

GDAŃSKIE STUDIA AZJI WSCHODNIEJ



ZESZYT 6
2014

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu GDAŃSKIEGO

GDAŃSKIE STUDIA AZJI WSCHODNIEJ

ZESZYT 6
2014

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu Gdańskiego

Rada naukowa

prof. zw. dr hab. Waldemar Jan Dziak, prof. zw. dr hab. Edward Haliżak,
prof. zw. dr hab. Ewa Oziewicz (przewodnicząca), prof. zw. dr hab. Jerzy Zajadlo,
dr hab. Marek Adam, prof. AWFIS, dr hab. Tadeusz Dmochowski, prof. UG,
dr hab. Krzysztof Gawlikowski, prof. SWPS, dr hab. Bogdan Góralczyk, prof. UW,
dr hab. Sylwia Pangsy-Kania, prof. UG, dr hab. Jakub Potulski, prof. UG,
dr hab. Jan Rowiński, prof. UW, dr hab. Józef Arno Włodarski, prof. UG,
prof. dr Estera Czoj, prof. dr Wu Lan, prof. dr Zhao Gang, Edward Kajdański

Redaktor naczelny

dr hab. Kamil Zeidler, prof. UG

Sekretarz redakcji

Joanna Kamień

Adres redakcji

Centrum Studiów Azji Wschodniej Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 110, 81-824 Sopot

Redaktor Wydawnictwa

Joanna Kamień

Korekta streszczeń w języku angielskim

Marta Dargas

Skład i łamanie

Michał Janczewski

Projekt okładki i stron tytułowych

Andrzej Taranek

Na okładce obraz autorstwa Edwarda Kajdańskiego
przygotowany przez Comex S.A.

Publikacja sfinansowana ze środków

Centrum Studiów Azji Wschodniej Uniwersytetu Gdańskiego



© Copyright by Centrum Studiów Azji Wschodniej Uniwersytetu Gdańskiego

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISSN 2084-2902

e-ISSN 2353-8724

Wersja drukowana jest wersją pierwotną czasopisma

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl

www.wyd.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Wiceadm. dr Stanisław Zarychta, Centrum Operacji Morskich – Dowództwo Komponentu Morskiego Dr Teresa Usewicz, Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni Stowarzyszenie Narodów Azji Południowo-Wschodniej (ASEAN) i jego znaczenie w aspekcie rywalizacji wielkich mocarstw o dominację w regionie	7
Dr hab. Mateusz Stępień, Uniwersytet Jagielloński Recepcja instytucji zachodnich jako realizacja drogi przodków – analiza Edyktu o imitowaniu konstytucjonalizmu z 1906 r.	18
Dr hab. Jakub Potulski, prof. UG, Uniwersytet Gdański Neokonfucjanizm – czy Chiny mogą stać się liberalną demokracją?	34
Edward Kajdański, Uniwersytet Gdański Pod polską banderą w portugalskim Makau	48
Mgr Marek Sfugier, Uniwersytet Gdański Idea <i>bushidō</i> Nitobe Inazō w koncepcji przywództwa służebnego. Kilka słów o wartościach we współczesnym zarządzaniu	69
Mgr Kamila Tucholska, Uniwersytet Gdański Dwa obrazy przemian Japonii w epoce Meiji we wspomnieniach Rudyarda Kiplinga oraz Bronisława Grąbczewskiego	98
Dr hab. Eugeniusz Gostomski, prof. UG, Uniwersytet Gdański Dr Tomasz Michałowski, Uniwersytet Gdański Transformacja gospodarcza w Wietnamie – przebieg i efekty	110
Dr Joanna Różycka-Tran, Uniwersytet Gdański Quan Anh Tran, Gdynia Self-Regulation Techniques in Vietnamese Zen Truc Lam Monastery	123
Dr Konrad Dmoch, Gdańsk Indonezja – między prawem stanowionym, islamskim i zwyczajowym	134

Mgr Anna Knap, Warszawa	
Naturalny i niezbędny zwrot – azjatycki wektor	
w polityce zagranicznej Nowej Zelandii	150

PRÓBY STUDENCKIE

Sylvia Peliksz, Uniwersytet Gdański	
Kultura przeszłości, państwo przyszłości – wpływy feudalnej Japonii	
na ukształtowanie się świadomości, mentalności i kultury pracy	
współczesnych Japończyków	169
Damian Szymkowiak, Uniwersytet Gdański	
Republika Indonezji – zarys systemu prawnego	179

RECENZJE

Mateusz Stępień, <i>Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej</i> ,	
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego,	
Kraków 2013, ss. 274 (Marta Dargas)	190

SPRAWOZDANIA

I Międzynarodowy Kongres Azjatycki,	
Toruń, 15–16 maja 2014 r. (Tomasz Kowalczyk)	193
Otwarcie nowej siedziby Gabinetu Szanghajskiego,	
Gdańsk, 24 października 2014 r. (Magdalena Marcinkowska)	195
展览《科学与艺术之间：卜弥格眼中奇妙的亚洲》	
Entre a Ciência e a Arte: As Maravilhas da Ásia através dos Olhos	
do Jesuíta Polaco Michal Piotr Boym, SJ	
Between Science and Art: The Marvels of Asia in the Eyes	
of Polish Jesuit Michal Piotr Boym, SJ,	
Makau, 8 listopada 2014 r. (Kamil Zeidler)	196

ANEKS

Protokół między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem	
Koreańskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej w sprawie obowiązywania	
dwustronnych umów międzynarodowych w stosunkach między	
Rzeczpospolitą Polską a Koreańską Republiką Ludowo-Demokratyczną,	
podpisany w Phenianie dnia 1 lutego 2007 r. (Dz. U. z 2014 r., poz. 492)	199

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

Vice admiral PhD Stanisław Zarychta, Maritime Operations Centre – Maritime Component Command PhD Teresa Usewicz, Polish Naval Academy in Gdynia Association of South-East Asian Nations and Its Importance in the Context of Great Powers Rivalry for Dominance in the Region	7
PhD Mateusz Stępień, Jagiellonian University The Reception of Western Institutions as the Implementation of the Ancestors' Way – An Analysis of the Edict on Imitation of Constitutionalism Issued in 1906	18
Prof. Jakub Potulski, University of Gdańsk Neo-Confucianism – Whether China can Become a Liberal Democracy?	34
Edward Kajdański, University of Gdańsk Under the Polish flag in the Portuguese Macau	48
MSc Marek Sługier, University of Gdańsk Inazō Nitobe's Idea of <i>Bushidō</i> in the Concept of Servant Leadership: A Few Words About Values in Modern Management	69
MSc Kamila Tucholska, University of Gdańsk Two Images of Transformations in Japan in the Meiji Era in the Memories of Rudyard Kipling and Bronisław Grąbczewski	98
Prof. Eugeniusz Gostomski, University of Gdańsk PhD Tomasz Michałowski, University of Gdańsk Successes and Failures of the Economic Transition in Vietnam	110
PhD Joanna Różycka-Tran, University of Gdańsk Quan Anh Tran, Gdynia Self-Regulation Techniques in Vietnamese Zen Truc Lam Monastery	123
PhD Konrad Dmoch, Gdańsk Indonesia – between Statutory Law, Islamic Law and Customary Law	134

Msc Anna Knap, Warsaw	
A Natural and Necessary Turn:	
Asiatic Vector in New Zealand's Foreign Policy	150

STUDENTS ATTEMPTS

Sylvia Peliksz, University of Gdańsk	
The Culture of Past, the Country of Future –	
the Influence of Feudal Japan on the Consciousness,	
Mentality and Working Conditions in Today's Japanese Society	169
Damian Szymkowiak, University of Gdańsk	
The Republic of Indonesia – the Outline of the Legal System	179

REVIEWS

Mateusz Stepień, <i>Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej</i> (<i>The Dispute Between Confucianism and Legism. Around Chinese Legal Culture</i>), Jagiellonian University Press, Kraków 2013, pp. 274 (Marta Dargas)	190
---	-----

REPORTS

1st International Congress on Asia, Toruń, 15–16 May 2014 (Tomasz Kowalczyk)	193
Opening of the new headquarters of the Shanghai Cabinet, Gdańsk, 24 October 2014 (Magdalena Marcinkowska)	195
展览《科学与艺术之间:卜弥格眼中奇妙的亚洲》 Entre a Ciência e a Arte: As Maravilhas da Ásia através dos Olhos do Jesuíta Polaco Michal Piotr Boym, SJ Between Science and Art: The Marvels of Asia in the Eyes of Polish Jesuit Michal Piotr Boym, SJ, Makau, 8 listopada 2014 r. (Kamil Zeidler)	196

ANNEX

Protocol between the Government of the Republic of Poland and the Government of the Democratic People's Republic of Korea on validity of bilateral international agreements in relations between the Republic of Poland and the Democratic People's Republic of Korea, signed at Pyongyang on 1 February 2007 (Dz. U. z 2014 r., poz. 492)	199
--	-----

STANISŁAW ZARYCHTA
TERESA USEWICZ

STOWARZYSZENIE NARODÓW AZJI POŁUDNIOWO-WSCHODNIEJ (ASEAN) I JEGO ZNACZENIE W ASPEKcie RYWALIZACJI WIELKICH MOCARSTW O DOMINACJĘ W REGIONIE

Początki procesów integracyjnych w regionie Azji Południowo-Wschodniej miały miejsce już w pierwszych latach po II wojnie światowej. Początkowo były one odpowiedzią na negatywne skutki wynikające z procesu dekolonizacji i związanych z nim zagrożeń wewnętrznych oraz zimnej wojny, a *de facto* z chęci włączenia państw azjatyckich w strefy wpływów dwóch wielkich mocarstw¹.

Wśród projektów integracyjnych na uwagę zasługują trzy: Organizacja Azji Południowo-Wschodniej, Stowarzyszenie Azji Południowo-Wschodniej oraz Rada Azji-Pacyfiku. Organizacja Paktu Azji Południowo-Wschodniej SEATO (South-East Asia Treaty Organization) utworzona 8 września 1954 r. na mocy paktu z Mankil jako próba równoważenia wpływów komunistycznych przez Stany Zjednoczone w regionie. Była ona pierwszą inicjatywą mającą zbliżyć i zintegrować państwa tego regionu. Obszar działania koncentrował się na krajach Indochin. Oprócz niedopuszczenia do rozszerzenia się wpływu komunizmu (zwłaszcza w Tajlandii i na Filipinach) celem tej polityczno-wojskowej organizacji było między innymi pokojowe rozwiązywanie sporów i udzielanie sobie pomocy w przypadku agresji. W skład SEATO wchodziło dziewięć państw, w tym: Australia, Bangladesz, Filipiny, Francja, Wielka Brytania, Stany Zjednoczone, Nowa Zelandia, Pakistan i Tajlandia. W 1973 r. z sojuszu wycofał się Pakistan, a w roku następnym Francja. Na skutek braku woli kontynuowania współpracy przez członków organizacja została rozwiązana w 1977 r. podczas konferencji w Bangkoku. Stowarzyszenie Azji Południowo-Wschodniej ASA (Association of Southeast Asia) powstało w 1961 r. i uznawane jest za organizację, która faktycznie zapoczątkowała współpracę regionalną. Założycielami były trzy państwa: Filipiny, Malezja i Tajlandia. Działalność ASA od początku pozostawała w cieniu procesu dekolonizacji, co *de facto* uniemożliwiło jej funkcjonowanie. Rada Azji-Pacyfiku ASPAC (Asian and Pacific Council) powstała

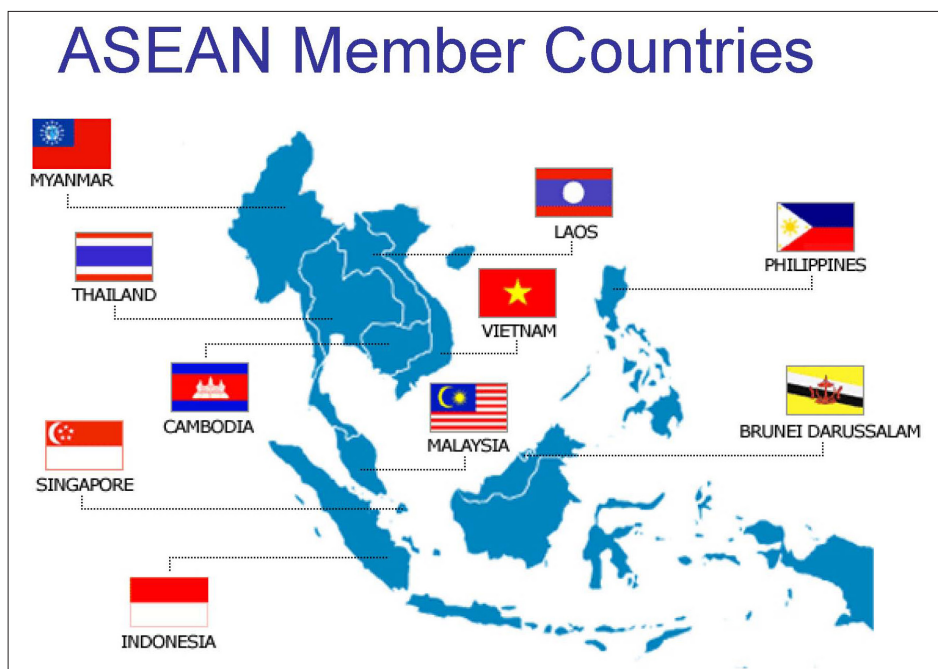
¹ *Kompendium wiedzy o organizacjach międzynarodowych*, red. E. Łańniewska, P. Deszczyński, Warszawa 2011, s. 353.

w 1966 r. w celu zwiększenia i zacieśnienia integracji regionu. W jej skład wchodziły: Filipiny, Malesja, Tajlandia, Południowy Wietnam, Japonia, Korea Południowa, Tajwan, Australia i Nowa Zelandia. Działalność Rady uniemożliwiło przystąpienie Chińskiej Republiki Ludowej, która była w konflikcie z Tajwanem. Spory polityczne doprowadziły do rozwiązania ASPAC w 1975 r.²

Poszczególne inicjatywy napotykały wiele trudności wynikających ze znacznego zróżnicowania państw regionu niemalże pod każdym względem, z animozji i sporów terytorialnych powstałych w wyniku dekolonizacji, a także z braku tradycji współpracy w wymiarze regionalnym. Z uwagi na powyższe uwarunkowania tym większym sukcesem było utworzenie w 1967 r. w Bangkoku Stowarzyszenia Narodów Azji Południowo-Wschodniej ASEAN (Association of South-East Asian Nations). Założycielami było pięć państw: Indonezja, Filipiny, Singapur, Tajlandia i Malesja, „ojcami założycielami” ASEAN byli ministrowie spraw zagranicznych Indonezji (Adam Malik), Filipin (Narciso R. Ramos), Singapuru (S. Rajaratnam), Tajlandii (Thanat Khoman) i wicepremier Malesji (Tun Abdul Razaki). Najistotniejszym powodem powołania do życia organizacji była chęć nawiązania szeroko rozumianej współpracy między państwami członkowskimi na rzecz wymiany gospodarczej i wzrostu dobrobytu, a także możliwość rozstrzygania sporów regionalnych na większym forum. Celem było również zapewnienie stabilności politycznej i ekonomicznej oraz rozwój współpracy społecznej i kulturalnej. Świadomie wykluczono zobowiązania militarne. Stopniowo (mimo początkowej niechęci) do Stowarzyszenia dołączały inne państwa: w 1984 r. członkiem ASEAN stało się Brunei, w 1995 r. – Wietnam, dwa lata później – Laos i Birma, a w 1999 r. – Kambodża. Położenie geograficzne państw należących do ASEAN przedstawiono na rysunku 1.

Podstawowym dokumentem regulującym działalność ASEAN jest Deklaracja z Bangkoku (The Asean Declaration/Bangkok Declaration), wydana 8 sierpnia 1967 r., która w pięciu punktach określa cele i zasady funkcjonowania Stowarzyszenia. Po pierwsze, strony deklarują utworzenie ASEAN. Po drugie, wskazują na cele Stowarzyszenia, takie jak: przyspieszenie wzrostu gospodarczego, postępu społecznego, rozwój kultury w duchu równości i partnerstwa; promowanie pokoju i stabilności w regionie poprzez przestrzeganie zasad sprawiedliwości i praworządności; aktywną współpracę i pomoc w wymiarze gospodarczym, społecznym, kulturalnym, technicznym, naukowym i administracyjnym; wspólne szkolenia i projekty badawcze we wskazanych obszarach; zwiększenie efektywności w polityce rolnej i handlowej; ścisłą współpracę z organizacjami o zasięgu regionalnym i międzynarodowym, które mają podobne cele. Po trzecie, określają mechanizm funkcjonowania ASEAN, w ramach którego będą odbywać się doroczne spotkania ministrów spraw zagranicznych; ponadto zostaną utworzone takie organy, jak: stały komitet, komitety *ad hoc* i komisje eksperckie, sekretariaty narodowe w każdym państwie członkowskim.

² *Ibidem*, s. 354.



Rysunek 1. Państwa członkowskie ASEAN

Źródło: <http://www.nextupasia.com/the-asean-economic-community-for-2015-presents-opportunities-for-entrepreneurs-to-grow> [dostęp: 10.08.2014].

Po czwarte, podkreślają otwartość na nowych członków. Po piąte zaś, składają deklarację pogłębiania integracji w celu ściślejszej współpracy w ramach wspólnych wysiłków w walce o dobrobyt, wolność i bezpieczeństwo³.

Pierwsze lata funkcjonowania Stowarzyszenia nie przyniosły spektakularnych sukcesów i było to raczej luźne forum konsultacji międzyrządowych. Przełomem był dopiero szczyt w Bali w 1976 r., na którym zapoczątkowano proces instytucjonalizacji organizacji. Od tego czasu najwyższym organem decyzyjnym są konferencje na szczycie szefów państw i rządów ASEAN, w dalszej kolejności konferencje ministrów (spraw zagranicznych i gospodarki). Koordynacją całokształtu działalności zajmuje się Stały Komitet. W 1976 r. powołano również sekretariat z siedzibą w Dżakarcie. W strukturze ASEAN funkcjonują ponadto stałe komitety eksperckie zajmujące się konkretnymi dziedzinami, na przykład finansami i bankowością, handlem i turystyką czy choćby nauką i technologią (razem osiem komitetów). W każdym państwie członkowskim działają też wymienione w Deklaracji z Bangkoku sekretariaty narodowe.

³ Zob. The Asean Declaration (Bangkok Declaration) Bangkok, 8 August 1967, <http://www.asean.org/news/item/the-asean-declaration-bangkok-declaration> [dostęp: 10.08.2014].

Z punktu widzenia bezpieczeństwa istotne znaczenie mają coroczne spotkania ministrów obrony państw członkowskich ADMM (ASEAN Defence Ministers Meeting). Inicjatywa ta zrodziła się w 2004 r. na szczycie w Wientian, a inauguracyjne spotkanie odbyło się dwa lata później w Kuala Lumpur. ADMM jest najwyższym organem doradczym w sprawach bezpieczeństwa i obronności, który ma na celu promowanie wzajemnego zaufania poprzez lepsze zrozumienie wyzwań i zagrożeń w obszarze bezpieczeństwa, zwiększenie przejrzystości i otwartości działań poszczególnych państw, a także utworzenie Wspólnoty Bezpieczeństwa Stowarzyszenia ASC (ASEAN Security Community).

Zgodnie z koncepcją przyjętą na szczycie Stowarzyszenia w 2003 r. w Tajlandii (tzw. deklaracja zgody II) Wspólnota Bezpieczeństwa ma być jednym z trzech filarów ASEAN, pozostałe dwa to filar społeczno-kulturalny i gospodarczy. Niemniej jednak mimo wyraźnych inspiracji procesem integracyjnym Unii Europejskiej we wspomnianym dokumencie dotyczącym utworzenia wspólnoty znajdują się zapisy, zgodnie z którymi ewentualność utworzenia Wspólnoty Bezpieczeństwa ma na celu zacieśnienie współpracy politycznej i bezpieczeństwa, a nie doprowadzenie do utworzenia sojuszu obronnego i realizacji wspólnej polityki zagranicznej⁴.

Od 2006 r. współpraca w obszarze bezpieczeństwa i obronności jest stale rozwijana, zwłaszcza w dziedzinie pomocy humanitarnej i zwalczania klęsk żywiołowych. Prowadzone są wspólne szkolenia, ćwiczenia, przyjmowane są nowe inicjatywy, na przykład dotyczące współpracy przemysłów obronnych poszczególnych państw czy zabezpieczenia logistycznego sił zbrojnych.

Istotnym forum zajmującym się kwestiami bezpieczeństwa w regionie są również spotkania ministrów obrony państw członkowskich i ministrów obrony wybranych państw spoza ASEAN, czyli ADMM Plus. W ramach tego mechanizmu poza państwami ASEAN spotyka się osiem państw, tj. Rosja, Stany Zjednoczone, Australia, Chiny, Indie, Japonia, Nowa Zelandia i Korea Południowa. Pierwsze takie spotkanie zorganizowano w 2010 r. w Wietnamie. Początkowo zakładano, że będą się one odbywały co trzy lata, jednak w 2012 r. w związku z narastającym konfliktem na Morzu Południowochińskim zdecydowano o częstszych spotkaniach (obecnie co dwa lata). Jak stwierdzono w protokole dodatkowym do dokumentu koncepcyjnego, ADMM i ADMM-Plus są ważnymi elementami regionalnej architektury bezpieczeństwa. Fora te pozwalają na wzmocnienie współpracy w ramach ASEAN oraz pogłębianie relacji z państwami partnerskimi w celu budowania zdolności do podjęcia tradycyjnych i nowych wyzwań dla bezpieczeństwa międzynarodowego w zmieniającym się środowisku strategicznym⁵. Na spotkaniu inauguracyjnym ADMM Plus ministrowie

⁴ Declaration of ASEAN Concord II (Bali Concord II), <http://www.asean.org/news/item/declaration-of-asean-concord-ii-bali-concord-ii> [dostęp: 12.08.2014].

⁵ Additional Protocol to the Concept Papers for the Establishment of an ASEAN Defence Ministers' Meeting (ADMM) and the ASEAN Defence Ministers' Meeting Plus (ADMM-plus), <https://admm.asean.org> [dostęp: 16.08.2014].

obrony wskazali pięć priorytetowych obszarów współpracy w ramach nowego mechanizmu, tj.: 1) bezpieczeństwo morskie; 2) zwalczanie terroryzmu; 3) pomoc humanitarną; 4) zarządzanie kryzysowe; 5) operacje pokojowe i medycynę wojskową⁶. Każdy z wymienionych obszarów jest przedmiotem działalności grup eksperckich. Ponadto odbywają się również nieformalne spotkania szefów obrony państw członkowskich ACDFIM (ASEAN Chiefs of Defence Force Informal Meeting), konferencje dowódców sił powietrznych AACC (ASEAN Air Force Chiefs Conference) czy też spotkania dowódców marynarek wojennych państw ANCM (ASEAN Navy Chief Meeting). Jak już wspomniano, jednym z priorytetowych obszarów współpracy członków ASEAN jest szeroko rozumiane bezpieczeństwo morskie, stąd też ANCM stanowi bardzo istotną platformę do wymiany poglądów, dzielenia się doświadczeniami, tworzenia wspólnych planów rozwoju.

W dniach 27–28 sierpnia 2014 r. w Tajlandii odbyło się kolejne spotkanie dowódców marynarek wojennych państw ASEAN (zgodnie z założeniem spotkania odbywają się co roku). Podczas spotkania poruszono kwestie umacniania współpracy w aspekcie wspólnych wyzwań związanych z zapewnieniem bezpieczeństwa na morzu. Omówiono nowe inicjatywy i perspektywy ich realizacji, dyskutowano o praktycznej współpracy między marynarkami wojennymi państw członkowskich, podkreślono konieczność poszanowania suwerenności każdego kraju i nieingerowania w sprawy wewnętrzne. Jako najpoważniejsze problemy wymagające wspólnych działań wymieniono: klęski żywiołowe pochodzące od strony morza, problemy wynikające z zanieczyszczenia środowiska morskiego, piractwo i inne akty terroryzmu morskiego⁷.

Inicjatywa ANCM nabiera szczególnego znaczenia w kontekście sporów terytorialnych na Morzu Południowochińskim, w które zaangażowane są cztery państwa członkowskie ASEAN (Malezja, Filipiny, Wietnam, Brunei) oraz Chiny i Tajwan. Część ekspertów i analityków spór o Morze Południowochińskie uważa za jedno z największych zagrożeń dla bezpieczeństwa regionalnego, obok takich problemów, jak podział Korei, japońsko-rosyjski spór o Wyspy Kurylskie czy rywalizacja Chin i Stanów Zjednoczonych o wpływy w regionie Azji i Pacyfiku⁸.

Morze Południowochińskie to akwen o powierzchni 3,537 mln km², bogaty zarówno w zasoby żywe, jak i złoża ropy naftowej i gazu ziemnego. Ponadto jest on niezwykle istotny w aspekcie kluczowych morskich szlaków handlowych. Znaczenie tego akwenu jako arterii komunikacyjnej jest trudne do przecenienia. Przez Cieśninę Malakka i dalej przez Morze Południowochińskie przepływa na pokładach

⁶ <https://admm.asean.org/index.php/about-admm/about-admm-plus.html> [dostęp: 12.08.2014].

⁷ http://www.aseannavy2014.navy.mi.th/index.php/today/detail/content_id/39 [dostęp: 14.08.2014].

⁸ T. Skowronek, *Spór o Morze Południowochińskie*, <http://www.geopolityka.org/analizy/1500-spor-o-morze-poludniowochinskie> [dostęp: 30.08.2014].

zbiornikowców znaczna ilość ropy naftowej, której odbiorcami są Japonia, Republika Korei i Tajwan⁹.

Spory terytorialne dotyczą przede wszystkim dwóch archipelagów: Wysp Parcelskich – archipelag złożony z około 15 wysp, w konflikt zaangażowane są Chiny i Wietnam; Wysp Spratly, na które składa się około 170 wysp, w konflikt zaangażowane są Chiny, Wietnam, Tajwan, Malezja oraz Brunei. Położenie geograficzne spornych terenów przedstawiono na rysunku 2.



Rysunek 2. Sporne obszary na Morzu Południowochińskim

Źródło: <http://konflikty.wp.pl/kat,1020361,title,Wyspy-niezgody-na-Morzu-Poludniowochińskim-grozny-spor-miedzynarodowy-z-Chinami-w-rol-i-głownej,wid,15725887,wiadomosc.html> [dostęp: 16.08.2014].

⁹ S. Welmiński, *Zawiłości ekonomii i polityki, czyli spór na Morzu Południowochińskim*, <http://stosunki.pl> [dostęp: 25.08.2014].

W 2013 r. Filipiny wystąpiły do Międzynarodowego Trybunału do spraw Morza o arbitraż w kwestii roszczeń terytorialnych Chin, powołując się na art. 298 Konwencji Narodów Zjednoczonych o prawie morza, sporządzonej w Montego Bay dnia 10 grudnia 1982 r. (Dz. U. z 2002 r. Nr 59, poz. 543), zgodnie z którym, jeżeli we właściwym czasie w drodze negocjacji strony konfliktu nie doszły do porozumienia, to mają prawo do koncyliacji. Alberto del Rosario, sekretarz spraw zagranicznych Filipin, oznajmił, że wyczerpano już wszystkie środki polityczne i dyplomatyczne zmierzające do wynegocjowania pokojowego rozwiązania z Chinami oraz że sprawa zostanie rozpatrzona pod kątem naruszenia norm prawa międzynarodowego. Jest to wyraźny sygnał wysłany do Pekinu, że Manila będzie dążyć do rozwiązania sporu na forum międzynarodowym¹⁰. Sprawa jest o tyle skomplikowana, że część spornych wysp jest zalewana w momencie przypływu, zatem w świetle międzynarodowego prawa nie spełniają one funkcji wyspy (art. 121 ust. 3 konwencji z Montego Bay stanowi, że skały, które nie nadają się do zamieszkania przez ludzi lub do samodzielnej działalności gospodarczej, nie mają ani wyłącznej strefy ekonomicznej, ani szelfu kontynentalnego).

Praktyczny wymiar konfliktu na Morzu Południowochińskim to między innymi zdarzające się cyklicznie incydenty z udziałem rybaków i sił morskich państw stron sporu. Najnowszym przykładem jest aresztowanie 11 chińskich rybaków przez filipińską policję morską w dniu 17 czerwca 2014 r. i zatrzymanie ich pod zarzutem kłusownictwa. Ministerstwo Spraw Zagranicznych ChRL wezwało do natychmiastowego uwolnienia aresztowanych; sami rybacy utrzymywali, że połowy były prowadzone na wodach terytorialnych Chin¹¹. Podobne incydenty zdarzają się dość często. W 2013 r. doszło do starcia między filipińską strażą przybrzeżną a tajwańskim kutrem rybackim. W wyniku ostrzelania kutra śmierć poniósł obywatel Tajwanu¹².

W ocenie wielu analityków spór na Morzu Południowochińskim wykracza daleko poza przedmiotowy akwen. Szczyty Stowarzyszenia Narodów Azji Południowo-Wschodniej są w dużej mierze poświęcone właśnie tym kwestiom. Niemniej jednak w samym stowarzyszeniu trudno mówić o jedności, gdyż każdy z uczestników broni swoich partykularnych interesów, które często stoją w sprzeczności z interesami nie tylko Chin, ale również innych państw członkowskich. ASEAN stało się więc platformą, dzięki której z jednej strony małe państwa regionu Azji Południowo-Wschodniej mają szansę na wzmocnienie swojej pozycji, z drugiej strony jest to arena nieustających zmagania. W 2012 r. z powodu nieosiągnięcia porozumienia

¹⁰ S. Grabowski, *Filipiny skarżą Chiny do Trybunału ONZ*, <http://www.polska-azja.pl/2013/01/22/filipiny-skarza-chiny-do-trybunalu-onz/> [dostęp: 16.08.2014].

¹¹ <http://www.scmp.com/news/asia/article/1533938/chinese-fishermen-held-philippines-defiant-ahead-turtle-poaching-trial?page=all> [dostęp: 16.08.2014].

¹² <http://www.testing.mpolska24.pl/wiadomosc/filipinska-straz-przybrzezna-ostrzelala-kuter-z-tajwanu-nie-zyje-65-latek> [dostęp: 16.08.2014].

na szczycie ministrów spraw zagranicznych ASEAN nie wydano wspólnego oświadczenia. Jest to czytelny sygnał świadczący o tym, że państwa ASEAN są coraz bardziej podzielone w kwestii jurysdykcji na Morzu Południowochińskim. W strefie wpływów chińskich pozostają Kambodża i Laos, Filipiny z kolei zacieśniają współpracę z Japonią (oba państwa we wrześniu 2011 r. podpisały umowę o współpracy wojskowej) i podobnie jak Wietnam znajdują się w orbicie wpływów Stanów Zjednoczonych. Na ostatnim szczycie ministrów spraw zagranicznych ASEAN w sierpniu 2014 r. wyrażono zaniepokojenie sytuacją na Morzu Południowochińskim, wezwano wszystkie strony do przestrzegania zapisów Karty Narodów Zjednoczonych podpisanej w dniu 26 czerwca 1945 r. w San Francisco oraz konwencji z Montego Bay, a także powstrzymywania się od groźby użycia siły i rozwiązywania sporów środkami pokojowymi. Wezwano również do przyspieszenia prac nad Kodeksem postępowania na Morzu Południowochińskim (Code of Conduct), który ma służyć budowie wzajemnego zaufania wśród skonfliktowanych stron¹³.

Ważnym czynnikiem determinującym sytuację w Azji Południowo-Wschodniej jest polityka Stanów Zjednoczonych, mająca na celu przede wszystkim równoważenie chińskich wpływów w regionie. Amerykanie starają się wzmocnić współpracę z państwami ASEAN i uniezależnić je od Chin, natomiast Państwo Środka korzysta z każdej okazji potwierdzenia swojej dominującej pozycji. Jak zauważył R. Kaplan, „Chińska gospodarka przeżywa niezwykle dynamiczny wzrost. Chiny rozbudowują też swoją marynarkę wojenną, lotnictwo wojskowe i arsenał rakietowy. Wszystko to pociąga za sobą polityczne konsekwencje i trudno nie zauważyć, że Chiny zabiegają o to, by kraje, takie jak Filipiny, Tajlandia, a zwłaszcza Tajwan, wyluskać ze strefy wpływów USA i je zneutralizować”¹⁴. W polityce Stanów Zjednoczonych Azja Południowo-Wschodnia, a szerzej Pacyfik, jest regionem o kluczowym znaczeniu, nie tylko w aspekcie gospodarczym, ale również militarnym. Powstrzymanie ekspansji Chin jest ściśle skorelowane z militarną obecnością Amerykanów, a także umiejętnym zastosowaniem szerokiego wachlarza narzędzi polityczno-militarnych.

Najważniejszym z nich będzie sama dyslokacja w regionie większej liczby okrętów wojennych. Równie istotne będzie przydzielenie im odpowiednich zadań, których realizacja pozwoli na zwiększenie projekcji amerykańskiej siły wojskowej w oczach pozostałych regionalnych graczy. Pożyteczne okaże się również utrzymanie oraz poszerzenie zakresu współpracy w dziedzinie bezpieczeństwa z grupą państw zaprzyjaźnionych. Dzięki temu amerykańska obecność militarna na wodach Pacyfiku nabierze bardziej sojuszniczego charakteru¹⁵.

¹³ <http://www.asean.org/news/asean-statement-communicues/item/asean-foreign-ministers-statement-on-the-current-developments-in-the-south-china-sea> [dostęp: 16.08.2014].

¹⁴ *Przyjdzie monsun i nyrówna*, wywiad z R. Kaplanem, „Forum” 2011/2012, nr 51/52, s. 7.

¹⁵ M. Jaroński, *Amerykański 'pivot' ku Azji – rola US Navy*, Geopolityka.org, <http://www.geopolityka.org/analizy/2370-amerykanski-pivot-ku-azji---rola-us-navy-> [dostęp: 31.07.2013].

Zgodnie z zapowiedzią byłego sekretarza obrony USA Leona Panetty'ego do 2020 r. 60% amerykańskiej floty ma być rozmieszczone w rejonie Azji i Pacyfiku kosztem mniejszej obecności na Oceanie Atlantyckim. Dyslokacja ma dotyczyć sześciu lotniskowców, większości krążowników, niszczycieli, okrętów bojowych nawodnych i podwodnych¹⁶. Z kolei obecny sekretarz obrony USA Chuck Hagel przedstawił podobny scenariusz dla sił powietrznych USA. Według jego założeń około 60% lotnictwa amerykańskiego stacjonującego na terytorium Stanów Zjednoczonych ma być przerzucone do baz sił powietrznych w rejonie Pacyfiku, włączając w to samoloty taktyczne i bombowce. Planowane jest zwiększenie liczby amerykańskich żołnierzy w bazie w australijskim Darwin (z 250 do 1100), trwają też rozmowy dotyczące udostępnienia filipińskich baz siłom zbrojnym USA i Japonii¹⁷. Jako priorytet Hagel wskazał również wzmocnienie współpracy wojskowej ze wszystkimi państwami w regionie Azji Południowo-Wschodniej, zwłaszcza z Tajlandią, Wietnamem, Malezją, Birmą i Indonezją. Pentagon przeznaczy około 100 mln USD na wspólne ćwiczenia wojskowe, a także dodatkowe środki finansowe na badania w obszarze bezpieczeństwa prowadzone na Hawajach¹⁸.

Przeszkodą w realizacji ambitnych planów Amerykanów może być zmniejszenie środków przeznaczanych na budżet obronny, a także zaostrzenie się sytuacji na kontynencie europejskim w kontekście kryzysu na Ukrainie. Zwiększenie amerykańskiej obecności w rejonie Azji i Pacyfiku kosztem obecności w państwach europejskich jest faktem, niemniej jednak stabilność w Europie, zwłaszcza w przestrzeni postradzieckiej, zdecydowanie leży w interesie USA. Kryzys ukraiński już zmusił Stany Zjednoczone do wysłania pierwszych niewielkich oddziałów do Europy Wschodniej. Może się to częściowo odbyć kosztem spowolnienia procesu zwiększania obecności wojskowej w Azji¹⁹.

Amerykańsko-chińska rywalizacja w regionie Azji Południowo-Wschodniej nabiera tempa, obecnie trudno jest przewidzieć możliwy scenariusz rozwoju sytuacji. Zdaniem wielu analityków sytuacja może doprowadzić do nowego wyścigu zbrojeń, zdaniem niektórych najbardziej prawdopodobne jest utrzymanie *status quo*.

¹⁶ L. Panetta, *US Navy to move most warships to Asia by 2020*, <http://www.globalpost.com/dispatch/news/regions/asia-pacific/120602/leon-panetta-us-navy-asia-2020> [dostęp: 16.08.2014].

¹⁷ Chodzi m.in. o Clark Air Base i U.S. Naval Base Subic Bay, użytkowane przez Amerykanów w czasach zimnej wojny i opuszczone przez nich w latach 90. w wyniku protestów społecznych, http://www.altair.com.pl/news/view?news_id=11181 [dostęp: 16.08.2014].

¹⁸ <http://www.globalresearch.ca/pivot-to-asia-us-military-build-up-in-asia-threatening-china/5337361> [dostęp: 16.08.2014].

¹⁹ J. Palowski, *Rewizja Pacific Pivot? Kryzys ukraiński nie zatrzyma amerykańskiego zwrotu w kierunku Azji*, http://www.defence24.pl/analiza_rewizja-pacific-pivot-kryzys-ukraiński-nie-zatrzyma-amerykańskiego-zwrotu-w-kierunku-azji [dostęp: 16.08.2014].

Wnioski

Reasumując, region Azji Południowo-Wschodniej, a wraz z nim Stowarzyszenie Narodów Azji Południowo-Wschodniej ASEAN, jest obszarem zainteresowań wielu globalnych graczy. Obecnie można mówić o wielkiej grze geopolitycznej, w której stawką są nie tylko wpływy polityczne, lecz także zasoby surowców energetycznych czy korzyści gospodarcze. Zahamowanie ekspansji gospodarczej, politycznej i militarnej Chin stanowi priorytet amerykańskiej polityki, a osiągnięcie tego celu jest możliwe tylko przy ścisłej współpracy państw ASEAN ze Stanami Zjednoczonymi, Japonią oraz pozostałymi graczami w regionie, którego dotyczą chińskie aspiracje.

Państwa ASEAN muszą pokonać wiele poważnych trudności w ramach samej organizacji, takich jak choćby problem przestrzegania praw człowieka w Birmie (rządzonej przez juntę wojskową), znaczne rozbieżności polityczne, gospodarcze, kulturowe i społeczne wśród państw członkowskich, problemy związane z ochroną środowiska czy choćby zmniejszanie poziomu bezpieczeństwa związane ze zwiększoną mobilnością osób, towarów i kapitału. Perspektywa utworzenia wspomnianej już Wspólnoty Bezpieczeństwa obecnie wydaje się dość mglista.

Zdecydowanie jednak największe zagrożenie, zwłaszcza dla mniejszych i słabszych państw w regionie, stanowią Chiny oraz ich ambicje gospodarcze i polityczne, a sytuacja jest o tyle delikatna, że państwo to jest jednym z głównych partnerów handlowych większości członków ASEAN. Podział na strefy wpływów amerykańskich i chińskich daje się już zauważyć, stąd niedopuszczenie do całkowitej polaryzacji wewnątrz organizacji jest jednym z determinantów jej przetrwania. Świadomość tego zagrożenia i działania podejmowane w celu jego zniwelowania, a *de facto* budowania większej solidarności i zaufania wśród państw uczestników, takie jak na przykład podpisanie Kodeksu postępowania na Morzu Południowochińskim, powinny wyznaczać kierunki dalszego rozwoju organizacji.

Z pewnością sukcesem ASEAN jest już sam fakt, że Stowarzyszenie przetrwało od 1967 r., stanowiąc swego rodzaju wzór współpracy regionalnej. Zmieniające się uwarunkowania w regionie Azji Południowo-Wschodniej zmuszały państwa do podejmowania nowych wyzwań. Jak zauważył były minister spraw zagranicznych Filipin Domingo L. Siazon Jr. sprawujący swój urząd w latach 1995–2001, „ASEAN przekształciła się z małej organizacji subregionalnej w organizację, która w znacznym stopniu oddziałuje na arenę międzynarodową. W ciągu ostatnich 30 lat ASEAN była w stanie utrzymać pokój i względną stabilizację pomiędzy jej państwami członkowskimi, mimo wielu sporów terytorialnych i innych problemów. ASEAN jest dziś jedyną organizacją subregionalną w Azji, która stanowi forum

polityczne, na którym kraje azjatyckie i inne mocarstwa mogą przedyskutować i rozwiązywać problemy związane z bezpieczeństwem, kwestie polityczne i wojskowe”²⁰.

Trzeba również zauważyć, że państwa ASEAN należą do najszybciej rozwijających się gospodarek na świecie, a perspektywa utworzenia unii gospodarczej AEC (ASEAN Economic Community) stanowi główny motor wzrostu gospodarczego. Unia AEC będzie wspólnym rynkiem skupiającym około 600 mln ludzi z łącznym PKB sięgającym prawie 2 bln USD²¹. W obliczu światowego kryzysu gospodarczego jest to argument nie do przecenienia. Należy się więc spodziewać, że w najbliższych latach ASEAN będzie zyskiwało na znaczeniu, jednak pytanie o jedność w obliczu rywalizacji amerykańsko-chińskiej pozostaje nadal otwarte.

SUMMARY

ASSOCIATION OF SOUTH-EAST ASIAN NATIONS AND ITS IMPORTANCE IN THE CONTEXT OF GREAT POWERS RIVALRY FOR DOMINANCE IN THE REGION

Integration process of the South-East Asia begun after the World War II. In the 60s, the countries of the region formed the Association of South-East Asian Nations (ASEAN), which goal was to establish a broad economic, social and cultural cooperation, ensuring the political and economic stability, and providing the possibility of resolving regional disputes in the broader forum.

At present, the South-East Asia is one of the fastest economically developing areas in the world. The importance of this region for global economy and international trade is increasing, as is the interest of world powers in this region.

However, the most important problems of the ASEAN members are political and military expansion of China and their territorial claims in the South China Sea. Half of ASEAN members (including the three most populous) and China are engaged in this territorial dispute, primarily because the area is potentially rich in oil and natural gas deposits. Currently the members of the ASEAN are more split up and subdivided.

The political disputes are of particular importance in the context of US armed forces shift (the point of gravity) from Europe to Asia and Pacific region. The goal of the US presence in the Asia and Pacific region is not only the reaction to enlarged activity and expansion of China's Armed Forces, but also the projection of force and reaction to non-military threats like natural or communication disasters. Therefore, increased USA activity in the Asia and Pacific region has not only the military but also, and probably mainly, economical and political character.

²⁰ <http://www.asean.org/asean/about-asean/history/item/the-future-of-asean> [dostęp: 16.08.2014].

²¹ <http://mobius.blog.franklintempleton.com/pl/2014/06/03/stowarzyszenie-asean-rosnaca-swiatowa-potega/> [dostęp: 16.08.2014].

RECEPCJA INSTYTUCJI ZACHODNICH
JAKO REALIZACJA DROGI PRZODKÓW
– ANALIZA EDYKTU
O IMITOWANIU KONSTYTUCJONALIZMU Z 1906 R.

Wstęp

Możliwość względnie łatwego zapożyczania obiektów (rozumianych tu bardzo szeroko jako materialne artefakty, ale też idee, pomysły, koncepcje, instytucje oraz normy) przynależnych do kultury innego społeczeństwa jest jedną z ważniejszych zalet związanych z istnieniem kultury jako takiej. Wytworzone i utrwalone w jednej społeczności obiekty – nierzadko w długim i kosztownym procesie opartym na metodzie prób i błędów – od razu mogą stać się gdzieś indziej przedmiotem życiowego zainteresowania i recepcji. Migracje takie nie są jednak same w sobie oczywiste. Nie są również łatwe do przeprowadzenia. Przede wszystkim rzadko zdarza się, aby opcję domyślną stanowiło właśnie (mniej lub bardziej mechaniczne) kopiowanie odmiennych obiektów wytworzonych w innym kręgu kulturowym. Samo zjawisko kultury ma przecież swoją drugą stronę, związaną już nie z powielaniem, lecz z przywiązaniem (w niektórych przypadkach wręcz fanatycznym) do własnych obiektów. Bez pewnej dozy etnocentryzmu i związanego z nim trzymania się rodzimych rozwiązań kultura nie byłaby stabilna, a przez to ważne korzyści ewolucyjne nie byłyby realizowane. Co ciekawe, te dwie właściwości (zdolność do naśladowania i etnocentryzm skutkujący minimalizacją tych zjawisk) są ze sobą powiązane – to właśnie mechanizmy związane z podtrzymywaniem stabilności generują możliwość podejmowania wysiłku kopiowania, którego skutkiem jest zaistnienie stabilnego układu obiektów kulturowych¹. Występowanie pewnych warunków społecznych, jak na przykład sytuacja zagrożenia, wpływy sprzyjającej otwarciu ideologii czy religii, powoduje wzrost skali oczekiwanych i nierzadko przeprowadzanych procesów zapożyczania obiektów wytworzonych w innych społeczeństwach. Nawet jednak takie otwarcie się na obce wzorce nie przesądza jeszcze tego, jak proces ten może

¹ Inna sprawa, czy owe obiekty, do których ludzie bywają przywiązani, a które nierzadko uznajemy za istotną część naszej tożsamości, nie są wynikiem jakiejś zapomnianej migracji albo wręcz celowego kopiowania.

przebiegać i jakie będą jego konsekwencje dla obu stron. Dlatego też potrzebne jest gromadzenie wiedzy dotyczącej zjawisk kopiowania, odróżnianie od siebie wielu ich form (np. jednostronna imitacja, społeczne uczenie się), a także określenie warunków i sposobów pomiaru ich skuteczności².

Szczególnie interesujący jest przypadek, gdy obiektem stanowiącym przedmiot recepcji jest złożony syndrom, na który składają się wiedza, idee oraz instytucje dotyczące podstawowych zasad politycznej organizacji społeczeństwa, nazywane konstytucjonalizmem zachodnim (liberalnym)³. Proces kopiowania obiektów składających się na konstytucjonalizm jest wyjątkowo ciekawy, gdyż jego skutki obejmują potencjalnie całą domenę społeczną, a nie tylko określony wycinek rzeczywistości społecznej. Co więcej, takie same elementy tworzące konstytucjonalizm w przypadku różnych zmiennych interweniujących (np. kultury) wywołują rozmaite skutki społeczne. Zagadnienie to powiązane jest z coraz częściej krytykowanym stanowiskiem imperializmu konstytucjonalnego, zakładającym jeden model rządów konstytucjonalnych.

Na tym szerokim tle trzeba rozumieć cel niniejszego tekstu. Jest nim analiza przełomowego edyktu cesarskiego, wprowadzającego w 1906 r. Państwo Środka na drogę ustanowienia monarchii konstytucyjnej w oparciu o rozwiązania zachodnie. Edykt stanowi ważny element złożonego procesu selektywnej recepcji przez elity chińskie nie tylko poszczególnych instytucji, lecz także fundamentalnych zasad dotyczących organizacji wspólnoty politycznej. Proces ten nie był jednak ani mechaniczny, ani jednowymiarowy. Przejęcie zachodniej kultury politycznej wiązało się z wieloma dylematami i wyzwaniem (konflikt tradycji z nowoczesnością; instrumentalizm czy też autoteliczność wysiłków kopiowania; poszukiwanie rodzimych odpowiedników przejmowanych terminów; wybór pomiędzy różnymi wariantami danego obiektu kulturowego)⁴. W ten sposób poddamy analizie jeden z ciekawszych

² W jakiejś mierze to zagadnienie poruszane jest w obrębie studiów nad tzw. transplantami prawnymi, w których prowadzi się rozważania nad ich skutecznością, efektywnością. Jednak te studia, prowadzone najczęściej przez prawniczo zorientowanych badaczy, nie biorą pod uwagę szerszego kontekstu, ogólniejszego problemu kopiowania obiektów wytworzonych w jednym społeczeństwie przez inne społeczeństwa; zob. np.: K. Pistor, J.F. Richard, D. Berkowitz, *The Transplant Effect*, „The American Journal of Comparative Law” 2003, vol. 51, no. 1, s. 163–203; T. Jan, F. Jörgensen, *Legal Effectiveness: Theoretical Developments Concerning Legal Transplants*, „ARSP. Archiv für Rechts und Socialphilosophie” 2005, vol. 91, no. 4, s. 515–534.

³ Pominę w tym miejscu szerokie dyskusje na temat konstytucjonalizmu, w szczególności tzw. liberalnego. Temat ten jest niezwykle obszerny, a co więcej, współcześnie coraz częściej poruszane jest zagadnienie tzw. autorytatywnego konstytucjonalizmu oraz teokratycznego konstytucjonalizmu.

⁴ W tym kontekście dodam, że wcześniej pisałem o recepcji w Chinach zachodniej koncepcji uprawnień (*right*). Zob. M. Stępień, *XIX-wieczne początki dyskursu uprawnień (rights) w Chinach*, [w:] *Kulturowe uwarunkowania współczesnej Azji*, red. J. Marszałek-Kawa, R. Gawłowski, Toruń 2011, s. 102–115.

przykładów zapożyczania rozwiązań dotyczących fundamentów sprawowania władzy politycznej. Wysiłki podjęte pod koniec panowania dynastii Qing stanowią także swoisty wzorzec kontaktu międzycywilizacyjnego. Niniejsze analizy są małym krokiem w budowaniu ogólnych twierdzeń na temat genezy i skuteczności zabiegów kopiowania (w szczególności instytucji i rozwiązań prawnych). Za podjęciem takich badań przemawia dodatkowo fakt, że wiedza na temat procesu wprowadzania na grunt chiński idei związanych z konstytucjonalizmem jest niezbędna dla zrozumienia dzisiejszych debat prowadzonych na ten temat w Chińskiej Republice Ludowej⁵.

Kontekst wydania edyktu

W celu pełnego zrozumienia oficjalnej zapowiedzi wprowadzenia przez rządzącą dynastię Qing ustroju monarchii konstytucyjnej na początku XX wieku trzeba odwołać się do ogólnej sytuacji geopolitycznej w XIX wieku oraz wewnętrznych problemów Państwa Środka. Od razu należy zauważyć, że wiek XIX był dla Chin okresem upokorzeń. Mocarstwa kolonialne skutecznie zmierzały do faktycznego podporządkowania sobie, szczególnie ekonomicznego, chińskiego „kolosa na glinianych nogach”. Choć był on nielatwy do skolonizowania przez jedno państwo, to stał się dogodnym terenem dla grabieżczych działań wielu mocarstw jednocześnie. Wypada tylko krótko wspomnieć o przegranych wojnach (wojny opiumowe 1839–1842, 1856–1858, wojna z sojuszem angielsko-francuskim 1859–1860, wojny z Francją 1883–1885 oraz Japonią 1894–1895), pokaźnych kontrybucjach, ustępstwach terytorialnych oraz tzw. nierównych traktatach zawierających klauzulę eksterytorialności⁶. Kontakt z mocarstwami zachodnimi stanowił dla Państwa Środka wyzwanie materialne (armia, ekonomia), instytucjonalne (sposób organizacji politycznej społeczeństwa), a z czasem kulturowe (dominująca ideologia).

