z Tunezji, Ghany, Maroka i Etiopii przybyło do Leopoldville, skąd zostali rozlokowani na terenie całego kraju. Pojawienie się oddziałów ONZ w Kongu nie doprowadziło do zażegnania kryzysu w tym kraju ani nie rozwiązało trudnej sytuacji w samym ONZ. 5 września Kasavubu zdymisjonował Lubumbę, który natychmiast ogłosił, że pozbawia prezydenta urzędu. Szef sztabu armii kongijskiej, Joseph Mobutu, włączył się do sporu w ten sposób, że sam przejął władzę.<sup>19</sup> Jednym z jego pierwszych posunięć było zamknięcie placówek dyplomatycznych państw obozu socjalistycznego, które podejrzewał o ingerencję w wewnętrzne sprawy Konga. Kasavubu utrzymał nominalną pozycję szefa rządu a Lumumba został aresztowany i przekazany swoim wrogom w Katandze. W początku 1961 r. zamordowano go. Tymczasem Czumbe nadal starał się doprowadzić do oderwania Katangi od Konga i zaczął angażować europejskich najemników.

20 września 1960 r. w Nowym Jorku odbyło się posiedzenie Zgromadzenia Ogólnego ONZ, na które przybyło 57 ministrów spraw zagranicznych i 23 przywódców państw, wśród nich prezydent USA Dwight D. Eisenhower, premier Wielkiej Brytanii Harold Macmillan,

17 W. Morawiecki, dz. cyt., s. 193, *Wielkie Zagadki Przeszłości*, Warszawa 1996, s. 81.

18 W. Morawiecki, dz. cyt., s. 193, *Wielkie Zagadki Przeszłości*, Warszawa 1996, s. 82.

19 *Leksykon państw świata 1994/1995*, Warszawa 1994, s. 490, s.v. Zair.

przywódca Indii Jawaharlal Nehru, Kuby Fidel Castro i Związku Radzieckiego Nikita Chruszczow. Ten ostatni oskarżył byłe mocarstwa kolonialne o „kontynuowanie brudnej roboty za pośrednictwem sekretarza generalnego” i zaproponował aby zlikwidować funkcję piastowaną przez Daga Hammarskjölda i zastąpić ją trzyosobowym organem reprezentującym komunistyczny Wschód, kapitalistyczny Zachód i kraje neutralne.<sup>20</sup> W odpowiedzi sekretarz generalny ONZ zobowiązał się wytrwać na swoim stanowisku, za co Zgromadzenie Ogólne zgłosiło mu owację na stojąco<sup>21</sup>.

17 lutego 1961 r. Rada Bezpieczeństwa poparła Daga Hammarskjölda w staraniach o niedopuszczenie do wybuchu wojny domowej w Kongu. W lecie tego roku utworzony w Leopoldville rząd koalicyjny skupił wszystkie ugrupowania ze znaczącym wyjątkiem frakcji Moise Czombego. Dążenia Katangi do niepodległości były w pewnym stopniu popierane przez Belgię, Francję, Wielką Brytanię, Stany Zjednoczone i sąsiadujący z Kongiem protektorat brytyjski – Rodezję Północną (obecnie Zambia).<sup>22</sup>

Z końcem sierpnia 1961 r., gdy w Kongu znajdowało się blisko 16 tys. żołnierzy ONZ Dag Hammarskjöld postanowił działać. Upoważnił siły ONZ do pojmania europejskich najemników służących w Katandze i zajęcia kluczowych pozycji w stolicy tej prowincji Elisabethville. Posunięcie to wywołało kolejną krytyczną reakcję, tym razem ze strony Zachodu, który oskarżył sekretarza generalnego o prokomunistyczne i antyzachodnie nastawienie. 12 września 1961 r. Dag Hammarskjöld wyruszył w podróż z Nowego Jorku do Leopoldville. Przed odlotem zwierzył się swemu współpracownikowi, że złoży dymisję, jeżeli nie zdoła rozwiązać problemu Katangi. Gdy następnego dnia Dag Hammarskjöld przyleciał do Konga, w Katandze trwały już walki między siłami ONZ a najemnikami, a Czombe zdążył uciec do Rodezji Północnej. W przekonaniu, że jedynie osobista interwencja sekretarza generalnego może odnieść skutek, Dag Hammarskjöld zgłosił gotowość

