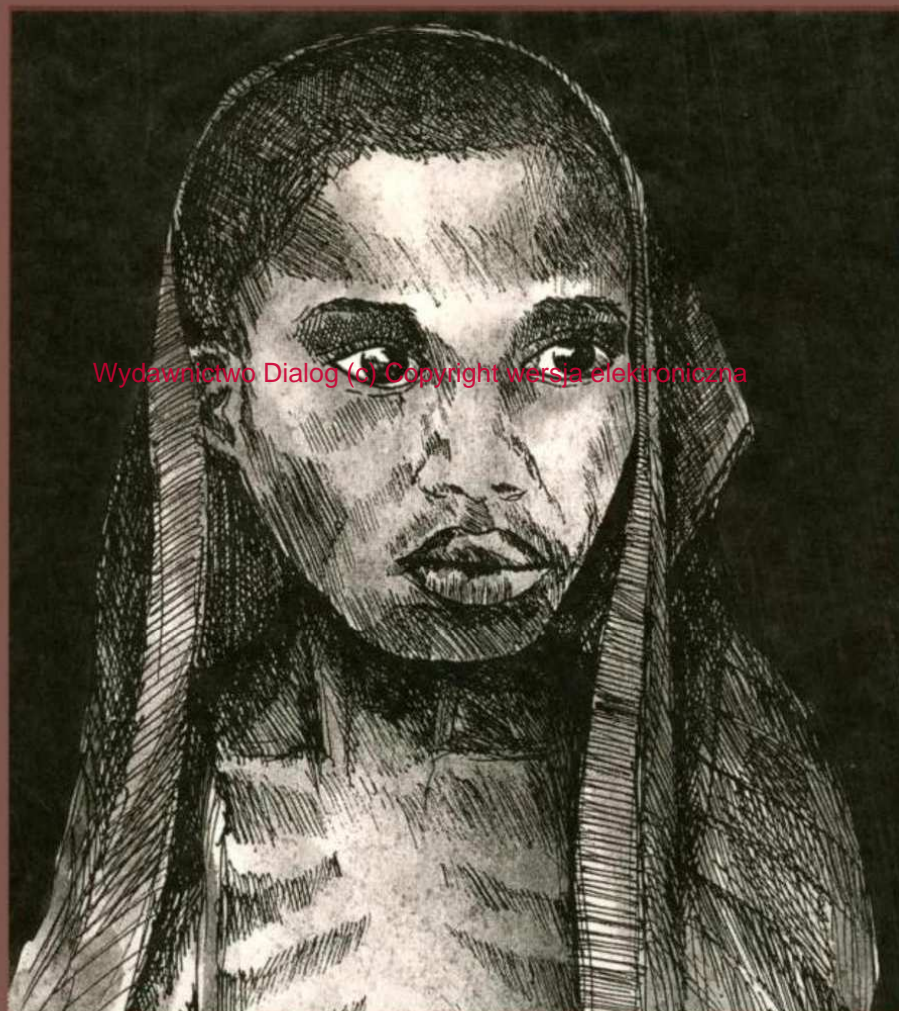


Współczesna
Afryka i Azja

AFRYKAŃSKI WYGNANIEC

TOŻSAMOŚĆ A PRAWA CZŁOWIEKA



Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

DIALOG



**AFRYKAŃSKI WYGNANIEC
TOŻSAMOŚĆ A PRAWA CZŁOWIEKA**

**Praca zbiorowa pod redakcją
Joanny Mantel-Niećko**

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna



Wydawnictwo Akademickie DIALOG

Redakcja i korekta
Irena Okruszko

Publikacja dofinansowana przez
Komitet Badań Naukowych

Dziękujemy Wydawnictwu TRIO za udostępnienie do druku 6 map
z książki *Róg Afryki* oraz UNHCR za możliwość wykorzystania
symbolu tej organizacji na okładce niniejszej publikacji

Skład i łamanie
Magdalena Dziekan

© Copyright by Wydawnictwo Akademickie DIALOG 1999

ISBN (ePub) 978-83-8002-306-2
ISBN (Mobi) 978-83-8002-310-9

Wydawnictwo Akademickie DIALOG
00–112 Warszawa, ul. Bagno 3/218
tel./fax 022 620 8703
e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl
www.wydawnictwodialog.pl

Skład wersji elektronicznej:
[Virtualo Sp. z o.o.](#)

Spis treści

- [Joanna Mantel-Niecko – Wstęp](#)
- [Część pierwsza. Poszukiwania](#)
 1. [Adil Abdel Aati – Zderzenie kultur czy konflikt w kulturze? – Zagadnienie praw człowieka w kulturach pozaeuropejskich](#)
 2. [Agnieszka Seta – Drabina praw w Afryce. Przykład Etiopii](#)
 3. Katarzyna Gawlik – Exodus? Powrót? – Niezwykła historia niezwykłego ludu w Rogu Afryki
- Część druga. Prawo białego człowieka
 1. Dagmara Deska – Uchodźcy w międzynarodowej ochronie praw człowieka
 2. Jolanta Kosakowska – Uchodźcy w Rogu Afryki
 3. Yahie Haji-Ali – Afrykańscy uchodźcy w Polsce
- Część trzecia. Realizacja prawa białego człowieka w Rogu Afryki
 1. Paulina Niewęgłowska – Dżibuti
 2. Ewelina Wicha – Erytrea
 3. Dagmara Deska – Prawa człowieka i obywatela w Etiopii
 4. Aleksandra Sołoducha – Somalia
 5. Marta Madej – Sudan
 6. Ammar M. Hamed – Problematyka praw człowieka w Sudanie
 7. Katarzyna Hryćko – Poszanowanie praw człowieka w Kenii
- Część czwarta. Zderzenie tożsamości
 1. Maria Geletta – „Twój czar nade mną trwa...”
 2. Makonnen Asfaw – Los
- Joanna Mantel-Niecko – Zakończenie
- Wskazówki bibliograficzne z adnotacjami
- Przypisy

Wszystkie rozdziały dostępne w pełnej wersji książki.

WSTĘP

Powszechne są w naszych czasach ucieczki ludzi z miejsc zamieszkania. Wyganiają ludzi z zagród, ojcowizn i ojczyzn wojny lub żywiołowe klęski. Pozbawieni dobytku i środków do życia uciekinierzy znajdują się na obczyźnie zdani na łaskę obcych – obojętnych, niemających z nimi niczego wspólnego, lub wrogich, pamiętających międzysąsiedzkie zatargi przeszłości. Uciekinierzy noszą w sobie szok osobistych przeżyć: widok bliskich, na ich oczach zabijanych, torturowanych, gwałconych. Cierpienie głodu, pragnienie wody. Bezradni, nic nikomu niemający do zaoferowania. Takich uchodźców jest dziś wszędzie wielu, w Europie, Ameryce, Azji, Australii, Afryce. To jeden z problemów naszych czasów – *signum temporis*.

Jak sobie radzimy z tym problemem? I kto próbuje się z nim uporać?

Po II wojnie światowej powstała Organizacja Narodów Zjednoczonych, ONZ, reprezentująca interesy narodów, w założeniu i nazwie. Jej członkami są jednak przedstawiciele państw, nie zaś zamieszkujące je narody. Jest, więc pełnoprawnym członkiem ONZ np. Hiszpania, Francja, Belgia, nie zaś Baskowie, Bretończycy, Flamandowie czy Walończycy. Międzynarodowe z nazwy organizacje reprezentują państwa, z których uciekają przedstawiciele różnych, zamieszkujących je narodów, chcących mieć swoje państwa i wyodrębnić się z granic, w które są obecnie wpisane. A przecież to organizacje zwańczone międzynarodowymi decydują o prawach emigrantów.

W skali światowej wśród tych organizacji przodującą jest ONZ. W jej ramach wyodrębniono zajmujący się uchodźcami UNHCR – Urząd Wysokiego Komisarza do spraw Uchodźców Organizacji Narodów Zjednoczonych. Urząd ten zajmuje się regulacją sytuacji uchodźców w świecie, tym samym i w Polsce. Podstawą tych regulacji jest koncepcja praw człowieka powstała w 2. połowie XX w., w dominującej dziś, uprzemysłowionej cywilizacji euroamerykańskiej. O prawach tej cywilizacji mówi się dziś, jako o uniwersalnych prawach człowieka. Ich przestrzeganie stało się jednym z kryteriów akceptacji poszczególnych państw w demokratycznej rodzinie świata.

Czy prawa te są naprawdę uniwersalne i jak się one mają do różnych zasad regulujących życie społeczne w kulturach innych niż powstałe w euroamerykańskiej cywilizacji uprzemysłowionej? Do zasad, których nosicielami jakże często są uchodźcy. Życie wedle własnych praw i obyczajów stanowi o poczuciu tożsamości, o możliwości zachowania odrębności w morzu innych, w którym emigranci zostają – nie ze swej woli – zatopieni. Uchodźcy wielokroć nie mają pojęcia o ONZ-owskich prawach człowieka. Wedle innych reguł, bowiem toczyło się ich dotychczasowe społeczne współżycie.

Autorzy tej książki, analizując uchodźstwo w Północnowschodniej Afryce zwanej Rogiem Afryki, postawili sobie pytanie, jakie może być na tym zróżnicowanym kulturowo terenie pojmowanie ONZ-owskich praw człowieka. Pytanie to uznaliśmy za ważne zarówno z punktu widzenia wygnańców, jak i tych instytucji, które uchodźców – zgodnie z demokratycznymi prawami – przyjmują lub odmawiają im swojej ochrony. Chodziło nam o ukazanie złożoności kulturowej w zakresie praw człowieka na przykładzie Rogu Afryki, nie pretendując do rozstrzygnięcia kwestii uniwersalności czy relatywności tych praw. Tak więc w pierwszej części staramy się – przykładowo – pokazać odmienne od ONZ-owskich pojmowanie praw człowieka w islamie, chrześcijańskiej Etiopii i w odniesieniu do społeczności judaistycznej, wszczepionej niegdyś w grunt chrześcijańskiego państwa etiopskiego. Pokazujemy następnie ONZ-owskie regulacje międzynarodowe z ich reperkusjami w Rogu Afryki i w Polsce, w części trzeciej zaś, jak ONZ-owskie prawa człowieka są realizowane w rejonie Północnowschodniej Afryki w świetle raportów międzynarodowych organizacji uprawnionych do śledzenia tych realizacji. Na koniec zaś zamieszczamy dwa teksty poświęcone osobistemu odbiorowi międzykulturowego kontaktu. Polki, która poślubiwszy Etiopczyka, zetknęła się z cywilizacją swego męża, i Etiopczyka, który spędził w Polsce ponad 20 lat życia. Sądzymy bowiem, że obraz indywidualnych przeżyć jest niezwykle ważny dla ilustracji problemu, którym się zajęliśmy.