Jednocześnie narastały problemy wewnętrzne, jak: liczne rebelie na granicach cesarstwa, powstania i bunt (np. tajpingów 1851–1854; zamieszki w prowincjach zamieszkałych przez muzułmanów 1855–1873, 1862–1873; powstanie bokserów

⁵ Zob. np. S. Yuen, *Debating Constitutionalism in China: Dreaming of a Liberal Turn?*, „China Perspectives” 2013, no. 4, s. 67–72.

⁶ Uzupełniająca umowa między Chinami i Wielką Brytanią z Bogue z 1843 r., stanowiąca dodatek do traktatu nankińskiego z 29 sierpnia 1842 r., wprowadziła zasadę eksterytorialności. W praktyce sprawy pomiędzy Brytyjczykami lub pomiędzy nimi i obywatelami Chin miał rozstrzygać konsul Wielkiej Brytanii zgodnie z jej prawem. Był to początek wielu nierównych traktatów narzucanych przez mocarstwa kolonialne. Zasadę eksterytorialności narzuciły Chinom kolejno: Rosja, Wielka Brytania, USA, Francja, Szwecja, Unia Niemiecka (Zollverein), Dania, Holandia, Hiszpania, Belgia, Włochy, Austro-Węgry, Peru, Brazylia, Portugalia, Japonia, Meksyk i Szwajcaria. Zob. J.M. Zimmerman, *China Law Deskbook. A Legal Guide to Foreign-Invested Enterprises*, Chicago 2010, s. 42–43.

1898–1901), narastający sprzeciw wobec rządów obcej mandżurskiej dynastii Qing, poważne problemy ekonomiczne (ujemny bilans handlowy, niekontrolowana infiltracja zagranicznego kapitału), a na dodatek klęski głodu oraz olbrzymi wzrost populacji. Trudno oczywiście wskazać jedną bezpośrednią wewnętrzną przyczynę problemów Chin. Najczęściej zwraca się uwagę na słabość administracji centralnej (ogólniej – problemy w skutecznym rządzeniu), zbyt małą przejrzystość i systemowość prawa, fundamentalne zapóźnienia w zakresie nauki i technologii (szczególnie wojskowej), nieadekwatność dominującej wersji politycznego konfucjanizmu w stosunku do wyzwań związanych z rządzeniem, duży etnocentryzm przekładający się na ignorowanie osiągnięć innych cywilizacji, a w końcu brak polityki rozpoznania w stosunku do wieloetnicznego społeczeństwa⁷.

Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że następujące po sobie sukcesy obcych armii niejako zmuszały elitę Państwa Środka do stawiania autokrytycznych pytań. Były one wyzwaniem dla dominującego sposobu myślenia o świecie w ogólności. W ten sposób powoli dojrzewało przekonanie o konieczności przeprowadzenia bardziej radykalnych reform. Wielu urzędników cesarskich oraz uczonych już od końca lat 30. XIX wieku poszukiwało sposobu odpowiedzi na wyzwania kolonializmu i związane z nimi problemy wewnętrzne. Chiny nie pozostawały bierne i bezczynne. Dokonała się między innymi rewitalizacja tzw. szkoły nowych tekstów, nastawiona na krytyczną analizę klasyki konfucjańskiej i dostosowanie nauk do wymogów współczesnego świata. W efekcie pod koniec XIX stulecia zrodziły się nawet pomysły reform instytucjonalnych wzorowanych na nowym odczytaniu spuścizny konfucjańskiej. Nie można zapomnieć także o tzw. Ruchu Samoumocnienia (*Ziqiang yundong* 自強運動) (około 1860–1894), zmierzającym do odzyskania silnej pozycji Chin poprzez reformy gospodarcze i militarne inspirowane zachodnimi rozwiązaniami. Działania ruchu były oparte na błędnej doktrynie (rozwinętej przez Zhang Zhidonga), mówiącej o „chińskiej nauce jako podstawie, a zachodniej nauce jako narzędziu” (*zhongxue weiti, xixue weiyong* 中學為體, 西學為用). W ten sposób uznano, że recepcja zachodniej nauki i opartej na niej technologii może być procesem w zasadzie niewpływającym na świat wartości, wizję dobrego życia i sposoby postrzegania świata. Błędnie założono, że technologia nie ma żadnego wydźwięku aksjologicznego. Co więcej, planowane i wprowadzone reformy, wzorowane na rozwiązaniach zachodnich, nie dotyczyły sfery politycznej. Choć generalnie Ruch Samoumocnienia w dużym stopniu nie wpłynął na wzrost zdolności wspólnoty politycznej do zarządzania Państwem Środka i zachowanie suwerenności, to przyczynił się do szerokiego uznania idei poszukiwania wzorów modernizacyjnych poza samymi Chinami. Dychotomiczny podział na ludzi

⁷ Zob. np.: W.T. Rowe, *China's Last Empire: the Great Qing*, Cambridge–Massachusetts 2009, s. 149–176; J.K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Warszawa–Gdańsk 2003, s. 170–215; J. Fenby, *Chiny. Upadek i narodziny wielkiej potęgi*, Kraków 2009, s. 73–165.

cywilizowanych, czyli żyjących pod wpływem kultury chińskiej oraz barbarzyńców został zakwestionowany. Trzeba dodać, że członkowie wspomnianej organizacji nie byli jedynymi, którzy mówili o konieczności reform politycznych wzorowanych na Zachodzie, zmierzających w stronę ustanowienia w Chinach monarchii konstytucyjnej⁸. Takie poglądy również wyrażały jednostki nieujęte w struktury żadnego ruchu – uczeni.

Dwór cesarski był jednak zajęty politykierstwem i walką o utrzymanie wpływów, a także zachowaniem pozornych oznak stabilności. Dopiero wydarzenia z 1895 r. doprowadziły do przełomu. Wobec protestów przeciw niekorzystnym postanowieniom pokoju z Rosją zgromadzona w Pekinie grupa kandydatów przybyłych na egzaminy do administracji publicznej wystosowała petycję nazywaną w historiografii chińskiej Petycją kandydatów do egzaminu (*Gongju shangshu* 公車上書)⁹. Zawierała ona ogólne wezwanie do „wzmocnienia [państwa – M.S.] przez reformę instytucjonalną” (*bianfa tuqiang* 变法图强). Był to zbiorowy głos argumentujący na rzecz przeprowadzenia strukturalnych reform władzy politycznej¹⁰. W rzeczywistości sama petycja bezpośrednio nie odegrała znaczącej roli – na pewno nie dotarła do samego cesarza, a być może nawet nie przyjęto jej w Urzędzie Cenzora. Jej znaczenie było jednak donioślejsze. Przede wszystkim została powielona i rozprowadzana w setkach tysięcy kopii. W ciągu kilku miesięcy niezbyt spójna petycja-manifest stała się powszechnie rozpoznawalna i szeroko komentowana. Czymś nowym okazała się również zbiorowa forma petycji, stanowiąca tamtejszą odmianę funkcjonowania kształtującego się społeczeństwa obywatelskiego. Wydarzenie to zostało nawet nazwane – choć trochę zbyt szumnie – „pierwszym zainicjowanym oddolnie zorgani-

⁸ Już w połowie XIX w. niektórzy myśliciele, tacy jak Wei Yuan i Feng Guifen, postulowali wzmocnienie monarchii przez wzmocnienie legitymizacji rządów dynastii Qing, co miało być dokonane przez zwiększenie zakresu uczestnictwa ludzi wykształconych w procesach rządzenia. G. Muhlemann, *China and Constitutional Monarchy: Four Short Encounters Around 1900*, [w:] *Structures on the Move, Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context*, red. A. Fluchter, S. Richter, Berlin 2012, s. 115.

⁹ Grupie przewodził Kang Youwei. Był on konfucjańskim reformatorem, który zbudował pomost pomiędzy tradycją a nowoczesnością, nazwany potem przez swego ucznia Lutrem konfucjanizmu. Podaje za: H. Kung-ch'uan, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian*, Seattle 1975, s. 105. Warto nadmienić, że Kang Youwei wydał w 1896 r. dzieło pt. *Konfucjusz jako reformator* (*Kongzi gaizhi kao* 孔子改制考). Główna teza została wyrażona już w tytule – Konfucjusz nie był posłusznym wyrazicielem starożytności, obrońcą *status quo*. Kang dowodził, że emancypacja kobiet, edukacja, a nawet wybory stanowiły idee centralne dla Konfucjusza. Kang był również aktywnym działaczem na rzecz likwidacji zwyczaju krępowania stóp dziewcząt, rzecznikiem uczynienia z konfucjanizmu religii państwowej, ale przede wszystkim obrońcą monarchii konstytucyjnej.

¹⁰ Choć w wyniku tych procesów nie zostały podjęte strukturalne reformy polityczne, to jednak wydano kilka edyktów dotyczących spraw wojskowych, kolejowych i celnych. J. Fenby, *Chi-ny...*, s. 129.

zowanym ruchem konstytucyjnym w nowoczesnych Chinach”¹¹. Kolejnym ważnym skutkiem tych procesów było założenie przez Kanga Youwei i jego współpracowników wielu stowarzyszeń działających na rzecz rozwoju reformy instytucjonalnej i wzmocnienia państwa. Na tej fali pomiędzy 1895 a 1898 r. powstały w Państwie Środka 103 towarzystwa nauczania, 183 nowoczesne szkoły i 62 wydawnictwa. Zjawisko to wychodziło znacznie poza praktykę związaną z Ruchem Samoumocnienia.

Zwieńczeniem procesów, które zostały rozpoczęte w 1895 r., była próba odgórnych zmian nazwana Ruchem Stu Dni Reform (*Wuxu bianfa* 戊戌變法). Formalnie rozpoczął go edykt z 11 czerwca 1898 r., nakazujący urzędnikom kierować Chiny w stronę „bogactwa i pokoju”. Zwrócono w nim uwagę z jednej strony na występowanie reformatorskich postaw u niektórych urzędników, z drugiej zaś na niechęć wobec zmian wyrażaną przez innych. Wzywano tych ostatnich do porzucenia oporu i aktywnego wspierania przemian w celu uczynienia państwa silniejszym i bogatszym. Celem edyktu było ograniczenie polaryzacji stanowisk elit w odniesieniu do reform oraz przekonanie ich przeciwników, że reformy nie są tylko możliwością, lecz stanowią konieczność. Choć chińskie wartości zostały uznane za podstawę zmian, edykt wprost wzywał do naśladowania zachodniej nauki, „nowych miar” (*xinfa* 新法) z korzyścią dla Chin. W dokumencie wyrażono modernizacyjne nastawienie cesarza; była w nim mowa o „przekleństwie głęboko zakorzonego systemu inercji i kurczowego przywiązania do przestarzałych obyczajów”¹². Uwzględniając szerszy kontekst, nie oznaczało to jednoczesnego zerwania z tradycją. W tym samym bowiem czasie cesarz pradawnym zwyczajem wznosił – zresztą skutecznie – modły o deszcz. Oprócz reform rozpoczętych w trakcie wspomnianych 103 dni¹³ przedłożono także wiele petycji do cesarza i Urzędu Cenzora¹⁴. Burzliwy okres,

¹¹ Qianfan Zhang, *The Constitution of China. A Contextual Analysis*, Oxford 2010, s. 3. Zob. L.S.K. Kwong, *Chinese Politics at the Crossroads: Reflections on the Hundred Days Reform of 1898*, „Modern Asian Studies” 2000, vol. 34, no. 3, s. 663–695; Jiang Guohua, *A Hundred Year's Celebration of the Constitutional Practice in the Late Qing Dynasty*, „Historia Constitucional” 2008, no. 9, s. 345–360.

¹² Cyt. za: J. Fenby, *Chiny...*, s. 134.

¹³ Wydano edykty wprowadzające reformy w obszarze wojska, edukacji i administracji. Między innymi utworzono Cesarski Uniwersytet, pierwszą jednostkę edukacyjną działającą w oparciu o wzory zachodnie. Jednocześnie powołano Rządowy Dom Wydawniczy oraz Biuro Przekładów. Ostatecznie zrezygnowano także z ośmioczęściowego eseju (*baguwen* 八股文) podczas egzaminów do administracji publicznej. Utworzono odrębne ministerstwa zajmujące się innowacjami w rolnictwie, przemyśle i handlu. Wprowadzono zmiany w zakresie przygotowania armii oraz zaplanowano rozwój floty (budowa 21 niszczycieli).

¹⁴ Wspominany wyżej Kang Youwei przedstawił cesarzowi całą serię petycji. Jedną z nich wymaga przywołania – Studia o reformach instytucjonalnych w Japonii (*Riben bianzheng kao* 日本變政考). Znajdują się w niej rozważania nad trójpodziałem władzy wpisane w chronologiczną analizę reform dokonanych w Japonii, które zakończyły się wprowadzeniem izby reprezentującej społeczeństwo. W kwestii powołania organu reprezentującego lud petycja wprost wzywała do wykorzystania doświadczeń Japonii.

w którym próbowano przeprowadzić w miarę całościowe reformy, szybko dobiegł jednak końca. Zakończył go edykt sankcjonujący zamach stanu przeprowadzony przez grupę skupioną wokół cesarzowej Cixi¹⁵. Niezależnie od niepowodzenia reform, ważną konsekwencją tzw. Stu Dni było zintensyfikowanie debaty dotyczącej modelu konstytucyjnych rządów (m.in. rozważano różne wersje monarchii konstytucyjnej, a także rozumienie demokracji). Rozpoczął się poważny, już nie tylko prowadzony na marginesie, dyskurs na temat konstytucjonalizmu. W efekcie formułowano pierwsze próby chińskiej drogi do nowoczesności.

Nawet cesarzowa Cixi uznawała argumenty reformatorsko nastawionych uczonych. Wydarzeniem kluczowym dla tej zmiany okazała się kolejna seria upokorzeń Chin, która była wynikiem udanej inwazji zachodnich mocarstw oraz Japonii, związanej z tłumieniem antyzachodniego powstania bokserów w 1901 r. W tej sytuacji 29 stycznia Cixi w imieniu cesarza wydała edykt, który zainicjował tzw. nową politykę (*Xinzheng* 新政). Trudno powiedzieć, czy celem wydanego dokumentu było wyłącznie zachowanie władzy dynastii Qing, czy też rzeczywiste przemiany związane również z jej ograniczeniem. Narracja edyktu była głęboko osadzona w tradycji i pełna konfucjańskiej frazeologii. Nawiązano w nim do trzech relacji (władca – poddany, ojciec – syn, mąż – żona) oraz pięciu klasycznych cnót. Typowo konfucjańska była także diagnoza problemów, zgodnie z którą „słabość Chin jest spowodowana siłą [utartych – M.S.] zwyczajów i nieelastycznością regulacji. Mamy wielu przeciętnych urzędników, ale bardzo mało ludzi talentu i odwagi. Regulacje użyte przez przeciętniaków mają na celu ochronę ich samych. Urzędnicy wymieniają dokumenty, ale nie dotyczą rzeczywistości. Praktyka zatrudniania jest taka, że talenty przepadają. Tym, co powoduje zgubę, jest egoizm”¹⁶.

W 1905 r. dosyć powolne reformy przyspieszyła porażka Rosji w wojnie z Japonią, co zostało powszechnie (nawet w Rosji) zinterpretowane jako dowód wyższości monarchii konstytucyjnej nad autokracją. W czerwcu tego roku najważniejsi generałowie (Yuan Shikai, Zhang Zhidong, Zhou Fu) wystosowali petycję, w której wskazali na konieczność przeprowadzenia reformy wprowadzającej rządy oparte na konstytucji. Towarzyszyły temu liczne manifestacje o wydźwięku nacjonalistycznym (część z nich była związana z restrykcyjną polityką imigracyjną Stanów Zjednoczonych).

¹⁵ Dnia 21 września 1898 r. frakcja cesarzowej Cixi dokonała zamachu stanu i przejęła kontrolę. Cesarza umieszczono w areszcie domowym oraz ogłoszono, że jest chory. Sto Dni Reform zakończyło się odwołaniem reformatorskich edyktów oraz egzekucją sześciu reformatorów, w tym brata Kanga Youwei.

¹⁶ Chuzo Ichiko, *Political and Institutional Reform 1901–11*, [w:] *Cambridge History of China*, vol. 11, part 2, red. J.K. Fairbank, Kwang-ching Liu, Cambridge 1980, s. 375. Pełny przekład edyktu na język angielski znajduje się w: D. Reynolds, *China: 1898–1912: The Xinhong Revolution and Japan*, Cambridge 1993, s. 201–204.

Misja w poszukiwaniu ustroju politycznego

W efekcie przywołanych wyżej zdarzeń na początku czerwca 1905 r. powołano Komisję do spraw Reformy. Zaplanowano wysłanie za granicę misji mającej na celu poszukiwanie najlepszego ustroju konstytucyjnego dla Państwa Środka. Nie oznacza to, że zadaniem planowanej misji było wyłącznie znalezienie odpowiedniego ustroju. Można się domyslać, że jej cele obejmowały także przekonanie Zachodu co do kierunku chińskich przemian. Jak zauważa E-Tu Zen Sun, „Pekin pragnął, aby świat wiedział, że [Chiny – M.S.] są zainteresowane reformami rządu. Wydawało się, że najbardziej efektywną drogą upublicznienia tych zamiarów było wysłanie misji wizytującej różne kraje”¹⁷. Można podejrzewać, że w grę wchodziło również zminimalizowanie wewnętrznej krytyki poprzez odwołanie się do autorytetu wysokich urzędników poszukujących za granicą rozwiązań ustrojowych. Wobec naocznej przewagi militarnej i technologicznej Zachodu odwołanie się do tamtejszych rozwiązań ustrojowych mogło stanowić argument na rzecz przeprowadzenia reform ustrojowych wzorowanych na zachodnich.

Jest to interesujący przypadek uczestniczenia przedstawicieli rządzącej grupy w zorganizowanej wyprawie, której celem było poszukiwanie inspiracji lub gotowych rozwiązań instytucjonalnych. Wcześniej podobne wyprawy miały miejsce w Japonii, która stanowiła w dużym stopniu wzór dla wielu chińskich reformatorów¹⁸. Nie znaczy to, że Państwo Środka było całkowicie pozbawione doświadczenia w kwestii poszukiwania zagranicznych modeli ustrojowych. Wystarczy wspomnieć o inspirowanej doświadczeniami Japonii misji Zhanga Deyi (1847–1919), którą w latach 1866–1871 odbył do Stanów Zjednoczonych i Europy¹⁹.

¹⁷ E-Tu Zen Sun, *The Chinese Constitutional Missions of 1905–1906*, „The Journal of Modern History” 1952, vol. 24, no. 3, s. 255.

¹⁸ Ito Hirobumi (1841–1909), będący cztery razy z rzędu premierem rządu cesarskiej Japonii, ustanowił prototyp takich wypraw. Pierwszą podróż w poszukiwaniu wzorów do naśladowania odbył już w 1868 r. Później był także członkiem słynnej misji księcia Iwakury na przełomie 1872 i 1873 r., która zakończyła się przedłożeniem raportu rekomendującego modernizację Japonii, wprowadzenie w ciągu 10 lat nowoczesnej konstytucji wzorowanej na zachodnich. Naśladowanie rozwiązań funkcjonujących w państwach zachodnich wprost uznano za podstawową rację stanu. Choć rozważano wybór między brytyjskim a pruskim modelem ustrojowym, to ostatecznie postanowiono, że należy wprowadzić ten ostatni jako bardziej pasujący do rodzimych warunków i oczekiwań. Dnia 11 kwietnia 1889 r. ogłoszono Konstytucję Cesarstwa Japońskiego (大日本帝國憲法), która weszła w życie 29 listopada 1890 r. Na temat tych chińskich misji zob. *The Iwakura Mission in America and Europe. A New Assessment*, red. J. Nish, Richmond 1995; G. Muhlemann, *China and Constitutional Monarchy...*, s. 112 i nn.; Dong Shouyi, Wang Yanjing, *Chinese Investigative Overseas, 1866–1907*, [w:] *China, 1895–1912 State Sponsored Reforms and China's Late-Qing Revolution: Selected Essays from Zhongguo Jindai Shi*, red. D.R. Reynolds, Armonk–New York 1995, s. 17–34.

¹⁹ Na tym tle wypada jeszcze wspomnieć o dyplomatycznej podróży Li Hongzhang (1823–1901) do Rosji, Niemiec, Holandii, Belgii, Francji, Stanów Zjednoczonych i Kanady, podjętej

Plany wysłania misji poszukujących za granicą najlepszych dla Chin wzorów instytucjonalnych w celu umożliwienia „szybkiego wyboru najlepszych elementów [zachodnich instytucji – M.S.] i naśladowania ich” zrealizowano bardzo szybko. W fazie planowania doprecyzowano obszary poszukiwań, na które złożyły się: ustroj konstytucyjny, armia oraz finanse. Powołano tzw. misję Zaize (1876–1928), nazwaną tak od osoby nieoficjalnego kierownika ekspedycji. Był on znanym rzecznikiem monarchii konstytucyjnej, późniejszym ministrem finansów (w latach 1909–1911). Ponieważ był spokrewniony z cesarzową Cixi, jego realne wpływy były bardzo duże. Obok Zaize powołano także Duanfanga, Dai Hongci, Shaoyinga i Xu Shichanga²⁰. Wysłanników podzielono na dwie grupy. Zaize z innymi udali się do Japonii, a następnie kolejno do Stanów Zjednoczonych, Anglii, Francji oraz Belgii. Z kolei wyprawa kierowana przez Dai Hongci i Duanfanga dotarła do Japonii, Stanów Zjednoczonych i dwunastu krajów europejskich²¹. Biorąc pod uwagę zadania, jakie im postawiono oraz złożoność tamtejszych porządków politycznych, obie grupy spędziły bardzo mało czasu w każdym z krajów. Dla przykładu, członkowie pierwszej misji spędzili w Japonii 28 dni, w Anglii 43, we Francji 26, zaś w Belgii 13 dni (druga misja podróżowała nawet szybciej). W Londynie przedstawicielom delegacji zorganizowano serię wykładów na temat ustroju brytyjskiego (przedstawiono w nich relację pomiędzy królem i parlamentem, opis poszczególnych gałęzi rządu) oraz wizyty w departamentach rządowych. Podobnie wyglądały wizytacje w innych krajach.

Uczestników misji szczególnie interesowało to, w jaki sposób rządy oparte na konstytucji wpływają na stabilność rządzącej dynastii. Poszukiwali także instytucjonalnych przyczyn siły państw zachodnich. Taka próba poznania różnych modeli rządzenia opartych na konstytucjach była jednak bardzo naiwna i niedoskonała. Nie wzięto pod uwagę różnorodnych trudności związanych ze zrozumieniem zachodnich ustrojów politycznych, na przykład translatorskich, epistemologicznych. Całkowicie pominięto pytania o związki pomiędzy typem ustroju politycznego a realizowaną polityką ekonomiczną, cechami danego społeczeństwa czy stanem świadomości społecznej. Nie podjęto nawet próby określenia historycznych uwarunkowań poszczególnych modeli ustrojowych.

po klęsce wojny z Japonią w latach 1894–1895. Misja ta była jednak związana z poszukiwaniem sojuszników, a nie wzorów ustrojowych.

²⁰ Członkowie misji 24 września, czekając na pociąg w Pekinie, zostali rażeni bombą. Wybuch ranił Zaize i Shaoyinga. Ten ostatni oraz Xu Shichang zostali zastąpieni przez Li Shengduo (wcześniejszy ambasador w Japonii w latach 1898–1901, natomiast w czasie misji został ambasadorem w Belgii, gdzie już pozostał) oraz Shang Qihenga. Incydent spowodował opóźnienie całego przedsięwzięcia o trzy miesiące.

²¹ N. Meinenberger, *The Emergence of Constitutional Government in China (1905–1908). The Concept Sanctioned by the Empress Dowager Tz'u-Hsi*, Berno 1980, s. 29.

Już po powrocie do Chin, w 1906 r., w oparciu o szczerkowane nieuporządkowane obserwacje oraz osobiste odczucia sformulowano dwa raporty (zawierające także tłumaczenia), które zgodnie rekomendowały wprowadzenie konstytucji w Chinach i reorganizację systemu rządzenia²². W 1907 r. Dai Hongci zredagował i opublikował skróconą wersję swego raportu pt. Raport o podstawach rządów w Europie i Ameryce (*Ou mei zhengzhi yaoyi* 歐美政治要義). W głównym przesłaniu wzywał do reformy systemu biurokratycznego i przygotowania reformy konstytucyjnej. W dokumencie znajdziemy osiem konkretnych rad: 1) recepcja instytucji cywilnego, odrębnego od władcy rządu, mająca służyć zunifikowaniu administracji; 2) podział władzy na centralną i lokalną; 3) umieszczenie urzędników centralnych w ważnych urzędach lokalnych; 4) zjednoczenie i unifikacja władzy centralnych urzędów; 5) zorganizowanie nowych centralnych instytucji; 6) zmiana lokalnego systemu administrowania; 7) uniezależnienie wymiaru sprawiedliwości od poboru podatków; 8) uchwalenie nowego prawa o powoływaniu, awansach i przenoszeniu urzędników²³. Co więcej, podkreślono, że władza polityczna przynależna cesarzowi/monarsze musi być taka sama zarówno przed uchwaleniem konstytucji, jak i po. Władca winien pozostać najwyższym urzędnikiem – konstytucja ma tylko ograniczyć i zabezpieczyć zakres kompetencji każdego urzędu, ale nie ma ograniczyć władzy cesarza. Rekomendowano stworzenie regulacji dotyczącej działania dworu cesarskiego, nadania konstytucji, podziału pomiędzy dworem i rządem, wprowadzenie zgromadzenia narodowego, oddzielenia władzy wykonawczej i sądowniczej²⁴. Wnioski Za-ize były bardzo podobne, z tym jednak wyjątkiem, że podkreślał on, iż gwarantem skutecznej recepcji nowego ustroju jest zmiana edukacji, wzmocnienie roli prawa oraz wprowadzenie lokalnej autonomii.

²² E-Tu Zen Sun, *The Chinese Constitutional Missions...*, s. 256.

²³ Jiang Guohua, *A Hundred Year's...*, s. 350; zob. też: R.S. Horowitz, *Breaking the Bonds of Precident: The 1905–6 Government Reform Commission and the Remaking of the Qing Central State*, „Modern Asian Studies” 2003, vol. 37, no. 4, s. 790–796.

²⁴ W Raporcie o podstawach rządów w Europie i Ameryce znajdują się rozważania nad przypadkami państw europejskich, w których reforma instytucjonalna była wynikiem rewolucji albo pokojowego wprowadzenia wyborów (Belgia, Grecja, Rumunia, Włochy, Hiszpania). Uznano, że są to monarchie z nazwy, którym bliżej jest do ustroju demokratycznego, niekompatybilnego z Państwem Środka. Z kolei Prusy, Bawaria, Saksonia, Imperium Niemieckie i Austria zostały przedstawione jako przykład podmiotów politycznych, które niegdyś były autorytarne, ale teraz funkcjonuje w nich rząd oparty na konstytucji. Ponownie odwołano się do przykładu Japonii, która poszła drogą bliższą germańskiemu kręgowi kulturowemu.

Analiza treści edyktu

Raporty Dai Hongci i Zaize wywołały spór pomiędzy frakcją reformatorów i zwolenników *status quo*. Kompromis osiągnięto 1 września 1906 r., kiedy to wydano Edykt o imitowaniu konstytucjonalizmu (Fang xing lixian shang yu 仿行立憲上諭), zapowiadający implementację konstytucji oraz wiele zmian ustroju politycznego Państwa Środka²⁵. Następnego dnia został wydany kolejny edykt – dotyczył on powołania komisji składającej się z czternastu urzędników (ośmiu Mandżurów i sześciu Hanów), odpowiedzialnej za reorganizację administracji publicznej, co stanowiło pierwszy etap reformy. W ten sposób rozpoczęły się przemiany, których zwieńczeniem było wydanie 27 sierpnia 1908 r. Zarysu Konstytucji [Cesarstwa] (*Xianfa Dagan* 憲法大綱).

Choć Edykt o imitowaniu konstytucjonalizmu, który stanowi przedmiot niniejszej analizy, jest stosunkowo krótki, to ma olbrzymie znaczenie. Wynika to przede wszystkim z tego, że elita rządząca wyraźnie opowiedziała się za reformami politycznymi i określiła ich ogólny kształt. Wezwano w nim wszystkich wysokich urzędników w stolicy i w prowincjach, by podjęli przygotowania do wprowadzenia monarchii konstytucyjnej. Edykt był tak sformułowany, aby z jednej strony zadowolić frakcję reformatorów oraz członków obozu zachowawczego, z drugiej wysłać sygnał zarówno rewolucjonistom zmierzającym do obalenia rządów dynastii Qing, jak i obserwatorom z zagranicy. Edykt prezentuje argumenty na rzecz konieczności zmian ustrojowych, co jest ważne wobec znaczącego wewnętrznego oporu (szczególnie kasty wysokich i średnich mandarynów, zwłaszcza Mandżurów) oraz niemożności wprowadzenia dużych reform bez wsparcia większości urzędników publicznych i bogatej arystokracji. Ta argumentacyjna (perswazyjna) funkcja edyktu wydaje się zresztą najbardziej interesująca.

Bardzo ciekawą figurę zastosowano już na samym początku, nawiązując do poprzednich władców dynastii Qing, wśród których „żaden nie zawiódł w [wysiłku – M.S.] przeciwstawienia się lub zmiany systemu rządzenia tak, aby dopasowywać go do zmieniających się okoliczności”²⁶. W ten sposób narrację zmiany ustrojowej powiązano z ciągłymi wysiłkami adaptacyjnymi panujących cesarzy Qing oraz z typowym dla kultury chińskiej wymogiem dopasowywania się do zmian w otoczeniu. Mamy w efekcie wrażenie, że planowane reformy nie są czymś nowym, rewolucyjnym, ale stanowią kontynuację utartych sposobów działania. Odminną kwestią jest to, czy władcy Qing od samego początku rzeczywiście wprowadzali reformy

²⁵ Tłumaczenia edyktu na język angielski znajdują się w: N. Meinenberger, *The Emergence...*, s. 42–44; Pan Wei-tung, *The Chinese Constitution: A Study of Forty Years of Constitution-making in China*, Washington, D.C 1945, s. 145–147; H.L. Yen, *A Survey of Constitutional Development in China*, New York 1911, s. 124–125.

²⁶ Zawarte w tekście przykłady edyktu są wynikiem uwzględnienia przez autora wszystkich jego istniejących tłumaczeń na język angielski. Zob. przyp. 25.

systemu rządzenia w odpowiedzi na zmiany otoczenia. Takie stwierdzenie jest swoistym narzędziem retorycznym, poprzez które reforma ustrojowa została wpisana w klasyczną chińską narrację. Co więcej, w ten sposób ustanowiono łączność pomiędzy domniemanymi zachowaniami mandżurskich władców i podstawowymi kategoriami hanowskiej autochtonicznej myśli. W ten sposób budowane są podstawy dla legitymizacji rządzącej obcej dynastii Qing.

Zastosowano również argument, który można określić mianem argumentu z sytuacji geopolitycznej. Nawiązuje on zresztą do wcześniej przywołanej w edykcie metaforyki dostosowywania się do okoliczności. Jak wspomniano w dokumencie, współcześnie państwa nawiązują ze sobą kontakty i zbliżają się do siebie, a co za tym idzie „system rządzenia i prawa jednego kraju nie mogą pozostawać całkowicie niezależne [od innych – M.S.] i [nie mogą pozostawać – M.S.] różne od siebie”. Mamy zatem argumentację na rzecz kopiowania rozwiązań wymyślonych i funkcjonujących w innych krajach. Takie kroki nie tylko są powszechne w zglobalizowanym świecie, ale wręcz konieczne. Choć wcześniej zaznaczono – raczej na wyrost – że władcy Qing dostosowywali reformy, jednocześnie podniesiono, iż system rządzenia i prawa w Państwie Środka „był przekazywany przez pokolenia z tak małymi zmianami i udoskonaleniami, że nie odpowiadał warunkom współczesnego świata”. Mamy zatem niekonsekwencję – z jednej strony władcy Qing dopasowywali system rządzenia do okoliczności, z drugiej także oni nie dokonywali znaczących zmian i bazowali na tym, co było wcześniej.

Następna idea zawarta w edykcie wyraża subtelne balansowanie pomiędzy nowym i starym. Znajdziemy w nim myśl, zgodnie z którą badanie systemów politycznych i metod rządzenia innych krajów, rozważanych jako pozytywne wzory odniesienia, staje się niezbędne, aby „iść drogą ustanowioną przez Przodków”. Jest to ciekawy argument za otwarciem się na pomysły wytworzone w innych kulturach. „Inny” potrzebny jest do zrealizowania planu i drogi wyznaczonej przez poprzedników. Rozwój rodzimej tradycji wymaga wręcz kopiowania rozwiązań obcych, a nie, jakby się mogło zdawać, powstrzymywania się od takich zabiegów. Zwróćmy również uwagę na dość konserwatywną wymowę tego argumentu – recepcja zagranicznych rozwiązań instytucjonalnych to sposób na wypełnianie imperatywów własnej tradycji kulturowej. Trudno powiedzieć, czy ta „konserwatywna szata” nie była retorycznym zabiegiem, który miał jedynie lepiej uzasadnić podjęcie wysiłku kopiowania zachodnich rozwiązań ustrojowych.

Edykt wyraża realną ocenę pozycji, zasobów, skali zapóźnienia Chin, opartą także na materiale porównawczym. Nawiązano w nim do wniosków misji poszukujących nowych wzorów ustrojowych dla rządów dynastii Qing. Podkreślono, że wysocy urzędnicy bezpośrednio wskazywali na „słabość i nieefektywność” rodzimych rządów. Przekłada się to wprost na „zagrożoną pozycję” Państwa Środka, podczas gdy inne kraje są „bogate i silne”. Zresztą nie znajdziemy w edykcie żadnej wzmianki dotyczącej przewag, osiągnięć czy też potęg Chin.

Mamy zatem do czynienia z zestawieniem państw i próbą odpowiedzi na pytanie o przyczyny sukcesów jednych oraz powody niepowodzeń innych. W tym względzie edykt, w nawiązaniu do wyników pracy wspomnianych misji, określał przyczyny słabości Chin.

Jako najważniejszą z nich uznawał „brak bliskiego kontaktu pomiędzy rządem i ludźmi oraz całkowite oddzielenie urzędników od tych, którzy nimi nie są”. Należy zwrócić uwagę na to, że nie wskazano tradycji konfucjańskiej, zapóźnienia w aspekcie nauki, konkretnych niedostatków instytucjonalnych czy też słabości prawa jako decydujących czynników powodujących problemy cesarstwa. Podanie w edyktie takiego źródła porażek Chin może być różnorodnie interpretowane. Wskazana przyczyna jest bardzo ogólna („brak bliskiego kontaktu...”), zatem daje możliwość przeprowadzenia bardzo różnorodnych reform (zarówno kompleksowych, jak i epizodycznych; zarówno demokratycznych, jak i bardziej autorytarnych), sięgających do różnych uzasadnień, tradycji, podstaw aksjologicznych. Co więcej, czynnik „braku bliskiego kontaktu” nie nakierowuje na jedną ze stron relacji władczej, ale ogólnie na jakość wzajemnej komunikacji. W ten sposób pominięto zagadnienia suwerenności ludu, zasadności rządów sprawowanych przez jedną dynastię, rozpoznania uprawnień przynależnych jednostce *etc.* W konsekwencji powoduje to minimalizację radykalizmu reform, które mają polegać na zmniejszeniu się dystansu władzy, ustanowieniu nowych kanałów komunikacji, a nie na fundamentalnych zmianach ustrojowych. Znacznie mniej radykalnie od na przykład wezwania do podzielenia się władzą z obywatelami brzmi wezwanie do „polepszenia komunikacji”. Znow jednak nie wiadomo, jakie motywy przyświecały twórcom edyktu. Czy ich zamiary związane z reformami były ograniczone, czy też edykt został sformułowany w taki sposób, aby nie zniechęcać krytyków zmian i otworzyć szeroko okno dla przekształceń ustrojowych.

Edykt wskazuje zasadniczy czynnik umożliwiający ustanowienie lepszej, ciągłej i konstruktywnej komunikacji pomiędzy rządzonymi i rządzącymi, co w efekcie zwiększy bogactwo i siłę Państwa Środka. Jest nim posiadanie „konstytucji, poprzez którą ludzie są zunifikowani w jedno ciało”. Konstytucja rozumiana jest jako narzędzie ustanawiające organiczną całość społeczną. Zauważmy, że w ten sposób została zaakcentowana jej funkcja integracyjna, polegająca na ustanowieniu ciągłej komunikacji i jednego ciała. Zresztą ta metaforyka bliska jest totalizującemu motywowi obecnemu w całej chińskiej tradycji filozoficznej (por. znaczenie znaków-koncepcji *datong* 大同 czy też *dao* 道). W ten sposób wyrażona została tamtejsza konceptualizacja konstytucjonalizmu, odmienna od zachodniej.

Co więcej, edykt zawiera wiele informacji dotyczących zapożyczania obcych rozwiązań ustrojowych i prawnych. Uznano, że polepszenie komunikacji wymaga zmian odnoszących się do ustroju politycznego, w tym wprowadzenia konstytucji. Wobec braku własnych doświadczeń konieczne jest odwołanie się do zagranicznych wzorów. W edyktie nawiązano do wyników misji Zeize, mającej na celu „badania

i rozważania nad systemami rządzenia i metodami rządzenia” różnych krajów. Dodano, że nie ma dla Państwa Środka innej drogi aniżeli „ostrożne i dokładne sprawdzanie konstytucji innych krajów, dla zaadaptowania [jednej – M.S.] wybranej”. Znajdziemy też ogólny wymóg, aby wybrać rozwiązanie „najbardziej pasujące do nas [Chin – M.S.]”. Choć brzmi to rozsądnie, wcale niełatwa kwestia cech konstytucyjnych Chin nie została jednak rozwinięta. Można podejrzewać, że w ten sposób sugerowano (a może już uzasadniano) kierunek poszukiwań, w których w kręgu zainteresowań znalazły się raczej państwa mające konstytucję fundującą ustrój bliższy autorytarnemu aniżeli demokratycznemu.

Zapowiedziane zmiany, polegające na wprowadzeniu konstytucji oraz reorganizacji administracji publicznej i odnowieniu komunikacji między rządzonymi i rządzącymi nie zostały jednak skonkretyzowane. Brak w edykcie nawet ogólnego planu działania w tym zakresie, gdyż zaznaczono, że „data ogłoszenia konstytucji będzie zakomunikowana społeczeństwu w odpowiednim czasie”. Takie stanowisko zostało uzasadnione tym, że „lud nie jest wystarczająco wyedukowany dla [właściwego działania – M.S.] konstytucji (...) Wszystkie klasy społeczne powinny być kształcone w celu rozumienia i [rozwijania – M.S.] zainteresowania polityką, tak aby przygotowywać siebie do uczestniczenia w nadchodzącym rządzie/porządku konstytucyjnym”. Czas pomiędzy ogłoszeniem edyktu a wprowadzeniem konstytucji ma zależeć od „postępu w edukacji społeczeństwa”. Dalej czytamy: „gdybyśmy wprowadzili konstytucję pośpiesznie i bez względu na okoliczności, byłaby niczym innymi jak konstytucją na papierze”.

Edykt wyraża zatem konieczność odpowiedniego poziomu rozwoju obywateli dla dobrego funkcjonowania nowego ustroju konstytucyjnego. Jest to argument przeciwko zbyt szybkiemu politycznemu upodmiotowieniu oraz głos na rzecz ustanowienia technokratycznych rządów. Czy jednak wprowadzenie nowej formy rządów, usprawniających komunikację między rządzonymi i rządzącymi, nie byłoby właśnie czynnikiem zwiększającym zdolność ludzi do uczestniczenia w polityce? Można zatem krytykować perspektywę, zgodnie z którą odpowiednie przygotowanie obywateli musi poprzedzić wprowadzenie nowej konstytucyjnej formy rządów. Zasadne są argumenty na rzecz tezy odwrotnej – to właśnie nowy ustrój, poprzez specjalnie do tego wyznaczone instytucje, będzie pobudzał do przekształcenia egoistycznych jednostek w prawdziwych obywateli. Niebezpieczeństwo założenia, że dopiero polepszenie jakości zasobów ludzkich stanowi przesłankę dla reform politycznych, wiąże się z tym, iż moment ten może być ciągle odsuwany w przyszłość – ludzie zawsze mogą być przecież jeszcze dojrzałsi. Dodajmy, że położenie nacisku na właściwe cechy ludzi można interpretować jako nawiązanie do, stanowiącej rdzeń filozofii konfucjańskiej, koncepcji, która traktuje właściwości charakteru jako „korzenie-podstawy”, a instytucje tylko jako „gałęzie-manifestacje”. Podobnie jak w przypadku omawianych wyżej argumentów poruszanych w edykcie, także w tej sytuacji nie wiadomo, czy uzależnienie skuteczności reform

od wzrostu dojrzałości ludzi było motywowane troską i trafnym rozpoznaniem warunków udanej tranzycji ustrojowej, czy też egoistyczną chęcią odłożenia reform i zabezpieczenia swojej władzy.

Zakończenie

Często myślimy o przekształceniach społecznych, dokonując ostrego podziału na stare i nowe, tradycyjne i nowoczesne, zacofane i postępowe. U podstaw takiego sposobu konceptualizowania zmiany społecznej leżą: 1) linearne postrzeganie czasu, 2) wiara w postęp, 3) rozumowanie w kategoriach dualistycznych, co jest związane z posługiwaniem się alternatywami rozłącznymi. Tymczasem ogólnie zarysowane rozumienie modernizacji, wyrażone w Edyktie o imitowaniu konstytucjonalizmu wydanym w 1906 r. w Chinach, wydaje się opierać na innym sposobie myślenia. Zgodnie z jednym z zaprezentowanych tam argumentów nowe jest niezbędne do ożywienia starego, a nawet więcej – sięganie do nowego stanowi ważny element zakodowany w starym. W ten sposób samo odróżnienie od siebie tych dwóch modalności przestaje być użyteczne. Taka ogólna charakterystyka wyrażonego w edyktie rozumienia relacji pomiędzy nowym a starym wymaga, oczywiście, rozwinięcia i dopracowania, a także zestawienia z innymi wytworami myśli chińskiej w celu określenia jej uniwersalności w obrębie tamtejszej cywilizacji. Co więcej, analizując edykt, w kilku miejscach podkreślano trudności w ustaleniu rzeczywistych motywów kryjących się za poszczególnymi sformułowaniami, co także wpływa na siłę powyższych twierdzeń o innym sposobie konceptualizowania zmiany. Jeżeli jednak przyjmiemy, że edykt nie składa się tylko z pustych, czysto retorycznych konstrukcji, ale wyraża konkretne doświadczenia przejawiające się w innym rozumieniu charakteru przekształceń społecznych, to nie sposób nie dostrzec ważnych wniosków dla debaty nad kopiowaniem obiektów jednego społeczeństwa przez inne. Przede wszystkim, ograniczając się w tym miejscu do najważniejszego z nich, chodzi o zakwestionowanie założenia o kopiowaniu obiektów innych społeczeństw jako zabiegu, który niejako z definicji jest przeciwny przywiązaniu do tradycji. Przykład Edyktu o imitowaniu konstytucjonalizmu z 1906 r. pokazuje, że należy poważanie brać pod uwagę fakt, iż może być dokładanie odwrotnie.

SUMMARY

THE RECEPTION OF WESTERN INSTITUTIONS AS THE IMPLEMENTATION OF THE ANCESTORS' WAY – AN ANALYSIS OF THE EDICT ON IMITATION OF CONSTITUTIONALISM ISSUED IN 1906

The main aim of the paper is to analyze the ground-breaking imperial edict issued in the Middle Kingdom in 1906, which introduced a package of reforms aimed to establish a constitutional monarchy. The edict is an important part of the process of selective adaptation of not only certain Western institutions, but also the fundamental principles relating to the core organization of the political community. This process was neither mechanical nor one-dimensional. „Translation” of the Western object was involved in a number of dilemmas and challenges (the relationship between the tradition of the „new”; instrumentality or autotelicity of copying foreign institutions; selection of native counterparts of the copied objects). The main theoretical perspective employed in the paper is the “legal transplant” theory. It enables to point out a broader set of conclusions about the process of copying foreign laws and institutions basing on the particular example from China at the beginning of the 20th century.

NEOKONFUCJANIZM – CZY CHINY MOGĄ STAĆ SIĘ LIBERALNĄ DEMOKRACJĄ?

Wraz z postępującą globalizacją świata, upadkiem muru berlińskiego i zakończeniem zimnej wojny pojawiła się teza o „końcu historii”. Zdaniem niektórych rodzi się obecnie na naszych oczach coś, co można określić jako cywilizację uniwersalną. Termin ten zakłada kulturowe jednoczenie się ludzkości i coraz powszechniejszą akceptację wspólnych wartości, przekonań, orientacji, zwyczajów i instytucji przez narody całego świata. Najlepszym przykładem takiego przekonania były prace Francisa Fukuyamy i jego idea końca historii. Fukuyama pisał, że ukształtowany po upadku ZSRR i gospodarki planowanej swoisty konsensus w sferze ekonomicznej, polegający na zwycięstwie zasad liberalnej, demokratycznej i wolnorynkowej gospodarki, wpływa na kształtowanie się globalnego konsensusu społecznego i politycznego, opartego na wartościach liberalno-demokratycznych¹. Fukuyama był wyrazicielem przekonania, że wraz z początkiem XXI wieku rozpoczęła się budowa uniwersalnego ładu globalnego na wzorach zachodnioeuropejskiej demokracji. Miały to być: w sferze materialnej gospodarka rynkowa, w sferze ustroju – państwo demokratyczne, a w sferze wartości – urzeczywistnienie wolności i podmiotowości jednostki. Urzeczywistnienie w skali globalnej dwóch kardynalnych zasad demokracji – wolności i równości – miało prowadzić, według Fukuyamy, do przezwyciężenia dotychczasowych konfliktów, sprzeczności i podziałów świata. Takie zjawiska, jak globalizacja i uniwersalizm scalały cały świat, a tym samym urzeczywistniły się teoria końca historii.

Chociaż koncepcja końca historii od początku była poddawana krytyce, to upowszechniło się przekonanie, że rosnąca współzależność prowadzi do ukształtowania się globalnego społeczeństwa, dla którego trzeba szukać znaków wspólnej (uniwersalnej) tożsamości. Podkreśla się konieczność ustanowienia normatywnego porządku światowego, który opierałby się na uniwersalnych zasadach, gdyż globalizacja bez tego porządku przynosi zbyt wiele negatywnych skutków. Staje się nieobliczalna. Projekty normatywne mają charakter moralny i polityczny zarazem. Ustanawiają pewne minima etyczne jako podstawy dla porządków społecznych i politycznych. Te minima traktowane są nie tylko jako cechy, które powinny wyróżniać jednostki, lecz także jako cechy, które winny charakteryzować układy po-

¹ Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996, s. 26–38, 395.

nadjednostkowe, takie jak systemy prawne, ustroje, instytucje. Poszukuje się zatem uniwersalnych znaków tożsamości, które miałyby znaleźć swój wyraz chociażby w idei uniwersalnych praw człowieka.

Problemem związanym z ukształtowaniem się globalnej wspólnoty wartości jest jednak fakt, że dziś marzenia o „końcu historii” wydają się bardzo odległe. Dominująca do tej pory kultura zachodnioeuropejska i związany z nią ład demokratyczno-liberalny muszą zmierzyć się z wyzwaniami płynącymi z innych kultur i społeczności, które starają się propagować własne wizje świata i organizacji ładu polityczno-gospodarczego. Świat Zachodu stanął wobec konieczności konfrontacji z takimi koncepcjami, jak idea „islamskiej gospodarki”, rosyjskiej „suwerennej demokracji”, czy też wreszcie wobec konieczności konfrontacji z ideami płynącymi ze świata azjatyckiego, a używając terminologii Samuela Huntingtona, ze strony cywilizacji chińsko-konfucjańskiej. Szybki wzrost gospodarczy Chin i rola, jaką to państwo zaczyna odgrywać na świecie, powoduje, że konfucjański projekt społeczno-polityczno-gospodarczy stanowi obecnie dla Zachodu większe wyzwanie niż model islamski. Sukcesy takich krajów, jak Chiny, Singapur czy Tajwan, wskazują bowiem na dużą funkcjonalność modelu konfucjańskiego i dużą rolę tradycyjnych wartości azjatyckich w organizacji życia społecznego. Tym samym uznaje się, że modernizacja na wzór zachodnioeuropejski nie jest jedyną możliwą drogą rozwoju. Jest to podważenie uniwersalistycznych roszczeń cywilizacji zachodnioeuropejskiej. System wartości związany z tradycją konfucjańską zaczyna odgrywać coraz większą rolę w życiu społeczności zamieszkujących Azję Wschodnią. Jak się wskazuje, od początku lat 80. XX wieku konfucjanizm znów znalazł się na fali wznoszącej w wielu krajach i regionach Azji Wschodniej. To właśnie w konfucjanizmie upatruje się główne źródło tzw. „wartości azjatyckich”, których istnienie jest poglądem szeroko propagowanym współcześnie w regionie Azji Południowo-Wschodniej. Mimo trudności związanych z jednoznacznym zdefiniowaniem pojęcia „wartości azjatyckie” przyjmuje się, że ogólnie oznaczają one dawanie pierwszeństwa społeczeństwu przed pragnieniami jednostki, stawianie ładu społecznego przed wolnością indywidualną, podkreślanie konieczności stałej ciężkiej pracy na rzecz sukcesu i szczęścia (należy odkładać zyski i oszczędzać, nie konsumując zbyt dużo) oraz uznanie autorytetu politycznego kierownictwa².

Współczesne przebudzenie się świadomości konfucjanizmu nie jest po prostu powrotem do tradycji ani nie ma na celu przywrócenia na wielką skalę dawnych praktyk i nauk. Zjawisko to łączy się z odnową kultury i przekształceniem tradycji w celu zdefiniowania na nowo tożsamości kulturowej oraz kierowania rozwojem społecznym i gospodarczym³. Wypada zwrócić także uwagę na polityczne motywy

² R. Sławiński, *Spółeczna funkcja „współczesnego, nowego konfucjanizmu”*, [w:] *Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje*, red. R. Sławiński, Warszawa 2014, s. 22.

³ X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 275.

chińskich przywódców i intelektualistów, którzy poszukują alternatyw dla dominującego w świecie zachodnioeuropejskiego modelu społeczno-politycznego i chcą, aby chińska tradycja religijno-filozoficzna stała się częścią globalnej duchowości i kultury, co ma odpowiadać polityczno-gospodarczemu znaczeniu współczesnych Chin. Rola, jaką Chińczycy przypisują konfucjanizmowi, wynika z faktu, że stanowi on jeden z najważniejszych komponentów ich tożsamości narodowej. Mieszkańcy Państwa Środka tradycyjnie dokonywali rozróżnienia między sobą (my) a obcymi (oni), czyli „barbarzyńcami”. Opozycja ta w przypadku Chin miała zawsze podłoże bardziej kulturowe niż rasowe. Poczucie przynależności narodowej było u Chińczyków bardziej rozwinięte w odniesieniu do kultury niż polityki. Jak sami podkreślają, jako spadkobiercy starożytnej cywilizacji, w dodatku geograficznie bardzo oddalonej od jakiegokolwiek innej na podobnym poziomie, nie potrafili pojąć, że inni ludzie mogą mieć wysoką kulturę, a zarazem żyć w odmienny sposób niż oni sami. Dlatego też zawsze, gdy spotykali się z jakąś obcą kulturą, byli skłonni lekceważyć ją i przeciwstawiać się jej – nie jako czemuś obcemu, lecz po prostu dlatego, że uważali ją za niższą bądź pozbawioną wartości⁴.