20 Z.M. Klepacki, dz. cyt., s. 364.

21 W. Morawiecki, dz. cyt., s. 195, *Wielkie Zagadki Przeszłości*, Warszawa 1996, s. 83.

22 R.C. Good, *The Congo Crisis. A Study of Postcolonial Politics* w: Martin (red.), *Neutrality and Nonalignment*, New York 1962, s. 62.

spotkania się z Czombem w przygranicznej rodezyjskiej miejscowości Ndola<sup>23</sup>.

Mimo, iż zgodnie z planem Dag Hammarskjöld miał podróżować samolotem DC-4, oddał go do dyspozycji brytyjskiego dyplomaty, Lorda Lanndsdowna, sam zaś postanowił odbyć podróż na pokładzie rozwijającego większą prędkość, należącego do ONZ samolotu DC-6B o nazwie *Albertina*, który przyleciał właśnie z Elisabethville. Najprawdopodobniej sekretarz generalny nie wiedział, że podczas startu w Katandze *Albertina* została ostrzelana. Choć uszkodzenia naprawiono, samolot stał bez nadzoru na lotnisku przez cztery godziny. W niedzielę 17 września 1961 r., tuż przed godziną 17.00 maszyna ruszyła w rejs do Ndoli, wioząc na pokładzie dziewięćosobową delegację. Aby ominąć Katangę, *Albertina* poleciała prosto na wschód i nad jeziorem Tanganika skręciła na południe w kierunku Rodezji Północnej<sup>24</sup>.

W poniedziałek gazeta *The New York Times* błędnie podała, że sekretarz generalny spotkał się w Ndoli z Czombem, ale już następnego dnia zamieściła materiał pod dramatycznym tytułem: „Hammarskjöld zginął w katastrofie lotniczej, Kennedy próbuje zarządzić kryzys w ONZ”. Prezydent zadeklarował poparcie Stanów Zjednoczonych w uczynieniu z ONZ „skutecznego instrumentu utrwalania pokoju na świecie, co przyświecało działalności Daga Hammarskjölda”<sup>25</sup>.

Jak bywa w przypadku nagłej śmierci tak ważnej osobistości, również katastrofa samolotu Daga Hammarskjölda stała się tematem licznych plotek, domysłów i komentarzy. Wysiłki sekretarza generalnego mające na celu niedopuszczenie do secesji Katangi przysporzyły mu wielu wrogów. Brytyjczycy z Rodezji Północnej widzieli w Czombem i jego europejskich najemnikach swoistą zapórę przed czarnym nacjonalizmem. Związek Radziecki otwarcie wzywał do odwołania Daga Hammarskjölda z jego funkcji, natomiast wiele krajów zachodnich oskarżało go o sympatie prokomunistyczne.

We wtorek, 19 września 1961 r., dzień po oficjalnym potwierdzeniu wiadomości o śmierci Daga Hammarskjölda, w Nowym Jorku

23 W. Morawiecki, dz. cyt., s. 195, *Wielkie Zagadki Przeszłości*, Warszawa 1996, s. 83.

24 *Wielkie Zagadki Przeszłości*, Warszawa 1996, s. 83–84.

25 Cytaty za *Wielkie Zagadki Przeszłości*, Warszawa 1996, s. 84.

odbyła się sesja Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych. Z prawej strony przewodniczącego zgromadzenia stał pusty fotel sekretarza generalnego. Delegaci z całego świata wstali, by minutą ciszy uczcić pamięć tragicznie zmarłego. Jeden z pracowników ONZ tak oto określał tę chwilę: „Jeszcze nigdy minuta nie trwała tak długo, cisza nie była tak martwa a fotel tak pusty”<sup>26</sup>.