Całość tej książki powstała w czasie konwersatorium prowadzonego od kilku lat przeze mnie i dr. Macieją Zabką w Zakładzie Języków i Kultur Afryki Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Owocem tego jest opublikowana już książka poświęcona historii i dziejom najnowszym Afryki Północnowschodniej, zwanej Rogiem Afryki.

Dzisiaj oddajemy Czytelnikom następną, poświęconą problemowi emigrantów z tego regionu i w tym regionie. Losowi uchodźców stamtąd w świecie, w tym i w Polsce.

Myślimy, że problemy wynikające z analizy tego rejonu można uogólnić, że stanowią one ilustrację światowego zjawiska, że w jakimś sensie są częścią całości – *pars pro toto*.

Zastosowana w tej książce transkrypcja opiera się na następujących zasadach: nazwy miejscowe, osobowe itp. pisane są wedle rozpowszechnionych w Polsce publikacji encyklopedycznych i słownikowych, o ile się tam znajdują. Inne nazwy pisane są zgodnie z preferencją poszczególnych autorów. Staraliśmy się jednak tak pisać nazwy z rejonu Rogu Afryki, by Czytelnik odtwarzał je w wymowie zgodnie z zasadami pisowni polskiej.

Na zakończenie pragniemy podziękować Biuru Łącznikowemu ds. Uchodźców ONZ w Polsce za udostępnienie materiału ilustracyjnego. Redaktor Irenie Okruszko, Wydawnictwu „Dialog”, a zwłaszcza dr Elżbiecie Walterowej za serdeczną pomoc i fachową sprawność przy opracowywaniu tej książki – trudnej, jak wszystkie prace zbiorowe.



Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

CZĘŚĆ PIERWSZA

POSZUKIWANIA

Adil Abdel Aati (Human Rights Unit),
Sudan Future Care-Amal Trust (Polska)

ZDERZENIE KULTUR CZY KONFLIKT W KULTURZE?

Zagadnienie praw człowieka w kulturach pozaeuropejskich

W ostatnich latach wraz z pojawieniem się pojęcia i idei praw człowieka na scenie społeczno-politycznej, a także wskutek forsowania tych idei na forum międzynarodowym, pojawiła się potrzeba precyzyjnego określenia znaczenia tych pojęć w kulturalnej i społecznej rzeczywistości świata pozaeuropejskiego. Potrzeba ta jest najbardziej widoczna w krajach afrykańskich, w świecie arabsko-muzułmańskim i na kontynencie azjatyckim, gdyż regiony te są narodowymi i cywilizacyjnymi skupiskami wymienianymi przez większość raportów i debat dotyczących naruszenia praw człowieka na świecie.

O ile idea praw człowieka rozpowszechniła się pod wpływem organizacji międzynarodowych, takich jak ONZ, pozarządowych organizacji (Amnesty International) i pod wpływem krajów, które przyjmowały te idee w swoim systemie ideowym i politycznym (kraje Europy Zachodniej i Ameryki Północnej), to można też obserwować odwrotny nurt, który neguje uniwersalność pojęcia praw człowieka, optując na rzecz specyfiki narodowej i kulturowej społeczności pozaeuropejskich. Nurt ten jest reprezentowany przez polityków i intelektualistów wywodzących się z tych kultur, przez teoretyków konserwatywnych antyliberalnych ruchów zachodnich, którzy kwestionują uniwersalność praw człowieka i przeciwstawiają jej naturalne korzenie. Innych przedstawicieli tego nurtu można znaleźć wśród wybitnych zachodnich intelektualistów, którzy wierzą i rozpowszechniają tezę o „konflikcie cywilizacji” i zderzeniu kultur, tak jak Samuel Huntington w swojej książce zatytułowanej *Zderzenie cywilizacji* lub Francis Fukuyama, który wykluczył świat islamu ze swojej koncepcji o zwycięstwie liberalizmu, w swej pracy o końcu historii. Teoria ta traktuje różne światowe cywilizacje i kultury, jako zamknięte systemy, które zwalczają się między sobą i nie mają nic wspólnego oprócz konfliktu i zderzenia. Rozwija ona w formie skrajnej i pesymistycznej XIX-wiecznej maksymy „wschód jest wschodem, zachód jest zachodem i nigdy się nie spotkają”.

Zasadniczym argumentem zwolenników uniwersalnego charakteru idei praw człowieka jest wiara w jedność gatunku ludzkiego – w istnienie uniwersalnych wartości ludzkich i przyrodzonych praw człowieka, które trzeba szanować i bronić.

Zwolennicy odmienności kulturowej natomiast koncentrują się na zachodnim i europejskim rodowodzie dzisiejszego pojęcia praw człowieka. Podnoszą oni, że pojęcie to bazuje na indywidualizmie i na ochronie prawa jednostki w kulturze europejskiej. Argumentują, że narodowe, kulturowe i historyczne realia społeczności pozaeuropejskich przedstawiają odmienne systemy wartości, w których takie pojęcia, jak religia, rodzina, wspólnota, jedność narodowa, państwo są ważniejsze od indywidualnych praw i bardziej od nich zasługują na szacunek i ochronę.

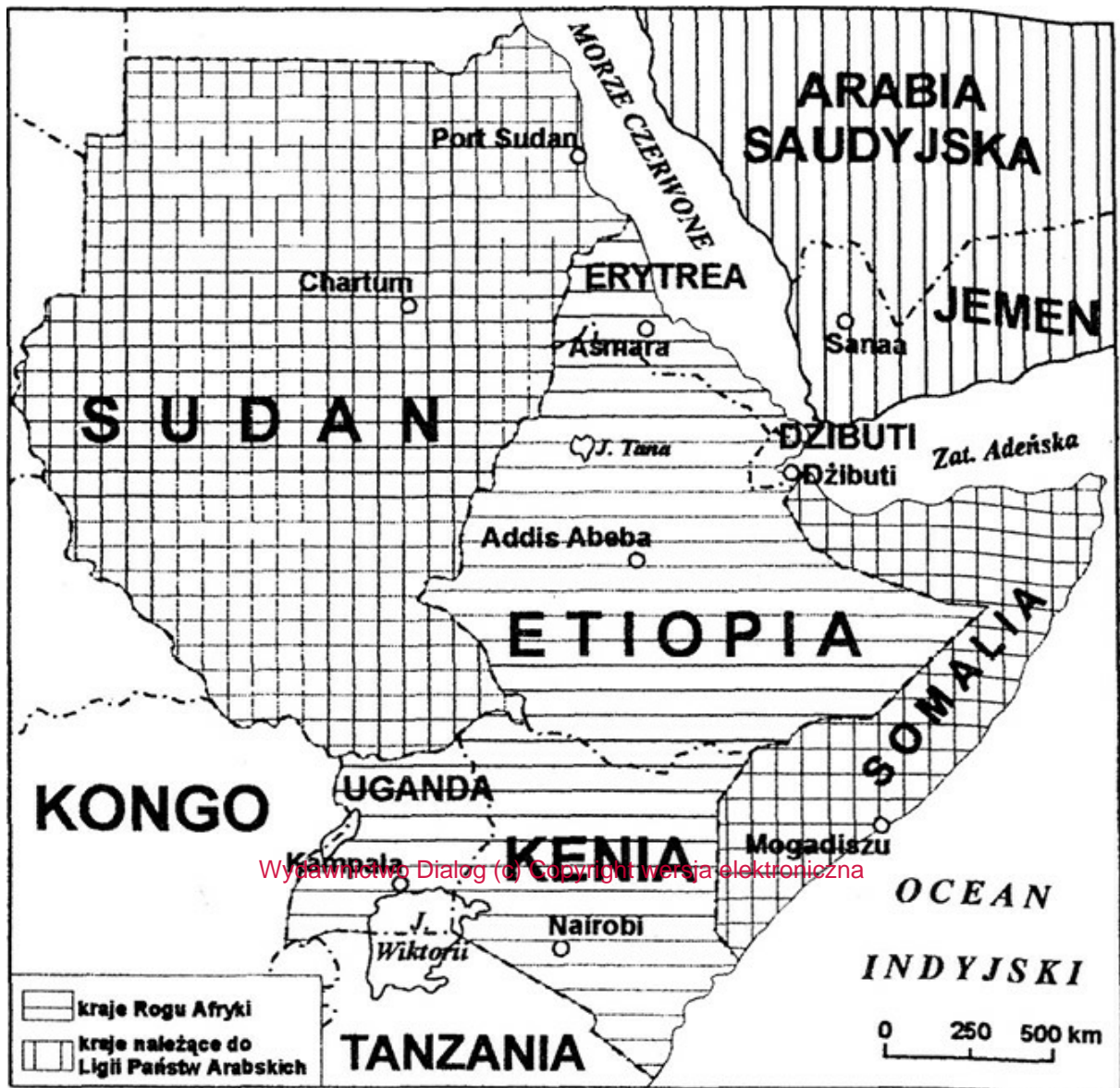
Pojęcie praw człowieka często jest nadużywane przez państwa zachodnie i służy im jako narzędzie ideologiczno-propagandowe w walce politycznej z nieprzyjacielskimi stronami. Prawa człowieka były i są używane, jako broń w starciach z dawnym blokiem wschodnim oraz z dzisiejszymi antyzachodnimi państwami. Świat zachodni natomiast ignoruje wykroczenia przeciw tym prawom, jeśli dokonują ich jego sojusznicy lub jeśli prawa człowieka naruszane są w stosunku do ugrupowań nieprzyjaznych zachodowi. Te ugrupowania obejmują mchy lewicowe, mchy religijne antyzachodnie i ruchy narodowe, które godzą w interesy zachodnich państw albo ich sojuszników (Palestyńczycy, Kurdowie). Jednocześnie możemy znaleźć wśród zwolenników odrębności kulturowej całe zastępy adwokatów różnych dyktatur. Bronią oni takie reżimy, które represjonują swoje narody i poniżają swoich obywateli w imię specyficzności kulturowej, jedności narodowej lub prawa boskiego. Ideologiczne i propagandowe podejście do kwestii praw człowieka przez niektórych zwolenników uniwersalizmu i odrębności komplikuje zagadnienie. Zmienia ono naukowo-filozoficzny charakter dyskusji w debatę polityczno-propagandową. Takie podejście koncentruje się na bezpośrednich korzyściach politycznych a nie na formowaniu uniwersalnych norm w kwestii praw człowieka. Nie szuka odpowiednich mechanizmów forsowania tych norm i ich zabezpieczenia w stosunku do różnych stron, które je naruszają. Te strony można teraz znaleźć w świecie zachodnim, tak jak i w trzecim świecie.