Konfucjanizm jest wielowymiarową starożytną chińską czy też wschodnioazjatycką tradycją. Mieścił on w sobie program społeczno-polityczny, system etyczny oraz tradycję religijną. Elementy filozofii polityki stanowiły zatem stały rys doktryny konfucjańskiej, która charakteryzuje się głębokim zaangażowaniem w politykę. Moralne i polityczne wymogi konfucjanizmu wykrystalizowały się w postaci Trzech Fundamentalnych Zasad i Pięciu Trwałych Regulacji, na których miały opierać się państwa konfucjańskie. Wśród trzech zasad pielęgnowanych i propagowanych przez tę tradycję najważniejsze było podporządkowanie poddanego bądź ministra swemu władcy, następnie syna ojcu i żony mężowi. Natomiast pięć regulacji to pięć cnót: 1) humanitarność – określa właściwe relacje między ludźmi, każdemu człowiekowi należy okazywać szacunek, a kto nie postępuje zgodnie z tą zasadą, uwłacza własnej czci; 2) prawość – dotyczy prawidłowego wypełniania obowiązków, powinności związanych z wypełnianiem ról społecznych przypisanych pojedynczemu człowiekowi, dzięki prawidłowemu postępowaniu mogą utrzymywać się ład i harmonia społeczna; 3) etykieta – nakazuje przestrzeganie rytuałów i regul, dzięki czemu życie społeczne powinno być zrozumiałe, relacje międzyludzkie proste i trwałe, gdyż unika się zakłócających harmonię walk o miejsce w hierarchii; 4) mądrość to rozumienie świata, Drogi oraz zasad moralnych i postępowanie w zgodzie z nimi; 5) wierność (zaufanie) – zasada głosząca wypełnianie swoich obowiązków oraz wiarę w to, że inni też będą je wypełniać, dzięki czemu stosunki społeczne kształtują się na wspólnotach zaufania, poddani (podwładni) wierzą, że rządzący dbają o ich interesy, zaś rządzący są przekonani, iż poddani rzetelnie wypełniają swoje obowiązki. Owe zasady i regulacje były traktowane jako esen-

⁴ F. Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001, s. 363–364.

cja życia i więzi społecznych⁵. Konfucjusz uważał, że władca powinien kierować obyczajami poddanych, a ci winni wiernie mu służyć. Jeśli władca, poddany, ojciec i syn nie dopełniają obowiązków, oznacza to początek rozkładu rytuału/etykiety oraz stanowi jedną z przyczyn zawirowań społecznych i zamętu politycznego. W ten sposób założenie, że każdy człowiek, każde wydarzenie i każda sprawa muszą odpowiadać temu, czego się od nich oczekuje, urosło do rangi fundamentu doktryny państwowej⁶.

Konfucjanizm przez stulecia swojego istnienia ewoluował, ale zawsze odgrywał ogromną rolę w życiu politycznym Chin, stając się z czasem uniwersalnym probierzem norm postępowania i idei oraz obowiązującą ideologią, która ukierunkowuje zachowanie, myśli i relacje. Był silnie związany z chińską państwowością. W okresie rządów dynastii Qing (1644–1911) dominującą rolę odrywała ortodoksyjna wersja nauk konfucjańskich. W XX stuleciu państwo chińskie musiało stawić czoła europejskiej dominacji i ocalić swoją kulturę przed dezintegracją. Sukcesy mocarstw zachodnich i widoczna słabość Chin sprzyjały pojawianiu się hasel reformatorskich i przyjęciu krytycznej postawy wobec tradycyjnych wartości, wokół których była budowana chińska państwowość. W dyskusjach dotyczących przyszłości Chin pojawiało się pytanie o znaczenie dotychczasowej tradycji intelektualnej, zwłaszcza konfucjańskiej. Było to o tyle istotne, że dynastia Qing przypisała konfucjanizmowi religijnemu i politycznemu szczególnie wysoką rangę. Postępujący kryzys cesarstwa sprzyjał podważaniu wartości konfucjanizmu i postrzeganiu go jako głównej przyczyny szkody na drodze do modernizacji państwa⁷. Do Chin zaczęła napływać zachodnia nauka. Na język chiński przetłumaczono prace Adama Smitha, Herberta Spencera, Johna Stuarta Milla, a także Monteskiusza. Klęska, jaką Chiny poniosły w wojnie z Japonią w latach 1894–1895, w połączeniu z wieloma wcześniejszymi upokorzeniami ze strony Zachodu, zachwiała przekonaniem Chińczyków o wyższości własnej starożytnej cywilizacji⁸.

Niestabilna sytuacja polityczna wewnątrz cesarstwa chińskiego oraz rywalizacja dwóch sił politycznych – konserwatystów i reformatorów – powodowały, że wśród Chińczyków rozgorzały dyskusje nad wartością i funkcją konfucjanizmu. Poszukiwanie sposobu na ocalenie chińskiej państwowości dało początek dwóm skrajnym tendencjom dotyczącym oceny konfucjanizmu – radykalnej i konserwatywnej.

⁵ X. Yao, *Konfucjanizm...*, s. 36.

⁶ *Ibidem*, s. 37.

⁷ Warto przypomnieć, że kiedy pod koniec XIX w. grupa reformatorów dążąca do modernizacji państwa uzyskała wpływ na cesarza i rozpoczął się okres tzw. Stu Dni Reform, do klęski reformatorów i ich programu społeczno-politycznych zmian przyczyniła się przede wszystkim niechęć ze strony większości uczonych-dygnitarzy, którzy dążyli do zachowania istniejącego *status quo* zagrożonego przez program reform. Por. W. Rodziński, *Historia Chin*, Wrocław 1992, s. 498–511.

⁸ F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 367.

Zwolennicy ruchu konserwatywnego wzywali do studiowania kanonu konfucjańskiego oraz ponownego wyniesienia konfucjanizmu do rangi religii państwowej. Ich poglądy były wykorzystywane przez grupy dążące do restauracji systemu cesarskiego. Jednocześnie, w następstwie rewolucji republikańskiej, zaczął rozwijać się silny ruch antykonfucjański; konfucjanizm został obarczony winą za wszystkie bolączki Chin i był postrzegany jako przeszkoda uniemożliwiająca narodowi chińskiemu modernizację⁹. Nowe chińskie elity intelektualne, szukając rozwiązania palących problemów stojących przed krajem, uważali, że istnieje pilna potrzeba odrzucenia całego balastu konfucjanizmu i zastąpienia go „nową wiedzą”, w której dominowałyby zasady nauki i demokracji, gdyż tylko poprzez odrzucenie konfucjańskiej spuścizny kulturalnej można otworzyć drogę do postępu i modernizacji¹⁰. Krytyczna refleksja nad tradycją konfucjańską była rozwijana głównie przez Ruch 4 Maja, skupiający reformatorów¹¹. Radykalni liberalowie związani z Ruchem 4 Maja stawiali sobie za cel zbudowanie nowej kultury bez konfucjanizmu, a także nowych Chin opartych na nauce i demokracji, dążąc do oczyszczenia państwa ze „skażenia” konfucjańskim rytualizmem, moralizmem i mistycyzmem.

Te dwie tendencje odzwierciedlały sytuację, w której chińskie elity społeczno-polityczne stanęły przed dylematem, czy zachować tradycyjną drogę rozwoju kosztem utrzymania politycznej słabości Chin, czy też modernizować kraj na wzór zachodnioeuropejski, odrzucając tradycję kulturową, a zwłaszcza jej konfucjańskie korzenie. Część chińskich uczonych, dostrzegając słabości tradycyjnej nauki konfucjańskiej, a zarazem odrzucając radykalizm republikańskich reformatorów, podjęła działania na rzecz wskrzeszenia wartości konfucjańskich, ale w duchu tradycji zachodniej, by konfucjanizm stał się obecny w świecie, a świat w konfucjanizmie¹². Tak zwany nowy konfucjanizm był próbą znalezienia trzeciej drogi pomiędzy alternatywą – odrzucenie konfucjanizmu i zanegowanie jego wartości czy zachowanie konfucjanizmu w jego dotychczasowej tradycyjnej formie. W ramach neokonfucjanizmu podjęto próbę zerwania z utożsamianiem modernizacji z westernizacją poprzez samoodnowienie konfucjanizmu stanowiącego rdzeń chińskiej

⁹ X. Yao, *Konfucjanizm...*, s. 251–252.

¹⁰ W. Rodziński, *Historia Chin...*, s. 591.

¹¹ Ruch 4 Maja był polityczną manifestacją ruchu reformatorów. Bezpośrednią przyczyną jego powstania były protesty przeciwko decyzjom podjętym przez mocarstwa europejskie na konferencji wersalskiej, a które były korzystne dla Japonii. 4 maja 1919 r. studenci z Pekinu zorganizowali na placu Tian'anmen demonstrację, żądając odrzucenia przez rząd decyzji wersalskich i zwolnienia projapońskich ministrów. Stłumienie wystąpień studentów oraz represje skierowane wobec demonstrantów spowodowały protesty w całym kraju. Władze zostały zmuszone do spełnienia żądań studentów, a protesty przeciwko postanowieniom konferencji przyczyniły się do istotnych zmian w Chinach. Zaczęły rozwijać się ruchy prореформatorskie oraz nacjonalistyczne, w których główną rolę zaczęły odgrywać środowiska inteligenckie.

¹² X. Yao, *Konfucjanizm...*, s. 6.

kultury oraz uczynienie z tego procesu motoru społecznej, politycznej i naukowej modernizacji Chin.

Wydarzenia związane z powstaniem Chińskiej Republiki Ludowej spowodowały, że neokonfucjanizm rozwijał się głównie w Hongkongu, na Tajwanie oraz w USA. W Chinach kontynentalnych dominującą rolę zaczął odgrywać maoizm, który utożsamiał konfucjanizm z ideologią klasy wyzyskującej. Potępienie konfucjanizmu osiągnęło tam największą siłę w czasie rewolucji kulturalnej, natomiast poza Chinami kontynentalnymi podjęto próbę wskrzeszenia tradycji konfucjańskiej i zwrócenia uwagi na jej wartość i znaczenie. Szczególną rolę w tym procesie odegrały władze Tajwanu, które podjęły wysiłek na rzecz ożywienia naukowego i rekonstrukcji kultury chińskiej¹³. W styczniu 1958 r. grupa wybitnych przedstawicieli neokonfucjanizmu – Tang Junyi, Mou Zongsan, Xu Fuguan i Zhang Junmai – opublikowała w Hongkongu i na Tajwanie *Manifesto to the World on Behalf of Chinese Culture*. O ile kontynentalne Chiny, odrzucając dotychczasową tradycję intelektualną, przejmowały jako podstawę sposobu organizacji społeczno-polityczno-gospodarczej Chińskiej Republiki Ludowej idee marksizmu-leninizmu w interpretacji Mao Zedonga, o tyle twórcy manifestu podkreślali wartość chińskiej tradycji kulturowej najpełniej wyrażającej się w filozofii konfucjańskiej. Zwracali uwagę na żywotność konfucjanizmu, jego uniwersalną wartość i sugerowali, że istnieje wiele rzeczy, których Zachód mógłby się nauczyć, czerpiąc z chińskiej tradycji kulturowej. Podkreślali jednocześnie, że Chiny wymagają prawdziwej demokratycznej rekonstrukcji, która pomogłaby im w dalszym rozwoju i staniu się częścią światowej cywilizacji budowanej na zasadach liberalno-demokratycznych. Przekonywali, że nie ma sprzeczności między tradycją konfucjańską a zasadami liberalno-demokratycznymi, gdyż są one kompatybilne¹⁴.

Niezależnie od politycznych motywów władz Tajwanu, które instrumentalnie wykorzystywały konfucjanizm jako wsparcie dla realizacji celów stawianych przez władze¹⁵, od czasu pojawienia się manifestu wielu neokonfucjanistów starało się wykazać kompatybilność tradycji konfucjańskiej z wartościami liberalno-demokratycznymi: pomiędzy konfucjanizmem a demokracją (Lee Ming-huei, Joseph Chan), konfucjanizmem i praworządnością (Lee Seung-hwan, Chung-ying Cheng) oraz konfucjanizmem a prawami człowieka (Joseph Chan, Lee Ming-huei, Yu Kam-por, Heiner Roetz, Huang Chun-chieh). Czołowi przedstawiciele neokonfucjanizmu, tacy jak Xu Fuguan oraz Mou Zongsan, zwrócili uwagę na olbrzymią rolę, jaką konfucjanizm odegrał w kształtowaniu się kultury i państwowości chińskiej oraz dowiedli, że tradycja konfucjańska nie jest sprzeczna z liberalizmem ani z demokracją. W międzyczasie na Tajwanie autorytarny reżim Kuomintangu ewoluował

¹³ R. Sławiński, *Společná funkce...*, s. 16–17

¹⁴ A. Chen, *Is confucianism compatible with liberal constitutional democracy*, „Journal of Chinese Philosophy” 2007, vol. 34, no. 2, s. 195.

¹⁵ Por. R. Sławiński, *Společná funkce...*, s. 20

w stronę zachodniego modelu liberalnej demokracji, który został także przyjęty w Korei Południowej. Hongkong wyzwolił się spod kolonialnej zależności, stając się autonomicznym regionem pod władzą ChRL z silnymi żądaniami poszanowania demokratycznych reguł podejmowania decyzji, co stanowiło potwierdzenie stanowiska tajwańskich neokonfucjanistów¹⁶. Niemniej jednak pytanie o to, czy chińska tradycja społeczno-polityczna jest kompatybilna z zachodnim modelem demokracji, wciąż jest otwarte, a największym problemem pozostają Chiny kontynentalne rządzone przez partię komunistyczną, która w coraz większym stopniu przypomina „nową dynastię”. Przywraca bowiem tradycję imperialnych Chin, odwołując się do chińskiej tradycji intelektualnej i kulturalnej, w tym do konfucjanizmu jako jej najważniejszego komponentu.

Współczesny nowy konfucjanizm czy też neokonfucjanizm stanowi kontynuację tradycji konfucjańskiej, będąc próbą jej dostosowania do współczesnych realiów. Jednocześnie jest to proces przekształcania konfucjanizmu od wewnątrz przy pełnej świadomości istnienia innych światowych tradycji, w tym przede wszystkim nowożytnego europejskiego racjonalizmu i humanizmu¹⁷. Można powiedzieć, że neokonfucjanizm stanowi chińską odpowiedź na wyzwania ze strony cywilizacji zachodniej i jej uniwersalistyczne roszczenia. Na początku XX wieku w Chinach dominował pogląd, że powinny one odrzucić tradycję konfucjańską, która stanowi główną przeszkodę na drodze do modernizacji, i modernizować się na wzór zachodnio-europejski. Nowy konfucjanizm odrzucił taką wizję rozwoju Chin i zaproponował specyficzną chińską drogę, która miała polegać nie na odrzuceniu chińskiej tradycji, ale na jej modernizowaniu tak, aby odpowiadała wyzwaniom współczesności. Zmodernizowany konfucjanizm miał się stać środkiem społecznej i politycznej odbudowy Chin oraz odzyskania należnego Chińczykom i chińskiej kulturze miejsca w globalizującym się świecie¹⁸.

Także dziś neokonfucjanizm stanowi ważny element dyskusji dotyczących przyszłości Państwa Środka, a zwłaszcza Chin kontynentalnych znajdujących się, jak wierzy wielu analityków, na początku drogi do stania się światowym hegemonem politycznym i gospodarczym. Kraj ten od końca lat 70. XX wieku zaczął przechodzić proces transformacji społecznej i gospodarczej zapoczątkowanej przez reformy Deng Xiaopinga. Odejście od ortodoksji marksistowsko-leninowskiej oraz zanegowanie wartości maoizmu jako podbudowy procesów modernizacji Chin spowodowało, że w Chinach kontynentalnych rozpoczęły się dyskusje na temat chińskiej tożsamości. Wielu intelektualistów podjęło próby ponownego jej zdefiniowania i odpowiedzi na pytania o rolę tradycyjnej chińskiej kultury w procesach

¹⁶ A. Chen, *Is confucianism compatible...*, s. 196, 201.

¹⁷ X. Yao, *Konfucjanizm...*, s. 261.

¹⁸ S. Schmidt, *Mou Zongsan, Hegel and Kant: the quest for Confucian modernity*, „Philosophy East & West” 2011, vol. 61, no. 2, s. 274–275.

transformacji państwa i społeczeństwa. Jedną z konsekwencji polityki otwartych drzwi było dostrzeżenie przez chińskich intelektualistów przepaści dzielącej kraje Zachodu i Chiny po rewolucji kulturalnej pod względem rozwoju ekonomicznego. Chińczycy zaczęli porównywać ChRL ze światem zewnętrznym i szukać odpowiedzi na pytanie o przyczyny własnego zacofania i sposoby dogonienia wysoko rozwiniętych państw Zachodu. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o przyczyny własnego zacofania skłoniło chińskich intelektualistów do szukania odpowiedzi w przeszłości, w chińskiej tradycji społeczno-kulturowej. W odróżnieniu jednak od podobnych dyskusji z początku XX wieku odrzucono radykalne podejście prezentowane między innymi przez Ruch 4 Maja, nawołujący do odrzucenia w całości przeszłości i przyjęcia wzorców zachodnioeuropejskich, na rzecz podkreślania wartości i znaczenia chińskiej kultury.

Rozwój studiów neokonfucjańskich jest związany z tzw. odrodzeniem Azji. Samuel Huntington pisał, że stanowi ono jedno z najważniejszych wydarzeń końca XX wieku. Sukcesy polityczne i gospodarcze takich krajów, jak Japonia, Korea Południowa, Tajwan, Hongkong, Singapur oraz Chiny, spowodowały, że stały się one konkurencyjne na arenie międzynarodowej. Współcześni uczeni, zarówno zachodnioeuropejscy, jak i azjatyccy, próbują badać tło kulturowe procesów modernizacji Azji Wschodniej i szukać odpowiedzi na pytanie o źródła sukcesów państw azjatyckich. Coraz powszechniej odrzuca się utrwalony w zachodniej nauce od czasów Maxa Webera pogląd o nieprzystawalności konfucjanizmu i ogólnie chińskiej kultury do modernizacji, postrzegając tę tradycję jako wspólną żywą kulturę, jako koło napędowe modernizacji, siłę, która przyczyniła się do sukcesów krajów azjatyckich.

Szybki rozwój ekonomiczno-społeczny Państwo Środka spowodował, że nie tylko szuka się odpowiedzi na pytanie o źródła odrodzenia Azji, lecz także podnosi się problem tego, co Chiny mogą wnieść do światowej kultury i do dorobku ludzkości. Cywilizacja stanęła na progu nowej epoki – budowy światowego społeczeństwa informacyjnego. Wzrost potęgi Państwa Środka i przewidywane osiągnięcie pozycji światowego supermocarstwa, które będzie decydowało o przyszłym kształcie świata, spowodowały, że badacze próbują zrozumieć, jakie są i będą, w kontekście Chin, interakcje między tym, co globalne, a tym, co lokalne. W jaki sposób globalna kultura, kształtowana głównie pod wpływem wzorców zachodnich, wpłynie na wewnętrzne chińskie przemiany oraz w jaki sposób dorobek kultury chińskiej będzie uczestniczył w kształtowaniu się globalnej kultury. Recepja chińskiej tradycji kulturowej we współczesnej przestrzeni społeczno-politycznej i jej wpływ na kształtowanie się globalnych norm stanowi istotny problem z punktu widzenia próby odpowiedzi na pytanie o zmiany społeczno-polityczne zachodzące w Chinach i o przyszłość światowego porządku społeczno-ekonomicznego.

Globalizacja nie jest tożsama z prostą westernizacją czy też amerykańizacją nie-zachodnich społeczeństw. W globalnej przestrzeni przepływy idei, wartości i norm są wielostronne. Kierują się nie tylko z centrum do peryferii, lecz także z peryferii do centrum. Prawdą jest również, że za sprawą współczesnych przemian cywilizacyjnych wielu ludzi zostało zmarginalizowanych politycznie, ekonomicznie, a nawet intelektualnie. Dominują wzory wywodzące się z krajów będących rdzeniem systemu światowego i czerpiących z niego najwięcej zysków, ale jednocześnie lokalne kultury potrafią zapewnić sobie miejsce w sieci przepływów intelektualnych. Chiny są jednym z niewielu krajów, które bezpośrednio czerpią zyski z obecnych przemian społeczno-gospodarczych, a jednocześnie ze względu na swoją potęgę ekonomiczną i militarną są w stanie odgrywać wiodącą rolę w tworzeniu się globalnych norm i wartości. W ostatnich dekadach głębokie zmiany związane z gwałtownym rozwojem chińskiej gospodarki spowodowały, że Chiny przeszły przez proces *de-Third-Worldizing* oraz *de-povertizing* zarówno w sferze ekonomicznej, jak i politycznej. Stopniowo stały się jednym z kluczowych państw w nowo tworzącym się ładzie cywilizacyjnym. Wraz ze wzrostem siły gospodarczej i politycznej Chin coraz większą uwagę zaczęto skupiać także na ich literaturze, kulturze i państwowości.

Chińscy intelektualiści podjęli próbę odpowiedzi na pytanie, jakie wytwory chińskiej kultury i myśli mogą być eksportowane na zewnątrz i zająć istotne miejsce w świecie zdominowanym do tej pory przez wzorce kulturowo-instytucjonalne pochodzące z Europy Zachodniej. Kolejne chińskie rządy, począwszy od czasów Deng Xiaopinga, otwierały kraj na gospodarczą globalizację, widząc w tym źródło postępu, rozwoju i bogactwa. Jednocześnie jednak polityczne działania chińskich władz zmierzały do tego, aby w sferze polityki i kultury chiński model społeczno-polityczny oparł się wpływowi zachodniego modelu liberalnej demokracji. Odrodzenie Azji przyniosło wzrost zainteresowania lokalną kulturą i tradycją intelektualną. Szukając swojego miejsca w globalnym systemie, kraje azjatyckie coraz bardziej dystansują się od zachodnich rozwiązań instytucjonalnych, podkreślając wartość rodzimej kultury i znaczenie azjatyckich wartości w nowym ładzie polityczno-gospodarczym. Władze chińskie podjęły aktywne działania na rzecz wspierania rodzimej kultury. Zdecydowano między innymi o przekazaniu środków na tłumaczenie na najbardziej rozpowszechnione światowe języki (głównie angielski) dzieł współczesnej literatury chińskiej, tak aby stała się ona częścią globalnego dorobku kulturowego, a także na nauczanie języka chińskiego.

Co szczególnie widoczne, gwałtowny rozwój gospodarczy państwa spowodował, że coraz częściej chińscy intelektualiści zastanawiają się nad tym, na ile Chiny mogą uczestniczyć w kształtowaniu się światowej kultury i globalnego ładu politycznego. Odpowiedź na pytanie, czy azjatyckie wartości mogą być kompatybilne z duchem zachodniej demokracji, może być kluczowa dla ewolucji systemów politycznych w krajach odwołujących się do tradycji konfucjańskiej oraz buddyjskiej. Chińskie władze, akceptując ekonomiczną globalizację świata, która pozwoliła Chi-

nom na szybki wzrost gospodarczy, jednocześnie starały się uniknąć wprowadzania elementów zachodniej demokracji do chińskiego systemu politycznego. Także w kulturowym i intelektualnym aspekcie chińscy intelektualiści starają się działać na rzecz uniknięcia kolonizacji i homogenizacji¹⁹. Przyczyniło się to do poszukiwania tych elementów kultury, które stanowią o chińskiej specyfice, których należy bronić przed wpływem obcych wzorców i które mogą stać się „chińską *soft-power*”, przyczyniając się do stworzenia chińskiego modelu organizacji społeczno-politycznej.

Na fali entuzjazmu wynikającego z gwałtownego wzrostu znaczenia Azji w świecie azjatyccy intelektualiści zaczęli szukać unikalnego azjatyckiego modelu społeczno-kulturowego, będącego dominującym źródłem tożsamości, odmiennym od zachodnioeuropejskiego. Dużą rolę w tych dyskusjach odgrywa obecnie nurt związany ze studiami neokonfucjańskimi. W ostatnich latach w Chinach oraz w innych krajach azjatyckich nastąpiło odrodzenie konfucjanizmu traktowanego jako główna siła opozycyjna wobec wyzwań ze strony westernizacji i upowszechniania się zachodnioeuropejskiego modelu kulturowo-politycznego. Wśród głównych zagadnień podejmowanych przez współczesne studia konfucjańskie zwraca się uwagę na trzy pola problemowe: konfucjanizm i los Chin (ich przeszłość i przyszłość), kultura konfucjańska i kultura zachodnia oraz konfucjanizm i modernizacja.

Szczególnie istotne wydają się dwie kwestie – po pierwsze, czy konfucjanizm może wspierać proces modernizacji, po drugie, czy modernizacja jest procesem wprowadzania nauki do przemysłu i demokracji do polityki. Ten ostatni element wywołuje istotne kontrowersje, gdyż od czasów Ruchu 4 Maja w ramach głównych nurtów intelektualnych Chin przyjmuje się, że konfucjanizm kłóci się z demokracją, a „demokracja konfucjańska” sama w sobie jest sprzecznością. Natomiast neokonfucjaniści przekonują, że konfucjanizm zawiera załączki demokracji i nie ma między nimi żadnej sprzeczności. Filozofowie neokonfucjańscy, tacy jak Mou Zongsan, Chung-ying Cheng, Wei-ming Tu, zaczęli działać na rzecz promowania neokonfucjanizmu nie tylko w chińskojęzycznych krajach, lecz także w świecie anglojęzycznym, oraz podkreślać znaczenie chińskiej kultury dla światowego dziedzictwa i przyszłego rozwoju globalnego społeczeństwa. Neokonfucjański filozof Chung-ying Cheng, entuzjasta rekonstrukcji konfucjanizmu, podjął działania na rzecz promowania neokonfucjanizmu w świecie zachodnim. Jest założycielem International Society of Chinese Philosophy oraz czasopisma wydawanego w języku angielskim „Journal of Chinese Philosophy”. Chung-ying Cheng nie tylko podjął w swoich publikacjach problem związków pomiędzy demokracją a chińską filozofią, ale także starał się przedstawić własną interpretację demokracji z perspektywy neokonfucjańskiej. Pisał, że idea demokracji odnosi się do dwóch sfer życia społecznego – z jednej strony ma ona zapewnić społeczny ład i harmonię, gwarantując

¹⁹ W. Ning, *Reconstructing (neo)confucianism in a „glocal” postmodern culture context*, „Journal of Chinese Philosophy” 2010, vol. 37, no. 1, s. 56.

każdej jednostce swobodę rozwoju bez dominacji ze strony innych, z drugiej zaś jest systemem wspierającym indywidualny rozwój jednostki, której wolność stanowi podstawę budowy harmonijnego społeczeństwa i wspólnoty²⁰.

Jednym z najbardziej znanych współczesnych neokonfucjańskich filozofów jest Mou Zongsan (1909–1995). Nazywany jest chińskim Kantem, gdyż nie tylko tłumaczył jego dzieła na język chiński, ale uważał go za największego zachodniego filozofa. Podjął on próbę wprowadzenia filozofii kantowskiej do chińskiej tradycji filozoficznej i wykorzystania jego idei zgodnie z tradycją konfucjańską²¹. Był jednym z pierwszych chińskich filozofów, którzy starali się wskazać wysoką wartość tradycji chińskiego konfucjanizmu w procesach modernizacji społeczeństw azjatyckich oraz budowy nowoczesnego i demokratycznego społeczeństwa, zdolnego do konkurowania z wysoko rozwiniętymi krajami Zachodu. Mou Zongsan jest uważany za jednego z najważniejszych filozofów neokonfucjańskich, a jego publikacje przyczyniły się do rekonstrukcji tradycji konfucjańskiej. Swoje najważniejsze prace pisał wówczas, gdy wraz z powstaniem Chińskiej Republiki Ludowej oraz rewolucją kulturalną dotychczasowe Chiny przestały istnieć – upadły konfucjański system cywilnych egzaminów urzędniczych, konfucjańskie akademie oraz cała struktura społeczno-polityczna imperialnych Chin. W tej sytuacji najważniejszym zadaniem okazało się przetrwanie intelektualnej tradycji konfucjanizmu, a jedną z osób, które starały się dokonać odnowy tej tradycji przez skonfrontowanie jej z filozoficzną i naukową tradycją zachodnioeuropejską, był Mou Zongsan. Podjął się wyjątkowego zadania rekonstrukcji konfucjańskiej etyki za pomocą kantowskiej filozofii moralnej²².

Prace Mou Zongsana są bardzo istotne, gdyż na ich podstawie można analizować stosunek współczesnego neokonfucjanizmu do zachodniej filozofii czy też – mówiąc bardziej ogólnie – do europejskiej tradycji intelektualnej. Można powiedzieć, że współczesny neokonfucjanizm stanowił i stanowi specyficzną odpowiedź na wyzwania płynące dla reszty świata ze strony zachodniej cywilizacji, nauki i filozofii. Jest to próba zaadaptowania pewnych elementów zachodnioeuropejskiej tradycji i włączenia ich w ramy lokalnej tradycji kulturowej przy zachowaniu jej specyfiki. Neokonfucjaniści wyszli z założenia, że można wyodrębnić główne zasady składające się na tradycje konfucjanizmu i przejąć pewne idee zachodniej filozofii, wprowadzając je do tradycji konfucjańskiej jako coś, co choć nie jest oryginalnie konfucjańskie, to jednak jest prawdziwie konfucjańskie, czyli zgodne z jego fundamentalnymi zasadami. Jak się uważa, afirmacja idei praw człowieka przez tajwańskich neokonfucjanistów jest typowym przykładem takiego podejścia. Tradycja konfucjańska nie zawiera koncepcji praw człowieka, ale rozwinęła ideę ludzkiej godności i absolutnej

²⁰ Por. Ch-y Cheng, *Preface: the inner and the outer for democracy and Confucian tradition*, „Journal of Chinese Philosophy” 2004, vol. 34, no. 2, s. 152.

²¹ Por. S. Chan, *The thought of Mou Zongsan*, Leiden 2011, ss. 342.

²² Por. S. Schmidt, *Mou Zongsan...*, s. 27; W-Ch. Chan, *Mou Zongsan on confucian and Kant's ethics: a critical reflection*, „Journal of Chinese Philosophy” 2011, vol. 28, s. 146–164.

wartości ludzkiego życia. Idea ludzkiej godności stanowi jeden z fundamentów konfucjanizmu, co oznacza, że akceptacja zachodniej idei praw człowieka przez chińskich myślicieli nie jest równoznaczna z westernizacją i odrzuceniem chińskiej tradycji kulturowej. Idea praw człowieka jest zgodna z fundamentalnymi zasadami konfucjanizmu i może być rozwijana przez myślicieli konfucjańskich²³.

Mou był przekonany, że tradycja chińska i zachodnia są kompatybilne, więc chińska tradycja kulturowa, kreatywnie zreformowana, może wzbogacić teorię liberalnej demokracji i stać się dla niej wsparciem w kształtowaniu globalnej, uniwersalnej cywilizacji. Nie oznacza to jednak, że Chiny mają kopiować w procesie modernizacji wzory zachodnioeuropejskich społeczności. Każdy kraj ma własną specyfikę i tradycje kulturowe, a tym samym swój specyficzny sposób urzeczywistniania uniwersalnych wartości liberalno-demokratycznych. Dzięki temu zostaje zachowana tożsamość kulturowa i tradycja poszczególnych społeczności, a przykładem mogą być społeczności chińskie budujące własny model liberalnej demokracji w zgodzie z tradycją konfucjańską, która jest sercem kultury chińskiej. Mou Zongsan w swojej interpretacji konfucjanizmu zawarł humanistyczną wizję integracji i koegzystencji różnorodnych społeczeństw w globalnej przestrzeni.

Wydaje się, że marzenia Mou Zongsana nie spełniły się. Współczesne chińskie władze są dalekie od prób pójścia drogą Tajwanu czy też Korei Południowej. Neokonfucjanizm traktują raczej jako element własnej tradycji, którą można przeciwstawić ekspansji kultury zachodnioeuropejskiej. Preferują bardziej ortodoksyjny wariant konfucjanizmu z naciskiem na zapewnienie przez władzę harmonii społecznej i dobrobytu, a nie indywidualnych wolności. Dzisiejsza rekonstrukcja tradycji konfucjańskiej w Chinach kontynentalnych zmierza w kierunku utrzymania i wsparcia dotychczasowego modelu rozwojowego, a neokonfucjanizm jest traktowany raczej jako swoiste *soft-power*, dzięki któremu można przeciwstawić się westernizacji i amerykańizacji. Nie jest to poszukiwanie syntezy konfucjanizmu i liberalnej demokracji, jak miało to miejsce u Mou Zongsana, lecz podkreślanie własnej odrębności i specyfiki. Trzeba przyznać, że stanowi to jeden z elementów obrony własnej suwerenności w świecie, w którym niewiele państw stać na prowadzenie samodzielnej polityki. Co również godne podkreślenia, Chiny przez ostatnie dekady przeszły daleko idącą transformację. Chińskie elity społeczno-polityczne stały się częścią światowej elity. Swoboda intelektualnych i naukowych dyskusji jest w Chinach kontynentalnych dużo większa niż jeszcze dwie dekady temu. Neokonfucjanizm nie jest doktryną państwową w pełni podporządkowaną interesom elit politycznych, ale żywą intelektualną tradycją, w ramach której trwa debata dotycząca roli i znaczenia chińskiej kultury we współczesnym świecie. Pojawiają się pytania, czy tradycja chińska jest kompatybilna z zasadami liberalnej demokracji i czy społeczeństwo chińskie może być demokratyczne. Jest to debata wciąż otwarta, ale zarówno prace takich

²³ S. Schmidt, *Mou Zongsan...*, s. 276–277.

intelektualistów, jak Mou Zongsen, jak i przykład Tajwanu czy Korei Południowej świadczą, że kulturowa tradycja chińska, a zwłaszcza konfucjanizm, nie stoi na przeszkodzie procesowi modernizacji, rozwoju i urzeczywistnienia wolności oraz praw człowieka i obywatela. Otwarte jednak pozostaje pytanie, jakie będą dalsze losy próby zaadaptowania konfucjanizmu do potrzeb współczesnych Chin. Profesor Roman Sławiński pisał, że dokonując takiej oceny, trzeba zwrócić uwagę na interpretację podstawowych pojęć konfucjańskich w przeszłości; uwzględnić znane rezultaty eksperymentu japońskiego; pamiętać, iż totalna dominacja jednej ideologii w wydaniu ortodoksyjnego maoizmu skończyła się jego dyskredytacją i triumfem sektora prywatnego nad kolektywnym oraz uwzględnić fakt wpływów Zachodu i jego kultury, a także ogólny spadek zainteresowania działaniami na rzecz państwa lub szeroko rozumianego ogółu²⁴.

Konfucjanizm jest do pewnego stopnia instrumentalnie wykorzystywany przez chińskie władze poszukujące chińskiego *soft-power* oraz odmiennych od maoizmu ideologicznych uzasadnień swojej władzy, ale jednocześnie w pracach współczesnych chińskich konfucjanistów w sposób otwarty stawia się fundamentalne pytania dotyczące przyszłości Chin w zglobalizowanym świecie, a także społeczno-politycznej organizacji chińskiego społeczeństwa. Dla Chin, w obliczu słabości ortodoksyjnego maoizmu oraz niechęci wobec dominacji zachodnich systemów wartości (westernizacji), nie ma innej drogi niż powrót do tradycyjnych wartości konfucjańskich (czy też do ich twórczej recepcji). W literaturze przedmiotu stawia się tezę, że w najbliższych latach w Chinach może zwyciężyć symbioza konfucjanizmu w jego prospołecznej wersji i poglądów Deng Xiaopinga (budowa kapitalizmu państwowego, zwiększanie pozycji Chin w świecie, krytyka liberalizmu). Ta symbioza może przynieść Chinom dalszy wzrost potęgi oraz modernizację technologiczną²⁵, niekiedy zaś demokrację na wzór Tajwanu.

SUMMARY

NEO-CONFUCIANISM – WHETHER CHINA CAN BECOME A LIBERAL DEMOCRACY?

Along with the rapid development of Chinese economy people are more interested in what will be the Chinese contribution to the reconstruction of the world culture. This article presents Neo-Confucian intellectual project and contemporary problems of Neo-Confucian political philosophy. Confucianism is a very important part of Chinese culture. For the most of Chinese history Confucianism has been associated with an immutable hierarchy of authority and unquestioned obedience. At the time of Hundred Days Reform of 1898

²⁴ R. Sławiński, *Společná funkce...*, s. 23.

²⁵ *Ibidem*, s. 33.

and during the May Four Period Confucianism was criticised. During this period the beginning of Chinese liberalism can be noticed. Chinese liberal thought was identified with anti-Confucianism, science, democracy, liberty, progress and the vernacular movement. The New Culture intellectuals of the early twentieth century blamed Confucianism for Chinese weaknesses. In the People's Republic of China Confucianism was replaced by Maoism as a new official state ideology. Nowadays, we can see again a return to the Confucian philosophy. The revival of Confucianism in China and other Chinese-speaking countries appears in the form of Neo-Confucianism. In contemporary China we can see a discussion about Neo-Confucian relevance and its possible advantages over political liberalism – the dominant philosophy in the West today. The question is whether Neo-Confucianism can offer “the third-way” or “the Chinese way” of development in the global era.

POD POLSKĄ BANDERĄ W PORTUGALSKIM MAKAU

W zeszycie drugim „Gdańskich Studiów Azji Wschodniej” przedstawiłem moją interpretację żeglugi Maurycego Beniowskiego wzdłuż wschodnich wybrzeży Japonii, podważając lansowaną w latach 60. i 70. XX wieku w Polsce opinię, że w jego *Pamiętnikach* znalazło się wiele epizodów, które nie zdarzyły się w rzeczywistości¹. Podważana była możliwość przepłynięcia przez niego Morza Beringa i żegluga u wybrzeży Alaski, pobyt na Wyspie Wodnej², Usmay Ligon³, jak również opis całego szeregu wydarzeń poprzedzających dotarcie do Makau i czteromiesięcznego pobytu w tej portugalskiej enklawie.

O przybyciu „Św. Piotra i Pawła” do Makau szczęśliwie zachowało się kilka niezależnych relacji, dzięki czemu cały pobyt Beniowskiego i jego towarzyszy w tym porcie można odtworzyć znacznie lepiej niż okres kamczackiego zesłania czy przebywania na morzu. Są to zarówno krótkie informacje różnych agentów handlowych (angielskich i holenderskich) czy biskupa francuskiego Le Bona, jak i materiały zachowane w archiwum w Makau, wykorzystane przez portugalskiego autora o. Manuela Teixeira⁴, które także miałem możliwość uzyskać od Portugalczyków 17 lat temu, gdy pisałem przedmowę i opracowywałem przypisy do francuskiego wydania *Pamiętników* z 1999 r.⁵ W tym samym roku przygotowywaliśmy się do nakręcenia w Makau filmu dokumentalnego o Beniowskim, co powodowało konieczność przezwertowania przeze mnie innych źródeł, dotychczas niewykorzystanych w polskich publikacjach⁶. Prezentowane obecnie, po 17 latach od ich zgromadzenia, dają moż-

¹ E. Kajdański, *Beniowski u wybrzeży Japonii*, „Gdańskie Studia Azji Wschodniej” 2012, z. 2, s. 99–110.

² Na wyspie Aogasima, ostatniej z łańcucha Wysp Bonin (lub Ogasowara).

³ Na wyspie Amamiosima w archipelagu Wysp Riukiu.

⁴ M. Teixeira, *O Conde Benyowsky em Macau*, Macau 1966.

⁵ M.A. Beniowski, *Mémoires et Voyages*, Montricher (Suisse) 1999. Miałem wtedy możliwość zarówno przeprowadzenia rozmów, jak i otrzymania interesujących mnie informacji z ówczesnych instytucji podległych Governo de Makau: Instituto Cultural de Macau, Bibliotheca Central, Macau Maritime Museum, Direcção dos Serviços do Turismo. Część tych informacji wykorzystałem, uzupełniając mój komentarz do *Mémoires et Voyages*.

⁶ Do zrealizowania tego trzydziestominutowego filmu przez Wytwórnię Filmów Oświatowych i Programów Informacyjnych w Łodzi nie doszło z powodu nikłego zainteresowania ze strony odpowiednich ośrodków i związanego z tym niedoboru funduszy, mimo potwierdzenia

liwość porównania opisów zawartych w *Pamiętnikach* oraz w dwóch relacjach rosyjskich z tym, co na ten temat znajdowało się w archiwach w Makau i w portugalskich materiałach źródłowych. Mam na myśli dwa znane wyciągi z relacji współuczestników ucieczki Beniowskiego – Hipolita Stiepanowa⁷ i Iwana Rumina⁸ (w raporcie napisanym we Francji na żądanie rosyjskiego przedstawiciela w Paryżu – Chotyńskiego). Zwracam uwagę, że obydwaj autorzy wyciągów z relacji Rumina (Wasyl Berch i D.N. Bludow) byli związani z carskimi tajnymi służbami i usunięcie z tejże relacji najistotniejszych fragmentów, dotyczących między innymi żeglugi na północ, miało na celu jedynie dyskredytację Beniowskiego przede wszystkim w oczach Anglików i Francuzów, ukazując go jako łgarza⁹.

W artykule o żegludze Beniowskiego u wybrzeży Japonii wspomniałem, że płynął on pod banderą Rzeczypospolitej Polskiej (co szczególnie drażniło Katarzynę II), przytoczyłem potwierdzenie tego faktu ze źródeł japońskich i opisałem, jak ta bandera wyglądała. Nie ma natomiast nigdzie najmniejszej wzmianki, że Beniowski przyплыł do Makau pod flagą węgierską, jak o tym przekonywał Janusz Roszko¹⁰. Tuż przed samym przybyciem tam Beniowski po raz pierwszy i jedyny w trakcie całej żeglugi wspominał w *Pamiętnikach*, że był Węgrem z pochodzenia i że mandaryn w porcie Quanzhou był „zaskoczony, widząc Węgrów przybywających do Chin”. (PAM, s. 408)¹¹.

W roku 1908, a więc blisko 140 lat po żegludze Beniowskiego, w Petersburgu została opublikowana praca rosyjskiego autora W.I. Steina (w oryginale jego niemieckie

zainteresowania jego emisją Telewizji Edukacyjnej i portugalskiego koproducenta. Została już nawet ustalona data rozpoczęcia zdjęć na zbudowanej na potrzeby kinematografii replice osiemnastowiecznego żaglowca należącego do Macau Maritime Museum.

⁷ *Des Grafen Moritz August von Benjowsky Begebenheiten und Reisen von ihm Selbst beschreiben. Mit der ersten Anmerkungen und Zusätzen wie auch einem Auszuge aus Hippolitus Stefanow russisch geschrieben Tagebuche über Reise von Kamtschatka nach Makao*, wyd. J.P. Ebeling, Hamburg 1791.

⁸ W. Berch, *Pobieg Grafa Beniowskiego z Kamczatki do Francji*, „Syn Ojczyzny” 1821; I. Rumin, *Zapiski kancelarista Rumina o przykuczeniach jego z Beniowskim*, red. W.N. Berch, „Siewiernyj Archiw” 1822; I. Rumin, *Opisanije o razbitii russkogo goroda*, red. W.N. Bercha, Pietierburg 1822; D.N. Bludow, *Bunt Beniowskiego w Bolszerieckom ostrozie*, [w:] *Sobranije Sočinenienij J.P. Kowalewskiego*, t. 1, *Graf Bludow i jego wriemia*, Pietierburg 1871. Kowalewski cytuje hr. Bludowa: „Zmarły Berch zamieścił w *Synie Ojczyzny* ciekawy wyciąg [podkreśl. – E.K.] z dziennika pisanego przez rosyjskich współtowarzyszy Beniowskiego, którzy wrócili do Rosji” (s. 218).

⁹ Zob. E. Kajdański, *Urzednicy, dyplomaci, agenci*, [w:] *idem, Tajemnica Beniowskiego. Odkrycia, intrygi, falszerstwa*, Warszawa 1994, s. 47–58. Przed 1989 r. próbowałem poruszyć ten temat w warszawskich periodykach, ale udało mi się to dopiero w niszowym (nakład 100 egz.) czasopiśmie szczecińskim: E. Kajdański, *Maurycy Beniowski i bracia Bludow*, „Między innymi” 1988, nr 7–8.

¹⁰ J. Roszko, *Awanturnik nieśmiertelny*, Katowice 1989, s. 132.

¹¹ Podobnie jak w artykule *Beniowski u wybrzeży Japonii*, powołuję się na *Pamiętniki* Beniowskiego w moim tłumaczeniu: M. Beniowski, *Pamiętniki*, tłum. z angielskiego pierwodruku, przedmowa, przypisy E. Kajdański, Warszawa 1995. W artykule, cytując fragmenty *Pamiętników*, stosuję skrót PAM oraz podaję numer strony z niniejszego wydania.

nazwisko zostało rosyjskim zwyczajem zapisane jako Sztejn) pod mylącym sarkastycznym tytułem: *Samozwannyj Cesarz Madagaskaru (M.A. Benionskij)*, być może stanowiącym ukłon w stronę carskiej cenzury¹². Głównym wątkiem są tu bowiem losy współtowarzyszy żeglugi Beniowskiego, śledzone w oparciu o odnaleziony raport, który – na życzenie rosyjskiego rezydenta we Francji Chotyńskiego – sporządzili we Francji zdecydowani na powrót do Rosji Rumin, Sudejkin¹³ i Boczarow¹⁴. Ponieważ decyzję o przebaczeniu i umożliwieniu im powrotu do Rosji na koszt państwa podejmowała osobiście sama Katarzyna II, nie można mieć wątpliwości, że rękopisy te trafiły po wielu latach do wspomnianej biblioteki z jej osobistego archiwum. Stein cytuje w pracy obszernie fragmenty tego raportu, zawierającego także pełny spis osób biorących udział w żegludze. Po raz pierwszy został w nim wymieniony między innymi Aleut Zachar Popow – w *Pamiętnikach* „Amerykanin Zacharka”, którego Beniowski zabrał z aleuckiej wyspy Umnak (PAM, s. 299, 311, 312, 411). Nie mogli go oczywiście wymienić, choć znali doskonale treść raportu, Berch i Bludow, negujący konsekwentnie pobyt Beniowskiego na Wyspach Aleuckich.

Z publikacji Steina wynika jednoznacznie, że Beniowski nie chciał, aby społeczność katolicka Makau dowiedziała się, iż większość przybyłych na „Św. Piotrze i Pawle” stanowili Rosjanie wyznania prawosławnego:

Po przecierpieniu tej dalekiej i trudnej żeglugi – piszą w raporcie Rumin, Sudejkin i Boczarow – jakiej sobie nie wyobrażaliśmy, powiedziano nam, że to blisko, a zamiast tego znajdowaliśmy się w największym niebezpieczeństwie, lecz po przybyciu do Makau tak zwany baron otrzymał poparcie gubernatora, zaczął nas bić, oficerom wymyślać, zabronił modlić się do obrazów i po naszymu się żegnać, kazal nazywać się Węgry i wszyscy cierpieliśmy¹⁵.

Jest oczywiste, że napisane przez nich pismo do Katarzyny II z prośbą o wybaczenie i pozwolenie na powrót do Rosji musiało przedstawiać ich jako ofiary, a nie jako spiskowców i uciekinierów. Dlatego twierdzili, że nie wiedzieli, dokąd płynęli, a dopiero w Makau „coś zrozumieli”, co jednoznacznie wynika z dalszej treści raportu.

Beniowski miał co najmniej dwa bardzo ważne powody, aby żądać od załogi ukrywania swojej narodowości w Makau. Po pierwsze, zdawał sobie sprawę z tego, że Rosja mogła zażądać od władz miasta i od Chin wydania zarówno uciekinierów jako przestępców kryminalnych, jak i statku, który być może z tego powodu był w źródłach rosyjskich określany jako państwowy. Te obawy zostały zresztą zasygnalizowane w *Pamiętnikach*. Jest tam wzmianka o tym, że wskutek intryg Stiepanowa

¹² W.I. Stein, *Samozwannyj Impierator Madagaskarskij (M.A. Benionskij)*, „Istoriczeskij wiestnik” 1908, t. 113–114.

¹³ Spiridon Sudejkin – sekretarz kancelarii w Bolszeriecku.

¹⁴ Dmitrij Boczarow – uczeń szturmański, późniejszy znany żeglarz. Jego imieniem zostało m.in. nazwane duże jezioro na Półwyspie Alaska (Becharov Lake).

¹⁵ W.I. Stein, *Samozwannyj Impierator...*, s. 603.

angielscy dyrektorzy Kompanii Wschodnioindyjskiej „poinformowali ich [Chińczyków – E.K.], że byłem piratem i dezerterskim od Rosjan i że na tę informację gubernator, czyli wicekról Kantonu zażądał wydania mnie” (PAM, s. 421). Tę wersję o intrydze potwierdza inny rosyjski autor – Sgibniew, który pisze, że:

Stiepanow złożył swoją skargę chińskiemu rządowi w Kantonie poprzez holenderskich agentów. Stwierdzał on w niej między innymi, że wszyscy oni zostali przez Beniowskiego wywiezieni wskutek kłamstwa i prosił o pochwylenie go jako uciekiniera¹⁶.

Nie zgadzam się z wieloma tezami Janusza Roszki, jednakże trudno odmówić mu racji, gdy stawia tezę, że wydając wszystkich zbiegów za Węgrów, Beniowski „miał określony cel, aby władze nie zorientowały się, że mają do czynienia z poddanymi rosyjskimi – na wypadek, gdyby na przykład chciały dokonać ekstradycji zbiegów”¹⁷. Co interesujące, James King, który był dowódcą wyprawy po śmierci Cooka, w liście do Johna Douglasa – wydawcy dzienników trzeciej ekspedycji Cooka – tłumaczył mu, dlaczego we wzmiance o Beniowskim nazywa go „oficerem polskim”:

Pozostawiłem zesłany polski oficer [podkreśl. Kinga – E.K.], gdyż gdybym napisał „oficer węgierski, jeńiec wojenny” (ostatecznie Kamczatka jest dziwnym miejscem, aby trzymać tam jeńców wojennych), nie powiedziałbym prawdy¹⁸.

Po drugie, dopiero kilka lat wcześniej (w 1757 r.) senat Makau zdołał, wbrew stanowisku biskupa, złagodzić restrykcje dotyczące cudzoziemców. Te zaś nie zezwalały wcześniej osiedlania się tam cudzoziemcom i niekatolikom. Chińczycy mogli przebywać w mieście jedynie w dzień, inni cudzoziemscy kupcy tylko w lecie, dopóki ich statki nie były gotowe do wyjścia z portu w Kantonie – jedyne go portu, w którym mogli legalnie prowadzić handel z Chinami. Co gorsze, niekatolicy nie mogli być w razie śmierci pochowani na obszarze Makau, zaś wywożenie zwłok poza mury miasta było zakazane przez władze Chin i często kończyło się mordowaniem uczestników pochówku przez miejscową ludność. W czasie gdy załoga „Św. Piotra i Pawła” przybyła do Makau, część tych restrykcji była już złagodzona, inne przestały obowiązywać. Między innymi Chińczycy nie tylko mogli już pod pewnymi warunkami zamieszkiwać w mieście, lecz także zezwolono im na budowę własnych buddyjskich świątyń.