Miesiąc później Dagowi Hammarskjöldowi pośmiertnie przyznano Pokojową Nagrodę Nobla. Jest to postać, która moim zdaniem, w pełni zasłużyła na tę nagrodę. Przyznana ona została jednak w takich okolicznościach, że może być z jednej strony postrzegana jako hołd wobec wysiłków pokojowych Daga Hammarskjölda. Z drugiej natomiast – jako wyraz poczucia winy. Sekretarz Generalny ONZ podejmując działania w kierunku rozwiązania konfliktu w Kongo był niewygodny zarówno dla wschodu jak i zachodu. Był człowiekiem wiernym swoim zasadom, osobą wyprzedzającą swoje czasy.

W 1978 r. Pokojową Nagrodą Nobla zostali uhonorowani Anwar as-Sadat z Egiptu i Menachem Begin z Izraela<sup>27</sup>. Kim byli laureaci tej nagrody? Czy w swym życiu kierowali się ideą pacyfizmu? Anwar as-Sadat (1918–1981) był politykiem egipskim. Działał w tajnym stowarzyszeniu Wolni Oficerowie, kierowanym przez płk Gammala Abdel-Nasera, które w 1952 r. dokonało puczu wojskowego, obalając króla Faruka I. W nocy 26 lipca 1952 r. opanowali oni bez trudu stolicę, zmusili do abdykacji króla i przejęli władzę. W następnym roku „wolni oficerowie” rozwiązali wszystkie egipskie partie polityczne, zastępując je masowym ugrupowaniem pod nazwą Narodowego Frontu Wyzwoleńczego. W czerwcu 1953 roku Egipt, najważniejsze państwo świata arabskiego, proklamowany został republiką. Anwar as-Sadat znajdował się w elitach władzy. Przez wiele lat współpracował z G.A. Naserem, piastując w latach 1954–1956 urząd ministra informacji. W 1969 roku został wiceprezydentem a po śmierci Nasera prezydentem. Uniezależnił Egipt od ZSRR i usunął w 1972 r. radzieckich doradców wojskowych<sup>28</sup>. Na jego

rozkaz 6 października 1973 r. armia egipska zaatakowała wojska izraelskie. W tych dniach trwało najważniejsze święto żydowskie tzw. Dzień Pokuty („Jom Kippur”).<sup>29</sup> Egipcjanie przekroczyli Kanał Sueski, przełamując izraelskie linie obronne. W tym samym czasie, od północnego zachodu zaatakowała Syria, zajmując Wzgórza Golan. Izraelski kontratak, po ciężkich walkach doprowadził do wycofania się Syryjczyków. Zdołano też otoczyć na Synaju znaczną część armii egipskiej. Zawieszenie broni, wynegocjowane pod egidą Organizacji Narodów Zjednoczonych, potwierdziło izraelskie zwycięstwo wojskowe.<sup>30</sup> Nie było ono jednak do końca przekonujące. Ułatwiło to Sadatowi negocjacje w sprawach Synaju i skłoniło Izrael do cofnięcia się na obu frontach. W rezultacie, po sześciu latach Egipt, mógł ponownie otworzyć Kanał Sueski. Naciski Stanów Zjednoczonych a także niektórych państw europejskich na Izrael w sprawie tych ustępstw związane były z ich obawą przed nową bronią gospodarczą, jaką w tym czasie odkryli Arabowie. Był nią szantaż naftowy, rodzaj nacisku wywierany przez zmniejszanie produkcji i podnoszenie cen<sup>31</sup>.