Według mnie, obie główne teorie na temat uniwersalizmu i odrębności kulturowej są błędne, przynajmniej w tej formie, w której są obecnie przedstawiane. Zwolennicy uniwersalizmu ignorują różnice między kulturami i traktują pojęcie praw człowieka w sposób abstrakcyjny, ahistoryczny i misyjny. Nie patrzą na nie (w tej formie jak one są stosowane i rozumiane dzisiaj) w kontekście historycznym lub kulturowym. Dążą do umocnienia i utrwalenia praw człowieka przez różne traktaty i umowy międzynarodowe po to, by wprowadzić je do rzeczywistości. Te traktaty są następnie podpisywane formalnie przez państwa członkowskie ONZ. Formalność podpisania ma (według nich) zagwarantować przestrzeganie praw człowieka na arenie międzynarodowej. Ułomność takiego podejścia polega na ignorowaniu dynamiki

i zmiany pojęć praw człowieka w samej myśli europejskiej w perspektywie historycznej.

Pierwsze sformułowanie idei praw człowieka w swojej nowoczesnej formie (francuska Deklaracja Praw Narodów z 1795 roku) pochodziło z poglądów encyklopedystów i teorii społecznego traktatu. Zaś sformułowanie to w swojej obecnej formie (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z 1948 roku) jest wynikiem zwycięstwa świata zachodu nad faszyzmem. Obie te formuły są owocem myśli europejskiej. Powstały one bez udziału przedstawicieli społeczności pozaeuropejskich, których dorobek myślowy ignorowano i które pozbawiano wolności w imię rozprzestrzeniania europejskiej cywilizacji. Naiwność zwolenników uniwersalizmu tkwi w ich ślepej wierze w moc podpisanych umów i traktatów międzynarodowych. W rzeczywistości te umowy nie są traktowane, jako obligatoryjne przez państwa, które nie miały udziału w ich sformułowaniu. Z drugiej strony pojęcie odrębności kulturowej wydaje się być defensywne i zachowawcze. Nie przedstawia ono żadnej oryginalnej koncepcji praw człowieka. Polega na atakowaniu europejskiego rodowodu tych praw i historycznego mechanizmu ich wykreowania. Retoryka o odmienności kulturowej nie dodaje żadnych nowych wniosków, które wzbogaciłyby teorię praw człowieka i wypełniłyby luki w obecnym ich zapisie. W rezultacie większość zwolenników odrębności kulturowej chroni obecne układy autorytarne i usprawiedliwia praktyki, które nie mają żadnego usprawiedliwienia w tych kulturach, w imieniu, których się występują.

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna



Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Najlepszy sposób wyjścia z tego dualizmu polega na przyznaniu, że w obrębie każdej kultury (w ramach ogólnej różnicy między kulturami) istnieją dwa kierunki i nurty. Pierwszy nurt jest nurtem humanistycznym i wolnościowym. Dąży do przestrzegania godności człowieka i ochrony jego praw. Drugi nurt jest nurtem autorytarnym i zachowawczym. Dąży do ograniczenia niezależności jednostki i społeczeństwa na rzecz istniejącego reżimu i rządzącej władzy. W tym celu tworzy się różne ideologie i koncepcje. Fakt dominacji jednego z tych nurtów w danej kulturze nie wyklucza istnienia drugiego nurtu w jej obrębie. Obowiązkiem naszym jest szukanie wolnościowego i humanistycznego nurtu w każdej kulturze, wzmacnianie go i rozpowszechnianie tak, by ograniczać autorytarne tendencje.

Pobieżny przegląd głównych kultur pozaeuropejskich we współczesnym świecie dowodzi słuszności takiego podejścia. W kulturze islamu np. znajdziemy humanistyczny, wolnościowy nurt w religijnych tekstach źródłowych (*Koran* i *sunna*), które zakazują tortur. Także w tych tekstach, które chronią prywatność obywatela (zakaz szpiegowania) czy w ograniczeniach nałożonych na armię podczas wojny (zakaz zabijania kobiet, dzieci i niepełnosprawnych, zakaz burzenia świątyń i wycinania drzew). Nurt ten można obserwować także w dążeniu do zagwarantowania kobietom niektórych praw, jak prawo do zdobywania wiedzy i pracy. Przeciwnie podejście, ograniczające wolności, można obserwować w stosunku islamu do niemuzułmanów w państwie islamskim. Mają oni do wyboru bądź przyjęcie islamu, bądź płacenie dodatkowego podatku (arab. *dżizja*) lub wojnę. Ograniczeniom wolności podlegają też muzułmanie, którzy nie mogą zmienić swojej religii pod groźbą kary śmierci. Nierówno traktowane są także kobiety.

Treść tekstu religijnego (*Koran*) jest uwarunkowana rzeczywistością historyczną (czas, miejsce i okoliczności jego powstania) i sposobem interpretacji (arab. *tafsir*). W rzeczywistości społecznej rozumienie tego tekstu staje się dwuznaczne, tak jak postrzegali to czwarty zastępca proroka i pierwszy imam szytów Ali Ibn Abi Talib. Jest wielka różnica między takim nurtem islamskim, który zakazuje rewolty przeciwko władzy islamskiej nawet jeżeli jest ona tyranią (*dżabrija*), a innym nurtem, który kwestionuje konieczność władzy, kiedy panuje sprawiedliwość i nakazuje rewoltę przeciwko władzy jako obowiązek religijny, jeżeli narusza ona zasady sprawiedliwości (*chuaridż*). Sprzeczność pojawia się także między światopoglądem religijnym, który uświęca tekst wedle jego konserwatywnej zachowawczej interpretacji (*aszaria*), i innym światopoglądem, który stawia rozum wyżej niż tekst i opowiada się za sensowną argumentacją, nawet, jeżeli stoi ona w sprzeczności z literą *Koranu*. Czynili tak mutazylici. Konflikt w obrębie kultury islamskiej nie był tylko naukowym i scholastycznym zjawiskiem, lecz rozpowszechnił się w życiu publicznym i politycznym. Z jednej strony pojawiło się wielu mułłów, mistyków i filozofów, którzy przeciwstawiali się nadużywaniu władzy w imię wartości religijnych. Z drugiej zaś nie brakowało myślicieli, którzy usprawiedliwiali przestępstwa władców.

Nawoływali oni do posłuszeństwa wobec nich i potępiali tych, którzy przeciwstawiali się tyranii.

W naszych czasach możemy znaleźć oba nurty. Mamy, więc dla przykładu taką postać, jak imam Mohamed Abdu w Egipcie, który walczył całe życie na rzecz zagwarantowania praw publicznych obywatelom i zreformowania islamu w tym celu. Przeciwny nurt reprezentował jego uczeń Raszid Rydza. Szejk Ali Abdel Razig toczył boje o świeckość państwa i oddzielenie religii od polityki. Hassan Albanna walczył na rzecz państwa teokratycznego. W Sudanie Ustaz Mahmud Mohamed Taha przeforsował liberalne podejście do islamu, które respektuje prawa jednostki i społeczności. Hasan Turabi zaś stał po stronie autorytarnej władzy, która dominuje nad jednostką i społeczeństwem w imię religii.

Konflikt pojawił się także w życiu społecznym. Z jednej strony objawia się nurt mistyków związanych z masami i chroniących ich prawa. Z drugiej strony znajdujemy prawników islamskich stojących po stronie państwa przeciwko obywatelom. Dzieje się tak, ponieważ tradycja i kultura ludowa w społeczeństwach muzułmańskich podchodzi z wielką elastycznością i tolerancją do spraw religijnych, akceptując czasami składniki myślenia i zachowania wręcz sprzeczne z islamem. Natomiast oficjalne prawo islamskie (arab. *szariat*) stoi na gruncie zachowawczym i nie jest zdolne do akceptowania różnic i zmian w rozwoju społeczeństwa.

Podobną analizę można prowadzić na przykładzie kultury chińskiej. Ta kultura (obok kultury islamu) stanowi jeden z najważniejszych składników cywilizacji świata pozaeuropejskiego. Dodatkową rolę odgrywa tutaj pozycja Chin w polityce międzynarodowej oraz polityczny i kulturalny wpływ Państwa Środka na kraje południowo-wschodniej Azji. Warto wspomnieć, że większość zwolenników pojęcia odrębności kulturowej przedstawia Chiny, tak samo jak świat islamu, jako organizmy społeczno-polityczne całkowicie odrębne od Zachodu. Według nich, pojęcie praw człowieka w uniwersalnym ich rozumieniu nie harmonizuje z tymi organizmami. Twierdzenie, że istnieje jednolita, statyczna i trwała kultura chińska, jest mylne i kłamliwe. Nie ma jednej jednolitej kultury chińskiej, tak samo jak nie ma jednej kultury islamskiej. Wielu ukazuje konfucjanizm jako jedyny składnik kulturowy, cywilizacyjny i historyczny Chin. Konfucjanizm, który koncentruje się na obowiązkach jednostki wobec rodziny, społeczeństwa i państwa, który pomniejsza indywidualne prawa jednostki i akcentuje wartości dyscypliny i posłuszeństwa, jest przedstawiany, jako najpełniejsze osiągnięcie kultury chińskiej. Dzisiejsi władcy Chin i ich propagandowe instrumenty biorą czynny udział w tej mistyfikacji. Przedstawiają obecną ideologię komunistyczno-nacjonalistyczną, jako nowoczesne oblicze konfucjanizmu. Obywatele Chin i społeczeństwo chińskie pozostają, według tej teorii, w harmonii ze swoją tradycją i kulturą wtedy, gdy adaptują oficjalną ideologię państwową, która nawołuje do posłuszeństwa, koncentruje się na obowiązkach i ignoruje prawa, uświęca państwo a poniża społeczeństwo.