Jak wiemy, Makau okazało się niefortunną przystanią dla wielu uciekinierów z Kamczatki. Wygłodniali i osłabieni rzucili się na obfite jedzenie, owoce i wino, co u wielu z nich stało się przyczyną choroby i kończyło się śmiercią. Według *Pamiętników* zmarło tam 21 osób (PAM, s. 420, 421), zgodnie z listą opublikowaną przez Steina – 19 oraz pozostałe 4 w drodze z Kantonu na Ile de France. Beniowski pisze,

¹⁶ A.S. Sgibniew, *Bunt Beniowskiego na Kamczatce w 1771 g.*, „Russkaja starina” 1876, s. 759, 760.

¹⁷ J. Roszko, *Awanturnik...*, s. 134.

¹⁸ British Library, Egerton 2180, *Letters to Dr. Douglas relating to Cook's Voyages 1776–1784*, mszps.

że chorzy przed śmiercią prosili o duchownego i że księży publicznie oznajmili o ich nawróceniu (PAM, s. 411). Wszyscy oni, z wyjątkiem córki gubernatora czy, jak kto woli, naczelnika Kamczatki Niłowa – Afanasji, zostali pochowani w obrębie murów miasta, na wzgórzu sąsiadującym bezpośrednio ze starym cmentarzem Nossa Senhora de Piedade, które to wzgórze do dziś nosi nadaną mu wówczas nazwę Rosyjskiego Wzgórza (Montanha Russa).

Liczba osób przybyłych z Beniowskim do Makau nie została podana w samych *Pamiętnikach*, ale możemy ją znaleźć w tamtejszych dokumentach załączonych do ich pierwszego wydania przez Nicholsona. I tak w dokumencie nr 3 (PAM, s. 39) podana jest liczba osób, które wypłynęły z Kamczatki (85) oraz przybyłych do Makau (62). Biskup Le Bon określa liczebność załogi na 54 osoby, czyli z 8 kobietami są to także 62 osoby (PAM, s. 41). Stein wymienia na swojej liście 70 nazwisk, w tym 3 osoby wysadzone na Wyspie Beringa i 3 zabite na Tajwanie¹⁹, co daje 64 osoby, które dotarły do Makau. Tak więc mamy tu potwierdzenie z kilku niezależnych źródeł, że „Św. Piotr i Paweł” był statkiem wystarczająco dużym, aby ich wszystkich pomieścić i odbyć tak daleką żeglugę. Przebieg wydarzeń po przybyciu do Makau w *Pamiętnikach* i u Riumina jest podobny – mowa o powitaniu statku salwą artyleryjską. Riumin pisze:

Gdy nasz statek znalazł się w polu widzenia fortecy i usłyszano nasze armaty, odpowiedzieli oni wystrzałami z trzech dział pierwszej baterii, ustawionej na wysokim wzgórzu, po prawej [jeżeli patrzeć – E.K.] od strony morza²⁰.

Riumin potwierdza fakt przyjęcia Beniowskiego przez gubernatora, polecenie wprowadzenia statku do portu i wejście na pokład portugalskiej straży, zaś wieczorem przysłanie na statek żywności – chleba i owoców. Zgadza się z informacją w *Pamiętnikach* twierdzenie Riumina, że następnego dnia wszyscy zostali obficie nakarmieni („gubernator Makau przysłał na statek krowę i chleb”), wieczorem zaś przewiezieni na ląd „do przeznaczonej dla nas wszystkich oddzielnej kwatery, w której mieszkaliśmy i mieliśmy od gubernatora zadowalające wyżywienie, zaś nasz przywódca, będąc z nami na jednej kwaterze, po pewnym czasie, nie wiadomo dlaczego, przeniósł się do mieszkania gubernatora”²¹. Różni się natomiast i to znacznie interpretacja niektórych zdarzeń przez Riumina, który pisze:

Tego samego dnia na nasz statek został przysłany oficer wraz z pilotem od gubernatora z rozkazem odholowania naszego statku do portu i gdy to zostało wykonane, rozlokowano na nim oddział portugalskich żołnierzy, aby pilnowali statku i zapobiegli kradzieżom, jakich mogli dokonać Chińczycy lub Murzyni²².

¹⁹ W.J. Stein, *Samożwannyj Impierator...*, s. 65–68.

²⁰ I. Rumin, *Opisanije o razbitii...*, s. 355.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

Relacja Beniowskiego (szczególnie jej fragmenty, które nie znalazły się w angielskim pierwodruku²³, a które zamieściłem w wydaniu *Pamiętników* z 1995 r.) jest inna i wydaje się bliższa prawdy. Píše on mianowicie, że urzędnicy portugalscy oraz kupcy byli poważnie zaniepokojeni przybyciem uzbrojonego statku i ludzi, dlatego gubernator grzecznie, ale stanowczo zażądał oddania statku do depozytu i zdeponowania w twierdzy również posiadanej broni. W usuniętych z pierwodruku fragmentach znalazła się między innymi jednoznaczna negatywna charakterystyka współtowarzyszy żegluga:

Kilka osób z magistratu i agencji handlowi, którzy byli obecni i krzywo na to patrzyli, wyraziło jakieś podejrzenia w stosunku do mnie i z tego względu, aby uniknąć dyskusji, uznałem za słusne oddanie mego statku do depozytu, do rąk gubernatora. Zatrzymałem jedynie dla każdego z moich towarzyszy niezbędną broń, jak strzelby, pistolety i szable, które również zdeponowałem w twierdzy. Po tej umowie gubernator polecił p. Hissowi, szlachcicowi francuskiego pochodzenia, jednakże zamieszkałemu od kilku lat w Makau, aby pomógł mi w załatwieniu moich spraw i służył w charakterze tłumacza. Przy rozstaniu gubernator niby mimochodem wspomniał, że czyniąc zadość mojemu życzeniu, przysłał na statek portugalską straż, nie tyle z obawy, ile dla mego własnego bezpieczeństwa i dla zapobiegnięcia szerzeniu się o mnie plotek. Wiedziałem doskonale, jak mam to rozumieć, ale faktycznie wołałem takie rozwiązanie od wypuszczenia moich uzbrojonych rzezimieszków do fortecy i dużego miasta (PAM, s. 410).

Stanisław Biernatt cytując znaleziony w holenderskich archiwach raport, sporządzony w dniu 10 grudnia 1771 r. przez urzędującego w Kantonie agenta holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej. Agent ten wyrażał zdziwienie zawinięciem do Makau obcego statku pod nieznaną banderą, które stało się jeszcze większe, gdy ujrano schodzących na brzeg ludzi o „masywnym wyglądzie i żywotnej postawie, o silnym zaroście, ubranych w futra z włochatymi czapkami, odzianych w pewnego rodzaju krótkie buty i uzbrojonych w duże szable”²⁴. Jak wszystkie wiadomości z Kantonu i Makau, raport ten jest pomieszaniem prawdy i fikcji. Trudno jest przynajmniej wyobrazić sobie żeglarzy Beniowskiego w futrach i futrzanych czapkach, skoro statek przybył do miasta we wrześniu, kiedy z uwagi na panujące tu o tej porze upały powinni byli pojawić się w samych koszulach.

To, co powiedzieli o historii przybycia statku do Makau Beniowski i Riumin, znajduje także potwierdzenie w zachowanych w mieście dokumentach. Wspomniany wyżej portugalski autor M. Teixeira, który korzystał z tych dokumentów w trakcie

²³ To wydanie *Pamiętników* ukazało się w 1791 r. w Paryżu w wydawnictwie F. Buissona. Na polski przetłumaczył je Piotr Jaxa-Bykowski i opublikował w odcinkach (całość 1 i 2 tomu) pt. *Awanturnicy XVIII wieku*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 1887, t. 2, s. 1034–1043.

²⁴ S. Biernatt, *Prawda o nawigacji Beniowskiego wzdłuż brzegów Japonii*, „Pamiętnikarstwo Polskie” 1972, nr 7–9, s. 79.

opracowywania swojej książki²⁵, zwraca uwagę jedynie na drobne nieścisłości. Gubernator na przykład nazywał się poprawnie Diego Fernandez Salema de Saldanha, zaś Murzyni z Wysp Kanaryjskich byli w rzeczywistości zakonnikami z Goa w Indiach (Murzynami lub Hindusami). Teixeira wyjaśnia, że obszar na zachodnim wybrzeżu Indii był wówczas nazywany Canarią, a jego mieszkańcy Kanaryjczykami, co zmyliło Beniowskiego, który faktycznie zdeponował broń w fortecy św. Pawła.

Spenetrowane przez o. Manuela Teixeirę archiwa Rady Miejskiej Makau zawierały jednak znacznie więcej nieznanych dotychczas szczegółów, dotyczących przybycia uciekinierów z Kamczatki do Makau oraz ich przyjęcia przez gubernatora i przez radę miejską, zwaną w tej kolonii senatem (Leal Senado). Postawa miejscowych wobec Beniowskiego i jego współtowarzyszy była zróżnicowana. Po przybyciu do portu – zapisał anonimowy protokolant – Beniowski został przyjęty przez gubernatora, któremu oświadczył, że „przybył do tego miasta z konieczności, będąc w stanie zbliżonym do granic ludzkiej wytrzymałości”²⁶. Następnego dnia, a był to zgodnie z archiwalnym materiałem piątek 23 września, gubernator zwołał sesję rady miejskiej i przedstawił jej okoliczności, w jakich uciekinierzy poprosili o udzielenie im schronienia w Makau. Rada miejska z odpowiedzią zwleką jednak cały miesiąc. W tej sytuacji 23 października gubernator wysłał pismo do rady, zarzucając jej „opieszałość i obojętność, tak niezgodną z tradycyjną portugalską gościnnością”. Tego samego dnia rada zaleciła gubernatorowi, aby sam zdecydował, jakiego rodzaju pomocy należy udzielić załodze „Św. Piotra i Pawła”. Z *Pamiętników* wiemy, że Beniowski otrzymał od miasta prezent czy dotację w wysokości tysiąca piastrów w złocie, wcześniej zaś gubernator wysłał na statek żywność dla całej załogi. Jednocześnie zaś pisze, że wyżywienie i zakwaterowanie przez okres pobytu w Makau, tj. od połowy stycznia 1772 r., było częściowo pokryte z jego własnych środków, ze sprzedaży przywiezionych tam z Kamczatki i Wysp Aleuckich futer. Poza tym wiemy, że miasto wzięło na siebie pogrzeby współtowarzyszy Beniowskiego, którzy zmarli podczas pobytu w Makau po ciężkich przypadkach chorób przewodu pokarmowego. Okazuje się jednak, że „tradycyjna portugalska gościnność”, z którą przyjął Beniowskiego gubernator Saldanha, nie odpowiadała wicekrólowi Indii, Don Joao de Melo. Ten po otrzymaniu sprawozdania Rady Miejskiej Makau wytknął jej w piśmie z 28 kwietnia 1772 r., że choć rozumie, iż uciekinierzy przybyli do Makau w stanie całkowitego wyczerpania „i że rada zrobiła dobrze, udzielając im pomocy, to jednakże środki finansowe Miasta nie spadają z nieba i w przyszłości w podobnych przypadkach powinno się wykazywać więcej umiarkowania”²⁷.

We fragmentach raportu Sudejkina, Boczarowa i Riumina opublikowanych przez Steina mamy także potwierdzenie konfliktu, do jakiego doszło podczas poby-

²⁵ M. Teixeira, *O Conde...*, s. 40.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 50 i nn.

tu w Makau między Beniowskim a Wynbladthem, który zgodnie z *Pamiętnikami* dołączył do spiskującego wciąż Stiepanowa i uczestniczył w potajemnych rozmowach z Anglikami. Znajduje to odzwierciedlenie w zapisie w dzienniku żeglugi z dnia 12 października 1771 r.

Dwunastego otrzymałem list od p. Robien²⁸, dyrektora Francuskiej Kompanii w Kantonie, w którym poinformował mnie, że dwa statki Kompanii „Dauphin” i „Laverdi” były gotowe do przyjęcia na pokład wszystkich moich ludzi. Tego samego dnia p. Kuzniecowa poinformował mnie, że odkrył spisek, na czele którego stał Stiepanow, który był zamieszany w sprawę dostarczenia Anglikom moich dzienników i papierów za sumę pięciu tysięcy funtów szterlingów i aby udowodnić mi ten fakt, pokazał list p. Jacksona²⁹, w którym zapewniał on, że pp. Gohr, Hume i Beg byli gotowi zapłacić tę sumę za dostarczenie wszystkich moich papierów. Po otrzymaniu tej informacji zabrałem wszystkie moje papiery z mojej szafki i, opieczętowawszy je, niepostrzeżenie dla wszystkich moich towarzyszy, złożyłem w ręce biskupa Mitelopolis (PAM, s. 419).

Jak pisze Beniowski w *Pamiętnikach*, Stiepanowowi „udało się zatrzymać przy sobie jedenastoosobową grupę, z którą udał się do mego mieszkania i gdy ja dyskutowałem z moimi przyjaciółmi, zabrał moją skrzynkę, w której spodziewał się znaleźć moje papiery” (PAM, s. 419). Przy okazji spisku Stiepanowa mowa też o zdradzie Wynbladtha:

Haniebny spisek tego nędznika nie był niczym nadzwyczajnym, kiedy jednakże uzyskał poparcie p. Wynbladtha, mego dawnego majora, towarzysza mego zesłania i przyjaciela, nie byłem w stanie ukryć mego oburzenia i uniknąć stwierdzenia, że ich postępowanie jest w najwyższym stopniu haniebne.

(...) W konsekwencji tego zamachu wydałem rozkaz pochwylenia go i trzymania go w ścisłym areszcie. Ponieważ było także niezbędne zabezpieczyć się przed p. Wynbladthem, poszedłem do jego pokoju, lecz schronił się w ogrodzie uzbrojony w dwa pistolety i szablę. Zdecydowałem się trzymać go tam, będąc przekonany, że nie będzie mógł przejść przez mur z uwagi na jego olbrzymią wysokość. Całe to wydarzenie nikogo nie zaalarmowało, ponieważ drzwi domu pozostawały zamknięte.

Szesnastego p. Wynbladth, zmęczony padającym stale ulewnym deszczem i przypuszczalnie ponaglony głodem, poprosił o przebaczenie i poddał się dwóm towarzyszom, których wyznaczyłem do jego pilnowania. Mając zatem załatwionych tych dwóch niespokojnych ludzi, uznałem za właściwe oddzielenie ich od towarzystwa i zostali oni za zgodą gubernatora zabrani do twierdzy (PAM, s. 419, 420).

Otóż okazuje się, że tak właśnie było. Jak pisze M. Teixeira, Beniowski za zgodą gubernatora zamknął Stiepanowa i Wynbladtha w cytadeli św. Pawła, zachowane

²⁸ Achilles de Robien był dyrektorem Francuskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej; więcej w końcowej części artykułu.

²⁹ Robert Jackson był angielskim „pierwszym kupcem” (*primeiro mercador* w źródłach portugalskich), miał siedzibę w Makau.

w Makau do dziś. Wygląda na to, że Wynbladth faktycznie mógł zdradzić Anglikom jakieś informacje o żegludze i dlatego musiał zostać pozbawiony możliwości dalszych z nimi kontaktów.

Uprosiłszy majora [Wynblandtha – E.K.] – czytamy w publikacji Steina – aby nas wyba-
wił z jego [Beniowskiego – E.K.] rąk. Chociaż jest on cudzoziemcem, ale jak widać, jest
człowiekiem uczciwym, obiecywał nam i przysięgał starać się o naszą wolność i o po-
wrót do ojczyzny i powiadomił o tym Anglików, zaś tak zwany baron chciał odebrać nam
dziennik³⁰, ale myśmy nie dali i kapitan [Stiepanow – E.K.] powiedział, aby nie oddawać,
dopóki z senatu Makau ktoś nie przyjdzie, po to, aby wszystkim o takiej przemocy było
wiadomym i aby przez to gubernator został zmuszony odesłać nas wszystkich do króla do
Portugalii, a tam znajdziemy tłumacza i będziemy mogli wyjaśnić dokonane oszustwo³¹.

Nie można zapominać, że ta relacja została napisana już w Paryżu i była przeznac-
zona dla Katarzyny II, od której zależały dalsze losy tych uciekinierów zdecydowa-
nych na powrót do Rosji. Stąd tyle w niej bogoooczyźnianych zapewnień i epitetów
pod adresem Beniowskiego. Jest oczywiste, że przyczyną niezgody i zamierzonego
spisku były pieniądze. Te zaś można było otrzymać za futra (niestety przeważnie
uszkodzone wskutek zamoczenia), za materiały dotyczące odbytej żeglugi, o które
zabiegały aż trzy kompanie handlowe: angielska, holenderska i francuska, a także ze
sprzedaży statku, uzbrojenia i wyposażenia. Beniowski nie mógł jednak rozdzielić
tych pieniędzy między uczestników, gdyż za utrzymanie ich wszystkich w Makau i za
przewóz statkami do Francji musiał zapłacić.

Na podstawie *Pamiętników* oraz luźnych informacji z innych źródeł nie jeste-
śmy w stanie jednoznacznie odpowiedzieć, jakie były zamierzenia Beniowskiego po
przybyciu do Makau. Raczej powinniśmy mu wierzyć, że tęsknił za żoną i synem
i chciał do nich wrócić (sprowadził ich później do Francji), ale możemy wątpić, czy
takie spokojne życie odpowiadało jego dążeniom i ambicjom. Czy myślał o powro-
cie na Węgry? Z raportu Sudejkina i innych wynika, że tak było. Miał to potwierdzić
w Makau Wynbladth, który zapewniał ich, że Beniowski „chce całe towarzystwo
osiedlić na Węgrzech na stałe”³². Mógł z tym być problem, gdyż za młodzieńczy za-
jazd na Słowacji groziła mu tam kara więzienia i przebaczenie za ten czyn otrzymał
dopiero w czasie pobytu we Francji. Zarówno w *Pamiętnikach*, jak i w publikacji Ste-
ina możemy przeczytać, że Beniowski musiał zwrócić się do gubernatora o zatrzy-
manie jego załogi pod strażą do czasu, aż podpiszą mu oświadczenie o lojalności
(widać, że doświadczenia z rosyjskimi śledczymi z okresu konfederacji nie poszły na
marne), po czym zwolnił wszystkich z wyjątkiem Stiepanowa i Wynbladtha. Pierw-
szy pozostawał w areszcie do czasu odpłynięcia Beniowskiego i reszty jego załogi

³⁰ W rosyjskim tekście *żurnal*, co przypuszczalnie oznacza *sudowoj żurnal* (dziennik okrętowy),
ale mógł to być także dziennik prowadzony przez Riumina.

³¹ W.I. Stein, *Samożwannyi Impierator...*, s. 604.

³² *Ibidem*.

do Francji, drugi według relacji z *Pamiętników* „poprosił o przebaczenie i poddał się dwom towarzyszom, których wyznaczyłem do jego pilnowania” (PAM, s. 420). Miało to miejsce 16 października 1771 r. i – co jest w pewnym stopniu zastanawiające, gdyż z Wynbladthem łączyła go przyjaźń znacznie dłuższa niż z innymi uczestnikami ucieczki – przebywał on w tym domowym areszcie do 10 grudnia, a więc przez prawie dwa miesiące. Można przypuszczać, że powód był bardzo prozaiczny: Wynbladth poza Beniowskim był jedynym uczestnikiem ucieczki, który znał języki i mógł bez trudności porozumiewać się z Anglikami i Holendrami, ale nie tylko z nimi. Uwadze wszystkich, którzy pisali o pobycie załogi „Św. Piotra i Pawła” w Makau, uszła okoliczność, że w tym czasie w Kantonie działała już także Szwedzka Kompania Wschodnioindyjska, która miała swą siedzibę w Göteborgu. Wynbladth powinien był dowiedzieć się o tym w Makau i być może próbował skontaktować się z jej przedstawicielami w Kantonie. Konflikt ze Stiepanowem i Wynbladthem oraz rozłam wśród załogi zmusiły Beniowskiego do podjęcia stanowczych kroków, gdyż:

(...) następnego dnia tak zwany baron przyszedł do naszej kwatery i powiedział, że wszystkich nas zgnoi w więzieniu i podda torturom, jeżeli nie podpiszemy, że oddajemy się pod protektorat cesarza rzymskiego, zaś kapitana i majora wyśle na zesłanie. Widzieliśmy, że gubernator go słucha, przestraszyliśmy się i złożyliśmy podpisy, których żądał, on zaś wszystkich nas wypuścił spod straży i gubernator oddał nas mu pod dowództwo, majora przetrzymywał dwa miesiące pod strażą, kapitan zaś uparł się, z nim nie pojechał i został w Makau, będąc zmuszonym do prowadzenia nędznego żywota³³.

Godny odnotowania jest jeszcze jeden wątek z okresu pobytu Beniowskiego w Makau. Pisze bowiem, że za pośrednictwem Francuza pana Hissa uzyskał 3 grudnia zgodę na wyjazd do Kantonu, gdzie chciał przedstawić wicekrólowi swoją wersję okoliczności przybycia do Makau, gdyż „angielscy dyrektorzy poinformowali ich [Chińczyków – E.K.], że byłem piratem i dezterterem od Rosjan i że na tę informację gubernator lub wicekról Kantonu zażądał wydania mnie [Beniowskiego – E.K.]” (PAM, s. 421). Jednakże 5 grudnia, w dniu uzgodnionego wyjazdu do Kantonu, chiński mandaryn urzędujący w Makau powiadomił Beniowskiego, że „jeżeli nie zamierza[m] podróżować do Pekinu, nie ma sensu jechać do Kantonu, gdyż wicekról nie ma mi nic do zakomunikowania” (PAM, s. 421). Niewątpliwie była to intryga urzędników angielskich z kompanii wschodnioindyjskiej w Kantonie, co wynika z załączonego przez Nicholsona w pierwodruku *Pamiętników* wyciągu z listu super-cargo angielskiej rady w Kantonie, z 20 listopada 1771 r. (dokument nr IV, PAM, s. 40), adresowanego do króla Wielkiej Brytanii. Tym super-cargo był wymieniony w następnym dokumencie (dokument nr V, PAM, s. 40) Frederick Pigou, który potwierdza zarówno fakt zwrócenia się Beniowskiego o przepustkę do Kantonu wystawioną

³³ *Ibidem*, s. 599.

przez Puan Khequa³⁴, jak i to, że Beniowski „zwrócił przepustkę do Kantonu i zrezygnował z podróży. Mandaryni tutaj obawiają się, że mogą oni być Rosjanami i Puan Khequa boi się, że zostanie wciągnięty w jakieś tarapaty” (PAM, s. 40).

Wśród problemów zaprzatających biografów Beniowskiego w związku z jego pobytem w Makau szczególnie wiele kontrowersji narosło wokół sprawy obecności czy też nieobecności wśród osób przybyłych do tego portugalskiego portu córki gubernatora Kamczatki – pięknej szlachetnej Afanasji. Niektórzy autorzy prac o Beniowskim zastanawiali się nad powodami, dla których w pierwszej części *Pamiętników* znalazł się dość rozbudowany wątek miłosny, Afanasja zaś stała się ważną postacią spisku. Natomiast w drugiej jej imię pojawia się tylko dwa razy – w dwuzdaniowej wzmiance informującej o śmierci Afanasji w Makau ze zdawkowymi wyrazami żalu z powodu tej straty oraz na początku listy osób zmarłych w okresie od 25 września do 25 października 1771 r. (PAM, s. 421, 422).

Stawiano różne hipotezy. Jedni uważali po prostu, że w czasie żeglugi Afanasja nie odgrywała już pierwszoplanowej roli, jaka przypadła jej podczas spisku, gdy oprowadzana miłością przekazywała Beniowskiemu informacje, dzięki którym zesłańcy odzyskali wolność. Inni bądź celowo eksponowali jej nieobecność na kartach dziennika dla zasiania wątpliwości co do jej istnienia, bądź też byli przekonani, że Afanasja została przez Beniowskiego wymyślona. I tak na przykład Lajos Levis Kropf, przekonuje czytelników, że „imię młodej damy kompletnie znika z kombinowanego dziennika i książki logowej, które r z e k o m o [podkreśl. – E.K.] prowadził Hrabia w trakcie żeglugi morskiej z Kamczatki do Kantonu”³⁵. Leon Orłowski natomiast wyraża pogląd, że Beniowski w tej części *Pamiętników* „płacze się w związanej na początku intrydze miłosnej z Afanasją i jak gdyby nie wiedząc, co dalej począć z tym faktem, uśmierca ją wstydliwie i chyłkiem w Makau”³⁶. Okazuje się jednak, że zarzuty te nie są prawdziwe, bowiem autor *Dziennika żeglugi* poświęcił w nim wiele miejsca również córce gubernatora, ale fragmenty te zostały usunięte z rękopisu przeznaczonego do publikacji i nie znalazły się w pierwodruku. Dlaczego?

Aby znaleźć odpowiedź na to pytanie przypomnijmy, że pierwodruk *Pamiętników* ukazał się w sprzedaży dwadzieścia lat po odbyciu opisanej w nich żeglugi i cztery

³⁴ Puan Khehua (Pan Kehua) był zwierzchnikiem potężnej spółki handlowej w Kantonie, mającej monopol na handel z cudzoziemcami. W raportach cudzoziemskich kupców z Kantonu często był nazywany wicekrólem ze względu na olbrzymią władzę, którą posiadał. Niektóre źródła podają, że był jednym z nielicznych przedstawicieli władzy w Chinach, który przebywał przez pewien czas w Europie. W 1770 r., a więc przed przybyciem Beniowskiego do Makau, miał być goszczony w Göteborgu przez dyrektora Szwedzkiej Kompanii Wschodnioindyjskiej, Niklasa Sahlgrena. L. Dermigny, *La Chine et l'occident. Le commerce a Canton au XVIII^e siècle, 1719–1833*, vol. 1, Paris 1964, s. 340.

³⁵ L.L.K. [Lajos Levis Kropf], *Mauritius Augustus Benyowsky*, „Notes and Queries”, London 1894, s. 64.

³⁶ L. Orłowski, *Maurycy August hr. Beniowski*, Warszawa 1961, s. 109.

lata po śmierci Beniowskiego na Madagaskarze. Wiadomo, że istniały co najmniej trzy rękopiśmienne egzemplarze *Pamiętników* i że w rękopisach oraz publikowanych ich wersjach wykryto wiele niezgodności. Zwraca na to uwagę także wspomniany rosyjski autor *Samozwańczego cesarza Madagaskaru* W.I. Stein:

Ostateczna redakcja opublikowanych przez Beniowskiego notatek różni się znacznie od ich pierwotnego tekstu, zachowanego we francuskim archiwum kolonialnym pod tytułem *Manuscrit de Mr Chevillard*³⁷.

Stein pisał swój esej w roku 1907, a więc ponad sto lat temu, ja zaś przeglądałem materiały we francuskich Archives Nationales osiemdziesiąt lat później i tego rękopisu tam nie znalazłem, podobnie jak rosyjskich materiałów z archiwum w Bolsze-riecku wywiezionych przez Beniowskiego, choć według świadectwa Abbe Rochona zostały one po przybyciu Beniowskiego do Francji zdeponowane przez niego w kancelarii pierwszego ministra Francji, księcia d'Aiguillona. Zniknęły stamtąd po wejściu do Paryża wojsk rosyjskich w roku 1814³⁸.

Dążenie otoczenia Katarzyny II do ukrycia prawdy o wydarzeniach na Kamczatce i o żegludze „Św. Piotra i Pawła” przez Morze Beringa i wzdłuż wybrzeży Alaski jest oczywiste i – jak wspomniano – znajduje potwierdzenie w wielu źródłach rosyjskich. Zobowiązanie pod przysięgą mieszkańców Kamczatki oraz tych uciekinierów, którzy zdali się na łaskę carcy i wrócili do Rosji, aby utrzymywali w najgłębszej tajemnicy wszystko, co dotyczyło buntu i żeglugi, zrobiło swoje. Do tego doszły publikacje w prasie zagranicznej (głównie angielskiej, francuskiej i holenderskiej) inspirowane przez agentów Katarzyny II, których celem była dezinformacja mająca na celu zarówno umniejszenie znaczenia buntu, jak i zanegowanie pobytu załogi „Św. Piotra i Pawła” na obfitujących w bobry i lisy Aleutach. Dodajmy jeszcze do tego działalność rosyjskich agentów w Anglii zmierzającą do fizycznego zniszczenia *Pamiętników*, usunięcia z nich fragmentów stawiających w niekorzystnym świetle Katarzynę II i władze Rosji, wykradzenia egzemplarzy rękopisu, a dojdziemy do wniosku, że nie można wykluczyć, iż podejmowane były także próby fałszowania poprzez usunięcie niektórych fragmentów i dokonanie zmian (między innymi dotyczących długości geograficznych, przez co łatwiej było zarzucić Beniowskiemu, że zmyślił swą żeglugę na północ).

Zmiany dokonane w rękopisie *Pamiętników* wykorzystanym do ich angielskiego pierwodruku obejmowały przede wszystkim te fragmenty, w których Beniowski nie szczędził negatywnych uwag pod adresem Rosji i Katarzyny II lub też przedstawiał przebieg wydarzeń inaczej, niż chciały tego władze rosyjskie. Rozdział poświęcony pobytowi w Makau może być tego doskonałym przykładem. Zniknęły przede wszystkim wszelkie epitety Beniowskiego w stosunku do współtowarzyszy, jak na

³⁷ W.I. Stein, *Samozwańczy Imperator...*, s. 176.

³⁸ *Biographie universelle ancienne et moderne III*, Paris 1843, s. 634–635.

przykład „lajdak” w stosunku do Stiepanowa, „rzezimieszk”, „zgraja” itp., a także obszerny fragment dotyczący Afanasji, zawierający fakty potwierdzone w późniejszych relacjach z Makau.

Jak wyglądało zatem owo, zdaniem Orłowskiego „wstydliwie i chyłkiem” dokonane uśmiercenie Afanasji w znanej wersji *Pamiętników*?

25-go panna Afanasja wyzionęła ducha. Jej przedwczesna śmierć bardzo mnie przygnębiła, szczególnie zaś dlatego, że pozbawiła mnie przyjemności odpłacenia za jej przywiązanie jej ślubem z młodym Popowem, synem archimandryty, któremu dałem mój rodzinny przydomek³⁹ (PAM, s. 412).

Niżej przytaczam w wersji pierwotnej obszerny fragment poświęcony Afanasji na końcu drugiego tomu *Pamiętników*, który cytuję w całości za ich francuskim wydaniem z 1791 r., przetłumaczonym przez Piora Jaxę-Bykowskiego.

Dzień 25 września 1771 roku będzie dla mnie zawsze dniem boleśnie pamiętnym. Pierwszy raz w życiu poniosłem dotkliwą stratę – Afanasja umarła!

Jeżeli niniejsze notatki, które kreślę jedynie dla własnej pamięci, trafią kiedyś do rąk jakiegoś czytelnika, mógłby mnie posądzać o obojętność wobec drogiej Afanasji, tej duszy wspaniałej i czulej, której wszystko zawdzięczam, przede wszystkim zaś zrzucenie pęt niewoli i odzyskanie wolności. Lecz życie jej zawsze było ciche i jednostajne, i pełne poświęcenia. Skoro uczucia nasze utraciły dawny miłosny zapal i przekształciły się w stosunek ojca i córki, pokochałem ją sercem ojca. Być może nawet goręcej od syna, o którego istnieniu wprawdzie wiedziałem, ale którego oglądać jeszcze szczęścia nie miałem, gdyż powiła go żona w czasie mojej niewoli.

Od pierwszej chwili swego pobytu na statku Afanasja zaszyła się w swojej kajucie, którą urządziłem jej z możliwą wygodą, jeśli nie zbyt, otoczona moimi książkami, które specjalnie dla niej dobrałem i tam zgromadziłem, oddała się czytaniu i nauce. Rzadko wychodziła na zewnątrz, przeważnie tylko wtedy, gdy jej rady wymagały inne kobiety, jej mądryemu wpływowi bezwarunkowo ulegające.

Namowami i perswazją skłoniłem Afanasję, aby przyrzekła swoją rękę młodemu Popowowi, młodszemu bratu tego, co nam dzicy i źródła zabili. Był to piękny chłopczyna, nieco wątły ciałem, ale szlachetnej duszy i niepospolitego rozumu, który kształcił się razem ze swoją narzeczoną i przy jej wydatnej pomocy. Dałem mu swoje imię, gdyż tego żądała ode mnie Afanasja. Mimo swobody obyczajów wśród naszych okrętowych kobiet, Afanasja trzymała się z wielką dostojnością wobec narzeczonego. Zawarcie z nim związku małżeńskiego odłożyła do czasu, aż przybędzie do Europy i osiedli się tam spokojnie. Mimo, iż z narzeczoną otaczaliśmy ją wszelką opieką, zapadła na chorobę piersiową⁴⁰, trapiącą ją powoli, która po przybyciu do Makau, w nieprzyjaznym dla Europejczyków klimacie, niespodziewanie szybko się rozwinęła i ta szlachetna dusza odleciała do nieba po nagrodę za swoje cnoty i bezprzykładne poświęcenie.

³⁹ Ten rodzinny przydomek Beniowskiego brzmiał „Aladar”. Tak m.in. podpisywał zachowane dokumenty na Kamczatce – „Baron Aladar”.

⁴⁰ Tak w XVIII w. nazywano gruźlicę płuc.

Ta okropna śmierć, tak niespodziewana dla wszystkich, wtrąciła mnie w rozpacz, potem zaś w malignę. Parę dni pozostawałem nieprzytomny. Jak się później dowiedziałem, pocziwy Chruszczow i mój nowy znajomy, kawaler Hiss, który od pierwszych dni znajomości świadczył mi wiele przysług i okazywał dowody przyjaźni, nie odstępowali mnie ani o krok. Gubernator i biskup przysłali mi swoich lekarzy i z Bożą pomocą zwalczyłem tę chorobę.

Skoro tylko stanąłem na nogi, zająłem się pogrzebem Afanasji. Pragnąc, aby drogie mi jej szczątki zostały na zawsze uchowane od zapomnienia, pragnąłem nabyć jeden klomb w pięknym ogrodzie kawalera Hissa, lecz on był tak uprzejmy, iż w godzinę po złożeniu przeze mnie tej propozycji, przyniósł mi natychmiast akt sprzedaży połowy tego ogrodu. Połowy zresztą piękniejszej z pagórkem nad uroczym strumykiem, a gdy go zapytałem, na jaką sumę zostałem jego dłużnikiem, powiedział mi:

– Drogi przyjacielu, gdyby w takich sprawach możliwy był prosty, wyrażany w liczbach rachunek, to raczej ja powinienem zostać twoim dłużnikiem, uzyskując taką ozdobę dla mojego ogrodu. Opowiedziałeś mi historię jej cnotliwego życia, niech więc spocznie tam ta, co miała wzniosłą duszę i była pełna poświęcenia.

Uściskawszy pocziwego kawalera, przyjąłem z wdzięcznością ten dar jego hojny i natychmiast zająłem się oddaniem ostatniej posługi najdroższym szczątkom Afanasji. Pogrzeb był wspaniały, gdyż prawie całe miasto brało w nim udział. U znakomitego portugalskiego snycerza zamówiłem wykucie pięknego pomnika z urną i łzawnicą, na nim zaś następujący napis:

AFANASJA
najdroższa córka i wspaniałomyślna wyzwolicielka
Maurycego Beniowskiego
† 25 września 1771 r.

Śmierć biednej Afanasji zerwała więzy łączące mnie ze światem ideałów i skierowała moją uwagę na realną stronę życia. Przypomniałem sobie, że tam w Europie czekał na mnie spokój i wytchnienie przy żonie i synu, dotąd nieznanym. Zastanowiwszy się bliżej nad swoim położeniem, a tym bardziej nad otoczeniem, z którym z trudnością radę sobie dawałem, coraz bardziej tęskniłem za spokojem.

Wszędzie, gdzie tylko zawiąłem do jakiegoś portu, towarzysze moi chcieli pozostać i zakładać osady, nie myśląc o środkach zabezpieczenia finansowego i zdolności dalszego utrzymania się. Wiedziałem doskonale, że z tą zgrają i bez obcej pomocy na własnym statku nie dostanę się do Europy. Dlatego też starałem się, przy protekcji księdza biskupa, o uzyskanie prawa do używania bandery francuskiej, co – jak już wspomniałem – zostało mi laskawie przyznane. To jeszcze nie załatwiała sprawy do końca. Trzeba było przede wszystkim mieć za co tę podróż odbywać, gdyż moje fundusze, znacznie uszczuplone przez zamknięcie futer i pobyt w Makau, przy rozrzutności moich towarzyszy do reszty się wyczerpały (PAM, s. 412, 413).

Interesujące jest, że ten usunięty z pierwodruku fragment jest utrzymany nie w formie suchej zdawkowej relacji, jak to ma miejsce na większości stron *Dziennika żeglugi*, lecz w tonie intymnego zwierzenia człowieka, który utracił ukochaną istotę. Autor odnotowuje tu jakby między wierszami, że kreślił swoje notatki jedynie dla

własnej pamięci i że tu, w Makau, śmierć Afanasji „zerwała więzy, łączące mnie ze światem idealów i skierowała moją uwagę na realną stronę życia”.

Ta realna strona życia nie była dla Beniowskiego zbyt różowa. „Św. Piotr i Paweł” już nie nadawał się do dalszej długotrwałej żeglugi, zresztą po śmierci tak wielu osób Beniowski nie byłby w stanie skompletować załogi do jego obsługi. Z tą załogą miał dosyć problemów, zanim dotarł do Makau, zaś wejście do portu jeszcze mu ich przysporzyło. Na statku pieniądze nie były nikomu potrzebne, w mieście portowym – jak najbardziej. Może o tym świadczyć fragment *Dziennika żeglugi*, który został usunięty z wydania opublikowanego przez Nicholsona:

Makau jest miejscem rezydowania wszystkich kompanii poważniejszych mocarstw europejskich, które prześcigają się w eksponowaniu zbytku i przez to wywierają wpływ na interesy handlowe miasta. Stąd bierze się ogromna drożyzna, powiększana przez rozpustę wszelkiego rodzaju, gry hazardowe i rozwiązłe życie.

Towarzysze moi, posiadający niezgorsze zapasy z naszych wypraw, puścili się na wszelką rozpustę, szczególnie zaś oddali się grom hazardowym, ogromnie tu rozpowszechnionym.

Nie mogłem więc na nich liczyć, tym bardziej, że pozbawiony broni dysponowałem jedynie władzą moralną, która niewiele na nich wywierała wpływu. Zwierzyłem się zatem z moich projektów panu Hissowi, któremu opowiedziałem o moich podróżach, pokazując mu mapy geograficzne i rozmaite plany założenia osad, które projektowałem oraz na papierze wykreśliłem. Pan Hiss zapewnił mnie, że cenne posiadam materiały i że niejedna już kompania podejmowała podobne zamiary, ale ponieważ nikt nie śmiał puścić się w nieznane strony, zatem i projekty te nie doczekały się realizacji. Nie zobowiązałem p. Hissa do zachowania tajemnicy, on zaś odpowiedział cuda po mieście o wartości moich materiałów, które już wkrótce stały się celem starań i zabiegów ze strony rozmaitych kompanii (PAM, s. 417).

Makau było zawsze największym ośrodkiem gier hazardowych na Dalekim Wschodzie i nadal nim pozostaje. Nic więc dziwnego, że rozpoczęły się intrygi, które zmusiły Beniowskiego do postarania się o jak najszybsze opuszczenie miasta. Mając poparcie gubernatora oraz korzystając z rad i znajomości swego nowego francuskiego przyjaciela, kawalera Hissa, zdołał zdobyć zaufanie biskupa Le Bona (także Francuza) i w konsekwencji uzyskać protekcję Francji.

Gdy po raz pierwszy porównywałem obydwie wersje, byłem przekonany, że fragment o śmierci Afanasji i być może także ten zawierający charakterystykę jego rosyjskich kompanów usunął z późniejszego rękopisu sam Beniowski. Oddając go Magellanowi w celu publikacji w grudniu 1783 r., gdy był już dwanaście lat starszy i prowadził (niestety krótko) w miarę ustabilizowany tryb życia u boku żony i dzieci, powinien był zdawać sobie sprawę z tego, że romans z córką kamczackiego gubernatora mógł rzucić cień na jego stosunki z żoną. Mimo dość zawilej interpretacji („skoro uczucia nasze utraciły dawny miłosny zapal i przekształciły się w stosunek ojca i córki, pokochałem ją sercem ojca”), Annę Zuzannę mogło boleć wspomnie-

nie Afanasji jako bylej kochanki jej męża. Brałem też pod uwagę, że nie chciał, aby wzmianki o innych kobietach na stronach *Pamiętników* (także Tinto Volangty na wyspie Usmay Ligon) mogły wpłynąć negatywnie na jego wizerunek we Francji i w Anglii. Później jednakże zacząłem mieć co do tego spore wątpliwości. Zbyt wiele bowiem poszlak wskazywało, że była to jednak ingerencja osób trzecich. Po raz pierwszy przyszło mi to na myśl, gdy stwierdziłem, że podpis Beniowskiego na końcu drugiego tomu tak bardzo różni się od jego podpisów w tomie pierwszym i trzecim, że mógł nie należeć do niego samego.

Innymi słowy, trudno uniknąć posądzenia, że ingerowały w to tajne służby Katarzyny II i że celem tych zabiegów było zasianie wątpliwości co do wartości *Pamiętników* jako dokumentu. Być może do pewnego stopnia udało się to w Polsce. W Makau z całą pewnością nie. Angielski autor popularnego przewodnika po Makau pisze, że statek Beniowskiego:

(...) z ładunkiem awanturników ostatecznie dotarł do Makau, gdzie Beniowski oddał się na łaskę senatu. Wszyscy zostali potraktowani gościnnie, w prawdziwie portugalskim stylu i Beniowski otrzymał zgodę na sprzedaż swych futer, które zdobył w Kalifornii. Mimo swej kłopotliwej obecności, Beniowski był w stanie zbyć dokumenty dotyczące Rosji najlepszemu oferentowi i po sprzedaży statku odpłynąć na statku Francuskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej. Córka rosyjskiego gubernatora Afanasja zmarła podczas pobytu w Makau i została pochowana w kościele św. Pawła⁴¹.

Mieszkający na stałe w Makau i znający doskonale zawartość archiwów byłego Leal Senado o. Manuel Teixeira potwierdza, że Afanasja rzeczywiście zmarła w Makau i została tam pochowana. Teixeira lokalizuje jej grób na posesji kościoła św. Pawła w centrum miasta, ale z opisu Beniowskiego wynika, że ogród Hissa także był położony w samym centrum. Jedyna relacja naoczego świadka o istnieniu w Makau grobu Afanasji pochodzi od szwedzkiego podróżnika, który odwiedził miasto na przełomie XVIII i XIX wieku i opisał je w ilustrowanej szwedzkiej książce, o której wiemy tylko tyle, że została wydana na początku XIX stulecia i przetłumaczona na portugalski. Manuel Teixeira, przytaczając jej fragment, nie zdradził niestety ani autora, ani tytułu, choć z pewnością ze względu na działalność Szwedzkiej Kompanii Wschodnioindyjskiej, która obejmowała swym zasięgiem Kanton i Makau, nie była to jedyna publikacją tego rodzaju w języku szwedzkim. Oto fragment z tej książki opublikowany przez Teixeirę:

Ilustracja 195 przedstawia Makau. Ukazany jest na niej klasztor Guia z fortecą i pałacem biskupim, usytuowanymi na wzniesieniu gruntu. Miasto Makau rozpostarło się na dole w postaci półkola, dostosowując się do konfiguracji zatoki. Jest w nim pełno kościołów i klasztorów. Wśród tych pierwszych nie można oglądać bez emocji w kościele św. Pawła grobu rosyjskiej dziewczyny, która odważnie złączyła swój los z awanturnikiem hrabią

⁴¹ J. Clemens, *Discovering Macau: A Visitor's Guide*, Hong Kong 1972, s. 70.

Beniowskim, gdy uciekł on z więzień Pietropawłowska. Zmarła ona z powodu rozbitego serca, gdy dowiedziała się, że hrabia, z miłości dla którego poświęciła ona rodzinę i ojczyznę, był już związany z inną⁴².

Szwedzki autor dodaje: „Te niefortunne wydarzenia nieodwzajemnionej miłości są zbyt dobrze znane, aby wymagały jakiegokolwiek wyjaśnienia”⁴³. Pamiętniki zostały wydane także w języku szwedzkim. Nie wiemy zatem, czy autor miał na myśli szwedzkich czytelników, czy też mieszkańców Makau.

Można oczywiście nie zgadzać się z nim co do przyczyny śmierci Afanasji, trzeba też skorygować, że Beniowski wprawdzie był w Pietropawłowsku na Kamczatce, lecz uciekł z Bolszeriecka. Pozostaje jednak faktem, że jako naoczny świadek oglądał on grób Afanasji na terenie kościelnym w samym centrum Makau. Nie została więc złożona „we wspólnym grobie z robotnikami Chłodziłowa i Kamczadalami”, jak pisze Orłowski⁴⁴.

Podczas mego pobytu w Makau w 1996 r. uzyskałem satysfakcjonujące wyjaśnienie rozbieżności między twierdzeniem Beniowskiego, że pochował Afanasję w ogrodzie należącym do przyjaciela gubernatora, francuskiego szlachcica Hissa, a informacją w książce Teixeira, że została ona pochowana w krypcie kościoła Św. Pawła. Otóż tym pięknym ogrodem ze strumykiem, o którym wspomniał autor *Pamiętników*, był dzisiejszy ogród Camoesa – Jardim de Camoes, położony w odległości zaledwie 250 metrów od kościoła. Moi portugalscy rozmówcy i korespondenci z Makau nie zdołali wprawdzie znaleźć w dokumentach nazwiska kawalera Hissa, ale ogród należał lub przynajmniej był dzierżawiony przez Francuza, co potwierdza fakt, że na tej parceli znajdowała się siedziba misji francuskiej – Missions Etrangères de Paris. Mieszkał w niej wymieniony przez Beniowskiego z nazwiska biskup Oliver Simon Le Bon, będący w owym czasie prokuratorem misji. Na tej posesji w 1887 r. znany francuski żeglarz La Perouse urządził obserwatorium astronomiczne na potrzeby żeglugi, co także świadczy o tym, że była ona francuską własnością lub przynajmniej była przez Francuzów dzierżawiona. Na przełomie XVIII i XIX wieku posesja przeszła do rąk bogatej portugalskiej rodziny Pereirów, która w 1773 r. za zgodą gubernatora Castro Cabrala oddała w dzierżawę część ogrodu Angielskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej. Anglicy wybudowali na niej reprezentacyjny budynek rezydencji szefa (prezydenta tzw. Selekt Committee) tej kompanii, na części zaś zakupionej przez nią ziemi urządzili protestancki cmentarz⁴⁵. To w tym mniej więcej czasie – w pierwszej lub drugiej dekadzie XIX wieku – musiało nastąpić przeniesienie zwłok Afanasji z protestanckiego już teraz cmentarza do krypty w kościele św. Pawła. Beniowski pisze, że zamówił u „portugalskiego snycerza wykucie pięknego pomnika z urną

⁴² M. Teixeira, *O Conde...*, s. 35.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ L. Orłowski, *Maurycy August...*, s. 110.

⁴⁵ A. Coates, *A Macao Narrative*, Hong Kong 1978, s. 70–78.

i Izawnicą” (PAM, s. 413), z napisem z pewnością w języku łacińskim, francuskim lub portugalskim. Jeśli Afanasji została oddana ostatnia posługa, to mamy dowód, że przed śmiercią przyjęła chrzest i została pochowana jako katoliczka.

Ani w Makau, ani w bibliotekach Lizbony nie udało mi się znaleźć wspomnianej przez o. Teixeira szwedzkiej książki, z której miała pochodzić ilustracja z panoramą Makau i kościołem św. Pawła. Znalazłem natomiast inną, autorstwa Andersa Ljungstedta, niestety bez ilustracji, zawierającą wiele interesujących informacji o historii Makau⁴⁶. Sądzę, że Ljungstedt mógł być także autorem wzmianki o Afanasji, ponieważ jako jeden z nielicznych Szwedów przez wiele lat (od 1798 aż do śmierci w 1835 r.) mieszkał w Makau.

Faktem jest, że Beniowski zrezygnował z ofert składanych mu przez protestanckich Anglików i Holendrów, decydując się na przyjęcie propozycji kompanii francuskiej. Zarówno z *Pamiętników*, jak i z dokumentów pochodzących z Makau wynika, że zaprzyjaźnił się z gubernatorem de Saldanhy’ym i potrafił zdobyć jego zaufanie, ten z kolei zarekomendował go Francuzowi, biskupowi Le Bonowi. To dzięki pośrednictwu Le Bona oferta Beniowskiego trafiła do dyrektora Francuskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej, Achillesa de Robiena, od którego zależało udostępnienie mu i jego ludziom francuskich statków do podróży. Robien zdecydował o tym sam, nie czekając na zgodę Paryża, gdyż był protegowanym wszechwładnego ministra spraw zagranicznych, wojny i marynarki – księcia Choiseula oraz bratem królewskiego architekta. Jeśli zaś chodzi o biskupa Le Bona, to z pewnością bez jego zgody i wiedzy Afanasja nie mogłaby zostać pochowana ani na terenie kościoła, ani nawet w centrum Makau. W Archives Nationales w Paryżu zachowała się anonimowa notatka informująca o tym, że w Makau zmarła „przebywająca z p. de Aladarem dziewczynka w wieku 11–12 lat” (*sic!*), którą Beniowski pragnął uroczystie pochować w kościele i na której grobie „wygrawerował jakąś inskrypcję”⁴⁷. W dokumencie tym znajduje się także informacja naocznego świadka pogrzebu Afanasji, angielskiego kupca Russela, który pisał z Makau: „wczoraj została pochowana młoda i piękna kobieta (*une femme jeune et belle*), która ukrywała swą płęć”. W innym miejscu jest ona opisana jako młoda dziewczyna (*fille*), „która była z M. de Aladarem i zmarła w Makau i baron pragnął ją pochować w najlepszym miejscu w kościele”⁴⁸. Tak więc Afanasja przypuszczalnie została pochowana najpierw w pobliżu kościoła, we wspomnianym Jardin de Camoes, później zaś, po sprzedaniu ogrodu protestanckim Anglikom, jej prochy zostały przeniesione do tego najstarszego i najbardziej znanego kościoła w Makau. Niestety, kościół św. Pawła spłonął niemal doszczętnie podczas pożaru w roku 1835. Był zbudowany przeważnie z drewna, poza zachowaną

⁴⁶ A. Ljungstedt, *An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China*, Boston 1836.

⁴⁷ Archives Nationales, Colonie C5A3 (1769–1774), no. 63, *Notes concernant M. de Baron Aladar de Benyowsky*, mszps.

⁴⁸ *Ibidem*.

do naszych czasów piękną monumentalną kamienną fasadą i wzmocnieniami ścian bocznych. Gdy przebywałem w Makau w roku 1996, prowadzone tam były prace archeologiczne w związku ze wzmacnianiem tej fasady, będącej swoistą wizytówką Makau oraz jednym z najczęściej fotografowanych zabytków i atrakcji turystycznych. Układano wówczas nową posadzkę i odsłaniano pozostałości fundamentów kościoła, lecz nie podejmowano prób identyfikacji pochowanych tam osób.

W czasie kolejnego pobytu w Makau w 2004 r., gdy nadal próbowałem zgłębić tajemnicę grobu Afanasji i losów opisanego w *Pamiętnikach* pięknego nagrobka, uzyskałem informację, że po „desakralizacji” (cokolwiek by to oznaczało) terenów po spalonym kościele św. Pawła zezwolono na dalsze pochówki w tym miejscu, ale z biegiem czasu groby uległy zniszczeniu i w XIX wieku miały miejsce liczne ich dewastacje. Mieszkający tutaj już teraz zgodnie z prawem Chińczycy używali nagrobków do swoich potrzeb gospodarczych i w końcu władze Makau zdecydowały się na wyrównanie terenu i wzmocnienie fasady. Część niszczących nagrobków kapitanowie statków ładowali na swoje jednostki w charakterze balastu, co potwierdziło odkrycie płyt nagrobkowych z kościoła św. Pawła na umocnieniach przeciwpowodziowych nadmorskiego bulwaru w Manili.