Późniejszy zwrot w stosunkach izraelsko-egipskich dokonał się głównie dzięki Sadatowi. Uznał on, iż jego kraj po wojnie Jom Kippur może znacznie więcej zyskać drogą dyplomatyczną niż przez militarną konfrontację z wyraźnie silniejszym przeciwnikiem. W listopadzie 1977 r. z własnej inicjatywy podjął misję pokojową, udając się osobiście do Izraela. Złożył wieniec u stóp pomnika ofiar wojny. W Knesecie (izraelskim parlamencie) wygłosił znamienne przemówienie, gwarantujące bezpieczeństwo Żydów w świecie arabskim. Mimo pełnej oburzenia reakcji państw arabskich, Anwar as-Sadat spotkał się rok później 17 września 1978 r. z premierem Izraela Menachemem Beginem w Camp David, by prowadzić rozmowy pokojowe przy pośrednictwie amerykańskiego prezydenta Jimmy Cartera. Rozmowy te zaowocowały podpisaniem 26 marca 1979 r. w Waszyngtonie traktatu pokojowego. Izrael wycofał swe wojska z półwyspu Synaj a Egipt uznał istnienie

26 Wielkie Zagadki Przeszłości, Warszawa 1996, s. 85.

27 Popularna Encyklopedia Powszechna, t. 11, Kraków 1996, s. 230, s.v. Nagroda Nobla w latach 1956–1962.

28 B. i M. Bankowicz, A. Dudek, dz. cyt., s. 295, s.v. Sadat, Mały oxfordzki słownik historii świata XX wieku, dz. cyt., s. 537 s. v. Sadat, Encyklopedia historii świata, red. R. Miłbank, Warszawa 1994, Popularna Encyklopedia Powszechna, t. 16, Kraków 1997, s.19, s.v. Sadat Anwar as-.

29 J. Biżewski, K. Kubiak, Yom Kippur, Warszawa 1995, s. 5–50, W. Roszkowski, *Półwiecie Historia polityczna świata po 1945 roku*, Warszawa 1997, s. 279, s. v. wojna Yom Kippur oraz Z Ryniewicz, *Bitwy świata*, Warszawa 1995, s. 25–257 s.v. Wojna izraelsko-arabska Jom Kippur 6 X – 11 XI 1973.

30 B. i M. Bankowicz, A. Dudek, dz. cyt., s. 35 s.v. Bliskowschodni konflikt.

31 W. Pronobis, *Polska i świat w XX wieku*, Warszawa 1991, s. 432–433, Encyklopedia historii świata, s. 212, oraz Mały oxfordzki słownik historii świata w XX wieku, dz. cyt., s. 409 s.v. Kryzys naftowy po wojnie Yom Kippur.

państwa żydowskiego i nawiązał z nim stosunki dyplomatyczne. Układ ten spowodował izolację Egiptu wśród państw arabskich<sup>32</sup>. Prezydent Egiptu Anwar as-Sadat i premier Izraela Menachem Begin w 1978 r. otrzymali Pokojową Nagrodę Nobla.

Kim był premier Izraela, czy jego życie i karierę polityczną cechowała postawa pacyfistyczna? Menachem Begin (ur. w 1913 r.) w latach 1949–67 i 1969–1977 był liderem opozycji w Knesecie. Piastował w latach 1973–1983 funkcję przywódcy bloku partii prawicowych Likud. W okresie 1977–1983 pełnił urząd premiera<sup>33</sup>. Rząd Menachema Begin a terytoria okupowane po „wojnie sześciodniowej” zaczął traktować (zwłaszcza Zachodni Brzeg Jordanu i strefę Gazy) jako „wyzwolone ziemie narodu żydowskiego” i zakładał tam liczne zmilitaryzowane kolonie<sup>34</sup>. Menachem Begin był gorącym zwolennikiem agresji izraelskiej na Liban w 1982 r. Wobec protestów społeczeństwa przeciwko wojnie izraelsko – libańskiej podał się on do dymisji we wrześniu 1983 r. Można w tym miejscu zauważyć, że premier Izraela nie kierował się ideami pacyfistycznymi w swym życiu. Nawet po otrzymaniu Pokojowej Nagrody Nobla nadal planował agresje, podboje i wojny. Nie był zatem godną osobą, by dostąpić zaszczytu znalezienia się w gronie laureatów tej prestiżowej nagrody.