W takim kontekście wszystkie raporty międzynarodowych organizacji praw człowieka o praktykach władz chińskich wyglądają jak zachodnie manipulacje, które nie mają nic wspólnego z realiami Chin ani z aspiracjami społeczeństwa chińskiego. Wszystko to potwierdza nakreśloną wyżej diagnozę. Kultura chińska, bowiem nie jest jednolitym i statycznym tworem, który bazuje wyłącznie na konfucjanizmie i traktuje państwo na miarę Boga. Jest też inny nurt kultury chińskiej, który nie ustępuje konfucjanizmowi w swoim dorobku literackim i filozoficznym. Miał on poważny wpływ na mentalność chińską. Jest to filozofia lub religia taoistyczna. Stanowi ona zaprzeczenie konfucjanizmu w wielu dziedzinach. W światopoglądzie taoistycznym najważniejsza jest jednostka i jej wolność. W filozoficznej koncepcji taoizmu nie ma w ogóle kategorii państwa, jako formy społecznej organizacji. Toteż taoiści nieprzychylnie traktują istniejące państwa i ich instytucje. Taoizm propaguje pokój, życie w harmonii z naturą i jej prawami, zaś konfucjanizm konflikt i przeciwstawianie się naturze. Taoizm wywyższa naukę i naukowców, podczas gdy konfucjanizm władzę i władców. Pierwszeństwo w taoizmie ma człowiek przed rodziną, rodzina przed grupą i grupa przed państwem. Ta relacja jest odwrotna w konfucjanizmie. Jednym słowem, taoizm stanowi zaprzeczenie i negację konfucjanizmu. Dzieje się tak pomimo powstania tych nurtów w jednym czasie. Taoizm stał się filozofią indywidualnych myślicieli i religią grup wiejskich. Konfucjanizm zaś kodeksem polityków i mieszkańców miast. Z czasem konfucjanizm został zaakceptowany, jako oficjalna ideologia państwa, propagowana przez edukacyjne i propagandowe agendy państwowe. Taoizm natomiast pozostał indywidualnym wyborem. Nic dziwnego, zatem, że przywódcy prawie każdego buntu ludowego wywodzą się z szeregu taoistów, a przywódcy armii i pogromcy rewolt z konfucjanistów. Historia Chin pokazuje też mylność zwolenników odrębności. Rewolucja z 1911 r. była prowadzona pod szyldem liberalizmu. Sun Yat-sen był pionierem demokracji w tym rejonie świata. Dążenie do wolności i swobodnego wyboru natchnęło studentów, którzy 10 lat temu opanowali Plac Niebiańskiego Spokoju.

Sojusz zwolenników odrębności kulturowej i narodowej przeciw uniwersalnemu pojęciu praw człowieka nie obejmuje tylko skrajnych grup polityczno-religijnych (islamskie czy hinduskie), lecz także świeckie, autorytarne reżimy, takie jak komunizm chiński pod szyldem konfucjanizmu i socjalizm birmański. Obejmuje także prawicowy nurt ekonomiczny, który widzi w rządach autorytarnych lepszą drogę do rozwoju ekonomicznego. Nurt ten dostrzega prawa człowieka (zwłaszcza prawa polityczne i socjalne) jako przeszkodę na drodze do boomu gospodarczego. Zwolennicy tego nurtu z dumą przytaczają, jako dowód przykład skoku industrialnego dokonanego pod dyktandem w Korei Płd., Tajwanie i Chile. Możemy obserwować także silną ingerencję państwa w życie prywatne i moralne człowieka w takich państwach, jak Malezja i Singapur. Nurt ten ma swoich zwolenników także w świecie zachodnim wśród polityków i ekonomistów prawicowych zwalczających uniwersalne pojęcie praw człowieka nie mniej niż komuniści chińscy lub islamiści z Iranu i Sudanu. Ten

nieświęty sojusz, w imię podobnych stanowisk politycznych, ustawicznie zapomina o różnicach ideologicznych i odrębności kulturowej. Jego przedstawiciele glosują wspólnie i konsekwentnie w ONZ i w organizacjach międzynarodowych w obronie swoich członków krytykowanych za naruszanie praw człowieka.

Obowiązkiem działaczy na rzecz praw człowieka jest dążenie do budowania sojuszu przeciwnego opisanemu wyżej nurtowi zwolenników kulturowej odrębności. W tym celu konieczne jest tworzenie ogólnej teorii i międzynarodowych instrumentów ochrony praw człowieka. Taka teoria i takie instrumenty muszą uwzględniać uwarunkowania kulturowe i historyczne, lecz nie mogą używać ich w obronie praktyk, które poniżają godność człowieka i jego naturalne prawa. Przykładem udowadniającym możliwość stosowania tak pojmowanych praw człowieka w kulturach pozaeuropejskich są Indie i Japonia, mimo dzielących je różnic w doświadczeniach historycznych i obecnej strukturze gospodarczej. Oba te kraje od zakończenia II wojny światowej kultywują formy rządów demokratycznych.

W świecie arabskim i islamskim, w Afryce i Azji, próba budowania takiej teorii i takich instrumentów musi wiązać się z umocnieniem kultury praw człowieka w świadomości ogólnej. Można tego dokonać przez mobilizację tej części naszej cywilizacji, kultury i historii, która respektuje prawa i godność jednostki oraz społeczeństwa. Aby tego dokonać należy:

- prowadzić badanie historii i dziedzictwa kulturowego pozaeuropejskich cywilizacji ukierunkowane na odkrywanie elementu humanistyczno-wolnościowego w tych cywilizacjach; badanie to powinno obejmować teksty źródłowe, praktyki polityczne, tradycję ludową oraz zachowania społeczne; zarazem należy przyjąć krytyczną postawę w stosunku do autorytarno-zachowawczych tendencji w tych kulturach;

- rozpowszechniać osiągnięcia myślicieli opowiadających się za respektowaniem praw człowieka w kulturach nieeuropejskich; takie wykłady teoretyczne i polityczne nieustannie pojawiają się w literaturze krajów pozaeuropejskich od połowy XIX wieku;

- przywiązywać większą wagę do pozaeuropejskich, regionalnych umów dotyczących praw człowieka; przykładem takich umów jest islamska Deklaracja Praw Człowieka i Afrykańska Karta Praw Człowieka i Narodów; te umowy regionalne muszą być rozwijane i reformowane w celu likwidowania ich mankamentów;

- budować obywatelską, społeczną świadomość w kwestiach praw człowieka; taka świadomość, bowiem prowadzi do ziszczenia się w życiu społecznym litery rządowych i międzynarodowych umów;

- kontrolować prawo w obrębie każdego państwa w świetle jego zgodności z podpisanymi umowami regionalnymi i międzynarodowymi;

- zorganizować ścisłą współpracę działaczy i organizacji zajmujących się prawami człowieka w celu zwalczania ideologicznego i propagandowego wykorzystywania sloganów dotyczących praw człowieka przez niektóre rządy zachodnie; potrzebna jest

taka reforma międzynarodowych organizacji, która gwarantowałaby wszystkim równość szans w opracowaniu, monitorowaniu i ochronie praw człowieka; konieczna jest rewizja monopolu państw zachodnich w ONZ i organizacji międzynarodowych (prawo weta);

- do tego, by zwolennicy praw człowieka w każdym nurcie ideowym i politycznym krajów pozaeuropejskich przeciwstawiali się naruszaniu praw człowieka przez rządy wywodzące się z tego samego nurtu tzn. fundamentaliści islamscy powinni przeciwstawić się naruszaniu praw człowieka w państwach islamskich, lewicowcy – w państwach lewicowych, nacjonaści – w państwach nacjonalistycznych; taka strategia pozwoli na stworzenie wewnętrznej opozycji wobec rządów naruszających prawa człowieka.

Istota debaty na temat uniwersalizmu praw człowieka nie polega na fikcyjnym konflikcie cywilizacji i kultur, lecz na prawdziwym konflikcie w każdej cywilizacji i każdej kulturze między elementami humanistycznymi i autorytarnymi.

Prowadzenie aktywnej dyskusji i pokojowej walki w każdej kulturze powinno odkryć nurt humanistyczny w tej kulturze. Współpraca zwolenników humanizmu i godności człowieka w różnych kulturach jest jedyną drogą do opracowania uniwersalnej teorii respektowania podstawowych praw oraz zasad godności człowieka, które są niezależne od powierzchniowych różnic kulturowych i narodowych.

DRABINA PRAW W AFRYCE. PRZYKŁAD ETIOPII

Zachowania się codzienne jednostek są kształtowane według określonych systemów norm i modeli postępowań.

W czasach współczesnych występuje mniej lub bardziej wyraźnie tendencja do rozdzielczego klasyfikowania norm, jako prawnych, moralnych czy religijnych. W wielu przypadkach ta sama norma postępowania obowiązuje z jednej strony, jako norma prawna, a z drugiej jako moralna, obyczajowa, czy religijna. Tymczasem żadna z norm postępowania sama przez się nie jest regułą prawną, moralną czy też jakąś inną, lecz przybiera taki charakter ze względu na to, jak zostaje zakwalifikowana z uwagi na swoją treść i uzasadnienie społeczne.

W wyniku współżycia ludzi w społeczeństwie, zwłaszcza wieloetnicznym takim jak społeczeństwo etiopskie, powstawały i powstają rozmaite układy, sploty interesów, pretensje i zobowiązania. Wymagają one uporządkowania i unormowania. W praktyce społecznej jednak różne dziedziny życia reguluje się w rozmaity sposób. Są, więc dziedziny normowane przez wymagania autorytetów uważanych w danym społeczeństwie za miarodajne. Są takie, w których rządzą obyczaje i jeszcze inne podlegające normom etycznym. Wreszcie istnieją takie obszary życia społecznego, dla których uregulowanie ~~nie powstaje specjalny rodzaj norm. To jest właśnie~~ prawo.

Próbie omówienia problemu prawa zwyczajowego i stanowionego w Etiopii na przestrzeni danego czasu sprowadzić można do ukazania funkcjonowania wielości norm, podstawy i regulatora życia w wieloetnicznym społeczeństwie etiopskim. W ciągu dziejów Etiopii można wyodrębnić trzy odmienne systemy prawne, które bądź przenikały się, bądź funkcjonowały obok siebie. Systemami tymi były:

1. Sieć praw zwyczajowych zróżnicowanych regionalnie i regulujących życie społeczne poszczególnych grup etnicznych zamieszkujących Cesarstwo;

2. Obowiązujący w całym państwie kodeks prawa stanowionego, opartego na normatywnej myśli chrześcijańskiej Bliskiego Wschodu. Kodeks ten, zatytułowany *Fytha Negest (Prawo królów)* obowiązywał w Cesarstwie od wieku XV (lub XVII) do lat 30-ych XX w.;

3. Prawo stanowione, wzorowane na nowożytnych koncepcjach praw europejskich, które zaczęto wprowadzać w Etiopii w pierwszej połowie XX w. i które stopniowo zaczęły tam obowiązywać powszechnie.