Z wszystkich rosyjskich książek o Beniowskim jako najbardziej wiarygodne powinniśmy traktować publikacje Sgibniewa i Steina, choć w obydwu możemy znaleźć liczne nieprawdziwe informacje i nieścisłości. Szczególnie przydatny do porównania z *Pamiętnikami* jest znaleziony przez Steina w Bibliotece Carskiej w Petersburgu wykaz osób, które brały udział w żegludze Beniowskiego. Wspomniałem wcześniej, że lista ta nie jest kompletna, ale w tym miejscu zwróćmy uwagę, że zawiera ona imiona i nazwiska siedmiu kobiet. Były to: pozostawiona na Wyspie Beringa wraz z mężem żona Paranczyna, zmarła w Makau narzeczona Kuzniecowa – Katarzyna Kuźmina, przybyłe później do Francji żony Andreanowa i Riumina oraz trzy pozostałe określone jako dwie żony i dziewczyna szturmana Czurina.

Aby rozwikłać tę dziwną zagadkę, należałoby się cofnąć na chwilę do wydarzeń w Bolszeriecku. Zarówno z *Pamiętników*, jak i z akt śledztwa wiemy, że Czurin miał żonę, ale w podróż zabrał także kochankę, gdyż nie chciał nawet słyszeć o wyjeździe z Kamczatki bez niej. Także w wyciągu ze wspomnień Stiepanowa możemy przeczytać, że do Makau przybyły żona i „dwie kobiety” Czurina⁴⁹. Jego ślubna żona w wykazie Steina nosi imię Stefania i otwiera piętnastoosobową listę osób zmarłych w Makau. Jego kochanka figuruje jako Uliana i też jest tytułowana „szturmańską żoną”. Trzecia nosi imię Anastazja i przy jej imieniu autorzy wykazu dopisali uwagę „dziewczyna szturmana Czurina” oraz odnotowali fakt jej śmierci w Makau. Była to właśnie, moim zdaniem, córka gubernatora Niłowa, Afanasja. Stein dostarczył

⁴⁹ J.P. Ebeling (wyd.), *Des Grafen Moritz August von Benjowsky Begebenheiten und Reisen von ihm Selbst beschreiben. Mit der ersten Ammerkungen und Zusätzen wie auch einem Auszuge aus Hippolitus Stefanow russisch geschriebene Tagebuche über seine Reise von Kamtschatka nach Makau*, Hamburg 1791, s. 284.

jeszcze jeden istotny argument dla zidentyfikowania umieszczonej na liście zmarłych w Makau Anastazji jako Afanasji Beniowskiego. W odróżnieniu bowiem od mężczyzn, którzy zostali wymienieni z nazwiska i imienia, kobiety rosyjskim zwyczajem noszą tu imiona własne oraz imiona ojców. W tym zaś przypadku mamy ją podaną wprawdzie bez nazwiska, ale za to jako Anastasja Fiodorowna, czyli córka Fiodora, a takie imię nosił właśnie gubernator Niłow. Jeżeli ponadto uwzględnimy, że Beniowski urządził jej kabinę na statku z pewnym luksusem (PAM, s. 412), to można się domyślać, że zajmowała ona kabinę dowódcy statku. Dowódcą zaś Riumin, będący głównym autorem sprawozdania dla Katarzyny II, zawsze nazywa Beniowskiego, a nie szturmana Czurina.

I jeszcze jedna uwaga. Zarówno Orłowski, jak i Roszko powołują się w swych książkach na anonimową notatkę zamieszczoną w londyńskim „Gentleman’s Magazine”, specjalizującym się w upowszechnianiu różnych sensacyjnych plotek, w której pojawiło się wiele informacji z Makau, uznanych przez wydawcę angielskiego pierwodruku za „pod niektórymi względami nieprawdopodobne, pod innymi zaś bezpodstawne” (PAM, s. 28). Jest tam również całkowicie chybiony zarzut, jakoby Beniowski kazał sprawić pogrzeb z wielkimi honorami jakiemuś brodatemu mężczyźnie, ubranemu w stroje kobiece⁵⁰. Gazeta robiła pieniądze na plotkach towarzyskich i ciekawostkach ze świata, dlatego chętnie wydrukowała korespondencję z Makau. Później wykorzystano tę korespondencję do postawienia zarzutu, że w ten sposób Beniowski pochował nieistniejącą Afanasję. Brak jednakże w tym jakiegokolwiek logiki. Gdyby Beniowski chciał przeprowadzić mistyfikację pogrzebu Afanasji, nie musiałby wkładać do grobu brodatego mężczyzny, gdyż fakt śmierci w Makau trzech kobiet znajduje potwierdzenie w dokumentach. Mógł po prostu oświadczyć gubernatorowi i biskupowi, że jedną z nich jest córka gubernatora Niłowa. Poza tym skoro broda i tak zdradziłaby mężczyznę, to w jakim celu miałby go przebierać w stroje kobiece? Proste i logiczne wytłumaczenie tego wydarzenia można znaleźć w angielskim wydaniu *Pamiętników* Beniowskiego w redakcji P. Oliviera z 1898 r.⁵¹ Zamieścił w nim ilustrację przedstawiającą rosyjskiego szlachcica w stroju wyjściowym, który z powodzeniem mógłby być uznany za strój kobiety. W Makau zaś zmarł między innymi książę Zadzkoj i to, co korespondentowi „Gentleman’s Magazine” mogło wydawać się suknią kobiecą, było w rzeczywistości uroczystym jedwabnym lub futrzanym ubiorem petersburskiego dworzanina.

⁵⁰ L. Orłowski, *Maurycy August...*, s. 109.

⁵¹ P. Oliver (wyd.), *Memoirs and Travels of Mauritius Augustus Mount de Benyowsky In Siberia, Kamchatka, Japan, the Ryukiu Islands and Formosa*, London 1898, s. 81.

SUMMARY

UNDER THE POLISH FLAG IN THE PORTUGUESE MACAU

Count Maurice August Benyowsky is well-known though controversial figure in the Polish and Hungarian history. He took part in Polish military confederacy aimed to rid Poland of a Russian yoke. Benyowsky has been wounded in the fight and taken prisoner by Russians, being sent into exile to Kamchatka by the personal edict of Catherine II, the Empress of Russia. He managed to put most of the deportees under his control. They hatched a plot which resulted in the successful revolt against the authorities of Kamchatka and conspirators took control over Bolscheretsk, the main city of the peninsula. After capturing the Russian ship „St. Peter and Paul”, Benyowsky left Kamchatka with 85 people on board and after nearly 5 months long voyage through the Pacific Ocean reached the Portuguese Macau on the south coast of China.

This incredible voyage through unknown regions of the Bering Sea and the North Pacific is described thoroughly in Benyowsky's diary entitled *Journal de sont Voyage par Mer, depuis la Presqu'île de Kamchatka, jusqu' à Canton dans la Chine* in the French manuscript, later edited and published in London in 1790.

During their 4 months long stay in Macau some of Benyowsky's people died, among them was the 16 years old daughter of Kamchatka's governor – Aphanasia, who helped Benyowsky to regain freedom. She was the only person among Russians, who – according to the *Journal* – was buried in the garden belonging to a certain Chevalier Hiss, probably somewhere near to the present Camoes Garden. All other people who died in Macau were buried within the city, supposedly on the mountain which later became known as Montanha Russa (this means Russian Mountain in Author's opinion) and this confirms that at least several conversions of Russians into Catholicism really have taken place. According to the Swedish traveller who visited Macau in the early nineteenth century, he saw Aphanasia's tomb in St. Paul Church and in the paper the Author is discussing some questions concerning her burial and the possible fate of her remains after St. Paul Church was destroyed by fire in 1835.

IDEA *BUSHIDŌ* NITOBÉ INAZŌ
W KONCEPCJI PRZYWÓDZTWA SŁUŻEBNEGO.
KILKA SŁÓW O WARTOŚCIACH
WE WSPÓŁCZESNYM ZARZĄDZANIU¹

Wstęp

Sądząc po zainteresowaniu pojęciem *bushidō*² poza granicami Kraju Kwitnącej Wiśni, można śmiało powiedzieć, że ma ono już swoje stałe miejsce w szeroko pojętej

¹ Warto zaznaczyć, że sam tekst powstał na podstawie pracy dyplomowej z dziedziny zarządzania zasobami ludzkimi, którą autor przygotował w 2011 r. w ramach studiów podyplomowych – Akademia Menedżera Personalnego, organizowanych przez Gdańską Fundację Kształcenia Menedżerów (Gdańsk) i przy udziale Akademii Leona Koźmińskiego (Warszawa). Jest również swego rodzaju podsumowaniem przeszło dziesięcioletniej współpracy autora z firmą Jeppesen Poland Sp. z o.o. (wcześniej C-Map Poland Sp. z o.o.), z czego cztery ostatnie lata (2008–2012) jako supervisor w dziale Marine Data Services, zarządzając grupą analityków informacji morskiej, zajmujących się aktualizacją nawigacyjnych map morskich w czasie rzeczywistym (*Real Time Updating*). W tym miejscu autor pragnie w szczególności podziękować członkom zespołu zarówno za możliwość doskonalenia własnych umiejętności, jak i wkład w optymalizację procesów, dzięki czemu średni czas aktualizacji projektów RTU został skrócony z dziewięciu do trzech dni i utrzymany przez 24 miesiące z rzędu.

Jeppesen to amerykańska firma założona przez pioniera awiacji Elreya B. Jeppesena (1907–1996) w 1934 r. Od 2000 r. jest częścią The Boeing Company. Zatrudnia około 3200 pracowników w kilkudziesięciu filiach na całym świecie (m.in. Niemcy, Włochy, Wielka Brytania, Norwegia, Szwecja, Australia i Polska). Od 2007 r. – po zakupie włoskiej firmy C-MAP – jedna z filii znajduje się w Gdańsku. Jeppesen zajmuje się tworzeniem, dystrybucją oraz serwisem nowoczesnych rozwiązań nawigacyjnych dla lotnictwa, marynarki oraz komunikacji lądowej. Więcej nt. Elreya B. Jeppesena oraz historii firmy zob. F. Whitlock, T.L. Barnhart, *Capt. Jepp and The Little Black Book: How Barnstormer and Aviation Pioneer Elrey B. Jeppesen Made the Skies Safer for Everyone*, Superior 2007; zob. również: www.jeppesen.com.

² Odnosnie do pisowni japońskich wyrażen, nazw i imion zastosowano się do zaleceń J. Tu-bielewicz. Oznacza to, że japońskie imiona i nazwiska odnoszące się do epoki feudalnej podano w porządku wschodnim, czyli nazwisko przed imieniem. Za odmienne uznano zaś nazwiska (lub imiona) i nazwy geograficzne zakończone na *a*, *i*, *n*. Zgodnie z transkrypcją międzynarodową, zastosowaną dla słów japońskich, samogłoski japońskie należy wymawiać tak samo jak w języku polskim, z wyjątkiem: *y*, które reprezentuje spółgłoskę *j*; *j* wymawiane jak *dż*; *sh* = *ś*; *ch* = *ć*; *z* = *dż*;

kulturze zachodniej. Za jeden z przejawów popularności tejże idei może posłużyć w tym wypadku literatura związana z różnymi aspektami zarządzania, w której autorzy starają się przełożyć zagadnienia wchodzące w skład drogi wojownika – gdyż tak należałoby tłumaczyć wspomniany termin – na płaszczyzny współczesnych dziedzin: strategii, biznesu, zarządzania oraz zagadnień organizacji pracy³. Pojęcie *bushidō* zazwyczaj jest kojarzone z japońskim okresem feudalnym oraz kulturą samurajów. Niestety, większość badaczy zagadnienia pomija jednak fakt, że sam termin *bushidō* powstał w czasach nowoczesnych, a jego twórcą był najprawdopodobniej Nitobe Inazō (1862–1933) – japoński polityk, ekonomista, dyplomata i doradca rządu Meiji na Tajwanie, a także podsekretarz w Lidze Narodów w latach 1920–1926. Nitobe, który z wyznania był chrześcijaninem i uchodził za znawcę literatury angielskiej (był wszakże autorem setek artykułów w popularnych magazynach i prasie), szukał skutecznego sposobu, aby przybliżyć Japonię światowej społeczności, kiedy kraj ten wkraczał dużymi krokami na arenę polityki międzynarodowej. Efektem starań była książka pt. *Bushido: The Soul of Japan (Bushido – dusza Japonii)*⁴, stanowiąca według autora zbiór wartości charakterystycznych dla Japonii i jej mieszkańców. Książka wydana po raz pierwszy w 1900 r. w języku angielskim – i do tej pory wielokrotnie wznawiana – przyczyniła się do utrwalenia terminu *bushidō* w umysłach ludzi Zachodu jako dawnej etyki samurajskiej i stała się również, co warto podkreślić, bezpośrednim źródłem podjętych tutaj rozważań.

Niniejszy artykuł jest skądinąd próbą znalezienia elementów łączących ideę *bushidō* z koncepcją przywództwa służebnego (*servant leadership*). Wiąże się z zagadnieniem przenikania się kultur Wschodu i Zachodu. Podjęto w nim próbę odpo-

ts = *c*; *w* wymawiane jak angielskie *u* niezgłoskotwórcze. Samogłoski opatrzone znakiem diakrytycznym należy zaś wymawiać jak samogłoski podwójne (np. *ō* = *oo*). Por. J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1984, s. 6–7.

³ Najlepszym przykładem w tym wypadku może być *Gorin-no sho (Księga pięciu kregów, 1645)* Miyamoto Musashiego (1584–1645). Wprawdzie Musashi używa w swoim traktacie pojęcia *heihō-no michi (droga wojennego prawa)*, aby określić sposób bycia charakterystyczny dla samuraja, to jego rady zawierają wiele elementów, które weszły później w skład *bushidō* Nitobe Inazō. Do najsłynniejszych poradników próbujących przełożyć treść *Księgi pięciu kregów* na język współczesnego zarządzania i strategii biznesu można zaś zaliczyć: *The Book of Five Rings: The Real Art of Japanese Management*, trans. and commentary by Nihon Services Corporation: B.J. Brown, Y. Kashiwagi, W.H. Barrett, E. Sasagawa, New York 1982; S.F. Kaufman, *Musashi's Book of Five Rings: The Definitive Interpretation of Miyamoto Musashi's Classic Book of Strategy*, Boston 1994 (przekład polski: S.F. Kaufman, *Strategia w walce, biznesie i życiu codziennym*, przeł. M. Rudkowski, Warszawa 2006); L. Gough, *Miyamoto Musashi's The Book of Five Rings: A Modern Day Interpretation of a Strategy Classic*, Oxford 2009.

⁴ I. Nitobe, *Bushido: The Soul of Japan*, Philadelphia 1900. Do roku 1907 było już 12 edycji tejże publikacji. Korzystałem z polskojęzycznego wydania uzupełnionego o amerykańską wersję z 1905 r.: I. Nitobe, *Bushido – dusza Japonii*, Bydgoszcz 2001. Wszystkie cytaty i przypisy pochodzą właśnie z tego wydania.

wiedzi na następujące pytania: Jak to możliwe, że w kraju Kwitnącej Wiśni, w którym dla człowieka Zachodu większość rzeczy wydaje się funkcjonować na odwrót, istnieją wartości dla niego tak bliskie i całkiem zrozumiałe? Co sprawia, że idee przywództwa oraz postrzeganie roli liderów w dwóch różnych społeczeństwach zdają się mieć wiele wspólnego, pomimo odległości i bariery czasu? W jaki sposób wartości *bushidō* wpisują się w model przywództwa służebnego? Czy współcześni liderzy mogą uznać elementy tej idei za przydatne w swojej codziennej pracy?

Artykuł został podzielony na cztery zasadnicze części. W pierwszej z nich przedstawiono pokrótce historię japońskiego etosu rycerskiego – drogi wojownika oraz ewolucję jego elementów w ideę *bushidō* Nitobe Inazō, a także omówiono siedem głównych wartości charakterystycznych dla tzw. kodeksu *bushidō*. W części drugiej opisano koncepcję przywództwa służebnego w zarządzaniu, wprowadzoną do literatury przedmiotu przez Roberta K. Greenleafa (1904–1990), skupiając się przy tym na atrybutach lidera służebnego (*servant leader*). Część trzecia stanowi próbę wpisania wartości *bushidō* w przywództwo służebne oraz znalezienia elementów łączących obydwie koncepcje. Wyjaśniono również, dlaczego obydwie idee są sobie bliskie oraz przedstawiono przyczyny, dla których *bushidō* Nitobe jest tak zrozumiałe dla ludzi wychowanych w zachodnim kręgu kulturalnym. Część czwarta stanowi opis oraz analizę wyników badania ankietowego, przeprowadzonego w lutym 2011 r. wśród międzynarodowej grupy liderów firmy Jeppesen. Podjęto tu próbę odpowiedzi na pytanie, czy współcześni menedżerowie są w stanie uznać wartości *bushidō* zawarte w przywództwie służebnym za przydatne oraz czy kierują się nimi (świadomie bądź nie) w swojej codziennej pracy.

Istota idei *bushidō* Nitobe Inazō – kontekst historyczny oraz znaczenie

Jak już wspomniano, Nitobe Inazō stworzył termin *bushidō*, aby przybliżyć zagranicznemu czytelnikowi cechy narodowościowe typowe dla Japończyków. W swoim wywodzie powoływał się na przykłady z historii Kraju Wschodzącego Słońca, stąd też pojęcie *bushidō* związane jest nierozłącznie z kulturą samurajską. Słowo samuraj pochodzi od japońskiego czasownika *saburau* bądź *samurau* i w dosłownym tłumaczeniu oznacza służyć lub pełnić służbę przy kimś⁵. Wyraz ten związany jest etymologicznie z systemem feudalnym i odnosi się do warstwy wojowników dominujących w życiu politycznym i społecznym Japonii między końcem XII a połową XIX wieku. Podobnie jak inne warstwy społeczne feudalnej Japonii w tym okresie również samurajowie mieli odpowiednie dla ich stylu życia zasady i etykietę. Wartości te

⁵ W.S. Wilson, *Ideals of the Samurai: Writing of Japanese Warriors*, Burbank 1982, s. 17.

były zdominowane pierwotnie przez elementy natury militarnej i miały zazwyczaj charakter lokalny. Jednym z szesnastowiecznych przejawów *bushidō* były tzw. *ka-kun*, czyli dosłownie kodeksy rodowe⁶. Ich treść była bardzo różnorodna. Oprócz praktycznych wskazówek dotyczących posługiwania się bronią i uzbrojeniem, rad zarówno na temat sztuki wojennej, dowodzenia, organizacji armii, jak i zarządzania oraz administrowania włościami, znajdowały się w nich również zalecenia odnośnie do manier, etykiety i estetyki, właściwego zachowania, ubioru czy wartości, jakie winien wyznawać samuraj.

Po politycznym zjednoczeniu Japonii przez ród Tokugawa na początku XVII wieku różne elementy *kakun* weszły w skład pierwszego zbioru praw i obowiązków dotyczących wszystkich samurajów w państwie, tzw. *buke-shohatto*, czyli Ogólnych przepisów dla rodów wojowników⁷. Proklamowane po raz pierwszy w 1615 r., były wyrazem nowego systemu klasowego Tokugawów, zwanego *shi-nō-kō-shō*, czyli samurajowie – chłopci – rzemieślnicy – kupcy, i wprowadzały do etyki samurajskiej koncepcję zachowania odpowiednich proporcji między *bu* – wyszkoleniem bojowym oraz *bun* – wykształceniem. Stabilizacja kraju wymagała wszakże od rządzących zahamowania u samurajów elementu wojowniczego. W ten sposób skutecznie zapobiegano narodzinom zbyt zdolnych przywódców i wojowników, którzy mogliby stanowić zagrożenie dla szogunatu. Samuraj nie miał już podbijać wrogich prowincji w imię swojego *daimyō* – pana feudalnego, lecz wspierać skutecznie nowo powstały system.

Propagatorami nowej koncepcji byli neokonfucjańscy uczeni Yamaga Sokō (1622–1685) oraz Ogyū Sorai (1666–1728). Uważali, że samurajowie, stojąc na szczycie hierarchii nowego ładu społecznego, mają obowiązek roztoczenia nad nim opieki niczym ojcowie nad rodziną. W ich koncepcji wojownik winien nie tylko pilnować porządku, ale być również osobą wykształconą, zdolną do zarządzania powierzonymi mu przez państwo włościami. Swoim zachowaniem i manierami miał zaś dawać przykład pozostałym warstwom społecznym. Yamaga Sokō określał tę koncepcję w swoich traktatach terminem *shidō*, co oznacza droga samuraja w rozumieniu droga dobrze lub szlachetnie urodzonych.

Warunki panujące w epoce Tokugawa, postępująca biurokracja oraz pojmowanie *bun* jako dominującego, z racji braku wojen, elementu w życiu wojownika przyczyniły się do powstania wyidealizowanego wizerunku samuraja. Ów upiękuszony obraz

⁶ Słowo *kakun* składa się z dwóch chińskich ideogramów. Pierwszy oznacza *dom*, *rodzinę* lub *ród*, drugi – *kodeks* lub *przepis*. Często nadaje im się miano testamentów, gdyż spisywane były zazwyczaj przez głowy rodów przed ich śmiercią. Por. *Sources of Japanese Tradition*, vol. 1: *From Earliest Times to 1600*, compiled by W.T. de Bary, D. Keene, G. Tanabe, P. Varley, New York 2001, s. 420–422.

⁷ *Buke-shohatto* (*Ogólne przepisy dla rodów wojowników, 1615–1683*), przeł. M. Sfugier, [w:] *Japonia w oczach Polaków. Państwo – społeczeństwo – kultura*, t. 2, red. J.A. Włodarski, K. Zeidler, Gdańsk 2009, s. 138–164.

etosu samurajskiego przeniknął do współczesnej literatury pod terminem *bushidō*. Pojęcie to pochodzi od słów *bushi* (wojownik lub rycerz)⁸ oraz *dō* (droga). Oznacza więc drogę wojownika. Trudno powiedzieć, od kiedy dokładnie posługiwano się tym słowem, raczej nie w dobie japońskiego feudalizmu⁹. Sam wyraz *dō* ma jednak w kulturze Dalekiego Wschodu głęboką tradycję, wywodząc się z taoizmu oraz buddyzmu *zen*¹⁰. Oprócz dosłownego znaczenia – droga, ścieżka – jest metaforą dla doświadczenia, nauki, właściwego sposobu czy też metody. Droga jest więc w rozumieniu japońskim zestawem wartości, cech, ale również umiejętności, jakimi winna kierować się dana osoba, na przykład samuraj, aby osiągnąć ideal.

Pomimo upadku systemu feudalnego w 1868 r., japońscy reformatorzy okresu Meiji (1868–1912) nie pozwolili, aby wartości samurajów odeszły w zapomnienie. Wręcz przeciwnie. Wszystkimi dostępnymi metodami starali się zaszczepić *bushidō* reszcie społeczeństwa. Służyły temu niemal wszystkie dziedziny sztuki: drzeworytnictwo, teatr, literatura, sport i sztuki walki, a nawet film. Faktycznie to jednak książka Inazō Nitobe *Bushidō – dusza Japonii* przyczyniła się najmocniej do popularyzacji terminu *bushidō* zarówno w samej Japonii, jak i poza jej granicami.

Według Nitobe *bushidō* wytworzyło się w oparciu o trzy główne nurty filozoficzno-religijne, przenikające od wieków wyspy japońskie: shintoizm, buddyzm i konfucjanizm. Nietrudno też dostrzec w idei wpływy zarówno taoizmu, jak i ideologii chrześcijańskiej. Najważniejszy pozostaje jednak fakt, że Nitobe, patrząc na duchową spuściznę epoki feudalnej, dokonuje swoistego uszeregowania wartości, jakimi powinien wyróżniać się samuraj, czyli zgodnie z założeniami reformatorów Meiji, każdy z obywateli nowożytnej Japonii. Wymienia siedem następujących zasad: 1) *gi* – prawość i sprawiedliwość, 2) *yu* – męstwo, duch odwagi i wytrwania, 3) *jīn* – dobroć i współczucie, 4) *rei* – uprzejmość, 5) *makoto* – prawda i prawdomówność, 6) *meiyo* – honor, 7) *chūgo* – obowiązek wierności.

Wyznaczenie siedmiu zasad drogi wojownika miało istotny wpływ na współczesne postrzeganie etyki samurajskiej, gdyż sięgali do nich twórcy poszukujący wizerunku samuraja oraz jego etosu. Wypada więc w tym miejscu zadać pytanie: w jaki sposób współcześnie rozumie się wskazane wyżej wartości?

Gi, czyli pojęcie prawości i sprawiedliwości Nitobe nazywa siłą postanowienia. „Prawość jest siłą wejścia bez wahania na drogę, którą wskazuje rozum, która każe umrzeć, kiedy trzeba umrzeć, uderzyć, kiedy trzeba uderzyć”¹¹. Łączy je również z chińskim filozofem konfucjańskim Mencjuszem (ok. 371–289 r. p.n.e.),

⁸ Słowo *bushi* pojawia się po raz pierwszy w *Shokunibongi* (Ciąg dalszy kroniki japońskiej, 797 r.), gdzie pod rokiem 723 zapisano je obok *mononofu* (wojownik, żołnierz) oraz *tsumamono* (woj, żołnierz). Od XII w. funkcjonowało już jako zamiennik słowa *samurai*.

⁹ E. Ikegami, *The Taming of the Samurai*, Harvard 1995, s. 278–283.

¹⁰ R.J. Davis, O. Ikeno, *The Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture*, Boston–Rutland–Vermont 2002, s. 72–75.

¹¹ I. Nitobe, *Bushidō...*, s. 28.

powiadającym, że „to prosta wąska ścieżka, wiodąca do utraconego raju”¹². Za pokrewne z *gi* wyrażenia uznaje zaś Nitobe *gisshi* oraz *giri*. Pierwsze z nich według niego oznacza człowieka prawego (ale również wiernego wojownika)¹³, a jako przykład podaje 47 roninów z Ako¹⁴. Drugie zaś tłumaczy jako obowiązek (także moralne zobowiązanie)¹⁵, uznając jednak, że zostało wypaczone przez system feudalny Tokugawów, „gdzie urodzenie i niezasłużone szczęście były wynikiem różnicy klasowej, gdzie rodzina była jednostką społeczną, gdzie wiek miał pierwszeństwo przed talentem, a naturalne uczucia musiały się korzyć przed urobionym sztucznie obyczajem”¹⁶.

Yu – męstwo, duch odwagi i wytrwania wynika poniekąd z *gi*. Parafrazując słowa Konfucjusza (551–479 r. p.n.e.), Nitobe pisze: „męstwem jest to, co jest słuszne”¹⁷. W dalszej części wywodu powołuje się na fragment *Hagakure* Yamamoto Jōchō (1659–1719), który brzmi następująco: „My, ludzie, wolimy żyć. Dlatego pewnie znajdziemy wymówkę, żeby wybrać to, co nam droższe. Ale jeśli nie osiągnie się celu, dalsze życie jest tchórzostwem. Tu jest ta ryzykowna granica. Jeśli się umrze, nie osiągnąwszy celu, to jest to pieska śmierć i szaleństwo, ale nie ma w tym hańby. To właśnie jest prawdziwa Droga Samuraja”¹⁸.

Podobnie jak autor *Hagakure*, Nitobe odróżnia tym samym odwagę fizyczną od moralnej. Ta druga ma według niego znacznie większą wartość, gdyż „rzucić się w wir walki i tam śmierć znaleźć, (...) to rzecz łatwa, której dokonać może każdy chłystek. (...) istotnym męstwem jest żyć, gdy żyć się godzi, a umrzeć, kiedy umrzeć trzeba”¹⁹.

Jin – dobroć i współczucie to według Nitobe jedna z najistotniejszych wartości *bushidō*. Wyjaśniając jej wagę, ponownie odwołuje się on do Konfucjusza i Mencjusza, pisząc w następujący sposób o miłosiernym władcy: „Jeśli książę jest pełen

¹² *Ibidem*, s. 29.

¹³ Por. F. Rennosuke, *Taschenwörterbuch der japanischen Umgangssprache*, T. 1: *Japanisch-Deutsch*, Berlin–Schöneberg 1911, s. 68.

¹⁴ Grupa samurajów, która w 1703 r. pomściła śmierć swojego pana Asano Naganoriego (1667–1701). Zabijając sprawcę śmierci Asano, skorumpowanego urzędnika Kirę Yoshinagę (1641–1703) i jego popleczników, dopełnili wprawdzie obowiązku wierności, jednak złamali obowiązujące prawo. Władze Tokugawów potępiły ich występki, jednak zezwoliły na popelnienie *seppuku* i pogrzeb nieopodal grobu ich pana. 47 roninów z Ako stało się wzorem cnót samurajskich opiewanych jako *Chushingura* (*Skarbiec wiernych wasali*) w wielu sztukach teatralnych, literaturze, na drzeworytach oraz w filmie.

¹⁵ Por. F. Rennosuke, *Taschenwörterbuch...*, s. 68.

¹⁶ I. Nitobe, *Bushidō...*, s. 30.

¹⁷ *Ibidem*, s. 31.

¹⁸ J. Yamamoto, *Hagakure* (fragmenty), przeł. K. Okazaki, [w:] *Estetyka japońska – antologia*, t. 3: *Estetyka życia i piękno umierania*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2005, s. 109; zob. też: T. Yamamoto, *Hagakure – Sekretna księga samurajów*, przeł. J. Piątek, Poznań 2001, s. 13–14.

¹⁹ I. Nitobe, *Bushidō...*, s. 31.

cnót, ludzie lgną do niego, wraz z ludźmi przychodzi ziemia, z ziemią z kolei – bogactwo, a bogactwo da mu nagrodę za szlachetność ducha²⁰.

Miłosierdzie nie powinno być jedynie wartością charakteryzującą władców, ale również samurajów i to nawet na polu bitwy. W tym miejscu Nitobe przywołuje przykład Kumagae-no Jirō Naozane (1141–1208) z *Heike monogatari*. W bitwie pod Ichi-no-Tani w 1184 r. starł się z samurajem o imieniu Taira-no Atsumori (1169–1184), powalił go na ziemię, obezwładnił, zdjął helm i już chciał pozbawić go głowy, jednak na widok twarzy szesnastoletniego młodzieńca naszyły go wątpliwości: „Zabójstwo tej jednej osoby nie zmieni porażki w zwycięstwo, tak samo jak oszczędzenie go nie zmieni zwycięstwa w porażkę. Na myśl o tym, jak rozpaczalem, gdy mój syn Kojirō doznał lekkiej rany, łatwo jest mi wyobrazić sobie smutek ojca tego młodego pana, gdy usłyszy, że jego syn zginął. Ah, chciałbym go oszczędzić!”²¹. Nadciągający wojownicy Minamoto nie pozwolili jednak na to i Naozane z łzami w oczach był zmuszony pozbawić życia Atsumoriego. Było to jednak na tyle traumatyczne doświadczenie, że: „po skończonej wojnie²² wraca nasz bojownik w triumfie do domu, ale cześć i chwała go nie cieszą. Rzuca zawód wojskowy, strzyże włosy, wkłada suknię duchową, resztę dni zapelnia żywotem pobożnego pielgrzyma”²³.

Rei – uprzejmość Nitobe uważa za wartość szczególnie charakterystyczną dla Japończyków. Stwierdza, że „jest cierpliwa i przyjacielska, nie unosi się, nie drażni, nie nadyma, nie jest niesforna, nie obstaje przy swoim, nie daje się rozgoryczać i nie pamięta złego”²⁴. Wyraża się przez etykietę, której celem jest, aby przez nieustanne ćwiczenia w dobrym zachowaniu „doprowadzić do takiej harmonii z samym sobą i z otoczeniem, że w całej pełni uwydatni się duch opanowujący ciało”²⁵.

Makoto – prawdę i prawdomówność Nitobe wiąże bezpośrednio z uprzejmością, bez której ta ostatnia jest „czystą komedią”²⁶. Powołując się na Konfucjusza, stwierdza, że „szczerłość jest końcem i początkiem rzeczy. Bez szczerości nie byłoby niczego”²⁷. Dalej wyjaśnia znaczenie *bushi-no ichi-gon*, czyli słowa samuraja, przeciwstawiając je mentalności kupieckiej. „Słowo to – pisze – miało tak wielką wagę, że umowy zawierano zwykle i dopełniano bez pisemnego zobowiązania. Zawarcie pisemnej umowy samuraj uważał za niezgodne ze swoją godnością”²⁸.

²⁰ *Ibidem*, s. 33.

²¹ *The Tale of the Heike*, translated, with introduction, by H.C. McCullough Stanford 2008, s. 317.

²² Chodzi o tzw. wojnę Genpei (*Genpeikassen*, 1180–1185), w której rody Minamoto i Taira walczyły o hegemonię w państwie. Zwyciężyli ci pierwsi, a Minamoto no Yoritomo (1147–1199) założył w 1192 r. pierwszy szogunat w wiosce rybackiej Kamakura nieopodal dzisiejszego Tokio (*Kamakura bakufu*).

²³ I. Nitobe, *Bushidō...*, s. 38.

²⁴ *Ibidem*, s. 40.

²⁵ *Ibidem*, s. 42.

²⁶ *Ibidem*, s. 46.

²⁷ *Ibidem*, s. 46.

²⁸ *Ibidem*, s. 46–47.

Meiyo – honor to według Nitobe poczucie osobistej godności i wartości pobudzane przez wrazenie wstydu. Wyznaczają je wspaniałomyślność, zdolność przebaczenia, cierpliwość i pokora. Nitobe powołuje się w tym miejscu na Tokugawę Ieyasu (1543–1616), Mencjusza, Ogawę Suketadę (1549–1601)²⁹, Kumazawę Banzana (1619–1691)³⁰ oraz Saigo Takamoriego (1827–1877)³¹. Temu ostatniemu przypisuje następujące słowa: „Droga jest drogą nieba i ziemi, człowiek winien nią iść, dlatego treścią twego żywota będzie szanować niebo. Niebo miłuje mnie i innych równą miłością, dlatego kochaj miłością, którą siebie kochasz, także innych. Niechaj towarzyszem twoim będzie nie człowiek jeno niebo, czyni też wszystko, co możesz, aby z nieba towarzysza swego uczynić. Nie potępiaj innych, lecz zważaj na to, aby twoja własna wartość nie była zbyt mała”³².

Wyjaśniając *chugo* – obowiązek wierności, Nitobe odwołuje się do przykładu Sugawary-no Michizane (845–903)³³. Wygnany ze stolicy pozostawił za sobą syna, którego skazano na ścięcie. Gdy podwładni Michizane usłyszeli o wyroku, poświęcili jedno ze swoich dzieci i oddali urzędnikowi fałszywą głowę, aby uchronić syna ich pana. Nitobe stwierdza, że dziecko to było zupełnie świadome i dobrowolnie poświęciło swoje życie. *Chugo* nie polega bowiem na bezwzględnej wierności oraz bezkrytycznym podporządkowaniu. „*Bushidō* nie wymagało od nas, abyśmy z sumienia czynili niewolnika jakiegokolwiek pana lub króla”³⁴. Dalej też pisze, że obowiązkiem wierności poddanego było przekonanie panującego, jeśli był w błędzie, wszelkimi możliwymi sposobami. W Japonii Tokugawów było to często *seppuku* na znak sprzeciwu.

Spoglądając na spuściznę feudalnych wartości zawartą w *bushidō* Nitobe, można zauważyć kilka prawidłowości. Po pierwsze, wartości *bushidō* wynikają z umiejętności praktycznych, po drugie zaś są stałe, to znaczy towarzyszyły samurajowi od samego początku istnienia warstwy aż do upadku systemu feudalnego. Zmieniał się jedynie ich dobór w zależności od roli wojownika w społeczeństwie. Po upadku systemu feudalnego Nitobe dokonał kolejnego uporządkowania wartości, zakładając, że każdy obywatel Japonii może być we współczesnych realiach samurajem i kierować się w życiu *bushidō*. Niezależnie od tego, czy prezentowany przez autora obraz kodeksu zgodny jest z feudalną rzeczywistością, stanowi zbiór wartości pozytywnych, które wciąż biorą udział w kształtowaniu nowoczesnej Japonii, ale dają się również zauważyć poza jego granicami.

²⁹ *Daimyō* prowincji Iyo, stronnik Toyotomiego Hideyoshiego (1536–1598).

³⁰ Samuraj, uczony neokonfucjonista, propagator Wang Yangminga (1472–1529).

³¹ Znany też jako ostatni samuraj (*shōgun bushi*), był przywódcą nieudanego powstania samurajów w Satsumie w roku 1877.

³² I. Nitobe, *Bushidō...*, s. 54.

³³ Uczony, poeta, polityk oraz urzędnik w okresie Heian (794–1185).

³⁴ I. Nitobe, *Bushidō...*, s. 62.

Koncepcja przywództwa służebnego według Roberta K. Greenleafa

Przywództwo w zarządzaniu oznacza proces dążenia do realizacji określonych celów przez grupę ludzi lub organizację. Opiera się na autorytecie osoby – przywódcy, ale również jego władzy akceptowanej przez innych dobrowolnie. Przywództwo nie jest więc narzucaniem rozwiązań jednostki, jak w przypadku władzy, lecz ustalaniem kierunku działań przez motywowanie, inspirowanie oraz wyzwalamie w ludziach energii i ukrytego potencjału. Stąd też przywódca to osoba, która bez sięgania po środki przymusu wpływa na zachowanie innych, tak aby osiągnąć cel grupy bądź organizacji, przy założeniu obustronnej korzyści tej relacji.

Świat Zachodu zna wiele różnych modeli i typów przywództwa. Jednym z nich jest tzw. przywództwo służebne (*servant leadership*). Termin ten został wprowadzony do literatury przedmiotu przez Roberta K. Greenleafa (1904–1990) w roku 1970 esejem *The Servant as Leader (Sługa jako przywódca)*³⁵. Koncepcja przedstawiona przez Greenleafa zakłada, że przywódca, stawiając się w roli sługi, osiąga cele organizacji przez spełnianie potrzeb jej pracowników. Jego priorytetem staje się pomoc ludziom w osiągnięciu ich zamierzeń oraz wprowadzenie zmian w ich codzienności, tak aby mogli w pozytywny sposób przekształcić organizację, w której pracują. Robert K. Greenleaf opisał przywództwo służebne w następujący sposób: „Zaczyna się od naturalnego poczucia, że pragnie się służyć, służyć w pierwszej kolejności. Następnie świadomy wybór przenosi nas, by aspirować do przywództwa. Taka osoba jest skrajnie inna od tej będącej przywódcą w pierwszej kolejności. Być może dlatego, że ta ostatnia odczuwa konieczność zaspokojenia nadzwyczajnej potrzeby władzy lub zdobycia wpiętych dóbr materialnych. Dla tych późniejszym pozostanie wybór, by służyć po tym, jak ich przywództwo zostanie ugruntowane. »Przywódca-wpięty« i »sługa-wpięty« to dwa skrajne typy. Między nimi są różne odcienie i mieszańki, wynikające z nieskończonej różnorodności ludzkiej natury»³⁶.

Ken Blanchard i Mark Miller twierdzą z kolei, że istotę przywództwa służebnego da się wpisać w akronim *SERVE*³⁷, czyli *SLUŻYĆ*. *S* jak *see the future* (ujrzyć przyszłość) wiąże z wizjonerską rolą przywódcy – wskazaniem kierunku działania oraz urzeczywistnianiem wizji. *E* oznacza *engage and develop people* (angażuj i rozwijaj

³⁵ R.K. Greenleaf, *The Servant as Leader*, Cambridge 1970. Od czasu pierwszego wydania esej ten był wielokrotnie wznawiany (m.in. przez The Greenleaf Center, Westfield 1991 r.), przedrukowywano go też w różnych czasopiśmie (m.in. „Journal of Religion and the Applied Behavioral Sciences”, Winter 1982, 7, no. 7–10); oryginalna wersja znajduje się również w książce: R.K. Greenleaf, *The Servant-Leader Within: A Transformative Path*, Mahwah 2003, s. 29–75.

³⁶ R.K. Greenleaf, *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*, Mahwah 2002, s. 4.

³⁷ K. Blanchard, M. Miller, *The Secret: What Great Leaders Know – And Do*, San Francisco 2004.

pracowników) i odnosi się do rozwoju pracowników oraz wyzwania w nich przez przywódców zaangażowania oraz potencjału po tym, jak wizja i kierunek zostaną ustalone. R jak *reinvent continuously* (ciągłe udoskonalanie) dotyczy aspektów ciągłej poprawy na wielu płaszczyznach – doskonalenia umiejętności liderów, pracowników, procesów oraz struktury organizacyjnej. V od wyrażenia *value results and relationships* (ceń wyniki i relacje międzyludzkie) określa wprowadzenie równowagi między wynikami a relacjami międzyludzkimi. Obydwa czynniki mają równie ważne znaczenie w działaniu firmy w długoterminowym planowaniu strategicznym. Wreszcie najważniejsze to E jak *embody the values* (ucieleśniaj wartości), gdyż – jak twierdzi Blanchard – „Prawdziwe przywództwo zbudowane jest na zaufaniu. Istnieje wiele sposobów na jego budowanie. Jednym z nich jest życie zgodne z wyznawanymi wartościami. Jeżeli lider mówi, że ważni są klienci, to jego działanie musi dowodzić prawdziwości tej wypowiedzi. Jeśli jego zachowanie będzie wskazywać, że klienci nie odgrywają istotnej roli – pracownicy będą mieli powód do zakwestionowania jego wiarygodności. W ostatecznym rozrachunku, jeśli lider nie będzie uznany za wiarygodnego przez zespół, to utraci zwolenników. Ucieleśnianie wartości to nic innego jak dawanie przykładu swoim zachowaniem. Lider przede wszystkim powinien być chodzącą egzemplifikacją wizji”³⁸.

Przywództwo służebne może być zatem cechą wrodzoną lidera czy też zrodzić się na późniejszym etapie, kiedy jego podstawowe potrzeby zostaną zaspokojone, a samo przywództwo nie jest kwestionowane. W drugim z przypadków tworzy się samoistnie wraz z koniecznością dokonania czegoś więcej, czyli wyjścia poza ramy tradycyjnego zarządzania, opisanego mianem planowania, organizowania, motywowania oraz kontrolowania. Wiąże się ono z potrzebą pozostawienia swojego śladu w organizacji. Przywództwo służebne otwiera właśnie taką możliwość. Poprzez okazaną pomoc i służbę lider jest w stanie oddziaływać na innych i nawet gdy odejdzie, zaszczerpienie w pracownikach wartości będą dalej przekształcać organizację. Nie jest więc koniecznością, lecz wyborem. Wynika z wewnętrznej potrzeby i cech osobowych, a nie z przymusu. Znajdą się liderzy, którzy mają ten model przywództwa zapisany u podstaw funkcjonowania w organizacji, tacy, którzy z czasem go świadomie wybiorą oraz ci, którzy nigdy nie zdecydują się na tę drogę. Można postawić zatem tezę, że każdy lider może zostać przywódcą służebnym, ale nie każdy musi chcieć nim zostać. Nie ma w tym nic złego, jednak zarazem rodzi się pytanie, co może stać na przeszkodzie wyboru modelu przywództwa służebnego. Ken Blanchard w ten oto sposób wyraża się o możliwych przeszkodach: „Czynnikiem, który uniemożliwia ludziom stawianie się przywódcami służebnymi, jest ich własne *ego*. *Ego* nakazuje człowiekowi usunąć z siebie dobro i postawić siebie samego w centrum zainteresowania. Uzyskane w ten sposób zniekształcone poczucie

³⁸ K. Blanchard, *Przywództwo wyższego stopnia. Blanchard o przywództwie i tworzeniu efektywnych organizacji*, przeł. A. Bekier, Warszawa 2007, s. 225.

własnej ważności sprawia, że ludzie myślą o sobie jako środku wszechświata, a nie o nadrzędnym wartościach³⁹.

Wraz z egoizmem rodzi się poczucie fałszywej dumy lub zwątpienie we własne możliwości. Pierwsze objawia się zbyt wysokim niż w rzeczywistości mniemaniem o sobie, co skutkuje agresywnym zdobywaniem uznania, a w efekcie koncentracją na promowaniu własnej osoby i zaniedbaniem tych, którym się przewodzi. Menedżerowie, którzy kierują się poczuciem fałszywej dumy, charakteryzują się bezustannym dążeniem do władzy. Dają nadzwyczaj często do zrozumienia, jakoby byli jedynymi, z którymi trzeba się liczyć podczas realizacji danego zadania. Zabiegają o to, aby kontrolować wszystko i wszystkich w swoim otoczeniu. Gromadzą negatywne emocje, sprawiając, że ich praca jest mało wydajna i większość osób nie lubi z nimi współpracować.

Druga ze słabości wprowadza w stan nadmiernego krytycyzmu wobec własnej osoby. Rodzi niską samoocenę oraz przeświadczenie, że jest się gorszym od innych. To zaś skutkuje nadmierną potrzebą ochrony swojego poczucia wartości. Menedżerowie potęgowani lękiem oraz niską samooceną bywają mało otwarci i zazwyczaj nie wyrażają własnych opinii. Cenią zdanie innych, szczególnie przełożonych, wyżej niż swoje własne. Rzadko zabierają głos w dyskusjach publicznych. Często wynajdują sobie mało ambitne, łatwe zadania, tworząc tym samym wokół siebie otoczkę mocno zapracowanych. Zdarza się również, że pozostawiają pracowników samych z pojawiającymi się problemami. Blanchard określa ich mianem menedżerów nic-nie-robów, gdyż „nigdy nie ma ich na miejscu, za wszelką cenę unikają konfliktu i są niezbyt pomocni”⁴⁰.

Jak zatem radzić sobie z fałszywą dumą, niską samooceną i lękiem tak, aby móc stać się przywódcą służebnym? Być może odpowiedź na to pytanie tkwi w słowach chińskiego filozofa Lao Tsy, który w swym dziele *Dao-de-jing* (*Księga drogi i cnoty*, VI wiek p.n.e.) pisze: „Kto potrafi pokonać innych, jest silny. Kto potrafi pokonać siebie, zdobywa prawdziwą potęgę”⁴¹.

Przesłanie powyższych słów w kontekście wyboru przywództwa służebnego jest dość wyraźne. Aby pokonać własne *ego*, należy mieć ku temu wpiern wewnętrzną wolę i siłę. Aby się zmienić, trzeba zacząć od siebie i zaszczerpić w sobie chęć zmiany na lepsze. Nie jest to z pewnością łatwy zabieg, ale fundament trzeba położyć samemu. Bazą wyjściową są uniwersalne wartości – z jednej strony pokora (połączona z poczuciem wstydu)⁴² oraz dystans wobec własnej osoby, które pozwalają unocnić liderowi, że nie jest on najważniejszy w przywództwie, z drugiej – zaufanie

³⁹ *Ibidem*, s. 219.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 220.

⁴¹ Lao Tsy, *Tao Te Ching*, przeł. W.P.P. Zieliński, Poznań 2009, s. 76.

⁴² Szerzej kwestię pokory oraz jej wpływu na przywództwo poruszają: M.A. Hayes, M.D. Comer, *Start with Humility: Lessons from America's Quiet CEOs on How to Build Trust and Inspire Followers*, Westfield 2010; J. Collins, *Good to Great: Why Some Companies Make the Leap – And Others Don't*, New York 2001.

i szacunek wobec pracowników, pozwalające uporać się z lękiem oraz niską samooceną. Gdy tylko dokona się wyboru i położy fundament, przywództwo służebne zapewni liderowi pomoc w postaci narzędzi, takich jak *empowerment* oraz *situational leadership* (przywództwo sytuacyjne).

Empowerment to „proces wyzwalania władzy drzemiącej w pracownikach, ich wiedzy, doświadczenia i motywacji – oraz ukierunkowanie tej siły na osiągnięcie wyników”⁴³. Wymaga jednak silnego przywódcy, który zdolny jest wesprzeć nadchodzącą zmianę. Według Blancharda *empowerment* winien przebiegać z zastosowaniem trzech kluczy: 1) budowanie zaufania poprzez dzielenie się wiedzą; 2) tworzenie niezależności poprzez wyznaczanie granic oraz 3) zastępowanie hierarchicznego myślenia poprzez samozarządzające zespoły⁴⁴.

Przywództwo sytuacyjne to bardziej złożony i czasochłonny proces. Polega na doborze zadania do poziomu rozwoju pracownika, a w konsekwencji dopasowaniu do niego odpowiedniego stylu przywództwa, który wyposaży go we wszystko, co niezbędne, aby mógł wykonać zadanie samodzielnie. Blanchard wyróżnia cztery poziomy rozwoju pracownika: R1 – niskie kompetencje, ale wysokie zaangażowanie; R2 – niskie kompetencje i niskie zaangażowanie; R3 – kompetencje średnie do wysokich oraz zmienne zaangażowanie; R4 – wysokie kompetencje i zaangażowanie. Odpowiednio do nich dostosowuje się style przywództwa. Dla osób na poziomie R1 stosuje się styl dyrektywny (S1). Pracownikom R2 odpowiada styl trenerski (S2). Dla R3 najlepszy jest styl wspierający (S3), a dla R4 – styl delegujący (S4). Tym ostatnim należy więc pozwalać realizować samodzielne projekty, umożliwiać dzielenie się wiedzą z innymi, włączając na przykład jako instruktorów w programy szkoleniowe. Powinno się poszerzać ich zakres odpowiedzialności i decyzyjności pracowników z poziomu R4. W ten sposób ich poziom motywacji i zaangażowania nie zmniejszy się.

Przywództwo sytuacyjne nie jest ani demokratyczną, ani autokratyczną formą zarządzania. Jest modelem elastycznym, który opiera się w zasadzie na miękkich kompetencjach, pozwala przywódcy na dobór odpowiedniego stylu w zależności od potrzeb danej osoby i okoliczności. Obarcza lidera ogromną odpowiedzialnością, która polega na prawidłowym doborze zadania do poziomu rozwoju, a następnie stylu przywództwa. Nieprawidłowe określenie któregoś z czynników może prowadzić do frustracji oraz niepotrzebnych nieporozumień między przełożonym a pracownikiem. Tak na przykład traktowanie osoby będącej na etapie R1 tak samo jak R4 może skutkować pozostawieniem pracownika samemu sobie, zaś traktując R4 jak R1, zabija się w nim inicjatywę oraz okazuje brak zaufania. Nie można również pozostawiać osób z grupy R4 zupełnie samym sobie. Nawet najlepsi potrzebują zainteresowania, pochwały, nowych wyzwań, ale też oceny. Należy również pamięć-

⁴³ K. Blanchard, *Przywództwo wyższego stopnia...*, s. 58.

⁴⁴ K. Blanchard, J.P. Carlos, A. Randolph, *Empowerment Takes More Than a Minute*, San Francisco 2001, s. 24, 36, 56.

tać, że wraz ze wzrostem kompetencji pracownika ewoluuje jego poziom rozwoju. Oprócz tego ten sam pracownik może znajdować się na różnych etapach rozwoju w poszczególnych obszarach swoich codziennych odpowiedzialności.