Anwar as-Sadat ten polityczny zwrot w kierunku Izraela przypłacił życiem. Został zamordowany w 1981 r. przez członków arabskiego fundamentalistycznego ugrupowania „Bractwo Muzułmańskie”. Egipt ten zwrot opłacił izolacją w świecie arabskim. Liga arabska wykluczyła go ze swych szeregów<sup>35</sup>. Nie możemy również o nim powiedzieć, że był przeciwnikiem wojen. Sam rozpętał konflikt zbrojny z Izraelem, wycofał się z niego gdy jego prowadzenie nie było mu politycznie na rękę. Otrzymał jednak Pokojową Nagrodę Nobla.

10 grudnia 1991 r. król Szwecji Karol XVI Gustaw wręczył Nagrodę Nobla. Laureatką Pokojowej Nagrody została Aung Sang Suu

32 Historia świata, (red.) E. Wright, Warszawa 1992, s. 723, B. i M. Bankowicz, A. Dudek, dz. cyt., s. 296, s.v. Sadat, W. Pronobis, Polska i świat w XX wieku, Warszawa 1991, s. 433.

33 *Popularna Encyklopedia Powszechna*, t. 2, Kraków 1994, s. 90, s.v. Begin Menachem.

34 W. Pronobis, Polska i świat w XX wieku, Warszawa 1991, s. 433, Mały oxfordzki słownik historii świata w XX wieku, dz. cyt., s. 46, s.v. Begin.

35 Encyklopedia historii świata, dz. cyt., s. 212.

Kyi<sup>36</sup>. Jest ona birmańską opozycjonistką, trzymaną w areszcie domowym przez juntę wojskową. Została uhonorowana za pokojowe działania na rzecz praw ludzkich. Nie mogła sama odebrać Nagrody. W jej imieniu uczynił to mąż wraz z synami. Mowę dziękczynną wygłosił Aleksander, 18-letni syn. Birmańska opozycjonistka – kobieta drobnej postury jest bożyszczem ruchu demokratycznego w Myanmar. Należy do grona dysydentów. Wielu z obecnych polityków uznaje, że grono to stanowią ci, którzy przyjęli na siebie dobrowolnie rolę – „szlachetnych szaleńców walczących z wiatrakami”. Wielu z nich doczekało się spodziewanych efektów, dowodząc wbrew wielu opiniom, że kropla naprawdę draży skałę. „Dysydent nie jest liderem ruchu społeczno-politycznego, lecz samotnikiem funkcjonującym w systemie totalitarnym” – uważa Marek Nowicki, szef Fundacji Helsińskiej w Polsce. Termin ten pojawił się w okresie kontreformacji (połowa XVI – koniec XVIII w.) i oznaczał wtedy „odmieńca religijnego”. Dziś dysydentem staje się ktoś, kto nie akceptuje otaczającej go rzeczywistości społecznej i politycznej i idąc za głosem sumienia, działając z pobudek moralnych, głosi poglądy wbrew zdaniu większości lub władzy.

Spółeczeństwo Birmy, które doczekało się własnej laureatki Pokojowej Nagrody Nobla, liczy na zmiany w swym kraju. Aung Sang Suu Kyi przez lata przebywała w areszcie domowym<sup>37</sup>. Przed rokiem została uwolniona, lecz nadal nęka ją policja. Birmańczycy mają nadzieję, że junta wojskowa w końcu pójdzie na ustępstwa, ponownie ogłosi wolne wybory.