Tematem tego opracowania jest przykładowe ukazanie tych trzech, przeciwstawnych nieraz, zbiorów norm programujących zachowania społeczne. Rozpaczę od omówienia dziejów i pochodzenia stanowionego *Prawa królów*.

Tradycja etiopska dotycząca chrystianizacji dwóm aksumskiego wskazuje na związki pomiędzy chrześcijaństwem etiopskim a Syrią, Aleksandrią i monofizyckim, koptyjskim Kościołem Egiptu. Kontakty Aksum z kręgiem kulturowym

chrześcijańskiego Wschodu (m.in. Armenią, Egiptem, Gruzją, Syrią, Bizancjum) a także przypuszczalnie z chrześcijaństwem łacińskim pozostawiły ślady w kulturze i piśmiennictwie etiopskim. Dowodzą tego między innymi etiopskie przekłady utworów pochodzących ze wschodnich literatur chrześcijańskich.

Licznych przekładów z arabskiej literatury chrześcijańskiej dokonano m.in. w II połowie XVII wieku. Jednym z ważnych przekładów tego okresu był przekład z arabskiego *Praw królewskich* (etiopskie *Fytha Negest*).

Fytha Negest zawiera zbiór praw religijnych i świeckich, które dla władców państwa na długo stały się podstawą prawną rozstrzygnięcia sporów i konfliktów w Cesarstwie Etiopskim.

Według P.H. Sanda można z dość dużą dokładnością określić bezpośrednie źródło *Fytha Negest*. Z wyjątkiem pierwszej części, przedmowy oraz załącznika jest to literackie tłumaczenie z arabskiego na klasyczny język etiopski gyyz, znanego koptyjskiego *nomocanonu*. Choć *Fytha Negest* była wytworem obcej kultury (a nie dziełem stworzonym przez rodzime etiopskie organy przedstawicielskie i administracyjne), można przyjąć, że stanowiła ona w Cesarstwie źródło prawa stanowionego. Głównym czynnikiem przemawiającym za takim stwierdzeniem jest sposób funkcjonowania księgi w państwie etiopskim.

Powstanie prawa stanowionego, w przypadku Etiopii wprowadzenie w tym kraju księgi *Fytha Negest*, można tłumaczyć koniecznością istnienia ustalonych norm dla życia społecznego, znajdujących oparcie w religijnych sankcjach lub w sile władzy, lub w jednym i w drugim jednocześnie.

Należy nadmienić, że zasady zamieszczone w *Fytha Negest* odnoszą się do wielu aspektów życia. Dotyczą one w równej mierze króla, księdza, sędziego, żołnierza, sługi, niewolnika, więźnia, osoby wierzącej i niewierzącej, magika, wróżbity czy astrologa.

Bairu Tafla dokonuje podziału prawa funkcjonującego w Etiopii na przestrzeni wieków (a więc także w okresie funkcjonowania *Fytha Negest*) na dwa systemy. Systemy te określa, jako *common law* i *national law*. Ten pierwszy system znany jest powszechnie, jako prawo zwyczajowe. Ono właśnie wywodzi swoje źródło z tradycji przodków przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Zachowanie i pielęgnowanie owej tradycji pozwalały na regulację sposobu życia poszczególnych społeczeństw jak i stosunków między różnymi społecznościami. Panowało powszechne przekonanie, iż zbiory praw będące źródłem prawa zwyczajowego pochodzą od przodków. Nie były one jednak niewzruszalne. Zgromadzenia starszyny bądź zarządzenia władców (czasem niezgodne z obowiązującą tradycją) wpływały na modyfikację funkcjonującego prawa zwyczajowego. Bairu Tafla wspomina o zarządzeniach miejscowych, „pośredniczących” pomiędzy poszczególnymi społecznościami a rządem centralnym. Postanowienia te spotykały się z aprobatą lub dezaprobatą powszechnie panującego władcy *nyguse negest*. Ludzie, bowiem musieli być świadomi praw i obowiązków powszechnie obowiązujących w państwie. W wielu

rejonach północnych Etiopii prawa zwyczajowe były spisywane i przechowywane w kościołach cieszących się autorytetem u lokalnej społeczności bądź znajdowały się pod opieką uprzywilejowanych rodzin. Niektóre zbiory praw były kompletne, niektóre zaś zawierały tylko zapis pewnych wydarzeń, które można traktować, jako zapis zdarzeń precedensowych. Jednak niewielu władców prowincji, jak twierdzi Bairu Tafla, było przychylnych odnotowywaniu praw obowiązujących na danym terytorium kraju.

Drugi rodzaj systemu legislacyjnego to *national law* czyli prawo państwowe. Źródłem prawa państwowego były, zdaniem Bairu Tafla, proklamacje władców, obce a zaadaptowane kodeksy i kompilacje praw odzwierciedlające praktyki zwyczajowe znanych ośrodków władzy i kościołów. Większość z nich była odnotowana, ale niewiele zostało skodyfikowana. Jako ważne dokumenty prawa, twierdzi Bairu Tafla, winny być rozpatrywane jedynie w ich historycznym kontekście. W takim też kontekście należy rozpatrywać treść księgi *Fytha Negest* stanowiącej pierwsze źródło prawa stanowionego w Etiopii.

W społeczności etiopskiej przed przejściem władzy przez cesarza Hajle Syllasje I w 1930 r., funkcjonujący w Europie podział prawnych wykroczeń na „kame” i „cywilne” był nie znany.

Jedynie czyny narażające na szwank cesarza i jego królestwo podlegały karze wymierzonej przez odpowiednie organy cesarskie. Natomiast wykroczenia takie jak kradzież, gwałt czy zabójstwo miały charakter „prywatny” tzn. postępowanie wobec przestępcy było podejmowane na żądanie ofiary lub jej krewnych. Poszkodowany lub jego rodzina decydowali o tym, czy postawić przestępcę w stan oskarżenia, darować mu winę czy zawrzeć z nim ugodę. W przypadku podjęcia decyzji o oskarżeniu, poszkodowani mogli dochodzić zadośćuczynienia opierając się na zasadach prawa zwyczajowego bądź zasadach zawartych w *Fytha Negest*. Mogli też zadowolić się zapłatą (w towarze lub pieniądzu) uzgodnioną wcześniej z przestępcą.

Tak, więc wykroczenia (z pewnymi wyjątkami) współcześnie znane, jako karne podlegały karze wymierzonej osobiście przez ofiarę lub jej krewnych.

Jak zauważa C. F. Rey sprawy mniejszej wagi dotyczące własności (np. bydła, owiec), incydentalnych wypadków, drobnych kradzieży były często przedmiotem sporów na ulicy. Tu każdy „prowadził” swą własną sprawę korzystając z pomocy przyjaciół i świadków. Ważną umiejętnością stanowiło krasomówstwo, które często podnosiło rangę sprawy. Przy rozpatrywaniu zagadnień prawa etiopskiego (ukształtowanego przez zwyczaje a później narzuconego przez księgę *Fytha Negest*) pragnę tam, gdzie to możliwe posłużyć się odpowiednimi cytatami z *Fytha Negest*. One, bowiem najdobitniej wskazują na charakter prawa będącego w użyciu w ówczesnej Etiopii.

W przedstawieniu zagadnienia posłużę się podziałem dokonany przez J. Krzeczunowicza.

1. Artykuły dotyczące pomszczenia mordu. Podstawowe cechy karnej właściwości rekompensat zawarte w *Fytha Negest* ilustrują artykuły kładące nacisk na prawo do zemsty, np.: „Mściciel może zabić mordercę pod warunkiem, że najpierw postawi go przed ‘sędzią’ w celu skazania”. „W przypadku gdy zabójca nie miał zamiaru zabić..., może schronić się w kościele, ale gdy mściciel odnajdzie go na zewnątrz (miejsca schronienia) i zabije go, nie będzie uznany za winnego”.

Należały w tym miejscu zwrócić uwagę na zachowanie chrześcijańskiej zasady związanej z uszanowaniem świątyni, jako miejsca kultu religijnego.

2. Artykuły mówiące o ugodowym charakterze ustalonej zapłaty za wykroczenie. Istnieją przypadki, gdy szkoda zadana jest niższa od wartości rekompensaty, której wysokość zależna jest często od zamożności przestępcy. „W przypadku użycia przemocy, jeżeli ten, który użył przemocy (żeby coś zabrać) jest człowiekiem bogatym, zapłaci pięcio- lub czterokrotnie więcej w stosunku do tego co wziął, jak jest powiedziane w prawie mojżeszowym... Jeżeli nie jest w stanie zapłacić pięcio- lub czterokrotnie więcej, ale jest w stanie zapłacić podwójnie, musi zapłacić podwójnie”. „Jeżeli człowiek kradnie wołu lub owcę i zabija je albo sprzedaje, musi zapłacić pięciokrotnie więcej za jednego wołu i czterokrotnie za jedną owcę...Jeżeli skradziony wół, osioł czy owca zostały znalezione w jego posiadłości żywe, zapłaci dwukrotnie za każdą sztukę”. „Osoba, która trzyma zwierzę związane nie należące do niej, a następnie zabija je z głodu lub z innej przyczyny, musi płacić podwójnie. Ktoś kto zabiera czyjąś posiadłość przemocą i przesuwają jej granicę, musi zwrócić podwójnie to co wziął”.

3. Artykuły ukazujące podstawowe cechy cywilności postępowania pozostającego w zgodzie z wytycznymi w *Fytha Negest*. „Można zauważyć, że sedno tego rozdziału odnosi się do każdego kto chce zabić człowieka i zabija go. Ukaranie go polega na tym, że zostaje zabity lub rodzina ofiary wyraża zgodę na to, czy zaakceptować pieniądze czy całkowicie wybaczyć mordercy”. „To oznacza dla mściciela wzięcie okupu lub żądanie skazania”.

Należy tu zwrócić uwagę na fakt, iż oskarżycielem jest osoba prywatna. W przypadku zabójstwa, roli mściciela podejmuje się członek bliskiej rodziny ofiary. Jednakże regułą w *Fytha Ne gest* jest zakaz stosowania prawa do zemsty samemu, bez uprzedniego zwrócenia się do organów sprawiedliwości. Organy te muszą najpierw orzec o winie zabójcy. „Mściciel może zabić mordercę, ale nie może zrobić tego na własną rękę, musi przyprowadzić go (zabójcę) sędziemu, żeby ten mógł skazać mordercę na śmierć”.

Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na to, co odnotował C.F. Rey. Otóż prawo do wydawania najsurowszych wyroków tj. wyroków śmierci, miał jedynie władca. W przypadku dokonania zabójstwa poza Addis Abebą, zabójca był wysyłany do stolicy, aby tam o wyroku zadecydował cesarz. Jeżeli wyrok mówił o skazaniu, zabójca był odsyłany z powrotem w celu wykonania na nim egzekucji, która miała stanowić ostrzeżenie dla innych. W innych sprawach (w zależności od ciężaru

gatunkowego przestępstwa), orzekanie wyroków leżało w kompetencjach szefów, sędziów lub zarządców prowincji. Wróćmy do rozważań Krzeczunowicza.

4. Przypisywanie przez *Fytha Negest* dużego znaczenia kwestii winy moralnej, ...kto upada na innego i przyczynia się do jego śmierci tak jak ktoś pośliznie się i upadnie na kobietę ciężarną zabijając ją, lub ktoś, kto we śnie kładzie się nieumyślnie na dziecku i zabija go podczas obracania się, lub ktoś, kto nadepnie na kamień, który stacza się z dużej wysokości na człowieka i zabija go, nie będzie ukarany tak jak ktoś, kto popełnił zabójstwo (umyślnie). Oni nie ponoszą odpowiedzialności i nie będzie przyznana im żadna kara cielesna. Jeśli to możliwe muszą się pojednać (z krewnym ofiary), jeśli nie, muszą być skazani na wygnanie”. Zauważmy, że takie zesłanie nieumyślnego zabójcy (w przypadku braku osiągnięcia zgody z rodziną ofiary) miało dla niego charakter prewencyjny. Pozwalało mu znaleźć się poza zasięgiem krewnych ofiary, którzy mogliby szukać zemsty kierując się moralnością zwyczajową. Powyższą zasadę można traktować jako umiejętny zabieg „powolnego odchodzenia” od reguł prawa tradycyjnego.

Przykładem na zręczne zastosowanie obu praw (prawa tradycyjnego i określonego przez *Fytha Negest*) z jednoczesnym odstępowaniem od reguł moralności zwyczajowej, jest zdarzenie opisane przez C.F. Reya. Otóż pewien mężczyzna obcinając gałęzie spadł z drzewa prosto na śpiącego pod nim człowieka. Upadek był tak niefortunny, iż spowodował śmierć przypadkowo odpoczywającego pod drzewem osobnika. Rodzina ofiary, odmawiając pieniędzy, jako rekompensaty, stanowczo zażądała wyroku śmierci dla nieumyślnego zabójcy. W konsekwencji sprawa trafiła przed oblicze cesarza Menelika II, panującego w latach 1889-1913. Cesarz uznając nieumyślnego zabójcę winnym, solidaryzował się niejako z rodziną ofiary. Z drugiej jednak strony zaznaczył, że zemsta musiałaby przybrać formę identyczną ze sposobem, w jaki zginęła ofiara. Oznaczałoby to, że rodzina ofiary mszcząc się musiałaby spaść z drzewa na nieumyślnego zabójcę. W rezultacie krewni zabitego byli zmuszeni przyjąć pieniądze, jako formę rekompensaty.

W tym miejscu chciałabym pokusić się o przedstawienie zasadniczych różnic pomiędzy tradycyjnym prawem zwyczajowym a zasadami zawartymi w *Fytha Negest*. Pomoże mi w tym analiza dokonana przez J. Krzeczunowicza.

1. *Fytha Negest* zachęcała do wybaczenia win i zawierania ugodowych kompromisów pomiędzy winnym a poszkodowanym lub jego rodziną. Natomiast według prawa zwyczajowego prawo do odwetu wydaje się być wzmocnione zwyczajowym obowiązkiem wykonania zemsty. Zapłata za morderstwo, lub okaleczenie jest kwotą z góry narzuconą przez zwyczaj. Taka kwota była ustalona szczegółowo w zależności od części ciała i rodzaju jego uszkodzenia.

2. „Osobowość” winy w *Fytha Negest* była wyraźnie określona: „Ojcu nie wolno umierać za winę syna ani synowi za ojca”. Wina mogła, więc zostać nieodkupioną. Inaczej problem ten regulowało prawo zwyczajowe. W przypadku zabójstwa niezrekompensowanego prawem do zemsty, prawo odwetu (w przypadku

nieobecności przestępcy) mogło być zastosowane wobec innego członka rodziny zabójcy.

3. Według *Fytha Negest*, w przypadku popełnienia zabójstwa, sprawa przeciw przestępcy winna być skierowana do sądu, który miał moc orzekającą. W niektórych rejonach Cesarstwa Etiopskiego kierowano się mocno zakorzenionym obowiązkiem odwetu. Na jego podstawie przestępca z góry uchodził za osobę skazaną.

4. *Fytha Negest* zwraca uwagę na problem winy moralnej: „kara dla tego, kto grzeszy czynem nie może być karą dla tego, kto grzeszy słowem i czynem”. Kara dla tego, kto popełnia zbrodnię z własnej woli, nie jest taka sama jak dla tego, kto robi to nieumyślnie. Prawo zwyczajowe w tym względzie dotyczy głównie winy, a nie szkody i jej przyczyny. Według Gravena „prawo w Etiopii, sprzed 1930 r. było dostosowane do ówczesnego, stojącego na niższym szczeblu rozwoju społeczeństwa i miało za zadanie mocno oddziaływać na ludzką wyobraźnię oraz pokazywać konsekwencje, jakie może pociągnąć za sobą złamanie prawa”. Prawo odwetu („oko za oko, ząb za ząb”) określające proporcjonalność kary do wyrządzonej krzywdy, zostało w *Fytha Negest* wyeliminowane (z pewnymi wyjątkami zważywszy na powolność wdrażania nowych reguł prawnych).

Kary za wykroczenia wymierzone na podstawie *Fytha Negest* miały charakter przykładowy i zastraszający. Ich zadaniem było ukaranie winnego, wynagrodzenie poszkodowanego lub jego bliskiej rodziny oraz zapobieganie powtórzeniu się wykroczenia czy przestępstwa.

Prawo etiopskie, jak sądzi Graven, zachowując pewne elementy prawa starożytnego (chłosta, śmierć przez powieszenie, okaleczenie nadgarstków) miało przede wszystkim na celu wybaczenie. Jednakże społeczeństwo etiopskie, w opinii Gravena, często kierowało się zasadą, że dopiero pokuta jest warunkiem przebaczenia. Toteż nikogo nie dziwił widok skruszonego przestępcy, w zgrzebnych szatach, podążającego przed siebie i błagającego o litość.

Poczucie przestępcy o własnej winie i konieczności zapłaty za nią, jak i zaufanie organów władzy w stosunku do tegoż przestępcy ilustruje jedna z historii przytoczonych przez C.F. Reya. Mówi ona o tym, jak jeden z cudzoziemców przebywających w Etiopii zatrudnił przewodnika, który miał mu towarzyszyć w podróży po kraju. Przewodnik ten okazał się nie tylko dobrym kompanem, ale również był osobą posiadającą duży zasób wiedzy o kraju. Kiedy obydwaj podróżni przybyli do miejsca stanowiącego cel podróży, lokalny szef niespodziewanie aresztował przewodnika i kazał zakuć go w dyby. Zbulwersowany cudzoziemiec zwrócił się do urzędnika wyższej rangi, aby ten wyjaśnił zajście i podjął w tej sprawie zdecydowane kroki. Okazało się, iż przewodnik ów był w tym rejonie powszechnie znanym i poszukiwanym przestępcą skazanym na śmierć. Jednakże szef rozumiejąc zaistniałą sytuację, tymczasowo uwolnił skazanego, aby ten mógł dopełnić swoich obowiązków, jako przewodnik. Tak, więc przewodnik-przestępca wrócił w pogodnym usposobieniu do pracy, którą w dalszym ciągu wykonywał nader solidnie. Po

wypełnieniu swych obowiązków oddał się w ręce prawa – został powtórnie aresztowany i prawdopodobnie powieszony.

Na podstawie opinii różnych europejskich naukowców można przypuszczać, że pojawienie się w XVII-wiecznej Etiopii nowego prawa określonego przez *Fytha Negest* nie eliminowało możliwości stosowania reguł prawa zwyczajowego. Są przykłady na to, że oba prawa funkcjonowały jednocześnie i niejako się uzupełniały. Zważywszy na duży stopień analfabetyzmu wśród ówczesnej, zróżnicowanej etnicznie i kulturowo ludności etiopskiej, jak i na trudno dostępne tereny, na których spora część tej ludności żyła należy przypuszczać, że *Fytha Negest* nie wszędzie docierała, a tym samym nie była powszechnie znana. Co za tym idzie, wyrosłe z tradycji prawo zwyczajowe nie przestawało funkcjonować, zwłaszcza jeżeli chodzi o tereny położone poza „sercem” cesarstwa, a więc jego północną i centralną częścią. Trudno, więc rozpatrywać funkcjonowanie *Fytha Negest* jako prawa stanowionego z pominięciem zwyczajów naznaczonych prawem tradycyjnym.

Po próbie dokonania porównania obydwu regulacji (ustalonych przez prawo zwyczajowe i stanowione), a dotyczących tych samych problemów można pokusić się o postawienie pytania, która z nich miała większą moc w rozstrzyganiu spraw konfliktowych na terytorium, gdzie obie te regulacje mogły funkcjonować. Na to trudno dziś odpowiedzieć. Pokusiłabym się jednak o stwierdzenie, iż obydwa prawa mogły się nawzajem uzupełniać. Umiejętne zastosowanie jednego z praw lub obydwu naraz leżało zapewne w gestii odpowiednich organów rozstrzygających problem.

Określona rzeczywistość kulturowa wpływa na psychikę i mentalność ludzi, a tym samym wykształca w nich pewien sposób postrzegania spraw i zjawisk zachodzących wokół. Na miejscu wydaje mi się, więc przytoczenie opinii jednego z Etiopczyków na temat zjawiska niewolnictwa w jego kraju: „Nie uważamy osobników czy ras, jako przeznaczonych przez ‘Opatrzność’ do stawania się niewolnikami. To prawda, że mamy niewolników, ale tak się dzieje, ponieważ ostatnio przez wiele lat prowadziliśmy wojny przeciwko muzułmanom i poganom. To, że uczyniliśmy naszych więźniów niewolnikami uznajemy za dobrodziejstwo uczynione dla ras, które podbiliśmy. Mojżesz nauczał Izraelczyków czynić w ten sposób i my jesteśmy wykonawcami religii mojżeszowej. My tylko kierujemy się jego nauką.