Omawiając model przywództwa służebnego, należy zastanowić się również nad atrybutami i wartościami dla niego właściwymi. Stąd narzuca się pytanie: jakie atrybuty powinien mieć ów lider i jakie wartości winny nim kierować? James W. Sipe i Don M. Fricka twierdzą, że przywódca służebny wyróżnia się siedmioma atrybutami. Jest osobą z charakterem (*person of character*), która na pierwszym miejscu stawia innych (*puts people first*). To również uzdolniony komunikator (*skilled communicator*) i zarazem współczujący współpracownik (*compassionate collaborator*), charakteryzujący się dalekowzrocznością (*foresight*). Poza tym jest systematycznym myślicielem (*system thinker*) oraz oddziałuje na innych jako moralny autorytet (*moral authority*)⁴⁵.

Larry Spears, analizując ideę przywództwa służebnego Greenleafa, wskazuje dziesięć wartości, które według niego budują liderów służebnych. Są to: 1) umiejętność słuchania (*listening*), 2) empatia (*empathy*), 3) uzdrawianie (*healing*), 4) świadomość (*awareness*), 5) perswazja (*persuasion*), 6) konceptualizacja (*conceptualization*), 7) dalekowzroczność (*foresight*), 8) obsługa (*stewardship*)⁴⁶, 9) zobowiązanie do rozwoju pracowników (*commitment to the growth of people*), 10) budowanie wspólnoty (*building community*)⁴⁷.

Jak zatem rozumieć przydatność owych dziesięciu właściwości dla modelu przywództwa służebnego? Umiejętność słuchania jest według Spearsa ważnym elementem komunikacji oraz właściwego podejmowania decyzji, stanowi ich wzmocnienie. Przywódca służebny właśnie dzięki umiejętnemu słuchaniu identyfikuje zapotrzebowania pracowników. Ponadto, jak stwierdza Spears, „umiejętność słuchania pozwala usłyszeć również własny wewnętrzny głos oraz zrozumieć, co nasze ciało, duch i umysł nam komunikują. Słuchanie połączone z regularnymi okresami rozmyślenia jest zasadnicze dla rozwoju przywódcy służebnego”⁴⁸.

Empatia w połączeniu z umiejętnym słuchaniem pozwala zaś zrozumieć współpracowników, postawić się na ich miejscu. Nakazuje przyjąć ich dobre intencje i nie odrzucać jako ludzi, nawet jeśli trudno zaakceptować ich światopogląd czy też niską wydajność.

Uzdrawianie Spears odnosi do naprawy związków między ludźmi. Uważa je za niezwykle istotny czynnik w transformacji oraz integracji, sprzyjający budowaniu

⁴⁵ J.W. Sipe, D.M. Frick, *Seven Pillars of Servant Leadership: Practicing the Wisdom of Leading by Serving*, Mahwah 2009.

⁴⁶ Wyrażenie *stewardship* nie ma swojego dosłownego odpowiednika w języku polskim. Słowniki angielsko-polskie podają najczęściej następujące cztery tłumaczenia: zarządzanie, intendentura, włodarstwo oraz ochmistrzostwo. Wyraz pochodzi od słowa *steward*, czyli pracownika obsługującego pasażerów na statku lub w samolocie. Stąd też uznano, że najtrafniejsze będzie tłumaczenie *stewardship* jako obsługa.

⁴⁷ Z wprowadzenia L. Spearsa w: R.K. Greenleaf, *The Power of Servant Leadership*, San Francisco 1998, s. 5–8.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 5.

długotrwałych relacji międzyludzkich, gdyż uzyskanej pomocy, szczególnie w sytuacji kryzysowej, nie zapomina się.

Świadomość z kolei pomaga w zrozumieniu spraw związanych z etyką oraz wartościami. Pozwala spojrzeć na nie z szerszej, bardziej obiektywnej perspektywy, zobaczyć je jako całość, a nie wyłącznie fragmentaryczny wycinek danego zagadnienia. Samoświadomość uwalnia w przywódcach służebnych siłę i pewność, która jest niezmiernie ważna w podejmowaniu decyzji. Spears, cytując Greenleafa, wyraża się w następujący sposób na temat tej wartości: „Świadomość nie daje pocieszenia – wręcz przeciwnie. Jest elementem niepokojącym i pobudzającym do działania. Zdolni przywódcy czuwają nieustannie i są umiarkowanie zaniepokojeni. Nie poszukują pociechy. Mają własne poczucie spokoju”⁴⁹.

Według Spearsa perswazja to atrybut, który odróżnia przywódcę służebnego od tradycyjnego. O ile ten ostatni działa raczej wyłącznie w oparciu o swój autorytet, forsuje własny punkt widzenia, podejmując w ten sposób decyzje w organizacji, o tyle przywódca służebny, skutecznie posługując się perswazją, dąży do budowania jednomyślności i zgody wśród współpracowników.

Spears wyjaśnia konceptualizację jako zdolność przywódców do spoglądania dalej niż realia codzienności. Lider winien „śnić wielkie marzenia”⁵⁰, ale również umieć sprecyzować pojęcia abstrakcyjne i przełożyć je na język zrozumiały – osiągalny. Realizacja długoterminowej strategii organizacji poprzez wyznaczanie celów krótkoterminowych oraz spełnianie tych ostatnich to jeden z przykładów konceptualizacji. Większość liderów koncentruje się raczej na celach krótkoterminowych – taktycznych, zapominając o wyższym celu organizacji – strategii. Dzięki konceptualizacji przywódca służebny jest w stanie wprowadzić odpowiedni balans między pojęciami strategii a taktyki – rozumianej jako urzeczywistnianie tej pierwszej. Tego typu podejście wymaga jednak od lidera samodyscypliny oraz praktyki.

Dalekowzroczność jest ściśle związana z konceptualizacją i polega w dużej mierze na próbie przewidzenia możliwego rezultatu sytuacji bądź skutków decyzji. Jest to zadanie bardzo trudne do wykonania, gdyż nie zawsze da się uwzględnić wszystkie czynniki determinujące daną sytuację. Charakteryzuje się raczej umiejętnością wyciągania wniosków z przeszłości, odnoszenia ich do sytuacji teraźniejszej i przewidywania w ten sposób konsekwencji postanowień.

Obsługa to kluczowy atrybut przywódcy służebnego. Według Greenleafa słowo *stewardship* w koncepcji przywództwa służebnego zakłada „postawienie przede wszystkim zobowiązania do zaspokajania potrzeb innych. Zaszczepienie w sobie stosowania otwartości i perswazji zamiast rządzenia”⁵¹.

Zobowiązanie do rozwoju pracowników polega na wydobywaniu z ludzi ich ukrytego potencjału. Przywódcy służebni zakładają, że w każdym pracowniku tkwi

⁴⁹ *Ibidem*, s. 6.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 6.

⁵¹ *Ibidem*, s. 7.

wartość, która wykracza poza jego codzienny wkład w pracę, a ich zadaniem jest ją wydobyć. Powinni zrobić wszystko, co w ich mocy, aby wpłynąć na rozwój pracownika pod względem personalnym, zawodowym czy duchowym. Zarówno przywódcy służebni, jak i organizacje mają wiele narzędzi służących osiągnięciu tego celu. Jedne wiążą się z nakładami finansowymi przeznaczanymi na osobisty i zawodowy rozwój pracownika, inne łączą się ściśle z *empowermentem* lub przywództwem sytuacyjnym.

Jednym z efektów rozwoju pracowników jest wyzwolona synergia, która w naturalny sposób prowadzi do rozwoju nie tylko danej osoby, ale również organizacji i jest odpowiedzialna za budowanie wspólnoty w organizacji. Pozwala pracownikom wznieść się ponad zwykłe zależności służbowe, stworzyć atmosferę więzi i wypracować relacje międzyludzkie ważne zarówno dla strategii firmy, jak i jej długoterminowej działalności.

Analizując powyższe atrybuty, można zauważyć kilka prawidłowości, jeśli chodzi o ideę przywództwa służebnego. Po pierwsze, nie jest ona wygórowana, skomplikowana czy nieosiągalna. Swoista prostota powoduje, że w zasadzie każdy może ją zacząć stosować z powodzeniem, bez większych nakładów materialnych i wysiłku. Musi mieć ku temu tylko wewnętrzną wolę i chęć. Po drugie, atrybuty determinujące przywódcę służebnego są proste i wyraźnie określone, co w zasadzie oznacza brak możliwości ich błędnej interpretacji. Po trzecie i chyba najważniejsze, między wartościami istnieje silne wzajemnie oddziaływanie. Oznacza to w praktyce, że przyjmowanie jednego z atrybutów pociąga za sobą automatycznie następny. Umiejętność słuchania rodzi empatię oraz chęć uzdrowienia, która z kolei wytwarza więź i poczucie wspólnoty. Świadomość potrzeb pracowników prowadzi poprzez obsługę do ich rozwoju. Perswazja ułatwia przełożenie koncepcji – konceptualizację, ta zaś dzięki dalekowzroczności prowadzi do realizacji celu. Być może właśnie we wzajemnym uzupełnianiu się powyższych wartości oraz swoistym efekcie domina tkwi wielkość przywództwa służebnego jako procesu.

Idea *bushidō* a zachodni model przywództwa służebnego – próba znalezienia wspólnych czynników

Porównując *bushidō* Nitobe z ideą przywództwa służebnego, nietrudno zauważyć, że zasadniczy element łączący obydwie koncepcje zdaje się kryć w słowie „służyć”. W przypadku modelu przywództwa jest on obecny w samej nazwie oraz określa go bliżej akronim *SERVE*. Jeśli zaś mowa o *bushidō*, to wiąże się ściśle ze światem samuraja i samym jego charakterem. Samuraj to wszakże wojownik, który pełni służbę przy kimś. Tym samym jego zadania podobne są do tych, jakie mają przed sobą współcześni przywódcy służebni. W obydwu przypadkach służba jest dwojakiego rodzaju. Z jednej strony – oddolnie pełni się służbę na rzecz swojego przełożonego,

organizacji, korporacji, firmy czy państwa. Z drugiej – ogólnie pełni się posługę (*stewardship*), przewodząc swoim podwładnym. Obie koncepcje łączy stawianie potrzeb innych na pierwszym miejscu. Oprócz tego warto również nadmienić, że zarówno samuraj, jak i przywódca służebny muszą ucieleśniać wartości. Samuraj stanowił w okresie feudalnym przykład do naśladowania pozostałych warstw społeczeństwa, podobnie jak dzisiejszy lider powinien być wzorem dla swoich współpracowników.

Mając na uwadze powyższe podobieństwo zadań oraz roli samuraja i przywódcy służebnego, pozostaje odpowiedzieć na pytanie, czy możliwe jest wpisanie wartości *bushidō* w model przywództwa służebnego? A jeśli tak, to jak daleko idące są owe podobieństwa? Na pierwszy rzut oka widać już, że niektóre z wartości kodeksu samurajów zdają się pokrywać bezpośrednio z atrybutami wyszczególnionymi przez Spearsa. Inne z kolei wymagają dodatkowego wyjaśnienia. Przyjrzymy się więc wartościom *bushidō* wyszczególnionym przez Nitobe, analizując każdą z nich po kolei pod względem koncepcji przywództwa służebnego.

Gi – prawość i sprawiedliwość – zdaje się wartością niezbędną dla przywództwa służebnego. Lider musi postępować zgodnie z zasadami organizacji, jednak nie może przy tym zapominać o zdrowym rozsądku, tak aby jego poczynania nie stały się jedynie sztucznym obowiązkiem. Działania przywódcy nie mogą budzić wątpliwości wśród podwładnych. Pomimo częstej konieczności wyboru właściwego stylu przywództwa sytuacyjnego, innego dla różnych pracowników, nie może on oceniać ich według odmiennych standardów. Decyzje zaś muszą być transparentne i czytelne dla odbiorców. Prawość i sprawiedliwość w przywództwie służebnym to, metaforycznie rzecz biorąc, właśnie ta „prosta wąska droga, wiodąca do utraconego raju”⁵², o której wspomina Nitobe. Prowadzi wprawdzie prosto do celu, ale równie łatwo z niej zbłądzić.

Gi to również właściwa postawa⁵³ oraz uczciwość⁵⁴ – cechy, które pobudzają świadomość i percepcję przywódcy służebnego. Dzięki nim lider jest w stanie podejmować właściwe etyczne decyzje, precyzować cele (konceptualizacja), wskazywać kierunek i urzeczywistniać wizję organizacji, czyli być dalekowzrocznym.

Yu – męstwo, duch odwagi i wytrwania – ma dla przywództwa służebnego wielowymiarowe znaczenie i przynosi mu duży pożytek. Z jednej strony pozwala liderom na wyjście przed szereg (*step forward*) i poruszanie trudnych, czasami niewygodnych spraw w organizacji. Z drugiej strony pomaga zmierzyć się z własnym *ego*, wypracować odpowiedni dystans do własnej osoby, wykształcić umiejętność przyjmowania krytyki oraz odwagę przyznawania się do popełnionego błędu. Pozwala również odnaleźć swoje słabe strony, gdyż dopiero ich świadomość pozwala liderowi na podjęcie odpowiednich kroków, aby je wyeliminować. To z kolei prowadzi do rozwoju przywódcy i chęci ciągłego doskonalenia własnych umiejętności.

⁵² I. Nitobe, *Bushidō...*, s. 29.

⁵³ Kaisen, *Budodharma – Droga samuraja*, Katowice [b.r.], s. 23.

⁵⁴ F. Rennosuke, *Taschenwörterbuch...*, s. 67.

Jin, czyli dobroć i współczucie, to wartość, która zdaje się najwyraźniej wpisywać w model przywództwa służebnego. Wiąże się bezpośrednio z empatią i uzdrawianiem. Pozwala postawić inne osoby na pierwszym miejscu oraz wczuć się w nie, aby zrozumieć ich punkt widzenia. *Jin*, odbierane jako miłość uniwersalna oraz życzliwość dla wszystkich ludzi⁵⁵, umożliwia liderowi zaakceptowanie pracowników takimi, jakimi są. Prowadzi do budowania więzi oraz relacji międzyludzkich, przyczyniając się w długoterminowej perspektywie do tworzenia wspólnoty w ramach organizacji. Pojęta zaś jako dobroć wobec ludzi⁵⁶ jest również niezmiennie przydatna w procesie identyfikowania potrzeb pracowników oraz ich rozwoju. Parafrazując aforyzm o władcy przytoczony przez Nitobe, można stwierdzić, że przywódca kierujący się dobrocią i współczuciem sprawia, iż ludzie sami do niego lgną i chętnie z nim współpracują.

Rei – uprzejmość – oraz *makoto* – prawda i prawdopodobność – mogą mieć zastosowanie na wielu płaszczyznach przywództwa służebnego, głównie jako wartości wspierające. Potęgują siłę komunikacji, ułatwiają perswazję, prowadzą do budowania wspólnoty, pomagają w obsłudze, unaoczniają transparentność działań lidera oraz łagodzą odbiór krytyki, czyniąc tę ostatnią łatwiejszą do zaakceptowania przez jej adresata. Dzięki nim lider jest w stanie odnaleźć wewnętrzną równowagę oraz harmonię z otoczeniem.

Meijo, czyli honor, to jedna z wartości *bushidō*, która może nie być jednoznacznie pozytywna dla przywódców służebnych. Z jednej strony bowiem nadmierne unoszenie się honorem prowadzi wprost do fałszywej dumy, stawianie przez lidera siebie i swoich potrzeb na pierwszym miejscu uniemożliwia zaś przyjęcie przywództwa służebnego. Z drugiej może stać się przydatne dla *empowermentu*. Pozwala bowiem liderowi na wyznaczenie jasnych granic współpracy, zarówno w pionie, jak i poziomie struktury organizacyjnej, doprowadzając w ten sposób do wzmacniania niezależności i pewności siebie u podwładnych.

Chugo – obowiązek wierności – ma również dwojaki charakter. Gdy opiera się na szacunku, miłości i zaufaniu, wówczas staje się pozytywnym aspektem w budowaniu więzi między firmą, liderem a jego współpracownikami. Przyczynia się do wzmacniania wspólnoty wewnątrz organizacji oraz jej integralności. W sytuacji, kiedy zabraknie tych trzech cech, lojalność staje się dla przywódcy i jego współpracowników sztucznym, często narzuconym biurokratycznie obowiązkiem. W tym wypadku nie można mówić ani o organizacji spójnej oraz silnej wewnętrznie, ani o budowaniu wspólnoty.

Wprawdzie zachodnie firmy, organizacje oraz korporacje różnią się znacznie koncepcją i zasadami działania od japońskiego systemu feudalnego, to analizując powyższe przykłady, można założyć, że wartości kodeksu *bushidō* są na tyle ponadczasowe, iż mają swoje przełożenie na przywództwo służebne. Wynika to

⁵⁵ Kaisen, *Budodharma...*, s. 23.

⁵⁶ F. Rennosuke, *Taschenwörterbuch...*, s. 117.

zapewne z faktu, że przywództwo służebne nie jest wymysłem samego Greenleafa, który przeniósł je jedynie do literatury współczesnego zarządzania. Jest ono obecne od wieków w wielu kulturach i związane ściśle z metafizyką, spirytualizmem i duchowością. Blanchard uważa je za charakterystyczne dla wielkich przywódców duchowych, na przykład jako kluczowy element filozofii Jezusa⁵⁷. *Bushidō* z kolei uosabia charakterystyczny dla Japończyków synkretyzm. Jak twierdzi Nitobe, powstało głównie w oparciu o trzy nurty filozoficzno-religijne: shintoizm, buddyzm oraz konfucjanizm. Nietrudno również zauważyć wpływy taoizmu, mające swoje odzwierciedlenie w pojęciu *drogi* oraz – za sprawą autora – idei chrześcijańskich wiodących najbardziej w opisie *jin* – dobroci i współczucia, które u Nitobe przyjmują wręcz postać miłosierdzia. Ze wszystkich prądów filozoficznych przenikających *bushidō* jedynie *shintō* możemy uznać za rdzennie japońskie. Stąd też wynika łatwość przeniesienia wartości ucieleśnianych przez kodeks *bushidō* do innych kręgów kulturowych. Wydają się one dla zachodnich liderów przejrzyste oraz zrozumiałe, a ponadto mogą stanowić posilkowe wsparcie dla tych, którzy postanowią obrać model przywództwa służebnego w zarządzaniu.

Wartości *bushidō* a przywództwo służebne we współczesnym zarządzaniu – przykład firmy Jeppesen

Mając na uwadze wcześniejsze założenia związane z uniwersalnym znaczeniem wartości *bushidō*, ich ponadkulturowym przełożeniem oraz zbieżnością z koncepcją przywództwa służebnego, należy poświęcić odrobinę miejsca współczesnym liderom. Warto poznać zarówno ich spojrzenie na własną rolę w organizacji oraz wartości, jakimi kierują się w codziennych obowiązkach, jak i poszukać przy tym odpowiedzi na pytanie, czy współcześni liderzy uważają wartości idei *bushidō* lub przywództwa służebnego za przydatne w swojej codziennej pracy.

Niniejsza część artykułu powstała w wyniku analizy ankiety przeprowadzonej na grupie liderów firmy Jeppesen. Ankietę w języku angielskim między 17 a 22 lutego 2011 r. skierowano pocztą elektroniczną do grupy 87 pracowników piastujących stanowiska związane z zarządzaniem personelem. W e-mailu wyjaśniono cel badania, pojęcie *bushidō* oraz, co najważniejsze, przekazano odpowiedni link do witryny internetowej Survey Monkey⁵⁸, która posłużyła jako narzędzie w przeprowadzaniu oraz analizie ankiety.

Ankieta składała się z dziesięciu pytań, podzielonych na trzy części. W pierwszej z nich gromadzono dane podstawowe dotyczące narodowości, poziomu przywództwa oraz wieku. Pytanie wprowadzające dotyczyło lokalizacji biura, w którym

⁵⁷ K. Blanchard, *Przywództwo wyższego stopnia...*, s. 225.

⁵⁸ www.surveymonkey.com [dostęp: 28.02.2011].

ankietowany pracuje. Do wyboru było siedem opcji: Stany Zjednoczone, Niemcy, Włochy, Rosja, Norwegia, Polska, Wielka Brytania oraz inne, wymagające określenia. Drugie pytanie wiązało się ze wskazaniem własnego poziomu przywództwa w organizacji. Respondent był zobowiązany zaznaczyć jedną z dwóch opcji, w zależności od tego, czy kieruje bezpośrednio grupą pracowników, czyli jest przywódcą liniowym (*frontline leader*), czy nadzoruje pracę kierowników (*a leader of leaders*). Trzecie pytanie odnosiło się do wieku ankietowanego: poniżej 30 lat, 30–39, 40–49, 50–60 oraz powyżej 60 lat. Wszystkie pytania wymagały podania odpowiedzi, tak aby respondent mógł przejść do następnej części ankiety.

Druga część ankiety zawierała cztery pytania dotyczące wartości *bushidō* oraz przywództwa służebnego. Pierwsze z nich brzmiało: Według I. Nitobe *bushidō* – dawny kodeks samurajów, składał się z siedmiu wartości. W skali od 1 do 5 (5 = bardzo przydatny, 1 = nieprzydatny) za jak bardzo przydatną uważasz każdą z wartości w swojej codziennej pracy jako przywódca? (W oryginale: *According to I. Nitobe „bushidō” – the ancient code of the samurai consist of seven values. On a scale of 1 to 5 (5 = most useful, 1 = not useful) how useful do you find each of the values in your daily work as a leader?*). Drugie z pytań dotyczyło atrybutów przywództwa służebnego: Według L. Spearsa istnieje dziesięć atrybutów charakterystycznych dla modelu przywództwa służebnego. Czy mógłbyś/mogłabyś wskazać, korzystając ze skali od 1 do 5 (5 = bardzo przydatny, 1 = nieprzydatny), jak bardzo przydatny jest każdy z atrybutów w twojej codziennej pracy jako przywódca? (*According to L. Spears there are ten attributes characteristic of the servant leadership model. On a scale of 1 to 5 (5 = most useful, 1 = not useful) how useful do you find each of the attributes in your daily work as a leader?*).

Obydwa pytania polegały na badaniu nasilenia użyteczności atrybutów w codziennej pracy lidera. Dlatego też do przedstawionych w dwóch pierwszych rozdziałach niniejszej pracy wartości *bushidō* oraz atrybutów przywództwa służebnego dostawiono siatkę przydatności wraz z oceną od 0 do 4. W ten sposób otrzymano: 0 = nieprzydatne (*not useful*), 1 = przydatne w niskim stopniu (*somenwhat useful*), 2 = całkiem przydatne (*quite useful*), 3 = bardzo przydatne (*very useful*), 4 – nieocenione (*invaluable*).

Następne pytanie dotyczyło atrybutów przywódczych (*leadership attributes*) ocenianych w firmie Jeppesen podczas ewaluacji pracy menedżerów. Zgodnie z poleceniem respondent winien wybrać dokładnie trzy, według niego najistotniejsze. W pytaniu znajdowało się sześć następujących atrybutów:

- 1) Wyznaczanie kursu (*charting the course*), czyli przekładanie strategii na plany i cele możliwe do zrealizowania. Oddawanie poczucia celu i misji poprzez klarowną komunikację na wszystkich poziomach oraz motywowanie współpracowników.
- 2) Ustalanie wysokich oczekiwań (*setting high expectations*) i komunikowanie ich współpracownikom w bezpośredni, otwarty i skuteczny sposób. Wskazywanie pracownikom, jak dotrzeć do celu poprzez działanie jako *coach*. Stałe podnoszenie poprzeczki sobie – w pierwszej kolejności oraz innym.

- 3) Inspirowanie innych (*inspirin gothers*) poprzez pobudzanie i motywowanie do działania. Budowanie zespołów, których oddziaływanie jest znacznie większe niż poszczególnych jednostek. Tworzenie i kształtowanie atmosfery pewności sprzyjającej zwycięstwu.
- 4) Znajdowanie sposobu (*finding a way*), czyli postrzeganie zmian jako okazji. Stawianie czoła rzeczywistości i ciągle dostosowywanie się do panujących warunków, tak aby dotrzymywać zobowiązań wobec klientów zewnętrznych i wewnętrznych.
- 5) Odzwierciedlanie wartości firmy Jeppesen (*living the Jeppesen values*), czyli przewodzenie i bycie wiernym wartościom oraz zasadom etyki biznesowej reprezentowanej przez firmę Jeppesen. Promowanie uczciwości w działalności firmy. Kreowanie środowiska charakteryzującego się szacunkiem i współpracą. Niestosowanie obraźliwych lub zastraszających technik. Wiązanie ze sobą osiągania celów indywidualnych i biznesowych dla ogólnego interesu oraz reputacji firmy.
- 6) Dostarczanie wyników (*delivering results*) poprzez dotrzymywanie obietnic i bycie odpowiedzialnym. Demonstrowanie silnych umiejętności operacyjnych i wykorzystywanie zarówno atrybutów lidera, jak i nieprzewidywanych możliwości oraz zmian jako okoliczności w wypełnianiu zobowiązań⁵⁹.

Ostatnie pytanie w tej części ankiety składało się z dziesięciu zdań kontrolnych, które miały sprawdzić, czy osoba wypełniająca ankietę stosuje w zarządzaniu (świadomie bądź nie) elementy przywództwa służebnego. Zadanie polegało na wyborze odpowiedzi *tak* (prawda) lub *nie* (fałsz) w dziesięciu następujących stwierdzeniach:

- 1) Wartości są bardzo pomocne w mojej codziennej pracy w roli przywódcy. (*Values are very helpful in my daily work as a leader.*)
- 2) Wartości nie są aż takie ważne, wolę koncentrować się raczej na przywództwie. (*Values are not that important, I rather focus on leadership.*)
- 3) Rozwój umiejętności pracowników jest kluczem do sukcesu firmy. (*Developing the skills of employees is the key to the success of the company.*)
- 4) Pomoc innym przy osiąganiu ich celów jest priorytetowym zadaniem przywódcy. (*Helping others to achieve their objectives is the priority task of a leader.*)
- 5) Przywództwo jest najważniejszym aspektem dla firmy. (*Leadership is the most important thing for a company.*)
- 6) Ludzie są najistotniejszą wartością dla firmy. (*People are the most important value for a company.*)
- 7) Nie ma nic złego w pomaganiu innym, ale wolę koncentrować się na rozwoju własnych umiejętności przywódczych. (*Helping others is fine, but I rather focus on developing my leadership skills.*)

⁵⁹ Opis na podstawie dokumentu Jeppesen's Leadership Attributes Descriptors for Managers and Executives 2009.

- 8) Jestem w stanie przyjąć model przywództwa służebnego tylko wówczas, gdy moje inne potrzeby, jak wynagrodzenie oraz władza, zostaną zaspokojone. (*I can accept the model of servant leadership only when other needs like compensation or power are satisfied.*)
 - 9) Przywództwo polega na czymś więcej niż pieniądze bądź potrzeba władzy. (*Leadership is something greater than compensation or the need of power.*)
 - 10) Najistotniejszymi wartościami w przywództwie są: pokora, szacunek oraz życzliwość. (*The most important values in leadership are humility, respect and benevolence.*)
- Wszystkie pytania z tej części ankiety wymagały odpowiedzi, aby respondent mógł kontynuować jej wypełnianie.

Ostatnia strona obejmowała trzy pytania otwarte, których wypełnienie przez respondenta nie było wymagane, aby zamknąć ankietę. Pytania przedstawiały się następująco:

- 1) Czy mógłbyś/mogłabyś w kilku słowach opisać, jak postrzegasz swoją rolę w organizacji jako przywódca? (*Could you please describe in a few words how you see your role as a leader in the organization?*)
- 2) Czy mógłbyś/mogłabyś wskazać poniżej wartość (lub wartości), która jest (które są) dla Ciebie najbardziej istotna (istotne) i opisać w kilku słowach, co dla Ciebie znaczy (znaczą)? (*Could you please write down a value (or values) which is (are) most significant to you as a leader and describe in a few words what it (they) means (mean) to you?*)
- 3) Czy mógłbyś/mogłabyś opisać w kilku słowach, co jest najbardziej istotne w twoim stylu przywództwa? (*Could you please describe in a few words what is the most important in your leadership style?*)

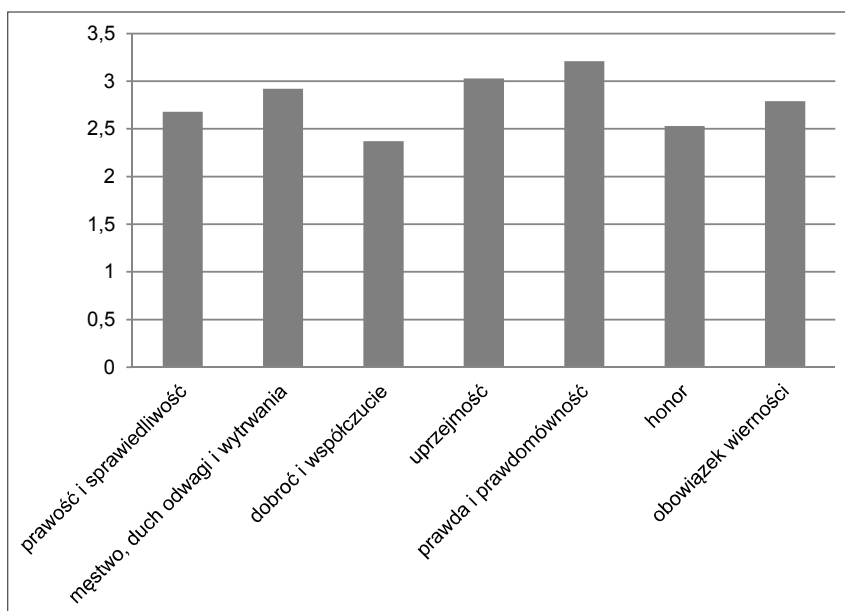
Jak już wspomniano, ankietę przeprowadzono wśród liderów firmy Jeppesen. Z 87 osób, do których kierowano badanie, ankietę wypełniło 47 (w tym 37 w całości), co daje frekwencję w wysokości 54,02%. Największa grupa respondentów pochodziła z Niemiec (15 osób – 31,9%), następnie Stanów Zjednoczonych (12 osób – 25,5%), na trzecim miejscu z Polski (9 osób – 19,1%). Po nich znajdowały się Włochy (5 osób – 10,6%), Rosja (4 osoby – 8,5%), Wielka Brytania (2 osoby – 4,4%). W badaniu nie wzięły udziału osoby z Norwegii oraz innych zagranicznych filii firmy.

Jeśli zaś chodzi o stopień przywództwa, to 32 respondentów zaznaczyło przywództwo liniowe, a 15 to osoby nadzorujące pracę kierowników. Daje to stosunek 68,1% do 31,9%.

Przedział wiekowy respondentów przedstawiał się z kolei następująco: poniżej 30 roku życia (1 osoba – 2,1%), 30–39 lat (20 osób – 42,6%), 40–49 lat (19 osób – 40,4%), 50–60 lat (7 osób – 14,9%), powyżej 60 roku (nikt – 0%). Zdecydowana większość ankietowanych liderów, bo aż 83%, mieściła się zatem w przedziale wiekowym 30–49 lat.

Drugą część ankiety dała następujące wyniki. Za najbardziej przydatne w przywództwie wartości *bushido* 38 ankietowanych liderów uznało: prawdę i prawdomówność z całkowitą ilością 122 punktów, średnią oceną 3,21 oraz z największym

naciskiem na stopień nieocenione (18 osób, czyli 47,4%). Zaraz po nich wskazano: uprzejmość – 115 (3,03; 19 osób, czyli 50% z naciskiem na bardzo przydatne); męstwo, duch odwagi i wytrwania – 111 (2,92; 23 osoby, czyli 60,5% z naciskiem na bardzo przydatne) oraz obowiązek wierności – 106 (2,79; 15 osób, czyli 39,5% z naciskiem na bardzo przydatne). Następnie jako istotne zaznaczono prawość i sprawiedliwość – 102 (2,68; 16 osób, czyli 42,1% z naciskiem na bardzo przydatne); honor – 96 (2,53; 12 osób, czyli 31,6% z naciskiem na całkiem przydatne); zaś na końcu dobroć i współczucie – 90 (2,37; 13 osób, czyli 34,2% z naciskiem na całkiem przydatne) (zob. wykres 1).

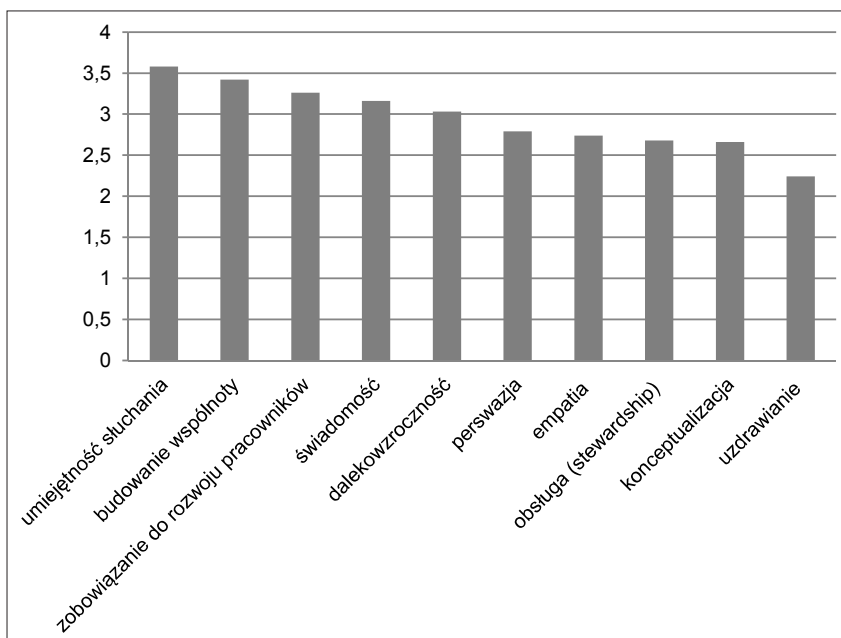


Wykres 1. Graficzny wynik pytania nr 4 z ankiety. Według I. Nitobe *bushidō* – dawny kodeks samurajów – składał się z siedmiu wartości. W skali od 1 do 5 (5 = bardzo przydatny, 1 = nieprzydatny) za jak bardzo przydatną uważasz każdą z wartości w twojej codziennej pracy w roli przywódcy?

Źródło: Opracowanie własne.

Drugie pytanie w tej części ankiety przyniosło następujące wnioski. Za najbardziej przydatny atrybut przywództwa służebnego uznana została przez 38 respondentów umiejętność słuchania, która zdobyła 136 punktów i średnią ocenę 3,58. Zaraz po niej były: budowanie wspólnoty – 130 (3,42; 22 osoby, czyli 57,9% z naciskiem na nieocenione); zobowiązanie do rozwoju pracowników – 124 (3,26; 17 osób, czyli 44,7% z naciskiem na nieocenione); świadomość – 120 (3,16; 23 osoby, czyli 60,5% z naciskiem na bardzo przydatne); dalekowzroczność – 115 (3,03; 16 osób, czyli

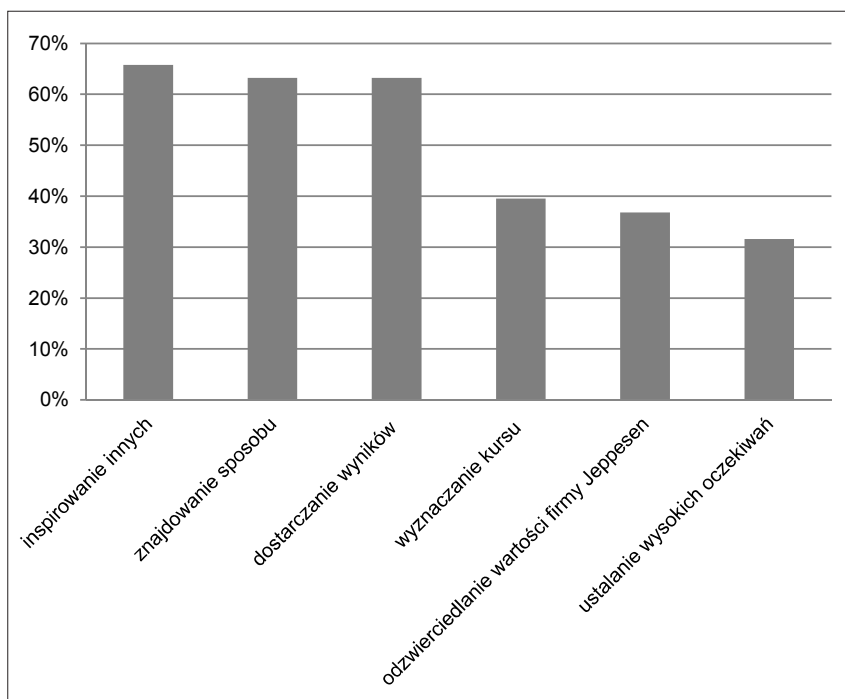
42,1% z naciskiem na bardzo przydatne). Dalej znalazły się: perswazja – 106 (2,79; 17 osób, czyli 44,7% z naciskiem na bardzo przydatne); empatia – 104 (2,74; 15 osób, czyli 39,5% z naciskiem na bardzo przydatne); obsługa (*stewardship*) – 102 (2,68; 19 osób, czyli 50,0% z naciskiem na bardzo przydatne) i konceptualizacja – 101 (2,66; 15 osób, czyli 39,5% z naciskiem na bardzo przydatne). Na samym końcu, odstając wyraźnie od reszty, znalazło się uzdrawianie – 85 (2,24; 16 osób, czyli 42,1% z naciskiem na bardzo przydatne) (zob. wykres 2). Należy też pamiętać, że ani jeden z wymienionych atrybutów nie został uznany przez przywódców za nieprzydatny.



Wykres 2. Graficzny wynik pytania nr 5 z ankiety. Według L. Spearsa istnieje dziesięć atrybutów charakterystycznych dla modelu przywództwa służebnego. Czy mógłbyś/mogłabyś ocenić, korzystając ze skali od 1 do 5 (5 = bardzo przydatny, 1 = nieprzydatny), jak bardzo przydatny jest każdy z atrybutów w twojej codziennej pracy w roli przywódcy?

Źródło: Opracowanie własne.

Co do wyboru trzech najistotniejszych atrybutów przywódczych firmy Jeppesen 38 respondentów wyraźnie wskazało na: inspirowanie innych (25 osób, czyli 65,8%), znajdowanie sposobu (24 osób, czyli 63,2%) oraz dostarczanie wyników (24 osób, czyli 63,2%). Znacznie mniejszym zainteresowaniem cieszyły się: wyznaczanie kursu (15 osób, czyli 39,5%), odzwierciedlanie wartości firmy Jeppesen (14 osób, czyli 36,8%), ustalanie wysokich oczekiwań (12 osób, czyli 31,6%) (zob. wykres 3).



Wykres 3. Graficzny wynik pytania nr 6 z ankiety. Poniżej znajdują się atrybuty przywódcze oceniane w firmie Jeppesen. Czy mógłbyś/mogłabyś wskazać trzy z nich, które są dla ciebie najistotniejsze?

Źródło: Opracowanie własne.

Odpowiedzi na stwierdzenia kontrolne zebrano w tabeli 1.

Tabela 1. Odpowiedzi ankietowanych na stwierdzenia kontrolne

Lp.	Stwierdzenie kontrolne	Prawda		Fałsz	
		liczba osób	procent	liczba osób	procent
1	Wartości są bardzo pomocne w mojej codziennej pracy w roli przywódcy.	31	81,6	7	18,4
2	Wartości nie są aż takie ważne, wolę koncentrować się raczej na przywództwie.	7	18,4	31	81,6
3	Rozwój umiejętności pracowników jest kluczem do sukcesu firmy.	36	94,7	2	5,3
4	Pomoc innym przy osiąganiu ich celów jest priorytetowym zadaniem przywódcy.	24	63,2	14	36,8
5	Przywództwo jest najważniejszym aspektem dla firmy.	18	47,4	20	52,6

Lp.	Stwierdzenie kontrolne	Prawda		Fałsz	
		liczba osób	procent	liczba osób	procent
6	Ludzie są najistotniejszą wartością dla firmy.	35	92,1	3	7,9
7	Nie ma nic złego w pomaganiu innym, ale wolę się skoncentrować na rozwoju własnych umiejętności przywódczych.	2	5,3	36	94,7
8	Jestem w stanie przyjąć model przywództwa służebnego tylko wówczas, gdy moje inne potrzeby, jak wynagrodzenie oraz władza, zostaną zaspokojone.	5	13,2	33	86,8
9	Przywództwo polega na czymś więcej niż pieniądze bądź potrzeba władzy.	31	81,6	7	18,4
10	Najistotniejszymi wartościami w przywództwie są: pokora, szacunek oraz życzliwość.	23	60,5	15	39,5

Źródło: Opracowanie własne na podstawie wyników ankiety.

Biorąc pod uwagę powyższy wynik, można stwierdzić, że znaczna większość liderów firmy Jeppesen biorących udział w ankiecie kieruje się (świadomie czy też nie) przywództwem służebnym bądź jego elementami. Najbardziej wyrównane wyniki uzyskano w stwierdzeniu nr 5: nie – 52,6% (20 osób), tak – 47,4% (18 osób). Jest to zarazem najbardziej kontrowersyjne ze stwierdzeń, którego zaprzeczenie bądź potwierdzenie wymaga zapytania o rolę i kompetencje lidera w organizacji. Jeśli jest on bowiem przywódcą charyzmatycznym, mającym duże kompetencje, to jego rola może być kluczowa dla firmy.

Wiek i stopień przywództwa nie wskazywały na żadną prawidłowość przy wyniku stwierdzeń, być może dlatego, że między opcjami *tak* a *nie* były w większości duże dysproporcje. Co godne uwagi, biurem nastawionym najbardziej zadaniowo okazała się Polska. W pytaniach nr 1 i 2 aż trzy osoby na siedem pochodziły z polskiej filii, twierdząc tym samym, że wartości nie są najistotniejsze i wolą się raczej koncentrować w pracy na przywództwie. Podobną prawidłowość można zauważyć w pytaniach nr 4, 8 i 9. Na czternaście osób uważających, że priorytetowym zadaniem przywódcy nie jest pomoc innym w osiąganiu ich celów, cztery zadeklarowały, że pracują w polskiej filii. Dalej trzy osoby z Polski z pięciu w stwierdzeniu nr 8 i siedem w stwierdzeniu nr 9 zaznaczyło, że jest w stanie przyjąć model przywództwa służebnego tylko wówczas, gdy ich inne potrzeby zostaną zaspokojone oraz że przywództwo nie polega na czymś więcej niż pieniądze bądź potrzeba władzy. Jak zatem tłumaczyć to zjawisko? Być może związane jest ono ze zbyt niską kompensacją za wykonywaną pracę, brakiem świadomości swojej roli w organizacji lub niskim poczuciem władzy, rozumianej na przykład jako wpływ na decyzję bądź procesy ich otaczające.

Analiza pytań otwartych przyniosła dwie niespodzianki. Z jednej strony aż 27 z 47 osób udzieliło na nie odpowiedzi, wpisując w polach tekstowych swoje przemyślenia. Daje to frekwencję 54,44%. Z drugiej, odpowiedzi były w dużej części złożone i starannie przemyślane, co może oznaczać, że u sporej liczby ankietowanych przywództwo jest w pełni wykształcone.

W pierwszym pytaniu, o rolę lidera w organizacji, padały najczęściej odpowiedzi, że zadaniem priorytetowym przywódcy są: wsparcie i obsługa zespołu; rozwój pracowników, inspirowanie i motywowanie innych do wielkich rzeczy; pomoc przy osiąganiu celów i wyznaczanie kierunku na podstawie dostępnych informacji; budowanie pomostu między menedżerami (*leader of leaders*) a pracownikami; budowanie zespołu oraz działanie jako *coach*; dostarczanie wyników; bycie lojalnym wobec interesariuszy, klientów oraz współpracowników.

W pytaniu dotyczącym najistotniejszej wartości oraz jej opisu respondenci przedstawiali najczęściej wartości mieszczące się w pojęciu *bushido* oraz przywództwa służebnego. Najczęściej pojawiające się odpowiedzi to: zaufanie, szczerość, uczciwość, bezstronność, inspirowanie innych, służba wobec zespołu. Na wyróżnienie zasługuje zaś opinia ze Stanów Zjednoczonych, od osoby na stanowisku nadzorującym kierowników (*leader of leaders*), w przedziale wiekowym 30–39. Osoba ta podała sześć wartości wraz z ich opisem. Warto więc przytoczyć wypowiedź w całości:

Moje podstawowe wartości to:

Odpowiedzialność – dla przywódcy jako jednostki ważne jest, aby uznać i przejąć odpowiedzialność za działania oraz decyzje w zakresie swojej roli, a także przyjąć konsekwencje z nich płynące.

Odwaga jest fundamentem, na którym opiera się wszystko. Bez odwagi, by odnieść sukces oraz odwagi, aby ująć się za tym, w co wierzysz, nie możesz być silnym przywódcą.

Pokora – zrozumieć, że pomysły mogą pochodzić od innych ludzi; wykazać gotowość do zmiany zdania i być w stanie zarówno przyznać się do błędu, jeśli został popełniony, jak i uczyć się na błędach innych. Nie karać ich.

Uczciwość – ludzie mogą dostać od ciebie wiele różnych rzeczy (materialnych), ale uczciwość jest tą jedyną wartością, którą ty sam możesz im przekazać. Ukazuje, że jesteś prawdomówny i dotrzymujesz słowa. Kiedy jesteśmy konsekwentnie uczciwi, prowadzi to do budowania dobrych obyczajów oraz etyki w każdej organizacji.

Umiejętność docenienia – docenienie kogoś za jego dokonania i osiągnięcia jest integralną częścią prowadzenia zespołu. Uznanie musi wychodzić poza formalny program kompensacji i być wbudowane w kulturę zespołu.

Szacunek – wszyscy jesteśmy różni. Wyglądamy inaczej, zachowujemy się inaczej. Pochodzimy z różnych kultur. Niektórzy z nas są w stanie robić rzeczy, których inni ludzie nie potrafią. Ważne jest, abyśmy, mimo naszych różnic, traktowali się z wzajemnym szacunkiem, gdyż wszyscy mamy podobne uczucia i potrzeby.

W pytaniu o najważniejszą rzecz w stylu przywództwa ankietowani udzielali najczęściej następujących odpowiedzi: dostępność dla zespołu, zrozumienie pracowników, wskazanie drogi, świadomość, czym zajmują się pracownicy i z czym mają problemy, pomoc w realizacji zadań i celów, empatia, słuchanie, szacunek oraz bycie przykładem dla innych.

Na podstawie przedstawionych wyżej wyników można stwierdzić, że znaczna większość respondentów kieruje się w swojej pracy (świadomie czy też nie) wartościami obecnymi w idei *bushidō* Inazō Nitobe oraz modelem przywództwa służebnego Roberta K. Greenleafa bądź elementami obydwu zagadnień. Widzi w nich też wartości przydatne dla swojego stylu przywództwa. Nie jest to, oczywiście, wynik na tyle miarodajny, aby móc stwierdzić, że zarówno wartości drogi wojownika, jak i przywództwo służebne są powszechne w firmie Jeppesen, gdyż w ankiecie uczestniczyło jedynie 54,02% osób spośród tych, do których była kierowana. W badaniu nie wzięły też udziału wszystkie filie firmy. W żaden sposób nie dyskredytuje to oczywiście przywódców Jeppesena. Nie każdy musi być przecież liderem służebnym. Siła firmy w tym wypadku będzie leżała raczej w różnorodności modeli przywództwa.

W kontekście też postawionych w drugiej i trzeciej części tekstu zaskakująco niska wydaje się wśród respondentów przydatność dobroci i współczucia oraz uzdrawiania. Być może wynika to z mało czytelnych odpowiedników angielskich – *benevolence*, *the feeling of distress* oraz *healing*. Trzeba bowiem pamiętać, że dla większości ankietowanych angielski nie był językiem macierzystym. W wypadku obydwu cech rodzi się pewna prawidłowość, to znaczy liderzy wskazali za najmniej przydatne wartości sobie pokrewne. Nie zmienia to faktu, że większość przywódców nie odrzuciła ich jako całkowicie niepotrzebnych.

Czym należy tłumaczyć tak wysoki wynik i uznanie zarówno dla modelu przywództwa służebnego, jak i wartości reprezentowanych przez *bushidō* wśród ankietowanych przywódców firmy Jeppesen? Odpowiedź padła poniekąd już we wcześniejszej części artykułu. Siła atrybutów przywództwa służebnego zdaje się leżeć w ich uniwersalności, prostocie i jasnym określeniu oraz tym, że uzupełniają się nawzajem. Na zrozumiałość drogi wojownika może zaś wpływać sama postać autora kodeksu – Inazō Nitobe, który był chrześcijaninem, znawcą literatury angielskiej, dyplomata. Znał zatem znakomicie świat Zachodu i był tym samym w stanie przełożyć na jego język „duszę Japonii”.

Zakończenie

Autorzy książki *The Japanese Mind* twierdzą, że *bushidō* nie funkcjonuje współcześnie jako typowo narodowa cecha Japończyków⁶⁰. Może źródło takiego stwierdzenia leży w zaniku tradycyjnych wartości w społeczeństwie japońskim? Może większe zainteresowanie i entuzjazm dla drogi wojownika są obecnie poza granicami Kraju Kwitnącej Wiśni? Mimo wszystko *bushidō* to fascynujące zagadnienie, możliwe do przełożenia na wiele płaszczyzn życia codziennego, w tym również na przywództwo służebne, dla którego może stanowić wsparcie. Nie chodzi wszakże o to, aby przyjmować *bushidō* bezkrytycznie, ale żeby dokonać swoistej adaptacji i odnaleźć w nim te cechy, które mogą okazać się przydatne w codziennej pracy przywódcy. Podobnie czyni Akira Kurosawa (1910–1998) w swoim filmie *Siedmiu samurajów* (*Shichinin-no samurai*, Japonia 1954), w którym każdy z wojowników odpowiada jednej z wartości *bushidō*. Uśmiercając kolejno bohaterów, twórca dokonuje swoistej selekcji, a nawet hierarchizacji, siedmiu głównych wartości wyodrębnionych przez Nitobe z duchowego dziedzictwa epoki feudalnej. Film Kurosawy wpisuje się znakomicie w nurt kina podejmującego problem moralnej odbudowy Japonii po klęsce w II wojnie światowej i stanowi wykładnię wartości dla współczesnego widza. Świat bowiem potrzebuje wartości oraz liderów – przywódców służebnych, będących w stanie poświęcić część siebie dla dobra innych. Jak twierdzi K. Blanchard: „w obliczu współczesnych wyzwań ludzie nie tylko szukają wartości i znaczenia swojej pracy, ale poszukują również wartości, które pokierują nimi w codziennym szybkim życiu. Przywództwo służebne może odegrać taką rolę⁶¹”.

SUMMARY

INAZŌ NITOBĒ'S IDEA OF BUSHIDŌ IN THE CONCEPT OF SERVANT LEADERSHIP: A FEW WORDS ABOUT VALUES IN MODERN MANAGEMENT

This article was based on the Author's thesis in the field of Human Resources Management defended in 2011 at Kozminski University (in association with the Gdansk Foundation for Management Development). The text was divided into four main chapters. The first one presents a brief history of the Japanese chivalry ethos – *the way of the warrior*, the evolution of its components and the importance of the idea of *bushidō* in Japan's feudal society, which over time has taken the form of seven values depicted in details in Inazō Nitobe's (1862–1933) book *Bushido: The Soul of Japan*, first published in 1900. The second section

⁶⁰ R.J. Davis, O. Ikeno, *The Japanese Mind...*, s. 71.