We współczesnym świecie możemy spotkać dysydentów na niemal wszystkich kontynentach. W Azji poza Birma najbardziej dramatyczna sytuacja panuje w Chinach. Od czasu masakry na placu Tian’anmen świat coraz częściej poznaje nazwiska ludzi, którzy odważyli się przeciwstawić chińskim komunistom. Przyznawaną przez Parlament Europejski nagrodę im. Andreja Sacharowa (laureata Pokojowej Nagrody Nobla z 1975 r.) w Strasburgu otrzymał Wei Jingsjeng z Chin. 49-letni, były elektryk, Wei spędził w więzieniu prawie dwadzieścia lat. Nagrodę odebrała siostra Wei-Black. W przemówieniu dziękczyn-

36 *Popularna Encyklopedia Powszechna*, t. 11, Kraków 1996, s. 237, s.v. Nagroda Nobla w latach 1988–1992.

37 J. Micuń, *Vademecum Maturzysty – Historia Najnowsza po 1945 roku*, Warszawa 1997, s. 310.

nym powiedziała, „że tolerowanie szalonych represji partii komunistycznej wobec pokojowych i rozsądnych wysiłków chińskich demokratów znaczy, iż Chiny przegapią szansę harmonijnej zmiany”.

Wei Jingsjeng nie jest jedynym opozycjonistą z Chin, osadzonym w więzieniu przez czerwonych mandarynów. Innym dysydem jest „żelazny człowiek”, wzór postępowania dla chińskich studentów – Liu Gang. Był on jedną z najważniejszych postaci podczas demonstracji na placu Niebiańskiego Spokoju w 1989 r. Do grona tego możemy również zaliczyć Harego Wu, działającego na emigracji w USA. Podróżując po świecie, obnaża mechanizm represji chińskiego reżimu.

Na aktywny opór decydują się także przeciwnicy junt i dyktatur w Afryce. Pomimo słabnięcia reżimu w Lagos, Wole Soyinka, nigeryjski pisarz i noblista, z powodu działalności opozycyjnej zmuszony został do wyjazdu za granicę. Jego rodak, również polityk i pisarz z prowincji Ogoni, Ken Saro-Wiwa, nie był tak przezorny, co przypłacił życiem. Junta skazała go na śmierć, preparując dane o rzekomym udziale dysydenta w masakrze jego własnego plemienia.

Nie brak też przeciwników reżimu w państwach powstających po rozpadzie Jugosławii i ZSRR. Zadeklarowanym dysydem jest Vuk Drasković, lider opozycji w nowej Jugosławii, człowiek stale prześladowany przez autorytarny reżim Slobodana Miloševicia. Mimo szykan Drasković nie poddaje się w walce o demokrację, a sukces opozycyjnych demonstracji w Belgradzie świadczy o tym, że jego działalność po latach znalazła naśladowców. Mimo przemian politycznych „myślenie dysydenckie” jest ciągle obecne w Rosji. Najmocniej je uosabiał Siergiej Kowalow, były rzecznik praw obywatelskich, od dawna będący w opozycji wobec władzy w Moskwie.

W państwach, które wkroczyły na drogę demokracji, rolę działaczy dysydenckich przejmują organizacje obrony praw człowieka. Pomimo to, są tam ludzie dostrzegający szkodliwość czy niedoskonałość obowiązującego ustawodawstwa i uciekający się do obywatelskiego nieposłuszeństwa. Decydujący się na takie postępowanie, świadomie łamią przepisy prawa, a następnie w poczuciu dobrze spełnionego obowiązku poddają się osądowi. Skazanie często prowadzi bowiem do społecznego wstrząsu, mogącego doprowadzić do przemian demokratycznych.

Pokojowa Nagroda Nobla jest przyznawana za podejmowanie pokojowych inicjatyw na polu międzynarodowym oraz za pokojowe rozwiązywanie konfliktów wewnętrznych czy międzypaństwowych. Czasami jednak sami laureaci nie są głosicielami pokoju, lecz w swoim życiu kierują się zasadami siły, wojny czy agresji. Pokojowa Nagroda Nobla bywa nagrodą polityczną.