Ponadto Europejczycy w Wielkiej Wojnie robili to samo. Czynili więźniami ludzi zagarniętych podczas działań wojennych na drogach i kolejach, to był rodzaj dobrodziejstwa i przysługi i nie, dlatego, że uważali swoich wrogów za tych, którzy są przeznaczeni przez Naturę do bycia niewolnikami.

Prawo nasze zabrania nam kupować czy sprzedawać niewolników, czynienie tego przez Abisyńczyka jest karane śmiercią. Niestety, otoczeni przez pogan przez tak długi okres czasu i mając tak duże terytorium zagarnięte przez muzułmanów, niektóre z ich zwyczajów przeniknęły do naszego kraju i sprowadziły ludzi na niewłaściwą drogę”.

Znawców *Fytha Negest* w Etiopii było stosunkowo niewiele. Ponieważ była to księga prawna będąca przedmiotem jednego z kierunków końcowego etapu nauczania,

można przypuszczać, że stała się kodeksem, z którego korzystały przede wszystkim sfery rządzące. Jednak Bairu Tafla uważa, iż przypadki powoływania się na *Fytha Negest* nie są rzadkie. W opinii Bairu Tafla treść *Fytha Negest* stanowiła jeden z najważniejszych przedmiotów spośród czterech kierunków tradycyjnego, przykościelnego nauczania, w czasie którego były analizowane księgi uczonych i Ojców Kościoła. Znawcy *Fytha Negest* byli sędziami i doradcami prawnymi, nie tylko na dworze cesarskim, ale także na dworach prowincjonalnych władców. Są także dowody na to, że autorytet tej książki był uznawany poza sądami i ośrodkami administracyjnymi...

Pierwszy odnotowany dokument świadczący o zastosowaniu *Fytha Negest* pochodzi z czasów panowania Sertse Dyngyla (1563-1597). Mówi on: „Poważany człowiek królestwa i zwierzchnik ludzi skazał ich (rebeliantów) zgodnie z tym co Ojcowie Kościoła zarządzili w *Fytha Negest*”.

W kronikach cesarza Susnyjosa (1607-1632) odnajdujemy informację na temat skazania na śmierć zarządcy jednej z prowincji – Tekle Gijorgisa. Skazującym był poważany człowiek królestwa, uczonego, który biegle posługiwał się *Fytha Negest*.

Innym zapisem dokumentującym zastosowanie *Fytha Negest* jest dokument sądowy pochodzący z czasów panowania Ijasu II (1730-1755), a dotyczący buntu władcy rejonu Uelkait, Syruie Krystosa przeciwko cesarzowi. Dokument ten jest jedynym – wg P. Tzadua – istniejącym dokumentem sądowym dotyczącym sprawy z czasów poprzedzających panowanie cesarza Menelika.

W kronikach cesarza Joasa (1755-1769) odnajdujemy opis nieporozumienia, które miało miejsce pomiędzy cesarzem a władcą prowincji Tigraj – *rasem* Mikaelem. Cesarz wyprawił swoich wysłanników z nakazem przyjazdu Mikaela do swojego kraju. Ten zaś odwołał się do *Fytha Negest* mówiąc: „Cóż zrobiłem? Przyniosłem królewską koronę i oddałem ją cesarzowi. Zabiłem tego, który zbuntował się przeciwko władzy królewskiej. Czyż to może być uznane za bunt? Usilnie proszę osądźcie sami i zajrzyjcie do *Fytha Negest*... Jeśli (ona) mówi ‘Idź’, pójdę; jeśli mówi ‘Zostań’, zostanę; jeśli mówi ‘Utnij sobie prawą rękę’, utnę ją, ale nie będę żył niezgodnie z zasadami, które ona zawiera”.

Kolejnym dokumentem, w którym wymienia się księgę *Fytha Negest* jako podstawę regulacji prawnych są kroniki cesarza Teodora (1855-1868). Jedną ze spraw dyskusyjnych stanowiło udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy cesarz upoważniony jest do korzystania z ofiar złożonych kościołowi. „W dyspucie pomiędzy cesarzem Teodorem i jego człowiekiem z jednej strony a *abuną* Selamą i jego księżmi z drugiej, była rozważana *Fytha Negest*; przytoczono, iż mówi ona: ‘Nic z tego, co znajduje się w kościele nie może być z niego wynoszone’ ”. Tego rodzaju rozwiązanie spotkało się jednak z niezadowoleniem władcy.

Inna sprawa poruszana w kronikach cesarza Teodora dotyczy dowódcy wojsk, Almaje. Zbuntował się on przeciwko cesarzowi, za co został pojmany i skazany na śmierć zgodnie z prawem *Fytha Negest*.

Jeszcze inne kroniki opisują uroczystość zaślubin cesarza Teodora z kobietą, która żyła z nim w konkubinacie przez 10 lat i koronacji jej na cesarżową. Kronikarz wyrażając swój negatywny stosunek do tej uroczystości odnotował: *Fytha Negest* utrzymuje, że koronacja małżonki w takim przypadku nie jest dozwolona, jedynie (jest dozwolona) w przypadku dziewic”.

Przykłady powołania się na *Fytha Negest* jako źródła regulacji prawnej odnajdujemy w kronikach Menelika II. Kiedy cesarz Teodor przybył do Szeua ci, którzy spiskowali przeciwko niemu, zostali postawieni przed jego oblicze i skazani. Kronikarz zauważa: „Działanie cesarza było przyczyną ogromnego strachu i wstrząsu, jakiego doznali ludzie zamieszkujący Szeua ponieważ królowie Szeua aż do króla Hajle Melekota zwykli byli sądzić złoczyńców i zabójców zgodnie z *Fytha Negest* i dostarczać ich mścicielowi krwi. Jeśli zdarzyło się, że mściciel zażądał pieniędzy, dawano mu je a morderca zostawał uwolniony. Sposób skazywania ludzi na śmierć (przyjęty przez cesarza Teodora) był nieznanym – osobliwym dla ludzi Szeua i będący czymś nowym”.

Odnosnie podboju przez cesarza Menelika miasta Harer w kronice tego władcy napisano: „Przestrzegając zasad z *Fytha Negest*, które mówią ‘Kiedy dotrzesz do miasta aby walczyć przeciwko jego mieszkańcom zaproponuj im warunki pokoju’, król (Menelik) wysłał (pokojowe) posłanie do Abdullaha, emira Hareru”.

Inna regulacja dotyczy spraw związanych z ziemią. Mówi ona: „W miesiącu *tyr* 1885 po analizie postanowień z *Fytha Negest*, cesarz Menelik wydał zarządzenie mówiące o tym, iż ziemie od Uajat do Auasz będą w posiadaniu użytkowników, jako ich własność, tak jak ziemie Menz”.

Relacja z wyroku dotycząca skazania spiskowców na karę śmierci mówi: „Cesarz Menelik zebrał metropolitów, *yczegie* i doktorów; skazali oni spiskowców na śmierć, zgodnie z prawem zwyczajowym i *Fytha Negest*”. Pewien człowiek z prowincji Tigraj Hagos, zamordował dwóch listonoszy na drodze z Harer do Addis Abeby. Za ten czyn „został publicznie skazany na śmierć zgodnie z *Fytha Negest*”. Pewien *dedżazmacz* Uedagie został oskarżony o zabójstwo, skazany na śmierć zgodnie z *Fytha Negest*, i po wydaniu w ręce mścicieli, stracony”.

Bardzo ważna wydaje się regulacja wydana przez cesarza Menelika określająca prawa i obowiązki ministra sprawiedliwości, wyraźnie zaznaczająca, że *Fytha Negest* powinna mieć zastosowanie jako prawo będące podstawą każdego wyroku. Regulacja mówi: „Minister sprawiedliwości musi bacznie sprawować kontrolę, aby być pewnym, że każde orzeczenie jest wydawane na podstawie *Fytha Negest*”.

Warto też przytoczyć interesujący przykład kontrowersyjnego zdarzenia, przy którego rozwiązaniu powołano się na reguły z *Fytha Negest*. Sprawa dotyczyła ucznia, który był urodzony i wychowywany w Uadla, a więc w chrześcijańskiej części cesarstwa. Powszechnie wiadomo było o biseksualnych skłonnościach owego ucznia i raczej utożsamiano go z płcią żeńską. Problem powstał wówczas, kiedy uczeń będący wychowankiem męskiego klasztoru Abune Aron (działo się to w latach

osiemdziesiątych XIX w.) spożywał często posiłki w tym klasztorze, a tradycja zakazywała kobietom wstępu do męskiego klasztoru. Powstał więc dylemat – zezwolić na naruszenie tradycji czy zakazać uczniowi wstępu do klasztoru. Kwestia nie była prosta jako że uczeń był biedakiem. Ostatecznie cała sprawa trafiając pod obrady zgromadzenia klasztornego została rozwiązana przez uczonego, który znał *Fytha Negest* na pamięć i zręcznie się nią posłużył. Jedynym postawionym uczniowi pytaniem było, który z dwóch organów płciowych został przez niego użyty w odpowiedzi na zew natury. Odpowiedź padła, iż męski i tu mistrz powołał się na *Fytha Negest* zgodnie z którą „dziecko powinno być określane zgodnie z jego użytecznym organem”.

O głębokich związkach *Fytha Negest* z tradycją etiopską świadczą też dokumenty, w których regent Etiopii, *ras* Teferi, powołuje się na tą księgę w związku z wprowadzeniem w życie nowych zasad prawnych.

W latach 1921-2 wydając regulacje dotyczące jurysdykcji sądowej i wskazując jednocześnie na ich moc obowiązującą, regent powołał się na *Fytha Negest*.

W roku 1930 w Etiopii został ogłoszony pierwszy kodeks kamy. Cesarska przedmowa do tego kodeksu mówi: „Przyczyną, dla której byliśmy zobowiązani dokonać zmian w prawie... jest to, iż odnotowujemy na ósmej stronie przedmowy do *Fytha Negest* zasadę podkreślającą nakazy Trzystu (mędrców), które podawane są przez nich w *Fytha Negest* w słowach ‘działaj zgodnie ze swoimi obserwacjami warunków w danym czasie i okresie’”. Kolejny fragment przedmowy mówi: „Trzystu ... rozróżniło pomiędzy wydaniem wyroku w stosunku do dziecka, osoby pijanej, szaleńca i osoby z zanikami pamięci a wydaniem wyroku w stosunku do osoby dorosłej i w pełni świadomej, a [wszystko] zgodnie z kodeksem to znaczy w zgodzie [też] z *Fytha Negest*”.