⁶¹ K. Blanchard, *Przywództwo wyższego stopnia...*, s. 225.

of the article describes the concept of *servant leadership* in management, introduced into professional literature by Robert K. Greenleaf (1904–1990) and discusses ten attributes of a servant leader. The third chapter is an attempt to inscribe the values of *bushido* into *servant leadership*, and to find the connecting elements of both concepts. The fourth section is based on the international survey made in February 2011 among the leaders of Jeppesen (A Boeing Company) and the analysis of its results. All four parts combine Author's both practical and theoretical experience as a manager and at the same time are an attempt to answer the following questions: How is it possible that in the Land of the Rising Sun, where for a Westerner most things seem to work the other way around, there are values quite understandable and close to him? What makes that both ideas of leadership and the perception on the role of a leader in two different societies have so much in common, despite the barriers of time and distance? How do the values of *bushido* fit into the model of *servant leadership*? And in particular: Can today's leaders recognize some elements of this idea as useful in their daily work?

DWA OBRAZY PRZEMIAN JAPONII W EPOCE MEIJI
WE WSPOMNIENIACH RUDYARDA KIPLINGA
ORAZ BRONISŁAWA GRĄBCZEWSKIEGO

Japonia od dawna była przedmiotem zainteresowania wielu podróżników. Do najbardziej znanych spośród nich z pewnością należy Rudyard Kipling, autor słynnej *Księgi dżungli*, który odbył trwającą miesiąc podróż do Japonii, kiedy to tworzono podwaliny pod przyszłe imperium. Jego *Listy z Japonii* podszyte angielskim humorem w przystępny sposób przybliżają czytelnikowi ten odległy zakątek świata. By nie patrzeć na Kraj Kwitnącej Wiśni wyłącznie przez pryzmat zachodnioeuropejski, niezwykle pomocną i miłą lekturą jest pamiętnik polskiego generała Bronisława Grąbczewskiego, zatytułowany *Na służbie rosyjskiej*¹. Dopiero konfrontacja obu opisów, która ukazuje różnice w sposobie postrzegania Japonii, daje pełen obraz młodego, kształtującego się państwa.

Bronisław Grąbczewski, jak sam pisze w swoich wspomnieniach, wielokrotnie odbywał podróże do Japonii i dość dobrze poznał realia ówczesnego życia i drogę, jaką Japończycy musieli pokonać, by zrównać się z innymi narodami². Pierwsze pró-

¹ Bronisław Grąbczewski (15 stycznia 1855 r. – 27 lutego 1926 r.) był synem powstańca styczniowego, mimo to zdecydował się na karierę wojskową, wstępując do pułku ułanów w Warszawie. Nie chcąc występować przeciw swym rodakom, zabiegał o przeniesienie go na wschód do Azji Środkowej. Tam też odbył kilka wypraw badawczych, dokonując eksploracji nieznanych ówczesnie krain geograficznych. Podczas swych ekspedycji wykonywał zdjęcia topograficzne, ustalał punkty astronomiczne, wyznaczał wysokości poszczególnych punktów terenu oraz zbierał interesujące okazy fauny i flory, a także odkrył złoża nefrytu w dolinach rzek Pil i Tung. Jest autorem kilku książek: *Przełęcz Pamiry i Hindukusz do źródeł rzeki Indus; Kaszgaria. Kraj i ludzie; W pustyniach Raskemu i Tybetu* oraz wspomnień *Na służbie rosyjskiej*. Za swoje dokonania naukowe został odznaczony srebrnym i złotym medalem przez Towarzystwo Geograficzne w Petersburgu. Zob. I. Gieysztorowa, *Polscy podróżnicy*, [w:] *Wkład Polaków do kultury świata*, red. M.A. Krępiec, P. Taras, J. Turowski, Lublin 1976, s. 760–763; W. i T. Ślabczyński, *Słownik podróżników polskich*, Warszawa 1992, s. 126–129; W. Ślabczyński, *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa 1988, s. 109–115.

² „Blisko poznałem Japonię w r. 1896. Potem w ciągu 11-letniej służby na Dalekim Wschodzie spędzałem tam urlopy, co rok po 4 tygodnie, a co trzy lata po 6 miesięcy. Przyzwyczaiłem się szanować Japończyków za ich patriotyzm oraz za ich wytężoną pracę, z jaką dążyli do zdobycia kultury i połączenia się z rodziną narodów cywilizowanych”. B. Grąbczewski, *Na służbie rosyjskiej*, Warszawa 1990, s. 29. Cytując dalej fragmenty wspomnień Grąbczewskiego z tego wydania, stosuję skrócony zapis: B. Grąbczewski i numer strony.

by ucywilizowania tego kraju nie przebiegały zbyt pomyślnie i zakończyły się wymordowaniem chrześcijańskich misji w 1856 r. Od tego momentu jednakże na skutek traktatów handlowych następowało kulturalne zbliżenie Japonii do reszty świata³.

Jedną z rzeczy, która w widoczny sposób odróżniała Japonię od innych krajów, była specyficzna architektura. Domy Japończyków zostały porównane przez Kiplinga do pudełek⁴, podczas gdy Grąbczewski daje dość skrupulatny opis wyglądu mieszkań japońskich, dostosowanych do panujących warunków naturalnych:

Domy w miasteczkach i wioskach są jednakowej mniej więcej konstrukcji. Cała budowa opiera się na grubych słupach modrzewiowych i bywa przeważnie jednopiętrowa. Piętra są niewysokie. Człowiek wysokiego wzrostu dostaje ręką do sufitu. Ściany dolnego piętra – karkasowe, tj. rusztowanie z drzewa przełożone niepaloną cegłą i otynkowane. Na piętrze ścianę z cegieł robią tylko od północy, a czasami i od zachodu, zabezpieczając się od zimnych wiatrów. Drugie dwie ściany składają się z papierowych parawanów, które się rozsuwają, przepuszczając powietrze i słońce, lub szczelnie zamykają przy zimnie lub wietrze⁵.

Japończycy często wykorzystywali swoje domy jako miejsca pracy. Organizowano w nich sklepy lub warsztaty⁶. Kipling, zdaje się, mniej niż Grąbczewski doceniał pracowitość Japończyków, bowiem uważał, że „Japończyk nie powinienby mieć żadnego związku z interesami handlowymi”⁷ i cenił w nich jedynie umiłowanie do czystości, które jednak było dla niego zbyt przesadne:

³ „Jeszcze w roku 1856 był to kraj zamknięty dla Europejczyków. Faktorię handlową mieli tylko Holendrzy, osiedleni na ślicznej, wieczne zielonej wysepce, przy wejściu do fiordowej zatoki Nagasaki, i mieszkający tam pod dozorem urzędników japońskich. Mieszkało tam także kilkunastu misjonarzy katolickich, dlatego też wyspa znana była wśród Europejczyków pod nazwą Papenbergu. O ówczesnym stanie kultury w Japonii można sądzić z tego, że właśnie w roku 1856 Japończycy wymordowali jedyną europejską kolonię, a misjonarzy zrzucili ze skały do morza, wołając: »Jeżeli Bóg wasz lepszy od naszych, to niech wam pomoże przepłynąć morze«. Fakt wymordowania misji holenderskiej, głównie misjonarzy, pobudził Europę do posłania na wody Japonii zbiorowej floty, która zmusiła to państwo do otwarcia czterech portów dla handlu z Europą i Ameryką, a mianowicie: Nagasaki, Kobe, Jokohamy i Surugi, oraz do zawarcia traktatów gwarantujących życie i mienie zamieszkałych tam Europejczyków. Traktaty weszły w życie w latach 1858–1860, i od chwili tej poczęło się kulturalne zbliżenie Japonii z cywilizacją europejską”. B. Grąbczewski, s. 29.

⁴ „Budynek był zbudowany w taki sam delikatny pudełkowy sposób, jak zwyczajne domy: sufit, podłoga, belki, podpory, balkony i przepierzenia, wszystko było z gołego drzewa (...)”. R. Kipling, *Listy z Japonii*, wydane nakładem Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1904, s. 33. Cytując dalej *Listy z Japonii*, stosuję skrócony zapis: R. Kipling i numer strony.

⁵ B. Grąbczewski, s. 31–32.

⁶ „Na dole mieści się warsztat lub sklep, gdyż trudno spotkać rodzinę przeciętnego Japończyka, która by nie handlowała czymkolwiek. Oprócz tego – kuchnia i wszelkie gospodarskie schowki; na piętrze mieszkanie rodziny. Budynek przykrywa ciężki dach z dachówek, dosyć daleko wystający nad ścianami, z wygiętymi w chińskim stylu bokami”. *Ibidem*, s. 32.

⁷ R. Kipling, s. 8.

Kupiec zgiął się we dwoje na swym dywanie przed drzwiami, gdy wszedłem do jego sklepu osobliwości, ja zaś doznałem po raz pierwszy w życiu uczucia, że jestem barbarzyńcą (...). Bloto uliczne przywarło grubą warstwą do moich butów, on zaś, właściciel przybytku niepokalanej czystości, prosił abym po wygładzonej posadzce i białych matach przeszedł do pokoju w głębi. (...) Sklepiarze japońscy nie powinni przestrzegać do tego stopnia czystości⁸.

Szczególną rolę w kulturze japońskiej odgrywały przydomowe ogródki, które pozwalały na zachowanie bliskiego kontaktu z naturą, dla obcokrajowca zaś były prawdziwym dziełem sztuki:

Na przestrzeni nie większej niż plac zajęty pod dom urządza się ogródek z miniaturowymi skalami, grotami, wodospadami i basenami. To wszystko obsadzone jest karłowatymi tujami z misternie obciętych gałązkami, przedstawiającymi np. lodzie idące pod rozpiętymi żaglami. Mnóstwo wazonów z karłowatymi drzewami pomarańczowymi, obwieszonymi gorzkimi owocami lub z karłowatymi azaliami i rododendronami. Ogródki te cieszą oko i wskazują, jak naród japoński lubi naturę i potrzebuje jej do swego najbliższego otoczenia, nie szczędząc pracy i kosztów⁹.

Również Kipling uległ czarowi japońskich ogródków:

Przeszedłem potem przez wąziutką sionkę, wyłożoną posadzką, zastałem za nią istne cacko-ogródek z karłowatymi drzewkami, posadzonemi na przestrzeni tak malej, jak polowa tenisa, uderzyłem głową o drzwi i dostałem się do skarbczyka takich cudowności, że mimo woli zniżyłem głos¹⁰.

Przemiany w Japonii wpłynęły też na tradycyjne stroje – kimona. Jak zauważyli nasi podróżnicy, zmiany te zachodziły jednak nierównomiernie, tj. na wsiach przeważał strój tradycyjny, natomiast mieszkańcy japońskich miast szybko ulegli zachodniej modzie¹¹. Sprzyjały temu zjawisku cesarskie edykty. Na mocy wydanego w 1871 r. edyktu nakazano samurajom ścięcie włosów na wzór europejski, a rok później urzędnicy japońscy zostali zobowiązani do noszenia europejskich strojów:

⁸ *Ibidem*, s. 13.

⁹ B. Grąbczewski, s. 33.

¹⁰ R. Kipling, s. 13.

¹¹ „Japończycy ubierają się w dobrze znane u nas kimona, których co najmniej dwa wkładają jedno na drugie, przepasując się długim pasem z welnianej lub bawelnianej materii (...). Bielizny spodniej nie noszą. Na stopach mężczyźni i kobiety noszą krótkie skarpetki, sięgające za kostkę, uszyte z białej, grubej materii w ten sposób, że cztery palce są połączone razem, a wielki – oddzielnie. (...) W 1896 roku Japończycy jeszcze nosili długie włosy, związane na wierzchu głowy. Obecnie ten sposób czesania się jest edyktem wzbroniony i mężczyźni strzygą włosy na sposób europejski. (...) Obecnie w miastach połowa Japończyków chodzi w kostiumach europejskich, kamaszach, sztywnych kołnierzykach i sztywnych kapeluszach; dopiero wróciwszy do domu, wkłada kimona”. B. Grąbczewski, s. 32–33.

była to bowiem hybryda francusko-niemiecko-amerykańska, to jest szczególna danina złożona cywilizacji. Wszyscy urzędnicy japońscy, począwszy od policjantów, odziani są w europejskie niby ubrania, które im zgola nie pasują¹².

Chcąc zmodernizować kraj i uczynić go konkurencyjnym na rynkach europejskich, założono setki muzeów, w których pokazywano tamtejszej ludności produkty europejskie, mogące stanowić wzór dla rodzimej produkcji. Pozwalało to Japończykom zorientować się na rynkach europejskich oraz dostosować się do odmiennych standardów i jakości, a także estetyki.

Osobliwość muzeum stanowiło to, że obok wyrobów krajowych wystawione były także wyroby najlepszych fabryk europejskich, obok jedwabii japońskich – jedwabie fabryk francuskich, obok miejscowych zabawek – zabawki norymberskie itd.

Oczywiście wyrobów fabryk europejskich nie sprzedawano, lecz je wystawiano jako wzór dla producentów, którzy licznie zwiedzali wyspę i na wzorach europejskich uczyli się ulepszać wyroby bądź stosować je do gustu europejskiego¹³.

Jednakże Kipling okazał się wielkim amatorem japońskiej twórczości, docenił sztukę pracy japońskich rękodzielników, od których, jego zdaniem, reszta mieszkańców świata powinna uczyć się wyczucia smaku i cierpliwości. Szacunek wzbudził w nim fakt, że prawdziwi artyści nie zajmują się produkowaniem szpetnych bibelotów jedynie dla zysku¹⁴. Natchnieniem dla owych rękodzielników była natura, z której czerpali pełnymi garściami, dlatego też w pobliżu ich warsztatów urządzone były tak charakterystyczne dla Japonii przepiękne ogródki. Ten zachwyt nad japońskimi dziełami sztuki udzielił się towarzyszowi Kiplinga, który w swojej wypowiedzi stwierdził:

Ileżbyśmy zyskali – mówił profesor – gdyby można było ustanowić międzynarodowy protektorat nad Japonią, aby ją zabezpieczyć od groźby najazdu i zaboru, i płacić temu krajowi, ile zażąda, pod warunkiem jedynie, że ludność będzie siedziała spokojnie i wyrabiała piękne rzeczy, podczas gdy nasi ludzie będą się uczyli. Gdybyśmy mogli całe cesarstwo japońskie włożyć pod szklany klosz (...) ¹⁵.

Jednocześnie, podziwiając prace japońskich artystów, Kipling zauważył w nich okrucieństwo, które można było dostrzec w dziełach słynnego ówczesnie Hokusaia.

¹² R. Kipling, s. 9. Zob. też: K.G. Henshall, *Historia Japonii*, Warszawa 2011, s. 98; C. Andressen, *Krótką historią Japonii. Od samurajów do SONY*, Warszawa 2004, s. 73.

¹³ B. Grąbczewski, s. 30–31.

¹⁴ „– Jest też tania emalia na handel – objaśnił zarządzający z uśmiechem. – My nie możemy takiej wyrabiać. (...) Za to »nie możemy«, zamiast »nie wyrabiamy«, poczułem dla niego szacunek. Znać było w tem wyrażeniu artystę”. R. Kipling, s. 85–86.

¹⁵ *Ibidem*, s. 29–30.

Kipling stwierdził, że jest ono cechą ludów Azji Wschodniej, której obecnie już się wyzbyli i znajduje ona miejsce jedynie w sztuce¹⁶.

W drugiej połowie XIX wieku w Japonii niezwykle szybko rozwijała się kolej, pierwszą linię łączącą Jokohamę i Shinagawę uruchomiono w 1872 r.¹⁷ Także tu wzorowano się na krajach europejskich i Ameryce:

Nawet Japończycy nie są w stanie uczynić swoich dworców kolejowych miejscem przyjemnym, pomimo że czynią wszystko, co mogą. System ekspedycjonowania pakunków zapożyczili oni od Ameryki; ważkość toru, lokomotywy i wagony – od Anglii; obsługa podróży odbywa się z francuską dokładnością¹⁸.

Zaczerpnięte wzorce dostosowano do japońskich standardów, bowiem zarówno na każdym dworcu kolejowym, jak i w wagonach paliło się ognisko i gotowała się woda na herbatę¹⁹. Organizacja ruchu kolejowego przebiegała dość sprawnie, choć nie było rozgraniczenia między pociągami towarowymi a osobowymi:

Pociągów osobowych nie było, tylko towarowo-osobowe. W środku długiego szeregu wagonów towarowych stały zwykle 2–3 wagony III klasy i po jednym I i II, różniących się tylko tym, że ławki I klasy były obite aksamitem, II klasy suknem, a III – twarde, drewniane. Pociągi jechały tylko 25 kilometrów na godzinę, ale za to z każdej stacji w każdą stronę odchodził pociąg co godzinę (...). Ruch publiczności był ogromny. Wagony II i III klasy – przepelnione. Wagony I klasy dosyć puste, bo korzystali z nich tylko turyści – cudzoziemcy i wyjątkowo zamożni Japończycy albo wysocy dygnitarze japońscy²⁰.

Grąbczewski podczas swoich licznych podróży, które odbył do Japonii, był naocznym świadkiem postępu dokonujących się tam zmian w XIX wieku. Po wielu latach,

¹⁶ „Japończycy, tak jak cały Wschód, mają w swych kompozycjach wrodzone skłonności do krwiożerczego okrucieństwa. Jest ono obecnie starannie ukrywane, ale widać je na niektórych obrazach Hokusai’a, widać, że lud niezbyt dawno temu z szaloną rozkoszą wyrażał to okrucieństwo jawnie”. *Ibidem*, s. 151.

¹⁷ K.G. Henshall, *Historia...*, s. 98; L. Frederic, *Życie codzienne w Japonii u progu nowoczesności (1868–1912)*, Warszawa 1988, s. 225.

¹⁸ R. Kipling, s. 45.

¹⁹ „W Kobe przesiadłem się w pociąg, dążąc do Jokohamy. Koleje ówczesne robiły dziwne wrażenie. Wąskotorowe, miały małe wagony z ławkami wzdłuż ścian i tak niskie, że człowiek wysokiego wzrostu dosięgał prawie dachu. Pośrodku wagonu mieścili się dwa małe ogniska z żarzącymi się węglami, przy których stałe grzały się imbryki z wodą do użytku podróży, pragnących pokrzepić się herbatą. Murowane, bardzo skromne dworce stacyjne były tylko w Jokohamie i w Tokio. We wszystkich innych miastach na niezliczonych stacjach wzdłuż linii kolejowej zamiast dworców stały prowizoryczne budy z desek, rozdzielone barierą na połowę: w jednej stały zwyczajne tzw. wiedeńskie krzeselka plecione – to była poczekalnia I i II klasy. Druga była bez mebli, wysłana słomianą matą, z kilkoma ogniskami z żarzącymi się węglami i imbryczkami z gotującą się wodą do herbaty – to poczekalnia klasy III”. B. Grąbczewski, s. 33–34.

²⁰ *Ibidem*, s. 33–34.

gdy odbywał kolejną podróż do tego kraju, podziwiał już efekty ciężkiej pracy wielu Japończyków:

Otóż w ciągu ostatniego pobytu w Japonii, w lutym i marcu 1920 roku, przekonałem się, że ów dyrektor miał słuszość. Cała Japonia pokryła się niezliczoną siecią linii kolejowych, łączących najodleglejsze zakątki kraju z ogniskami handlowymi²¹.

Wielu japońskich inżynierów zdobywało potrzebną im wiedzę w Ameryce bądź Europie, także w samej Japonii chętnie korzystano z pomocy zagranicznych specjalistów²². Na podstawie zastosowanych rozwiązań w innych państwach budowano własne koncepcje, które uwzględniały panujące w Japonii warunki²³. Japończycy w sobie właściwy sposób potrafili połączyć postęp technologiczny z siłami natury. Świadczy o tym wykuty w górach kanał, który prowadził z jeziora Biwa. Stał się on drogą wodną do Kioto, zaopatrywał to miasto w potrzebne do życia środki, a dodatkowo ze spadających do turbin mas wody wytwarzano prąd elektryczny.

Z Oten do Kioto (drugiej stolicy Japonii) wróciłem łodzią, korzystając z kanału, który Japończycy wyprowadzili z jeziora Biwa, przebiwszy tunel przez góry, długości przeszło trzy i pół kilometra. Wpuszczoną do kanału wodę regulują żelazne śluzy; w dowolnej ilości płynie ona przez tunel, który na całej przestrzeni jest wyrąbany w skałach. Kanał ten jednocześnie służy do dostawy wszelkich produktów z okręgu Biwa do Kioto i jest tak szeroki, że dwie duże ładowne łodzie mijają się swobodnie. (...) Po wyjściu z tunelu woda w kanale płynie znacznie spokojniej. Kanał przeprowadzony jest zboczami gór, na przestrzeni około 60 kilometrów, do samego Tokio, gdzie cała ta masa wody spada do turbin i wytwarza prąd elektryczny do oświetlenia miasta, uruchomienia tramwajów oraz zasila miejskie wodociągi. Tunel i kanał przeprowadzone z wielką dokładnością działają dotąd, dostarczając stolicy tanio potrzebne ilości wody i energii elektrycznej²⁴.

Bardzo istotną częścią japońskiej kultury było wspólne branie kąpeli i korzystanie z łaźni, które dla obcokrajowca wydawały się gorszącym obyczajem.

²¹ *Ibidem*, s. 35. Jak pisze K.G. Henshall, w ciągu 15 lat wybudowano 1600 km linii kolejowych, a do końca XIX w. około 8000 km. K.G. Henshall, *Historia...*, s. 98.

²² K.G. Henshall, *Historia...*, s. 101; S. Wilanowski, *Japonia*, Olsztyn 1974, s. 122–123.

²³ Istotna jest tu obserwacja, którą podczas swojego pobytu w Japonii poczynił R. Kipling. Zauważył on podobieństwa w wielu rozwiązaniach inżynierskich pomiędzy Japonią a innymi krajami, które wskazywały, że młodzież japońska często kształciła się poza granicami swojego kraju: „Japończycy znają się dobrze na gospodarstwie wodnym i leśnym. Zatrzymują palami ruchome piaski, te piaski, którym pozwalają u nas niszczyć zboża w okręgu Hoshiarpuru i umieją umacniać ruchome wydmy tamami z sosen równie zręcznie, jak spajają gwoździami deski. Czy ich leśnicy kształcili się w Nancy, czy też są wytworem krajowym? Sposób robienia tam dla umocnienia piasków jest czysto francuski i francuskie również sadzenie drzew skośnymi rzędami”. R. Kipling, s. 92.

²⁴ B. Grąbczewski, s. 36.

Wszystkie książki o Japonii piszą, że chociaż Japończycy są czysti i schludni, mają obyczaj nieco rozluźnione. Kąpią się często, bez żadnego ubrania i wszyscy razem²⁵.

Dla człowieka skrupowanego wiktoriańskim gorsetem obyczajowym takie zachowanie Japończyków było nie do zaakceptowania. Mimo to Kipling udał się wraz z towarzyszem na wspólną wycieczkę do gorących źródeł, które cieszyły się tu dużą popularnością. Tam też jego delikatne uczucia estetyczne zostały wystawione na kolejną próbę:

Rury z zielonego bambusu doprowadzały ciepłą wodę do dwudziestu łazienek, gdzie na werandach przechadzali się Japończycy w białych i niebieskich szlafrokach, i palili. Z zarośli dochodziły śmiechy kąpiących się i – okropność – zza węgła wyszła czcigodna staruszka, krocząc najswobodniej bez żadnego okrycia, oprócz kąpielowego ręcznika i to niezbyt wielkiego²⁶.

Ciepłe kąpiele miały swoje lecznicze aspekty, o czym pisał także Grąbczewski, korzystali z nich reumatycy i artretycy, którzy w tym celu przyjeżdżali do Atami, gdzie znajdował się czynny gejzer²⁷. Cała procedura została dokładnie odnotowana przez polskiego generała:

Przed wybuchem chorzy zbierali się w dużej Sali, gdzie ustawiony był cylinder, wyjmowali korki, zamykali otwory klapami, od których szły rurki, i czekali wybuchu. Jak tylko para z łoskotem poczęła napelniać cylinder, chorzy kładli rurki do ust i całą siłą piersi wdychali tę parę, co naturalnie wywoływało gwałtowny kaszel. Po 15–20 minutach oddychania otwory zamykano gutaperkowymi korkami i chorzy rozchodzili się, czekając nowego wybuchu gejzeru²⁸.

Kipling w swoich listach zawarł fragment rozmowy dotyczącej losu samurajów:

Udało mi się poznać kilka starożytnych rodzin ze szlachty feudalnej. Żyją we własnym kółku i nie wtrącają się do niczego. Niewielu z pośród tych ludzi znajdziesz pan w sferach rządzących. Jedyne zarzut, jaki im można postawić, to ten, że wydają ponad możność. Głowy rodów szlacheckich przyjmują ze wszelkimi formalnościami, lecz nie u siebie w domu. Zapraszają do klubu na ucztę i sprowadzają tancerki. Nie przedstawiają gości żonie, nie zarzucili jeszcze starożytnego zwyczaju, że żona siada do jedzenia, dopiero gdy mąż wstanie od stołu²⁹.

²⁵ R. Kipling, s. 49. Zob. też: Ł. Zabłoński, *Onseny – japońskie gorące źródła*, [w:] *Hokkaido, Japonia bez gejserów i samurajów*, red. T. Bogdanowicz, P. Dybala, E. Grave, Olsztyn 2006, s. 144.

²⁶ R. Kipling, s. 101.

²⁷ „Głównym środkiem leczniczym w Atami był gejzer, który, wybuchając co kilka godzin, wyrzucał mnóstwo pary, przesiąkniętej siarką, oraz gorącą wodę o silnym siarczany zapachu. Wodę za pomocą rur puszczano do łazienek, gdzie reumatycy i artretycy czekali na gorące kąpiele siarczane. (...) Chorzy wykupywali w zarządzie numer oraz gutaperkową klapę z taką długą rurką”. B. Grąbczewski, s. 37–38. Ł. Zabłoński, *Onseny – japońskie...*, s. 140.

²⁸ B. Grąbczewski, s. 37–38.

²⁹ R. Kipling, s. 110.

W epoce Meiji ich rola była stopniowo marginalizowana, coraz rzadziej zajmowali oni stanowiska urzędnicze, wielu z nich korzystało z niskich pensji wypłacanych przez państwo. W 1873 r. wprowadzono nabór powszechny do armii i od tej pory każdy mógł zostać wojownikiem, a w 1876 r. zakazano samurajom noszenia mieczy³⁰.

Kipling bardzo krytycznie odniósł się do armii japońskiej, nie pochwalał wolnego poboru do wojska, gdyż rekruci przedstawiali małą wartość bojową³¹. Najostrzej ocenił oficerów armii:

Co się tyczy oficerów, tworzyli oni zbiór najgłupszych ludzi, na jakich mogła się zdobyć Japonia – w okularach, małego wzrostu nawet na Japończyków, z zapadłą piersią i sterczącymi łopatkami. Wydawali rozkazy skrzeczącym głosem i musieli biec klusa, ażeby nadążyć żołnierzom³².

Był również świadkiem ćwiczeń japońskiej konnicy, która zrobiła na nim najżałośniejsze wrażenie:

Najsmutniejszy był widok instruktorów, którzy sami nie umieli nic, a tymczasem kazano im z tej gromady szczurów tworzyć konie wojskowe³³.

Ogólna ocena stanu i przyszłości japońskiej armii, wystawiona przez angielskiego podróżnika była negatywna. Uważał on, że tylko pod dowództwem oficerów z Europy, a w szczególności z Anglii, armia będzie w stanie pokazać, na co ją stać i w przyszłości mogłaby stanowić poważną siłę:

Jeżeli kiedy losy postawią was na polu bitwy oko w oko z armią japońską, miejcie współczucie dla jej jazdy. Nie uczyni wam ona krzywdy. (...) Ale jeżeli się spotkacie z piechotą japońską, pod dowództwem „kontynentalnego” oficera, zacznijcie strzelać od razu, często i jak najdłuższą linią. Te same nicponie znają się wybornie na swej sztuce³⁴.

Wojna japońsko-rosyjska z 1904 r. pokazała światu ambicje Japonii, która dzięki temu konfliktowi powoli wyrastała do rangi mocarstwa, a już z pewnością mocno

³⁰ K.G. Henshall, *Historia...*, s. 95–96; C. Andressen, *Krótką historią...*, s. 73.

³¹ „Z powodu systemu dość luźnego poboru do wojska wartość rekrutów jest bardzo nierówna. Wiedziałem wiele osób w okularach; nazwa »żołnierzy« byłaby dla nich zbyt pochlebną”. R. Kipling, s. 132.

³² *Ibidem*, s. 133.

³³ *Ibidem*, s. 136.

³⁴ *Ibidem*, s. 136. „Jeżeli są odważni, a w przeszłości nie ma dowodów na to, żeby im zbywało na męstwie, powinni być przeciwnikiem pierwszorzędnym. Gdyby, zamiast słuchać rozkazu tych szkieletów, byli pod wodzą oficerów angielskich i mieli lepsze karabiny, nie ustępowaliby najlepszym wojskom na wschodzie od Suez”. *Ibidem*, s. 134.

zaakcentowała swoje istnienie na Dalekim Wschodzie³⁵. Kraj ten poczynił wiele w przygotowaniu się do walki z wrogiem:

Od tej chwili Japonia poczęła gorączkowo przygotowywać się do wojny z Rosją, przygotowując się systematycznie, zdając sobie sprawę, że w razie niepowodzenia postawi na kartę swoje istnienie. Rozumiejąc, jak wielką rolę w takiej wojnie odegra patriotyzm, już w szkołach dzieciom wpajano nienawiść do Rosji³⁶.

Według Grąbczewskiego poważnym błędem Rosji było zlekceważenie Japonii:

Tragizm chwili polegał na tym, że rząd rosyjski nie wierzył ostrzeżeniom ludzi dobrze znających tamtejsze stosunki i patrzył na Japonię z wielkopańskim lekceważeniem, nie dopuszczając myśli, żeby to małe podówczas państwo ośmieliło się zadrzeć z kolosem rosyjskim³⁷.

Była to słuszna uwaga, bowiem sami Japończycy na takie lekceważenie sobie nie pozwalali:

Obcując z Japończykami, nie zamykałem oczu i na wady, właściwe ich charakterowi, do których zaliczam namiętne szpiegowanie każdego przyjeżdżającego do ich ojczyzny cudzoziemca, tym bardziej zaś gościa, zajmującego pierwszorzędne stanowisko urzędowe (...) ³⁸.

Dzięki licznym podróżom do Japonii łatwiej mu było rozeznąć się w panujących nastrojach i postrzec:

jakiś szczególny nastrój, niezwykle u zawsze grzecznych i przyjaźnie uśmiechniętych Japończyków, gazety zaś były przepełnione szowinistycznymi artykułami, obliczonymi na wzbudzenie odpowiedniego nastroju wśród szerokich mas ludności³⁹.

Rudyard Kipling podróżował po Japonii w 1889 r. i był świadkiem bujnego rozwoju życia politycznego tegoż kraju, niezwykle ożywienia na rynku wydawniczym, wzrostu zainteresowania polityką, a przede wszystkim uwielbienia i ogromnej radości z faktu posiadania przez Japonię konstytucji. Akt ten wedle samych Japończyków stawiał ich w rzędzie krajów cywilizowanych:

³⁵ K.G. Henshall, *Historia...*, s. 114–116; J. Gołębiowski, *Japonia*, Warszawa 1952, s. 73; S. Wilanowski, *Japonia...*, s. 137–140; L. Frederic, *Życie codzienne...*, s. 40–42; G. Barciszewski, *Okreśły lotnicze Japonii*, Warszawa 2010, s. 8–14; B. Maszlanka, *Cztery oblicza militarystyki*, Warszawa 1971, s. 234–235; J. Jastrzębski, *Pearl Harbor 1941*, Warszawa 2011, s. 23.

³⁶ B. Grąbczewski, s. 49.

³⁷ *Ibidem*, s. 50.

³⁸ *Ibidem*, s. 72.

³⁹ *Ibidem*, s. 73.

– Nasza konstytucja? Była nam obiecana – obiecana przed dwudziestu już laty. (...) Konstytucja nasza nie przyszła za prędko. Szła zwolna, rozumie pan? Otóż wasza konstytucja i konstytucje innych obcych narodów są to wszystko konstytucje krwawe. Nasza zbliżała się powoli. (...)

– Będziemy z tą konstytucją szczęśliwi, będziemy narodem cywilizowanym wśród cywilizowanych⁴⁰.

Konstytucja Japonii była tworzona latami, podczas prac nad nią opierano się na różnych konstytucjach europejskich, w głównej mierze na modelach brytyjskim i pruskim. Ogłoszono ją 11 lutego 1889 r. razem z utworzeniem państwa japońskiego, co dopełniło rangi tego wydarzenia⁴¹.

Jednym z istotniejszych politycznych problemów nurtujących rzeszę czytelników japońskich była kwestia tempa rozwoju cywilizacyjnego, co podkreślił redaktor „Opinii Publicznej” w Tokio:

Ma pan rację – zauważył. Stajemy się ludźmi cywilizowanymi. Byleby nie za prędko, bo to nic nie warto. Mamy obecnie w państwie dwie partye: liberalną i radykalną. Na czele jednej stoi jeden hrabia, na czele drugiej – drugi. Radykał powiada, że powinniśmy stać się jak najprędzej Anglikami. Liberal zaś odpowiada: nie tak prędko, gdyż naród, który zbyt pospiesznie przyjmuje obyczaje innych narodów, dąży do upadku⁴².

Ogólne wrażenie Kiplinga na temat Japonii i Japończyków było pozytywne. Wysoko oceniał kunszt ich pracy artystycznej i inżynierskiej, jednocześnie nie doceniał lub nie dostrzegał w nich potencjału, który pozwoliłby im stanąć w szeregu mocarstw:

Japończycy są wielkim narodem. Ich mularze igrają z kamieniem, cieśle z drzewem, kowale z żelazem, artyści z życiem, śmiercią i wszystkim, co objąć mogą oczy. Na szczęście brak tym ludziom jednego: siły charakteru, któraby im dała możliwość igrania z całym światem. My to posiadamy (...) ⁴³.

Angielski pisarz miał na uwadze przede wszystkim fakt, że zmiany zachodziły dość gwałtownie i obawiał się, czy Japonii uda się ocalić swoją własną kulturę. Odnosił bowiem wrażenie, że czynione do tej pory przedsięwzięcia nie były przemyślane i porównywał je nawet do dziecięcych fascynacji⁴⁴. Przewidywał, że Japonia zachłystnie

⁴⁰ R. Kipling, s. 140–141.

⁴¹ K.G. Henshall, *Historia...*, s. 108–109; C. Andressen, *Krótką historia...*, s. 78–79; J. Jastrzębski, *Pearl Harbor...*, s. 21.

⁴² R. Kipling, s. 139–140.

⁴³ *Ibidem*, s. 72.

⁴⁴ „Rozprawialiśmy w pociągu o Japończykach, o ich teraźniejszości i przyszłości i o sposobie, w jaki zapisali się do szeregu większych narodów. (...) – Jest to dziecko – zauważył profesor – duże dziecko. Zmiana ta była wynikiem jego humoru, ale nie wie, że naród, który już raz nosił spodnie, nigdy już nie rozstaje się z nimi. – Pojmuje pan przecież, że «oświecony» Japończyk ma zaledwie dwadzieścia jeden lat, a ludzie w tym wieku niezbyt są roztropni”. R. Kipling, s. 56.

się nowym stylem życia i popadnie w długie finansowe, z których Anglia będzie mogła ją uratować za cenę podległości państwa:

Gdy już Japonia sprzeda swe pierworodztwo za to, iż dała się oszukać sąsiadom, tak jak ich oszukano; gdy wpadnie w takie długie przez koleje żelazne i roboty publiczne, że pomoc finansowa Anglii i przyłączenie do niej całego kraju będą jedynym ratunkiem; kiedy już daimiosowie sprzedadzą z biedy swe skarby handlarzom starzyny, ci zaś odprzedadzą je zbieraczom angielskim; kiedy wszyscy nosić będą modne spodnie i gotowe suknie i gdy Amerykanie założą fabryki mydła nad brzegami rzek i hotelisko na wierzchołku Fudzi-yamy, znajdzie się może taki człowiek, który zajrzy do szpalt Pinocera i powie: „przepowiedziano to dawno”. I wtedy pożałują, że się dali wciągnąć do wielkiej maszyny cywilizacji⁴⁵.

Kipling uważał, że Japończycy nie potrzebują tej „maszyny cywilizacyjnej”, bowiem poziom ich kultury jest bardzo wysoki i cudzoziemcy jej nie rozumieją, a przynajmniej nie odbierają i nie podziwiają jej w odpowiedni sposób, ponieważ dopuszczają się aktów wandalizmu⁴⁶.

Z kolei Grąbczewski był pełen podziwu dla ogromu pracy, jaki Japończycy włożyli w unowocześnienie swojego kraju. Wymagało to od nich wielkich chęci do działania, siły charakteru i ogromnego zaparcia. Nie obawiał się zatracenia kultury japońskiej w morzu importowanych, zachodnich rozwiązań i wzorców, gdyż cenił ją bardzo wysoko. Uważał, że ze względu na swoje dalekie i, co za tym idzie, niekorzystne położenie geograficzne Japonia była zapóźniona technologicznie, lecz dzięki pracowitości obywateli szybko odrobiła zaległości i stała się krajem cywilizowanym:

Nadto ciągnęła mnie do Japonii nieprzeparta sympatia do narodu, który w ciągu 30-lecia, tj. w ciągu jednego pokolenia, znalazł w sobie dość siły, aby przyswoić sobie wszystko, co mogła dać kultura europejska. Oczywiście, metamorfoza taka mogła błyskawicznie nastąpić tylko dlatego, że Japończycy posiadali własną wysoką kulturę. Lecz odcięci przez rząd swój od reszty świata nie wiedzieli, jak inne narody żyją i rozwijają się; nie mieli pojęcia o sile pary i elektryczności i zmianach, jakie czynniki te spowodowały w życiu sąsiadów⁴⁷.

Porównanie spostrzeżeń B. Grąbczewskiego i R. Kiplinga pokazuje, jak bardzo mylił się ten drugi, twierdząc, że Japonia jest wyłącznie krajem artystów oraz obawiając się o jej niezależność i zatracenie w zagranicznych produktach. Tymczasem

⁴⁵ *Ibidem*, s. 149.

⁴⁶ „W grobowcu jednej ze świątyń była izba cała wyłożona malowidłami na bogato złoconej łacie. Jakieś zwierzę, noszące nazwisko V. Gay, uważało za właściwe wydrapać na złocie swe nazwisko. Potomność pamiętać będzie, że p. V. Gay nie obcina paznokci i że nie należało go dopuszczać do rzeczy piękniejszych, jak koryta dla wieprzów.

– To proroctwo na ścianie – zawołałem.

– Wkrótce nie będzie już ani złota, ani laki – pozostaną tylko ślady palców cudzoziemskich”.
Ibidem, s. 150.

⁴⁷ B. Grąbczewski, s. 71.

Japończycy, korzystając ze wzorców zagranicznych, rozwijali różne aspekty swojego życia. Nie wszystkie były tak łatwe do zauważenia podczas krótkiej podróży. By trafnie ocenić charakter i perspektywę rozwoju Japonii, należało bliżej zapoznać się z jej życiem i kulturą. Dokonał tego Grąbczewski – dostrzegł bowiem złożoną naturę Japończyków, którzy z jednej strony dążyli do tego, by wszystko toczyło się spokojnym trybem i wykazywali niezwykłą uniżoność wobec obcych, z drugiej zaś głęboko skrywali rzeczywiste aspiracje i charakter, przede wszystkim ambitne dążenia⁴⁸. Wszelkie japońskie działania były zorientowane na dalekosiężny cel, jakim było stworzenie mocarstwa. Aby tego dokonać, należało przebudować kraj, unowocześnić go, otworzyć na kontakty z zagranicą, chłonać „obce” elementy kulturowe, ale jedynie po to, by je dostosować do japońskiego patriotyzmu. Kipling, podobnie jak przedstawiciele rządu rosyjskiego, o których pisał Grąbczewski, nie doceniał małego państwa, nie widział siły, która drzemała w japońskich umysłach.

SUMMARY

TWO IMAGES OF TRANSFORMATIONS IN JAPAN IN THE MEIJI ERA IN THE MEMORIES OF RUDYARD KIPLING AND BRONISŁAW GRĄBCZEWSKI

Japan, the country of the rising sun, has long been a destination of high interest to many travellers. Many of them, when travelling to that country, left there some very precious and valuable memories of themselves. To be able to look at the history of Japan in the Meiji period from a broader perspective, it is necessary to compare different views and opinions on it. Only confrontation of the *Letters from Japan* by R. Kipling and memories of B. Grąbczewski – *The Russian service* gives a complete picture of a young, emerging country. Japan using foreign patterns, developed various aspects of its life, however not all of them were easy to notice. R. Kipling during his only one visit to Japan could not accurately assess the nature and prospects of development of Japan. To do so it would be necessary to have a closer look at the life and culture of this country, which in turn was done by B. Grąbczewski, who has repeatedly come there for holidays. He noted that all Japanese activities were aiming at the long-term goal – to create a strong empire, which would be reckoned with by the Western countries. In order to achieve this, the country had to be rebuilt, modernized, open to contacts with foreign countries, it would have to soak up the “foreign” cultural elements, but only with adapting them to the Japanese patriotism.

⁴⁸ „W rozgwarze życia 2-milionowego miasta, pomimo specjalnej umiejętności Japończyków ukrywania przed cudzoziemcami niepożądanych objawów tego życia, nietrudno było zauważyć mnóstwa faktów, które domysły moje zmieniły w pewność, iż jesteśmy w przededniu okropnej wojny”. *Ibidem*, s. 73.

EUGENIUSZ GOSTOMSKI
TOMASZ MICHAŁOWSKI

TRANSFORMACJA GOSPODARCZA W WIETNAMIE – PRZEBIEG I EFEKTY

Wstęp

Wietnam należy do najszybciej rozwijających się krajów na świecie w ostatnim ćwierćwieczu. Przeciętne tempo wzrostu gospodarczego, w okresie od zapoczątkowania tam w 1986 r. transformacji gospodarczej do dziś, wynosiło 6–7% rocznie. Odsetek ludności żyjącej poniżej granicy ubóstwa obniżył się z 70% na początku lat 90. XX wieku do 14,8% w 2009 r.¹ Wietnam w mniejszym stopniu niż inne kraje regionu został dotknięty azjatyckim kryzysem gospodarczym w 1997 r. i globalnym kryzysem finansowym w latach 2008–2009. Kraj ten systematycznie umacnia swoją pozycję w gospodarce światowej jako ważny eksporter surowców mineralnych, kawy, ryżu i pracochłonnych wyrobów przemysłowych oraz atrakcyjne miejsce lokalizacji bezpośrednich inwestycji zagranicznych. Przemianom gospodarczym w Wietnamie i otwieraniu się tego kraju na współpracę z kontrahentami zagranicznymi poświęca się w Polsce mało uwagi. Skłoniło to autorów poniższego artykułu do przybliżenia polskim czytelnikom procesu transformacji gospodarczej w Wietnamie i jej efektów.

Przesłanki reformy wietnamskiego systemu gospodarczego w latach 80. XX wieku

Po zrzuceniu w 1954 r. francuskiego jarzma kolonialnego na terytorium dzisiejszego Wietnamu utworzone zostały dwa państwa o odmiennych ustrojach politycznych i gospodarczych: na północy Demokratyczna Republika Wietnamu (DRW) ze stolicą w Hanoi, gdzie władzę przejęli komuniści i wprowadzono system gospodarki centralnie planowanej; na południu niezależna Republika Wietnamu ze stolicą w Sajgonie, której gospodarka została oparta na modelu rynkowym.

¹ BTI 2012/Vietnam Country Report, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2012.

W latach 1957–1975 toczyła się krwawa wojna wietnamska, w której z jednej strony uczestniczyła DRW wspierana przez ZSRR i ChRL oraz komunistów z Wietnamu południowego, a z drugiej strony Republika Wietnamu wspierana przez Stany Zjednoczone i ich sojuszników: Koreę Południową, Tajlandię, Australię, Nową Zelandię i Filipiny. Zginęło w niej ponad milion Wietnamczyków, a jeszcze więcej zostało rannych lub okaleczonych. W efekcie wojny zniszczeniu uległa większość infrastruktury technicznej kraju – drogi, mosty, porty, fabryki, urządzenia melioracyjne itp. Po zwycięstwie komunistów w 1975 r. Wietnam poniósł dodatkowe ofiary z powodu ucieczki z południa przed reżimem komunistycznym około miliona specjalistów i wykwalifikowanych robotników².

W 1976 r. Republika Wietnamu została formalnie przyłączona do DRW, która zmieniła nazwę na Socjalistyczną Republikę Wietnamu (SRW). W konsekwencji także południowa część kraju została objęta systemem centralnego planowania i związana z tym nacjonalizacją środków produkcji, kolektywizacją rolnictwa i socjalistyczną industrializacją opartą na przemyśle ciężkim. Nie wpłynęło to pozytywnie na kondycję i tempo wzrostu gospodarki narodowej, choć w Wietnamie centralne planowanie nie było tak rygorystycznie stosowane jak w Chinach czy ZSRR i tolerowano tam nielegalną działalność drobnych firm rzemieślniczych i handlowych. Trudności gospodarcze, których efektem był między innymi drastyczny brak na rynku artykułów żywnościowych i innych podstawowych towarów, nasiliły się na początku lat 80. XX wieku. W tej sytuacji władze komunistyczne SRW zgodziły się na częściowe urynkowienie systemu produkcji i handlu, ale przy zachowaniu kluczowej roli centralnego planowania i państwowej własności środków produkcji, szczególnie w przemyśle. Zapoczątkowano też reformy w rolnictwie, które polegały na wprowadzeniu kontraktacji produktów rolniczych i umożliwieniu chłopom sprzedaży nadwyżek żywności na wolnym rynku. Zmiany te pozwoliły przejściowo złagodzić trudności zaopatrzeniowe gospodarstw domowych i przedsiębiorstw, ale już w 1985 r. Wietnam ponownie znalazł się w głębokim kryzysie gospodarczym. Najboleśniej przejawiał się on występowaniem hiperinflacji i głodu na dużą skalę oraz masowymi ucieczkami z kraju na prowizorycznych łodziach (*boat people*).

Kolejna faza trudności gospodarczych wystąpiła w 1991 r. w związku z rozpadem ZSRR, który był najważniejszym partnerem handlowym Wietnamu i największym darczyńcą w zakresie pomocy gospodarczej i militarnej³. Dramatyczna sytuacja gospodarcza i społeczna kraju zmusiła władze komunistyczne do wprowadzenia bardziej zdecydowanych reform, które zapoczątkowano w 1986 r. pod

² A. Bąkiewicz, *Strukturalne aspekty rozwoju gospodarczego. Doświadczenie azjatyckie*, Warszawa 2010, s. 186.

³ *Den Wandel gestalten – Strategien der Entwicklung und Transformation*, Bertelsmann Stiftung 2003, <http://bti2003.bertelsmann-transformation-index.de> [dostęp: 20.02.2014].

hasłem polityki odnowy – *Doi Moi*. Wzorowano się przy tym na realizowanych już od 10 lat reformach w Chinach, zachowując kierowniczą rolę Komunistycznej Partii Wietnamu w życiu politycznym i społecznym oraz system monopartyjny. Istotą reform było przekształcenie sterowanej przez państwo gospodarki planowej w „socjalistyczną gospodarkę rynkową”, którą władze rozumiały jako gospodarkę rynkową z silną interwencją państwa w kluczowe dziedziny życia społeczno-gospodarczego i dużą rolą sektora państwowego w gospodarce narodowej oraz z zabezpieczeniami socjalnymi chroniącymi słabe ekonomicznie grupy społeczne przed negatywnymi działaniami mechanizmów rynkowych⁴.

W ramach polityki odnowy nastąpiła dekollektywizacja rolnictwa, stopniowo uwolnione zostały ceny artykułów konsumpcyjnych i usług, pozwolono na funkcjonowanie na zasadach rynkowych przedsiębiorstw rodzinnych, przyznano autonomię przedsiębiorstwom państwowym i rozpoczęto prywatyzację części z nich, nastąpiła liberalizacja handlu zagranicznego, uchwalono bardzo liberalne przepisy dotyczące funkcjonowania firm zagranicznych w Wietnamie oraz przystąpiono do budowy dwuszczeblowego systemu bankowego i kluczowych instytucji rynku kapitałowego. Od 1988 r. zezwolono prywatnym przedsiębiorcom na oficjalne zatrudnianie pracowników. Od 1991 r. niedochodowe przedsiębiorstwa państwowe mogły być likwidowane lub przyłączane do innych podmiotów pozostających w ręku państwa. W efekcie w latach 1991–1994 liczba przedsiębiorstw państwowych zmniejszyła się o połowę – z 12,3 tysiąca na początku tego okresu do 6,3 tysiąca pod koniec. W 1992 r., poprzez zmianę konstytucji, zalegalizowano gospodarkę rynkową i uznano sektor prywatny za ważny element gospodarki narodowej. Wszystkie te zmiany już pod koniec lat 80. ubiegłego stulecia doprowadziły do gwałtownego wzrostu produkcji rolnej, drobnej produkcji przemysłowej i prywatnego handlu⁵.

Przebieg wietnamskiej transformacji gospodarczej w latach 1996–2013

Pozytywne wyniki pierwszej fazy transformacji gospodarczej, czego wyrazem w latach 1990–1995 był wzrost PKB na poziomie średnio prawie 8% rocznie, zachęciły władze do dalszych reform gospodarczych. Pod koniec lat 90. XX wieku przyspieszono prywatyzację przedsiębiorstw państwowych, zachowując jednak w zrestrukturyzowanych firmach znaczący udział państwa, podczas gdy pozostałe udziały przejęli pracownicy i inwestorzy zewnątrzni. W rękach państwa całkowicie pozostały przedsiębiorstwa energetyczne, górnicze, telekomunikacyjne, kolej i znaczna część

⁴ W. Frehner, *Strukturwandel in Vietnam*, Hanoi 2008, s. 1, <http://www.kas.de> [dostęp: 10.07. 2013].

⁵ A. Bąkiewicz, *Strukturalne aspekty...*, s. 187–188.

przemysłu stoczniowego. Stopniowo udział sektora przedsiębiorstw państwowych w tworzeniu PKB Wietnamu obniżył się na rzecz sektora prywatnego do około 1/3.

W 2000 r. zliberalizowano prawo dotyczące funkcjonowania prywatnych firm. Najistotniejsze zmiany polegały na zniesieniu państwowego nadzoru nad ich działalnością, ograniczeniu zakresu wymaganych licencji i zezwoleń oraz ułatwieniu zakładania nowych firm (skrócenie czasu rejestracji nowych przedsiębiorstw ze średnio 90 do 15 dni i zmniejszenie związanych z tym kosztów z 10 mln do 0,5 mln VND). Jednocześnie w miejsce obowiązującego dotychczas podatku obrotowego wprowadzono podatek od towarów i usług (VAT). Możliwość odliczania podatku naliczonego od podatku należnego VAT miała zachęcać przedsiębiorców do większej dyscypliny fiskalnej i księgowej.

W 2001 r. uznano przedsiębiorstwa z kapitałem zagranicznym za trwałe elementy gospodarki narodowej, co otworzyło drogę do ich szerszej ekspansji w Wietnamie. Znaczącym aktem prawnym dla wietnamskiej transformacji gospodarczej było przyjęcie w 2005 r. zunifikowanego Prawa gospodarczego, które zrównało szanse ekonomiczne przedsiębiorstw prywatnych i spółdzielni z przedsiębiorstwami państwowymi. Zapewniło ono swobodę działalności gospodarczej oraz wyłączyło przedsiębiorstwa prywatne i spółdzielnie spod ingerencji władz administracyjnych kraju.