## Centrum Pokojowe Burg Schlaining

W 1983 r. powstał w Wiedniu Austriacki Instytut Badań Pokojowych (Österreichisches Institut für Friedensforschung), którego siedzibę przeniesiono wkrótce do Burgenlandu. W Stadtschlaining, małym średniowiecznym miasteczku, położonym niedaleko granicy z Węgrami, znajdował się zrujnowany, trzynastowieczny zamek, który nadawał się do tego, aby go odnowić i zagospodarować. Właśnie wówczas wprowadził się doń Austriacki Instytut Studiów nad Pokojem (Österreichisches Institut für Friedensstudien). W zamian za odnowę zamku uzyskał on zezwolenie na jego trzydziestoletnie użytkowanie.

W ramach prac adaptacyjnych odrestaurowano starą basztę, w której znalazło się miejsce dla jednej dużej sali konferencyjnej i kilku mniejszych, przeznaczonych dla bardziej kameralnych spotkań. Dawną zbrojownię przystosowano do pełnienia funkcji hotelu, a w położonej obok zamku starej synagodze urządzono bibliotekę. Mimo, iż cały kompleks znalazł się w zabytkowych wnętrzach, został on wyposażony w najnowocześniejsze urządzenia techniczne, ułatwiające zarówno pracę na miejscu, jak i kontakt z innymi instytucjami naukowymi.

Z inicjatywy Instytutu, który przybrał tymczasowo miano Austriackiego Centrum Studiów nad Pokojem i Rozwiązywaniem Konfliktów (Österreichisches Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung – ÖSFK), w listopadzie 1988 r. powstało Europejskie Centrum Studiów Pokojowych (Europaischen Universitätszentrum für Friedensstudien – EPU). Do jego założenia przyczyniły się ponadto uczelnie i instytuty badawcze z różnych krajów, organizacje pozarządowe oraz UNESCO.

W marcu 1990 r. przyjęto na próbny semestr pierwszych studentów, a jesienią roku 1992 otwarto regularne studia. Warunkiem przyjęcia na nie było ukończenie wcześniej szkoły wyższej oraz biegła znajomość języka angielskiego. Od tamtego czasu każdego roku, jesienią i

wiosną, przybywają do Stadtschlaining studenci, którzy uczestniczą w różnorodnych zajęciach. Przez pierwsze dwa lata funkcjonowania Centrum trwały one przez dwa semestry, w 199 r. wprowadzono studia czterosemestralne, a obecnie realizowany jest program trzyletni. Ten właśnie nowy program składa się z dwóch zasadniczych części.

I. Podstawy badań nad pokojem, z uwzględnieniem takich dziedzin jak: pokój; rozwój i kierunki zmian zachodzących w konfliktach; działania na rzecz pokoju; międzynarodowa mediacja w konfliktach.

II. Teoria i praktyka pracy dla pokoju.

W ramach pierwszych dwóch semestrów oferuje się 1050 godzin wykładów, trzeci zaś jest przeznaczony na pisanie pracy dyplomowej. Absolwenci uzyskują tytuł Master of Advanced Studies in Peace and Conflict Resolution.

Równocześnie może tu studiować 35 osób. Zazwyczaj przybywają one z około 20 krajów. Ci, którzy przyjeżdżają tutaj z krajów rozwijających się, otrzymują od rządu austriackiego stypendia (pięć w każdym semestrze), natomiast pozostali albo starają się o ich uzyskanie od rządów swych krajów, albo finansują studia we własnym zakresie. Zasadniczą część programu stanowią trzy równoległe seminaria, w ramach których studenci mogą wybrać ten przedmiot, który im najbardziej odpowiada. Ponadto program uwzględnia wycieczki turystyczne, warsztaty weekendowe oraz tygodniowe seminaria integracyjne. Zajęcia prowadzą tutaj nie tylko pracownicy Centrum, ale także wykładowcy z wielu innych ośrodków, także zagranicznych.