Kolejny kodeks kamy został przyjęty w 1957 roku. W przedmowie cesarskiej do tego kodeksu również nie brak odniesień do *Fytha Negest*.

Po wejściu w życie kodeksu cywilnego z 1960 r. znane są przypadki odwoływania się Najwyższego Sądu Cesarskiego do zasad zawartych w *Fytha Negest*.

Jak odnotowuje P. Tzadua, ostatnim dokumentem, którego podstawą i źródłem inspiracji była *Fytha Negest* jest zbiór maksym pochodzących z orzeczeń sądowych przypuszczalnie wydanych pomiędzy początkiem wieku XX a rokiem 1935. Maksymy te, jak głosi przedmowa do zbioru, pochodzą od sędziów, którzy byli biegli w *Fytha Negest* i którzy na niej opierali swe decyzje.

O dużej popularności wśród warstw wykształconych i ważnej roli, jaką Etiopczycy przypisywali tej księdze może świadczyć fakt, iż w czasie okupacji włoskiej (1936-1941) jej manuskrypty były trudno dostępne a ich cena osiągała wysoką wówczas wartość od 60 do 70 *tegere birr*.

Biorąc pod uwagę informacje zawarte w niniejszym rozdziale można, więc uznać *Fytha Negest* za księgę – autorytet. Rolę, jaką odgrywała w życiu społecznym Etiopii ilustrują opinie naukowców, które przytaczam:

„Księga przetłumaczona na gyyz stała się dla Etiopii podstawą i przewodnikiem prawa oraz zyskała autorytet prawdziwego i jedyne w swym rodzaju kodeksu.

Stanowi ona wspaniały kodeks etiopski, który poprowadził społeczność etiopską i dał podstawy wszystkim prawom w tym wielkim imperium od XVIII w. aż do naszych czasów”.

„Można stwierdzić, iż *Fytha Negest* miała ogromny wpływ na Etiopię nie tylko jako źródło nauczania czy nauki prawa, ale także jako funkcjonujące prawo...

Tendencja łączenia świeckich praw z religijnymi – tendencja powszechna w *Fytha Negest* i uwidoczniła szczególnie w części karnej – stworzyła koncepcję prawa jako czegoś istotnie świętego w swym charakterze”.

„*Fytha Negest* tworząc prawdziwy kanon była uważana za podwaliny prawa etiopskiego. Prawa tego nauczali księża, scholastycy i juryści w sposób, który czynił zawartość księgi niemal nienaruszalną i świętą”.

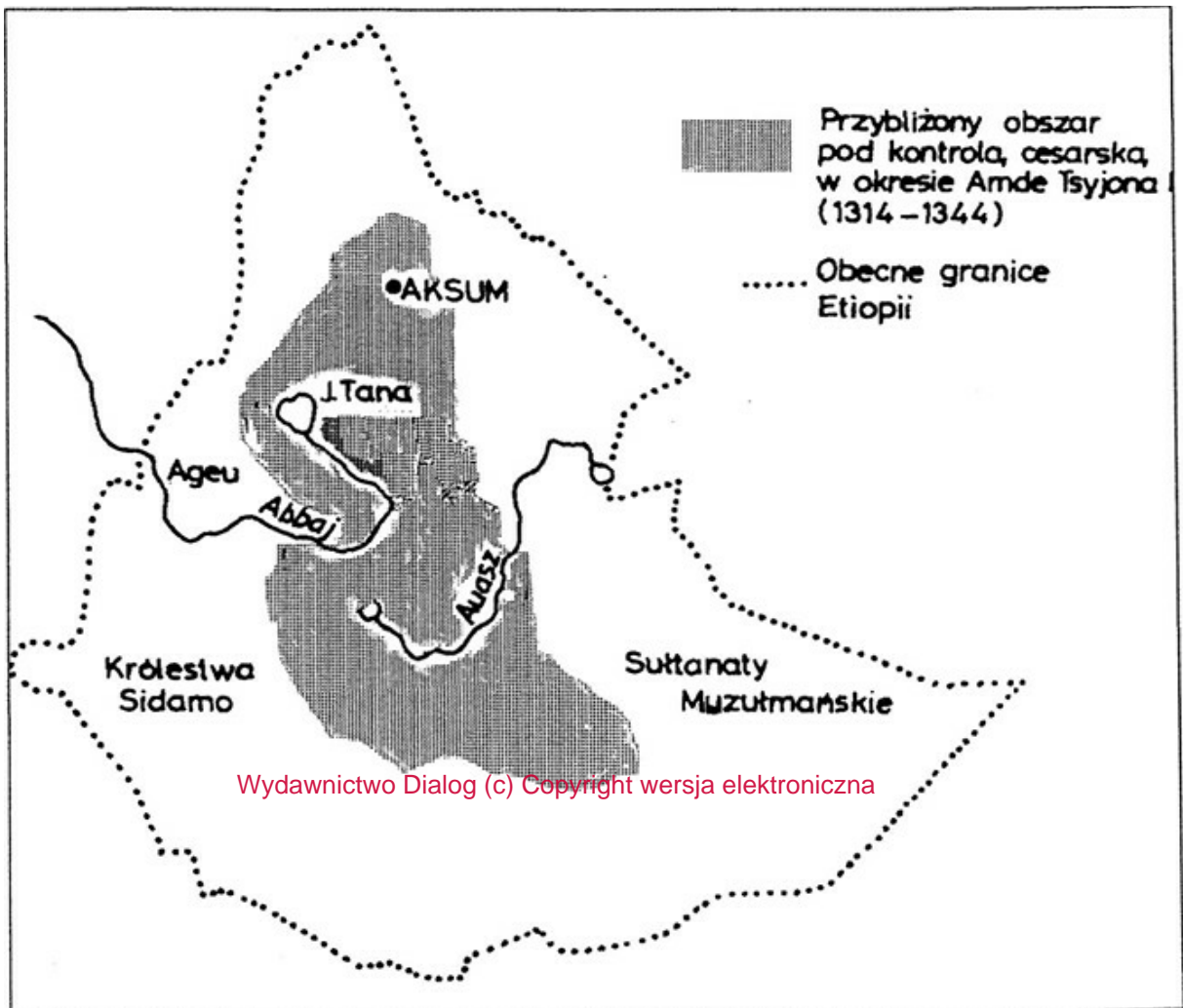
„Wersja gyyz stała się dla państwa etiopskiego swoistym i unikalnym kodeksem prawnym, a dla Etiopczyków drogowskazem podobnie jak wcześniej *Nomocanon Ibn al-Assala* spełniał rolę przewodnika dla chrześcijan koptyjskich żyjących wśród muzułmanów Egiptu”.

Przemiany społeczno-polityczne w nowożytnej Etiopii zaowocowały m.in. w prawnym systemie tego państwa proklamowaniem przez cesarza Hajle Syllasje I wzorowanej na prawodawstwie europejskim konstytucji w 1931 r., jej rewizją w 1955 r. oraz po rewolucji 1974 i detronizacji cesarza, ustanowieniem kolejnych w 1987 i 1994 r. zmieniających ustrój państwa z monarchii na republikę. Źródłem prawnym wszystkich tych konstytucji są systemy normatywne ukształtowane w cywilizacji innej niż etiopska. Podobnie ma się rzecz z kodeksami, wprowadzającymi – jak była o tym mowa wyżej – obcy etiopskiej kulturze prawnej podział na przewiny cywilne i karne.

Proklamowanie konstytucji, jako ustawy zasadniczej oznacza dla jej twórców konieczność rozwijania i konkretyzowania jej zasad w całym systemie prawnym państwa. Czy w złożonej sytuacji społeczno-politycznej w Etiopii miałyby to oznaczać każdorazową przebudowę porządku prawnego w ciągu tak krótkich okresów czasowych? Jakie i czy w ogóle zasady zawarte w konstytucjach mają odniesienie do wielowiekowej, chrześcijańskiej tradycji etiopskiej i równie wielowiekowego zwyczaju? Nie zapominajmy, iż prawo, religia, moralność czy obyczaje są elementami życia społecznego wpływającymi na postępowanie ludzi, stanowią one swoistą modyfikację ludzkich zachowań. Celem ich jest umożliwienie zgodnego współżycia i zapobieganie wszelkiego rodzaju konfliktom społecznym.

W odniesieniu do *Prawa królów* jako pierwszej księgi prawa stanowionego w Etiopii można pokusić się o przytoczenie krótkiej, aczkolwiek wymownej opinii Gravena : „*Prawo królów* obok głębokiej wiary w ‘dynastię salomońską’ było podstawą siły często zagrożonego Cesarstwa Etiopskiego”. W odniesieniu do konstytucji i kodeksów stanowionych w Etiopii XX w. na fundamencie europejskich

unormowań można zaryzykować pytanie czy te nowe prawa będą również podstawą siły etiopskiego państwa.



Wydawnictwo Akademickie DIALOG

specjalizuje się w publikacji książek dotyczących języków, zwyczajów, wierzeń, kultur, religii, dziejów i współczesności świata Orientu.

Naszymi autorami są znani orientaliści polscy i zagraniczni, wybitni znawcy tematyki Wschodu.

Wydajemy także przekłady bogatej i niezwyklej literatury pięknej krajów Orientu.

Redakcja: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/219

tel. (0 22) 620 32 11, (0 22) 654 01 49

e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl

Biuro handlowe: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./faks (0 22) 620 87 03

e-mail: biurohandlowe@wydawnictwodialog.pl

www.wydawnictwodialog.pl

Serie Wydawnictwa Akademickiego DIALOG:

- Języki orientalne
- Języki Azji i Afryki
- ~~Literatury orientalne~~ Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna
 - Skarby Orientu
 - Teatr Orientu
 - Życie po japońsku
 - Sztuka Orientu
 - Dzieje Orientu
- Podróże – Kraje – Ludzie
 - Mądrość Orientu
- Współczesna Afryka i Azja
 - Vicus. Studia Agraria
 - Orientalia Polona
- Literatura okresu transformacji
 - Literatura frankofońska
 - Być kobietą
 - Temat dnia
 - Życie codzienne w...

Prowadzimy sprzedaż wysyłkową