Od roku 1994 program jest systematycznie poszerzany, a od 1996 studia o tym profilu zorganizowano w ramach EPU także w uniwersytetach w Castellón w Hiszpanii oraz w Dromchair w Irlandii. Natomiast latem w Stadtschlaining organizuje się kursy niemieckojęzyczne, dające studentom z tego obszaru językowego możliwość zapoznania się z problematyką badań nad pokojem.

ÖFSK i EPU wspomagają nawzajem swoją działalność, dokonują wymiany kadr i współpracują na polu finansowym, między innymi także i dlatego, że obie te instytucje są finansowane przez austriackie ministerstwa Nauki i Badań, Edukacji i Sztuki oraz rząd krajowy Bur-

gelandu. Pewną pomoc uzyskują one także od prywatnych sponsorów, a część funduszy czerpią ze składek płaconych przez członków obu organizacji oraz z zysków, jakie przynosi funkcjonowanie hotelu w Stadtschlaining.

ÖSFK i EPU kształcą także w ramach międzynarodowego programu IPT (International Civilian Peace-Keeping and Peace-Building Training Program) osoby, które po odbyciu czterotygodniowych kursów zdobywają kwalifikacje potrzebne, aby móc na terenach objętych różnego rodzaju konfliktami pomagać np. w organizowaniu wyborów, dbać o przestrzeganie praw człowieka, współdziałać przy tworzeniu struktur demokratycznych, odbudowywaniu zniszczeń, repatriacji uchodźców itp. Rocznie przeprowadza się trzy tego rodzaju kursy, które opuszcza 250 absolwentów z około 40 krajów. Uczestnikami są pracownicy administracji państwowych i organizacji międzynarodowych, zawodowo zaangażowani w tego typu działania oraz posiadający prawo jazdy, biegle posługujący się językiem angielskim i mogący przedstawić zaświadczenie o dobrym stanie zdrowia. Podobnie jak w przypadku studiów trzyletnich, uczestnicy przybywający z krajów rozwijających się i dawnych komunistycznych mogą starać się o stypendium rządu austriackiego.

Wszyscy, którzy przybywają do Stadtschlaining mogą korzystać z istniejącej tam biblioteki, zawierającej zbiory książkowe, filmy, prasę i archiwalia oraz posiadającej czytelnię.

Ośrodek wydaje także własne czasopisma poświęcone zagadnieniom pokoju, np. naukowy „Dialog” i informacyjne „Friedensforum”, a także publikacje książkowe, m.in. serię „Wychowanie dla pokoju – realia”. Zawiera ona materiały do nauczania w szkole, dostosowane do współczesnych wymogów i oparte na najnowszych badaniach. W ramach tej serii ukazały się m.in. następujące tytuły: „Wychowanie dla pokoju po zimnej wojnie”, „Migawka i nagłówek. Media i wojna – wyzwanie dla pokojowego wychowania”, „Kreatywność w wychowaniu w duchu różnych kultur”, „Razem. Drogowskazy dla wielokulturowej Austrii”.

Wszystkie te inicjatywy mają na celu dotarcie nie tylko do potencjalnych studentów, ale także do elit politycznych. Wyrazem tego dążenia ma być utworzenie w Zamku Schlaining Europejskiego Muzeum

Pokoju, co ma nastąpić w roku 2000. Wystawa, która ma zapoczątkować funkcjonowanie Muzeum, zgromadzi materiały mające udokumentować tezę, iż nadszedł wreszcie czas, aby zrozumieć, że należy zmienić kulturową i polityczną perspektywę naszego postrzegania świata. Dlatego też przedmiotem jej będzie nie historia wojny i to wszystko co służy jej prowadzeniu, ale historia i środki wszelkich działań pokojowych. Otwarcie wystawy i Muzeum mają być ukoronowaniem działań, jakie podjęto w osiemdziesiątych latach w Stadtschlaining, aby wpłynąć na świadomość i zmianę mentalności ludzi, którzy dotychczas są przyzwyczajeni, że wojna jest właściwie jedynym sposobem uzasadniania swoich racji na arenie międzynarodowej.



237242/2