Od połowy lat 90. ubiegłego stulecia w Wietnamie postępował proces liberalizacji wymiany handlowej z zagranicą. Odstąpiono od wymogu korzystania przez firmy prywatne przy eksporcie lub imporcie z pośrednictwa państwowych przedsiębiorstw handlu zagranicznego, zredukowano cła i uproszczono procedury związane z obrotem gospodarczym z zagranicą. W 2001 r. zniesiono koncesje na prowadzenie handlu zagranicznego, umożliwiając praktycznie wszystkim zainteresowanym działalność w tym obszarze biznesu, co doprowadziło do zwiększenia liczby firm bezpośrednio zajmujących się eksportem bądź importem do 27 tysięcy w 2003 r. (w 1985 r. takich przedsiębiorstw w Wietnamie było tylko 40)⁶.

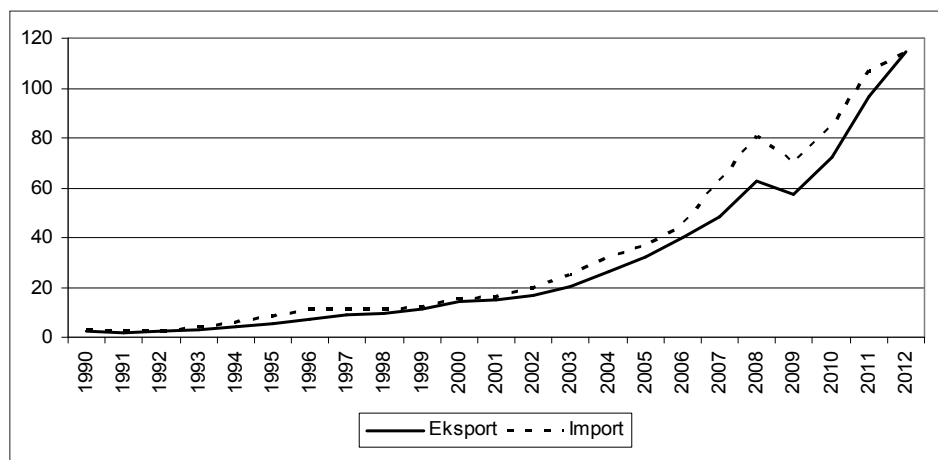
Do połowy lat 90. XX wieku Wietnam na skutek polityki autarkicznej rządu i nałożonego na ten kraj przez Stany Zjednoczone embarga był krajem odizolowanym od międzynarodowych rynków towarowych i kapitałowych. Polityka *Doi Moi* i normalizacja stosunków amerykańsko-wietnamskich, która została uwieńczona podpisaniem w 2000 r. bilateralnego traktatu handlowego z USA, istotnie zmieniły tę sytuację – szybko zaczęła się zwiększać rola eksportu i importu w gospodarce wietnamskiej. Do sukcesów Wietnamu w dziedzinie handlu zagranicznego, oprócz poprawy stosunków politycznych i gospodarczych z USA, przyczyniły się takie czynniki, jak: przychylne dla inwestycji zagranicznych przepisy prawne, stopniowe upłynnienie kursu walutowego, odstąpienie w 2004 r. od obowiązku odsprzedaży państwu dewiz pozyskanych przez eksporterów i członkostwo w regionalnych

⁶ *Ibidem*, s. 190–191.

ugrupowaniach integracyjnych: ASEAN (1995 r.), APEC (1998 r.) i innych. Od 2007 r. Wietnam jest również członkiem Światowej Organizacji Handlu (WTO)⁷.

Wymiana handlowa z zagranicą i bezpośrednie inwestycje zagraniczne

Już pod koniec dekady lat 90. ubiegłego stulecia eksport i napływające do kraju bezpośrednie inwestycje zagraniczne (BIZ) stały się ważnym motorem rozwoju wietnamskiej gospodarki. BIZ ma pozytywny wpływ na gospodarkę kraju, przyczyniając się do wzrostu jej poziomu technologicznego i eksportu. Wartość wymiany towarowej Wietnamu z zagranicą wzrosła w latach 1990–2012 ponad czterdziestokrotnie, przekraczając w 2012 r. poziom 110 mld USD zarówno po stronie eksportu, jak i importu (wykres 1). W 1997 r. eksport w relacji do PKB wynosił 38%, w kolejnych latach stopa eksportu systematycznie się zwiększała i w 2012 r. osiągnęła poziom 83%. Na podobnym poziomie kształtowała się stopa importu⁸.



Wykres 1. Obroty towarowe Wietnamu z zagranicą w latach 1990–2012 (w mld USD)

Źródło: General Statistics Office of Vietnam, <http://www.gso.gov.vn> [dostęp: 4.03.2014].

Na początku XXI wieku głównym partnerem handlowym Wietnamu po stronie eksportu stały się Stany Zjednoczone, które pod względem wolumenu obrotów wyprzedziły Unię Europejską. Po stronie importu od 2003 r. najwyższe obroty Wietnam zaczął odnotowywać z Chinami. W latach 2011–2012 na pierwszym miej-

⁷ T. Trinh, *Vietnam verstehen*, „Deutsche Bank Research”, 21.08.2007, s. 8.

⁸ *Wirtschaftsdaten kompakt: Vietnam*, Germany Trade & Invest, Berlin 2013.

scu na liście najważniejszych partnerów handlowych Wietnamu po stronie importu znajdowały się natomiast Indie (tab. 1).

Tabela 1. Główni partnerzy Wietnamu w wymianie towarowej w 2012 r.

Eksport				Import			
lp.	kraj	wartość (mln USD)	udział (%)	lp.	kraj	wartość (mln USD)	udział (%)
1.	USA	19667,9	17,2	1.	Indie	28785,9	25,3
2.	Japonia	13059,8	11,4	2.	Hongkong	15535,9	13,7
3.	Chiny	12388,2	10,8	3.	Chiny	11602,8	10,2
4.	Korea Płd.	5580,4	4,9	4.	Korea Płd.	8534,2	7,5
5.	Malezja	4496,1	3,9	5.	Tajlandia	6690,3	5,9
6.	Niemcy	4095,2	3,6	6.	Tajwan	5792,3	5,1
7.	Hongkong	3705,6	3,2	7.	USA	4827,3	4,2
8.	Australia	3241,1	2,8	8.	Mjanma	3412,5	3,0
9.	Wielka Brytania	3033,6	2,6	9.	Belgia	2377,4	2,1
10.	Tajlandia	2832,2	2,5	10.	Laos	2247,6	2,0
	Świat	114529,2	100,0		Świat	113780,4	100,0

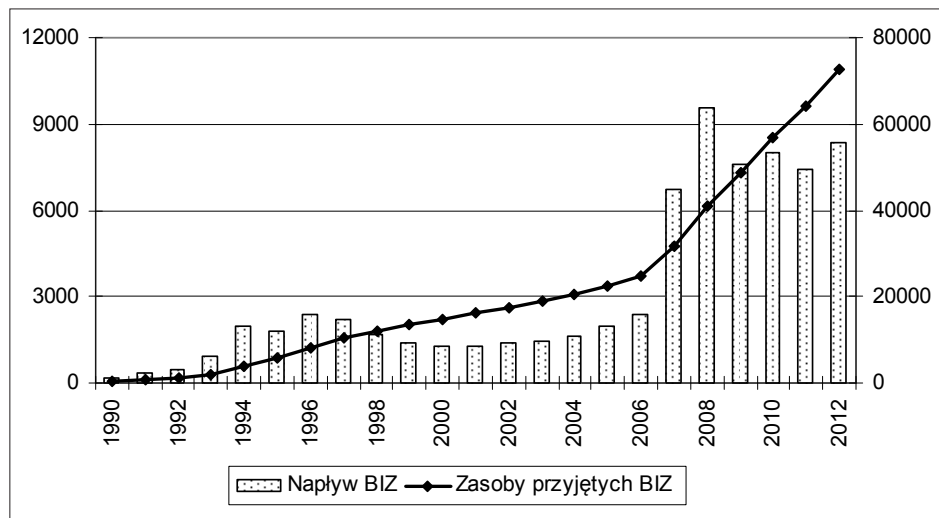
Źródło: General Statistics Office of Vietnam, <http://www.gso.gov.vn> [dostęp: 04.03.2014].

Początkowo Wietnam eksportował głównie surowce i proste wyroby przemysłowe – tekstylia, obuwie i meble, z czasem jednak w jego eksporcie zwiększył się udział bardziej przetworzonych dóbr. Udział towarów przemysłowych w wartości eksportu towarowego Wietnamu, który w 2005 r. wynosił jeszcze około 50%, przekroczył 65% w 2011 r. W podanym okresie największy wzrost udziału – z 10% do blisko 20% – zanotowano w grupie maszyn, urządzeń i środków transportu.

Na początku nowego stulecia Wietnam stał się w regionie jednym z najważniejszych odbiorców bezpośrednich inwestycji zagranicznych. Wiele spośród największych korporacji transnarodowych zainwestowało tam znaczny kapitał w przemysł wydobywczy i pracochłonne, proeksportowe gałęzie przetwórstwa. Wartość napływu BIZ w skali rocznej, która jeszcze na początku lat 90. XX wieku wynosiła zaledwie kilkadziesiąt milionów dolarów amerykańskich rocznie, wzrosła do około 8 mld USD w latach 2010–2012. W efekcie zasoby BIZ przyjętych przez Wietnam zwiększyły się z 243 mln USD w 1990 r. do 14,7 mld USD w 2000 r. i 72,5 mld USD w 2012 r. (wykres 2). Największym zagranicznym inwestorem w Wietnamie jest Japonia, na kolejnych miejscach plasują się: Tajwan, Singapur, Korea Południowa, a spośród krajów europejskich – Francja, Rosja i Niemcy⁹. O atrakcyjności Wietnamu jako miejsca lokalizacji BIZ decyduje wiele czynników, do których zalicza się: stabilną sytuację polityczną w kraju, przyjazne inwestorom zagranicznym regulacje

⁹ Foreign direct investment projects licensed by main counterparts (Accumulation of projects having effect as of 31/12/2012), General Statistics Office of Vietnam, <http://www.gso.gov.vn>.

prawne, systematycznie poprawiającą się infrastruktura transportową, tanią siłę roboczą, pracowitych i coraz lepiej wykształconych ludzi oraz duży i stale powiększający się, w wyniku wzrostu liczby mieszkańców i poprawy stopy życiowej, krajowy rynek zbytu.



Wykres 2. Napływ BIZ do Wietnamu (oś lewa) i zasoby BIZ przyjętych przez ten kraj (oś prawa) w latach 1990–2012 (w mln USD)

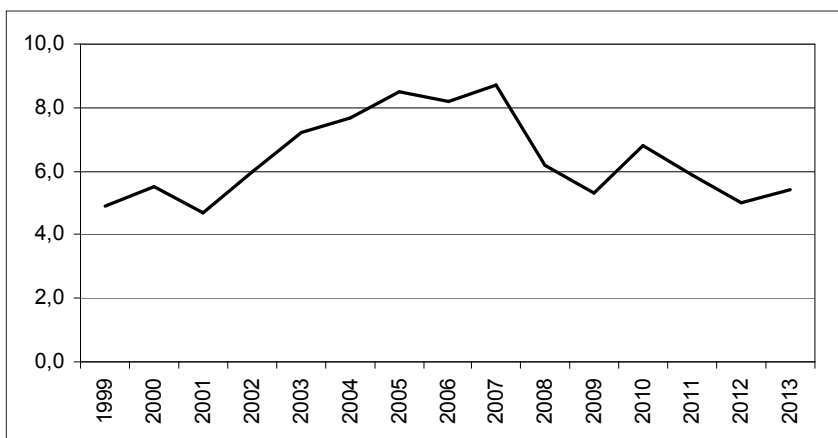
Źródło: UnctadStat, <http://unctadstat.unctad.org> [dostęp: 04.03.2014].

Według danych wietnamskiego rządu na koniec 2012 r. najwięcej kapitału w formie BIZ ulokowano w tym kraju (w ujęciu skumulowanym) w sektory: przetwórstwa przemysłowego (53,3%), nieruchomości (17,6%), budowlany (5,0%), hotelarski i restauracyjny (3,9%), wydobywczy (3,6%) oraz informacji i komunikacji (3,1%)¹⁰.

Efekty transformacji gospodarczej w Wietnamie

Transformacja gospodarcza miała kluczowe znaczenie dla dynamiki rozwoju i zmiany struktury gospodarki wietnamskiej. Tylko Chiny odnotowują wyższe tempo rozwoju gospodarczego na świecie niż Wietnam. Od początku nowego stulecia gospodarka wietnamska rozwijała się średnio w tempie 6,5% rocznie (zob. wykres 3).

¹⁰ *Vietnam FDI*, <http://www.mpi.gov.vn> [dostęp: 3.10.2014].



Wykres 3. Tempo wzrostu gospodarczego w Wietnamie w latach 1999–2013 (w %)

Źródło: World Economic Outlook, April 2014, Washington, D.C. 2014; World Economic Outlook Database, October 2013, <http://www.imf.org> [dostęp: 04.03.2014].

Tempo wzrostu gospodarczego nawet w okresie światowego kryzysu gospodarczego w Wietnamie nie spadło do poziomu poniżej 5% w skali rocznej. Realizowane tam od 25 lat reformy gospodarcze przyczyniły się do zmiany struktury własnościowej i rzeczowej gospodarki narodowej. W tworzeniu PKB, zatrudnieniu i inwestycjach zmniejszył się udział przedsiębiorstw państwowych, a wzrósł przedsiębiorstw prywatnych i zagranicznych. Obecnie sektor przedsiębiorstw państwowych wytwarza około 1/3 PKB, a podmioty prywatne 2/3 całego PKB.

W wietnamskiej gospodarce stopniowo zmniejsza się udział rolnictwa w tworzeniu PKB, a wzrasta udział przemysłu (zob. tab. 2).

Tabela 2. Struktura sektorowa gospodarki wietnamskiej (w %)

Rodzaj aktywności gospodarczej	1995	2000	2005	2012
Rolnictwo, leśnictwo i rybołówstwo	57,2	24,5	20,5	20,6
Przemysł i budownictwo	28,8	36,7	41,0	40,7
Usługi	44,0	38,8	38,5	38,7
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: W. Frehner, *Strukturwandel in Vietnam*, Hanoi 2008, s. 4; *Wirtschaftsdaten kompakt: Vietnam*, Germany Trade & Invest, Berlin 2013, s. 2.

Okolo 60% ludności spośród 90 mln mieszkańców nadal zamieszkuje na wsi. Zdecydowana większość żyje z rolnictwa, w efekcie udział sektora agrarnego w zatrudnieniu jest znacznie wyższy niż w tworzeniu PKB. Dzieje się tak w wyniku niskiej mechanizacji rolnictwa i dominacji w nim nakładów pracy ręcznej. Jednakże sytuacja w tym zakresie powoli ulega poprawie. Większość ludności odchodzącej

z rolnictwa podejmuje pracę w chałupnictwie, które w Wietnamie odgrywa bardzo dużą rolę. Często zajmują się nim także rolnicy, traktując je jako dodatkowe zajęcie. W kraju funkcjonują ponad 3 mln zakładów chałupniczych, czyli więcej niż podmiotów gospodarczych zarejestrowanych na podstawie prawa dotyczącego przedsiębiorstw. Są to bardzo małe firmy, zatrudniające oficjalnie jednego – dwóch pracowników, ale w rzeczywistości znacznie więcej. Łącznie pod względem wielkości zatrudnienia chałupnictwo plasuje się na drugim miejscu, za rolnictwem. Zakłady chałupnicze podlegają ewidencji wyłącznie na szczeblu lokalnym i mogą korzystać z uproszczonych regulacji administracyjnych. Praca najczęściej odbywa się w domach, w trudnych warunkach sanitarnych i polega na wytwarzaniu różnorodnych towarów, często na zlecenie większych przedsiębiorców.

W ostatnich pięciu latach wietnamskie tempo wzrostu gospodarczego uległo osłabieniu do 5–6% w skali rocznej (tab. 3), między innymi na skutek światowego kryzysu gospodarczego. Szczególnie trudne były lata 2011–2012. Wyhamowane zostały inwestycje, zarówno krajowe, jak i zagraniczne. Rząd musiał skoncentrować się na stabilizacji makroekonomicznej, starając się zredukować kilkunastoprocentową stopę inflacji. Działania te okazały się skuteczne i już w grudniu 2012 r. inflacja spadła do poziomu 6,8%. W obliczu zahamowania ekspansji kredytowej i spadku konsumpcji wewnętrznej zdecydowano się na poluzowanie polityki pieniężnej, począwszy od połowy 2012 r. Należy podkreślić, że w państwie niedemokratycznym, jakim wciąż pozostaje Wietnam, dynamiczny rozwój gospodarczy jest podstawowym czynnikiem akceptacji władzy komunistycznej przez społeczeństwo.

Tabela 3. Główne wskaźniki makroekonomiczne Wietnamu w latach 2007–2013

Rodzaj wskaźnika	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
PKB <i>per capita</i> (USD)	920,0	1154,0	1182,0	1298,0	1532,0	1753,0	1896,0
PKB (wzrost w %)	7,1	5,7	5,4	6,4	6,2	5,2	5,4
Deficyt budżetowy (% PKB)	2,0	0,5	6,6	2,8	2,9	4,8	4,0
Dług publiczny (% PKB)	40,9	39,4	46,9	51,7	47,9	51,3	50,4
Inflacja (średnioroczna w %)	8,3	23,1	6,7	9,2	18,7	9,1	6,6
Stopa bezrobocia (%)	4,6	4,7	4,6	4,3	4,5	4,5	4,5

Źródło: World Economic Outlook, April 2014, Washington, D.C. 2014; World Economic Outlook Database, October 2013, <http://www.imf.org> [dostęp: 04.03.2014].

Najslabszymi ogniwami wietnamskiej gospodarki są źle zarządzane przedsiębiorstwa państwowe i niedorozwój systemu bankowego. Jak już stwierdzono, udział przedsiębiorstw państwowych w tworzeniu PKB jest ciągle wysoki¹¹. Zaciągane przez nie kredyty często nie są spłacane, przyczyniając się do wzrostu „złych długów” w sektorze bankowym, które według danych Banku Centralnego Wietnamu

¹¹ G. Szymańska-Matusiewicz, *Wietnamska gospodarka w roku 2013 – wyzwania dla władz*, <http://www.polska-azja.pl> [dostęp: 10.07.2013].

z października 2013 r. wynoszą 4,7%, a według agencji ratingowej Moody's nawet ponad 15% całego portfela kredytowego banków¹².

W związku z pogorszeniem się wyników makroekonomicznych w ostatnich latach (tab. 3) rząd przygotował nowy program rozwoju gospodarki na lata 2013–2020, w którym przewiduje się zwiększenie prywatnych inwestycji, ograniczenie roli borykających się z poważnymi problemami przedsiębiorstw państwowych poprzez ich prywatyzację. Zgodnie z przyjętym programem nastąpiła zmiana celów w polityce gospodarczej rządu. Nie będzie on już dążył do maksymalizacji tempa wzrostu gospodarczego, lecz do jego ustabilizowania na poziomie około 5% rocznie, przy utrzymaniu inflacji na poziomie 6% rocznie. Zapowiedziano też podjęcie kroków na rzecz ograniczenia udziału złych długów w aktywach banków i utrzymania najważniejszych wielkości makroekonomicznych na „rozsądnym poziomie”. Chodzi tutaj między innymi o saldo bilansu handlowego oraz poziom inwestycji i konsumpcji¹³. Poważnym problemem w Wietnamie jest korupcja, która według sekretarza generalnego Komunistycznej Partii Wietnamu stanowi największe zagrożenie dla systemu gospodarczego kraju. Problemu tego nie rozwiązały spektakularne aresztowania ludzi biznesu i wysokich urzędników państwowych w 2012 r. Według Indeksu Percepcji Korupcji publikowanego przez Transparency International Wietnam plasuje się na 116. miejscu wśród 175 wziętych pod uwagę państw¹⁴.

Współpraca gospodarcza Wietnamu z Polską

Początki współpracy gospodarczej pomiędzy Polską a Wietnamem sięgają 1950 r., kiedy nawiązaliśmy stosunki dyplomatyczne z DRW. Polsko-wietnamskie relacje gospodarcze uległy zacieśnieniu w połowie lat 60. XX wieku wraz z podpisaniem przez oba kraje bilateralnej umowy o współpracy gospodarczej i pomocy dla DRW, a następnie pod koniec lat 70. ubiegłego stulecia wraz z przystąpieniem Wietnamu do Rady Wzajemnej Pomocy Gospodarczej.

W pierwszych latach transformacji gospodarczej w Polsce nastąpiło ograniczenie współpracy handlowej i gospodarczej pomiędzy oboma krajami. Główną tego przyczyną były trudności gospodarcze obu partnerów, a także zmiany priorytetów i mechanizmów współpracy¹⁵. Wraz z upływem czasu następowało jednak stopniowe ożywienie we wzajemnych stosunkach gospodarczych.

¹² Moody's: NPL ratio in Vietnam at least 15 percent, <http://english.vietnamnet.vn> [dostęp: 19.02.2014].

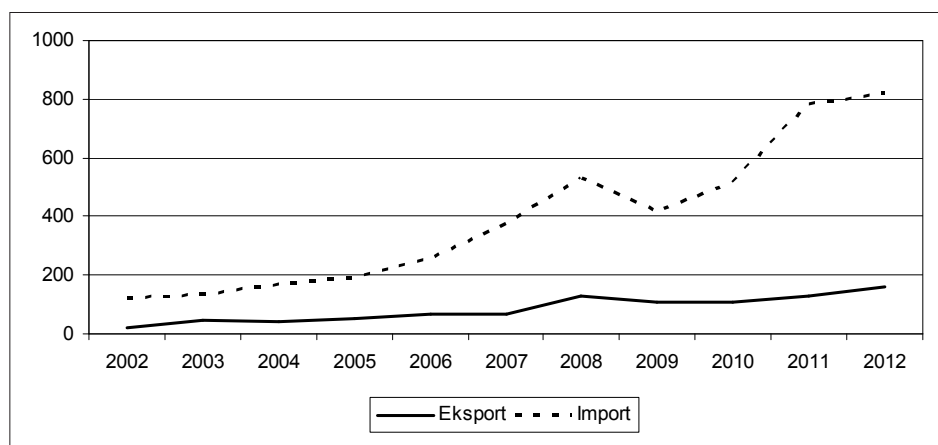
¹³ *Wietnam sprząta gospodarkę po boomie wzrostu i inflacji*, <http://www.obserwatorfinansowy.pl> [dostęp: 10.07.2013].

¹⁴ Corruption Perceptions Indeks 2013, www.transparency.org [dostęp: 4.03.2014].

¹⁵ Q.T. Nguyen, *Vietnam-Poland Relations in the New International Context*, „Acta Asiatica Varsoviensia” 2007, no. 20, s. 71.

Niemniej jednak na początku XXI wieku wartość obrotów towarowych między oboma krajami wciąż utrzymywała się na bardzo niskim poziomie. W 2002 r. Polska sprzedawała do Wietnamu towary o wartości zaledwie 19 mln USD. Wartość polskiego importu wyniosła natomiast 124 mln USD. W kolejnych latach następował wzrost wartości wzajemnej wymiany handlowej. Wartość obrotów towarowych pomiędzy Polską a Wietnamem zwiększyła się do 2012 r. blisko siedmiokrotnie, osiągając 158 mln USD po stronie eksportu i 819 mln USD po stronie importu Polski (wykres 4). Pomimo tak znaczącego wzrostu udział Wietnamu w całkowitej wartości eksportu towarowego Polski wynosił w 2012 r. zaledwie 0,1%. Po stronie polskiego importu odsetek ten kształtował się na poziomie 0,4%¹⁶.

Jak wynika z danych zawartych na wykresie 4, cechą obrotów towarowych pomiędzy Polską a Wietnamem jest utrzymujący się deficyt handlowy naszego kraju.



Wykres 4. Obroty towarowe Polski z Wietnamem w latach 1990–2012 (w mln USD)

Źródło: Informator Ekonomiczny Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Wietnam, <http://www.informatorekonomiczny.msz.gov.pl> [dostęp: 15.01.2014].

Jeżeli chodzi o strukturę towarową polsko-wietnamskiej wymiany handlowej, Polska sprzedaje do Wietnamu przede wszystkim artykuły rolno-spożywcze (w tym głównie produkty pochodzenia zwierzęcego). Wartość eksportu wymienionych produktów w 2012 r. wyniosła 79 mln USD. Na kolejnych miejscach w analizowanym roku znalazły się: wyroby przemysłu elektromaszynowego – 24 mln USD oraz chemicznego (głównie produkty farmaceutyczne) – 23 mln USD¹⁷.

¹⁶ GUS, Rocznik Statystyczny Handlu Zagranicznego 2013, Warszawa 2013.

¹⁷ Informator Ekonomiczny Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Wietnam, <http://www.informatorekonomiczny.msz.gov.pl> [dostęp: 15.01.2014].

Z kolei jeśli chodzi o import do Polski z Wietnamu, to w 2012 r. na pierwszym miejscu znajdowały się wyroby przemysłu elektromaszynowego (392 mln USD), a dalej artykuły rolno-spożywcze (150 mln USD) oraz wyroby przemysłu lekkiego (177 mln USD)¹⁸.

Wymiana inwestycyjno-kapitałowa pomiędzy Polską a Wietnamem pozostaje na marginalnym poziomie. Według danych NBP zasoby wietnamskich BIZ zlokalizowanych w Polsce na koniec 2012 r. wynosiły zaledwie 0,4 mln EUR. Z kolei według danych Głównego Urzędu Statystyki Wietnamu (General Statistics Office of Vietnam) na koniec 2012 r. skumulowana wartość polskich BIZ ulokowanych w tym w kraju wynosiła 99,7 mln USD. W ostatnich kilku latach można zauważyć wzrost zainteresowania przedsiębiorców z Polski podejmowaniem inwestycji w Wietnamie. Często są to obywatele polscy pochodzenia wietnamskiego¹⁹. Warto wspomnieć, że według szacunków społeczność wietnamska w Polsce liczy około 40 tysięcy osób²⁰.

Zakończenie

Od momentu zapoczątkowania programu reform gospodarczych w 1986 r. Wietnam zrobił olbrzymi postęp społeczno-ekonomiczny. Pomimo szybkiego rozwoju w okresie ostatnich 25 lat, kraj ten pozostaje jednak państwem wciąż relatywnie biednym. W 2013 r. PKB na głowę mieszkańca nie przekraczał tam 2000 USD (tab. 3). Cieniem na wietnamskim cudzie gospodarczym położył się kryzys globalny zapoczątkowany w Stanach Zjednoczonych w 2008 r. Pomimo pogorszenia sytuacji makroekonomicznej Wietnamu, szczególnie w latach 2011–2012, pod koniec 2013 r. dało się zauważyć silniejsze oznaki ożywienia gospodarczego w tym kraju²¹.

W dłuższej perspektywie ważnym czynnikiem wzrostu gospodarki Wietnamu może się okazać uczestnictwo tego kraju w Partnerstwie Transpacyficznym, mającym stanowić wielostronną umowę wolnohandlową, która oprócz uczestniczących już w niej krajów (Brunei, Chile, Nowa Zelandia, Singapur) ma objąć również między innymi Stany Zjednoczone, Australię, Peru, Wietnam, Malezję, Meksyk, Kanadę i Japonię. W przystąpieniu do wspomnianego bloku państw analitycy upatrują dla Wietnamu szans na wzrost eksportu i napływ kapitału w postaci inwestycji bezpośrednich. Niezależnie od powyższego szansą i wyzwaniem dla gospodarki

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ K. Kościelniak, *Socjalistyczna Republika Wietnamu z perspektywy politycznej i gospodarczej Rzeczypospolitej Polskiej*, „Info Lotnicze”, 4.09.2012.

²⁰ Q.T. Nguyen, *Vietnam-Poland Relation...*, s. 76.

²¹ *Wirtschaftstrends Vietnam, Jahresmitte 2014*, Germany Trade & Invest, Bonn 2014.

wietnamskiej pozostaje dalej pogłębianie integracji i współpracy w ramach ASEAN, a także – poprzez podpisane przez to ugrupowanie umowy handlowe – z innymi gospodarkami²².

SUMMARY

SUCSESSES AND FAILURES OF THE ECONOMIC TRANSITION IN VIETNAM

The dramatic economic and social situation in Vietnam in the mid-1980s had forced the communist government of that country to launch in 1986 the program of economic reforms. The reforms under the name of *Doi Moi* aimed to transform a state-controlled planned economy into a “socialist-oriented market economy”. The success of economic reforms initiated under *Doi Moi* is evident. Over the last 25 years, Vietnam has become one of the fast-growing countries in the world. An outstanding progress in reducing poverty has been reported. However, Vietnamese economy still faces a series of problems. State-owned enterprises are poorly managed and the banking system is underdeveloped. In the paper, the Authors present the process of economic transition in Vietnam and its effects.

²² 2014: Brighter prospects for Vietnamese economy, <http://en.vietnamplus.vn> [dostęp: 12.01.2014].

SELF-REGULATION TECHNIQUES
IN VIETNAMESE ZEN TRUC LAM MONASTERY¹

The impact of mental processes on the physiology and mental state is not a new topic among scientists. Many well-known classic Western psychologists drew inspiration from Eastern philosophy: William James², Carl Gustav Jung³, Abraham Maslow⁴ or Erich Fromm⁵. Nowadays, researchers have empirically demonstrated the impact of concentration techniques on personality, behavior, emotions, motivation, cognition and mental state⁶.

Especially, the process of meditation was deeply explored. So far, a number of studies on the effects of meditation on psychological and physiological processes were conducted. The most important findings show that regular meditation: influences the emotional state, health and stress reduction⁷; helps reduce anxiety

¹ Special thanks to Truc Lam monastery for the opportunity to practice and experience meditation there.

² W. James, *The varieties of religious experience*, New York 1961.

³ C.G. Jung, *Psychology and religion: West and East*, New York 1958.

⁴ A. Maslow, *Religion, Values and Peak Experiences*, New York 1964.

⁵ E. Fromm, D.T. Suzuki, R. De Martino, *Zen Buddhism and psychoanalysis*, New York 1970.

⁶ E.M. Berger, *Zen Buddhism, General Psychology, and Counseling Psychology*, "Journal of Counseling Psychology" 1962, no. 9, p. 122–127; D.H. Shapiro, S.M. Zifferblatt, *Zen Meditation and Behavioral Self-Control Similarities, Differences, and Clinical Applications*, "American Psychologist" 1976, no. 31, p. 519–532; H. Kato, *Zen and psychology*, "Japanese Psychological Research" 2005, no. 47(2), p. 125–136; R. Thurman, *A Buddhist view of the skill of happiness*, "Advances" 2005, no. 21(3/4), p. 29–32; R. Davidson, *Emotion regulation, happiness, and the neuroplasticity of the brain*, "Advances" 2005, no. 21(3/4), p. 25–28; B.A. Wallace, S.L. Shapiro, *Mental balance and well-being. Building bridges between Buddhism and Western psychology*, "American Psychologist" 2006, no. 61(7), p. 690–701; P. Ekman, R. Davidson, M. Ricard, A. Wallace, *Buddhist and psychological perspectives on emotions and well-being*, "Current Directions in Psychological Science" 2006, no. 14(2), p. 59–63; J. Haidt, *The happiness hypothesis: Finding modern truth in ancient wisdom*, New York 2005.

⁷ C.N. Alexander, M.V. Rainforth, P. Gelderloos, *Transcendental meditation, self-actualization, and psychological health: A conceptual overview and statistical meta-analysis*, "Journal of Social Behavior and Personality" 1991, no. 6, p. 189–247; J.A. Astin, *Stress reduction through mindfulness meditation: effects on psychological symptomatology, sense of control, and spiritual experiences*, "Psychotherapy and Psychosomatics" 1997, no. 2, p. 97–106.

and depression and contribute to the decline in mortality⁸; increases resistance to chronic pain⁹; acute pain and migraine headaches¹⁰. Some effects of meditation on chronic diseases were also found¹¹ as well as effects in reducing fear, curbing drug abuse, increasing empathy in counselors¹², decreasing generalized anxiety¹³, decreasing test anxiety and reducing blood pressure and hypertension¹⁴.

In contrast to the Western psychology, the Eastern philosophy denies the existence of independent personality or ego. According to the psychology of the East there is only the infinite set of processes that arise and pass away, where only the illusion of the existence of personality grows out of mutual movement and pools these impersonal processes. "Human personality is like a river, which retains the shape and apparent permanent identity, although even a single drop is not the same as it was before"¹⁵. Therefore, Eastern psychology allows the possibility of mental influence on all types of physiological processes.

The key to understand this mental influence is additional energetic system in human body, described many years ago in Eastern medicine. Some Western scientists from Necker Hospital in Paris proved the existence of energetic system in human body. The authors investigated the pathways of acupuncture meridians in the human body through the injection of radioactive tracers *technetium* (isotopes) at acupuncture points¹⁶. Morphological studies found those tracers migrations from acupoints in both 250 healthy and 80 sick patients (but not dead body) followed the same identical pathway with those described as meridians in Asian traditional medicine. The migration speed and patterns of a radioactive tracer along pathways which coincide with the Asian acupuncture meridians show

⁸ H.G. Koenig, M.E. McCullough, D.B. Larson, *Handbook of religion and health*, New York 2001.

⁹ F.J. Keefe, G. Affleck, J. Lefebvre, L. Underwood, D.S. Caldwell, J. Drew, *Living with rheumatoid arthritis: The role of daily spirituality and daily religious and spiritual coping*, "Journal of Pain" 2001, no. 2, p. 101–110.

¹⁰ A.B. Wachholtz, K.I. Pargament, *Migraines and meditation: does spirituality matter?*, "Journal of Behavioral Medicine" 2008, no. 31, p. 351–366.

¹¹ J.S. Brookes, T. Scarano, *Transcendental meditation in the treatment of post-Vietnam adjustment*, "Journal of Counseling and Development" 1985, no. 64, p. 212–215; R. Bonadonna, *Meditation's Impact on Chronic Illness*, "Holistic Nursing Practice" 2003, no. 17, p. 309–319.

¹² T. Lesh, *Zen meditation and the development of empathy in counselors*, "Journal of Humanistic Psychology" 1970, no. 10, p. 39–74.

¹³ M. Girodo, *Yoga meditation and flooding in the treatment of anxiety neurosis*, "Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry" 1974, no. 5, p. 157–160.

¹⁴ K.K. Datey, S.N. Deshmukh, C.P. Dalui, L. Vinekar, *Shavasan, a yogic exercise in the management of hypertension*, "Angiology" 1969, no. 20, p. 325–333.

¹⁵ C.S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1990, p. 333.

¹⁶ J.C. Darras, P. de Vernejoul, P. Albarede, *Nuclear medicine and acupuncture: A study on the migration of radioactive tracers after injection at acupoints*, "American Journal of Acupuncture" 1992, no. 20(3), p. 243–256.

that these routes are different from vascular and lymphatic pathways described in modern medicine.

Psychology and Zen

The term *zen* comes from the Sanskrit *dhyana* which is translated as meditation. Zen meditation is defined as the practice of mental concentration in which the reasoning process of the intellect is interrupted and consciousness is heightened by the exclusion of extraneous thoughts, except for thoughts that are the subject of meditation. The publication, “Psychology of Zen Sect” by Inoue is probably the first article concerning zen and psychology¹⁷. Kuroda was the first who started making experiments for investigating physical reactions, particularly respiratory movement and other body movements, after the administration of some stimuli during zen meditation. Kato¹⁸ pointed out five approaches to the study of zen and psychology. The first is the phenomenological approach to the experiences of zen. This approach includes the study of processes for attaining enlightenment, and the study of one’s experiences after realizing the “true self.” The second approach is the study of the behavior and personality of zen masters or martial art fighters. The third, is the general semantics approach, which is the study of zen practice. The fourth is the psycho-physiological approach using EEG, or the concept of autonomic balance. The fifth is the psychotherapeutic approach.

In modern science, the most interesting field for psychologists is psycho-physiological approach. Bagchi and Wenger¹⁹ were the first to examine the effect of yoga exercises on the human brain through the use of the physiological equipment that measure brain waves. The most achievements in the study of zen and psychology were accomplished in the 1960s through the use of physiological approaches such as the EEG, electromyography, galvanic skin response, respiration and pulse rate. Hirai found many changes in electroencephalogram (EEG) during zen meditation²⁰. It was found that alpha and theta waves almost always appeared in the electroencephalograms even when the subjects kept their eyes open. Hirai described four stages of zen meditation: appearance of alpha waves at the initial phase of meditation with open eyes; increase in alpha amplitude; decrease in alpha frequency; appearance of rhythmical theta trains in the final stage of meditation. Moreover, no habituation occurs to single or repeated noise stimuli. Each time the

¹⁷ H. Kato, *Zen and Psychology*, “Japanese Psychological Research” 2005, no. 47(2), p. 125–136.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ B.K. Bagchi, M.A. Wenger, *Electrophysiological correlates of some Yoga exercises*, “Electroencephalography and Clinical Neurophysiology” 1957, no. 7, p. 132–149.

²⁰ T. Hirai, *Zen meditation and psychotherapy*, Tokyo 1989.

stimulus is given, approximately the same alteration in brain waves occurs. This indicates ability to respond accurately and moderately to stimuli both from within and without. There also has been an attempt to introduce neuroscientific approaches to the study of zen. Arita believed in the hypothesis that the changes in body and mind while practicing zen were explained by the activation of serotonin, a biogenic amino acid, released during breathing while doing zen²¹. Austin²², a neuroscientist and zen practitioner, used zen Buddhism as the opening wedge for an extraordinarily wide-ranging exploration of consciousness. Austin tries to establish links between the neurological working of the human brain and meditation, also describes mechanisms by which meditation induces changes in the activity of the brain. He employs the distinction between altered and alternate states of consciousness. Austin's point is that states other than our ordinary waking one are not altered forms of the latter but alternate networking configurations of the brain. Austin discusses the more usual alternate states as: sleep, dreaming, conditioning, hibernation, changes due to biological clocks, emotions, positive feelings, pain, suffering, and the effects of brain laterality. Focus throughout is on the unstable condition that occurs when the brain changes from any state (ordinary or alternate) to another, in order to find clues to how enlightenment arises. Because Austin presents evidence from EEG scans that deep relaxed breathing reduces brain activity, we also wanted experience such process through zen meditation as a self-regulation technique.

Fromm and Suzuki claims that the aim of psychology and zen is the same: total awareness and self-control: "If we would try to express enlightenment in psychological terms, I would say that it is a state in which the person is completely tuned to the reality outside and inside, a state in which one is fully aware of it and grasps it. One is aware of it – that is, not his/her brain, nor any other part of his/her organism, but he/she, the whole person"²³.

Self-regulation Processes

Self-regulation (or self-control) is the capacity to override one's thoughts, emotions, and habitual patterns of behavior. It is the process by which people attempt to constrain unwanted urges in order to gain control of the incipient response. Regulation means change, especially change to bring behavior (or other states) into line with some standard such as an idea or goal. Changing one's behavior so as to follow rules, match ideals, or pursue goals is thus a (very useful) form of self-regulation.

²¹ H. Kato, *Zen and Psychology...*

²² J.H. Austin, *Zen and the Brain*, New York 1999.

²³ E. Fromm, D.T. Suzuki, R. De Martino, *Zen Buddhism...*, p. 162

Self-regulation is one of the most important and beneficial processes in the human psychological functioning²⁴.

Self-regulation seems to be very important phenomenon because its desirable outcomes as healthier interpersonal relationships, better mental health, more effective coping skills, reduced aggression, less susceptibility to drug and alcohol abuse, criminality and eating disorders²⁵. Even though self-regulation processes are so important for psychological functioning, people cannot use self-regulation efficiently. Western psychologist claims that self-control seems to rely on a limited energy or strength²⁶ and those regulatory resources are rooted in physical energy stores. Because of limited nature of self-control strength and limited energy system, people try to manage it or conserve self-control strength²⁷. But sometimes such strategies do not work and some self-regulation failure happens²⁸. To find the explanation of self-regulation failures, Baumeister²⁹ claims that self-regulation is a vital function of the agentic self, which relies on glucose as a limited energy source, even the precise nature of the energy source of self-control has remained still unspecified.

So, for nowadays what we know is that self-regulation failure happens, but we still cannot explain the nature of the energy source used in self-control processes. To find some answers, together with students we went to Vietnamese Zen Truc Lam monastery.

Self-regulation Techniques in Truc Lam Monastery

There are four basic practicing methods to guide practitioners, developed by zen Master Thich Thanh Tu, the rector of Truc Lam monastery³⁰. The application of

²⁴ R.F. Baumeister, T.F. Heatherton, D.M. Tice, *Losing control: How and why people fail at self-regulation*, San Diego 1994; Y. Shoda, W. Mischel, P.K. Peake, *Predicting adolescent cognitive and self-regulatory competencies from preschool delay of gratification: Identifying diagnostic conditions*, "Developmental Psychology" 1990, no. 26, p. 978–986; J.P. Tangney, R.F. Baumeister, A.L. Boone, *High self-control predicts good adjustment, less pathology, better grades, and interpersonal success*, "Journal of Personality" 2004, no. 72, p. 271–322.

²⁵ E.J. Finkel, W.K. Campbell, *Self-control and accommodation in close relationships: An interdependence analysis*, "Journal of Personality and Social Psychology" 2001, no. 81, p. 263–277; Y. Shoda, W. Mischel, P.K. Peake, *Predicting adolescent...*; J.P. Tangney, R.F. Baumeister, A.L. Boone, *High self-control...*

²⁶ M. Muraven, R.F. Baumeister, *Self-regulation and depletion of limited resources: Does self-control resemble a muscle?*, "Psychological Bulletin" 2000, no. 126, p. 247–259.

²⁷ M. Muraven, D. Shmueli, E. Burkley, *Conserving self-control strength*, "Journal of Personality and Social Psychology" 2006, no. 91, p. 524–537.

²⁸ R.F. Baumeister, T.F. Heatherton, D.M. Tice, *Losing control...*

²⁹ R.F. Baumeister, K.D. Vohs, *Self-regulation, ego-depletion, and motivation*, "Social and Personality Psychology Compass" 2007, no. 1, p. 115–128.

³⁰ The Vietnamese Zen Truc Lam (bamboo grove) was created by the king Tran Nhan Tong (1258–1308), who was a well-known emperor in Vietnam for his ruling, life, and meditation

this practicing method varies in the level of attainment of practitioners: a) being aware of false thoughts but not following them (because false thoughts are not real); b) dealing with forms with empty mind (because they are false forms, which are comprised by different factors); c) not making any differentiation (because differentiation is unreal); d) always lives with true nature and not follow false phenomenon (because whatever false is impermanent and whatever real is liberation). The main Truc Lam philosophy could be concluded in two sentences: nothing is stable and everything is impermanent³¹. The aim of Vietnamese zen self-regulation technique is to pacify the mind and emotions, through the breath counting and monitoring the thoughts (sitting in lotus position). What is interesting, Akishige and his colleagues compared muscle tensions in the lotus position with other relaxed forms of sitting and found that muscle tensions in the lotus position are lower than in any other posture except that of lying down³². In this way, practitioners learn how to tame the mind and the body progressively (and then the mind gradually becomes empty mind).

Truc Lam self-regulation technique can be divided into basic and advanced. The first is the strategy for beginners and is called *counting breaths*. On this basic level, one should keep position (lotus position is the best one) and count the breath until 10, being aware of inhalation and exhalation. At the end of each exhalation, person increment the count by one. Person reset the counting to one after 10 is reached. At any time one loses track of the sequence, must reset to 1. It is happening because mind is not concentrating on the observation. The mind cannot think of two things at once. If one remembers the counting, he would not be able to remember other things. Therefore, when it happens, practitioner should discipline the mind by recounting and focusing on the breaths³³. The method of remembering the breaths from each cycle of inhalation and exhalation in conjunction with the counting from 1 to 10 accommodates two tasks: remembering the breaths and the count. When the mind is better controlled, practitioner only remembers the

practice. During twenty years of ruling, he had engaged and defeated Mongolian invasions twice in 1285 and 1288. At the age of 41, he passed his throne to his son and became a monastic monk. He went to Yen Tu mountain, where surrounded by bamboo forest, has focused on ascetic virtues. Later he established temples, meditation center and has been teaching other monks and the public. He continued the path that the prince Siddhartha had discovered – both came from the royal families, but had courage to liberate from the luxuries with no regret. After 10 years of meditation on Yen Tu Mountain, King attained enlightenment. In this time, he compiled the principles of all popular branches as Vinitaruci sects, Wu Yen Tong and Thao Duong to establish a new zen branch called Truc Lam Yen Tu. The main zen Truc Lam monastery is located in Da Lat, south of Vietnam where also master Thich Thanh Tu resided. Monastery is divided into two parts: outer part is open for public but the inner part is closed to people from outside. Until nowadays, there are about 20 Truc Lam monasteries built in Vietnam, USA, Canada, Australia and France.

³¹ Thich Thanh Tu, *The carefree leaves*, Thuong Chieu Monastery 1994, p. 53.

³² T. Hirai, *Zen meditation*...

³³ Thich Thanh Tu, *Vietnamese Zen in the late twentieth century*, Dai Dang Monastery 2002, p. 33.

counts, not other temporal matters. For 30 minutes of meditation, if the mind is in control and remembers only the count, then the first step of practicing is achieved. The next strategy is *following breaths*. In this strategy practitioner does not count breaths, only follows them (when you breathe in, you know that you are breathing in; when you breathe out, you know that you are breathing out). If practitioner constantly remembers the breaths in those 30 minutes, he has achieved the third step *concentrating the mind*. At this point, more experienced practitioner is no longer required to remember the breaths. With each breath, his mind observes the existence of arising thoughts. When thoughts arise, practitioner knows their existence but not follow them. When there are no arising thoughts, one should be aware that there are no arising thoughts.

This Truc Lam self-regulation technique is quite consistent with theoretical model of process of zen meditation (a behavioral analysis) described by Shapiro and Zifferblatt, where person has learned to observe his or her breathing without a reactive effect and without habituation. This meditative process serves the dual function: of desensitizing the individual to the thoughts (i.e. detached observation of thoughts) and eventually removing those thoughts by the continued focus on the competing response of breathing. In this way, the person feels relaxed, calm and with a “mind emptied of internal chatter”³⁴.

The practicing is not limited to sitting tie position, but applied in each moment of every life activities: cooking, cleaning, grounding and walking. The instruction is as following: “Be aware and mindful of whatever you do, physically or verbally, during the daily routine of work in your life. Whether you walk, stand, sit, lie down, or sleep, whether you stretch or bend your legs, whether you look around, whether you put your clothes on, whether you talk or keep silent, whether you eat or drink, whether you answer the calls of nature – in these and other activities you should be fully aware and mindful of the act performed at the moment, that is to say, that you should live in the present moment, in the present action. That is the idea of zen: whenever a thought arises, let it go”³⁵. Such self-regulation process has many psychological and healthy consequences.

Under the Roof of Truc Lam Monastery

Knowledge about how people can use and manage their limited energy sources can be useful and important for understanding self-control and self-regulation processes, especially in Western science. Thereby, we focus on answering some crucial questions: Is it possible for human being to self-regulate his mind and body using

³⁴ D.H. Shapiro, S.M. Zifferblatt, *Zen meditation...*, p. 519–532.

³⁵ Thich Thanh Tu, *The carefree leaves...*

other source of energy than glucose? If yes, how we can activate a new source of energy and how to change the process of „conserve energy” into „concentrate energy”? In other words: how to make self-regulation more effective without depleting resources?

Some important answers can be found in the Eastern culture, where we can observe quite successful self-regulation techniques, for example meditation technique of the Buddhist monks or martial art fighters. All of them gained excellent effects in self-regulation, and seem working with the same energy. There is only one difference in motivation between that groups: the monk use a spiritual aspect of self-regulation (spiritual aim of self-development) to develop their spiritual power, whereas martial art fighter are more focused on concentration techniques (concentration on vitality power) as more practical aspects of effective functioning. In both cases, such spiritual or vital concentration attitude can generate incredible self-regulation potential driven by higher meta-processes, which cannot be scientifically explained by present Western science.

To find some answers in self-regulation field, we were living and meditating together with Vietnamese monks and nuns. We came to Vietnamese Truc Lam zen monastery together with eleven people, mainly students of psychology from Gdansk University³⁶. We stayed three weeks in monastery, and were the first European group, which received the permission from local state administration to stay in closed part of monastery, only used by monks and nuns to practice meditation and living. We got special clothes, special lessons of meditation and the basic outline of the philosophy of science³⁷.

Our aim was to experience some concentration techniques (meditation) and to observe how our behavior (all of the participants) will be changed during the meditation. We tried to settle what happens with the psychological processes in our mind and body in case of regular meditation. Together with the nuns and the monks we woke up about 3.30 a.m., meditated three times a day (two hours each time) and consumed two meals a day: breakfast and lunch (light dinner at 17.00 was pudding on request)³⁸. Every day, at early morning, we walked around monastery's garden together with zen master Thich Thanh Tu, with whom we had some conversations. Most of us practiced a basic level of meditation.

Every day we followed the processes occurring in our thoughts and emotions, according to cognitive, emotional, social and physiological consequences. Also, we

³⁶ Patrycja Dominik, Ewa Pawłowska, Michał Piasecki, Małgorzata Chudzik, Arkadiusz Ruchomski, Katarzyna Klonowska and also Alicja Mojko; 2008.

³⁷ The film titled *Under the roof of vietnamese zen monks* was presented on KOŁOSY, XIII Polish Meetings of Travelers, Seamen and Climbers in Gdynia, 2011.

³⁸ Daily schedule in Truc Lam Zen monastery is available at: <http://www.truclamvietzen.net/Intro.htm> [10.10.2014].

were talking with other monks and nuns about changes under the influence of meditation, during their long stay in the monastery.

During our observations and experiences of psychological changes, we found that something was going on with our metabolism. Everybody was eating only two light vegetarian meals a day (for us it was about 3–4 times less than usually) and nobody felt hungry. Some monks do not eat many days or eat only one small bowl of rice per day. Also, our sleeping time was reduced, we slept only five hours a day. Everybody from our group declared more energy in body, better immunity and no disease. All members from our group declared many psychological changes as: a) better concentration and memory, b) emotional stability and empathy (also with flowers and animals); c) crossing the false convictions and mental limitations, d) bright thinking while making decision, e) creativity, f) being here and now in reality (not somewhere in the mind), g) feeling calm and peace, h) better relationship between people³⁹.

Most of our experiences, are similar with findings of other researchers. Sugi and Akutsu⁴⁰ found that the frequency of respiration rapidly decreased during zen meditation. The amount of ventilation and the consumption of oxygen also decreased. These results suggest that zen meditation makes practitioners relax and feel fresh in any surroundings through avoiding habituation and can explain metabolism reduction⁴¹. Galin⁴² argued that zen meditation may primarily involve the right side of the brain (i.e., nonrational, nonanalytic, simultaneous integration of material), while behavioral self-control strategies may primarily involve the left side of the brain (i.e., analytical, rational, sequential processing of information). Also Hirai⁴³ found that alpha waves during the zen meditation appear in the frontal lobe, which is responsible for creative thought, memory, and intellectual operations, and the parietal area, which governs emotions, and gradually extends over the entire brain, what could explain our findings described in items a) – e). Kanfer and Karoly⁴⁴ pointed out, that self-observation appears to be intimately linked with self-evaluation and self-reinforcement, what could explain our positive well-being, self-confident and findings in f) – h).

³⁹ J. Różycka, *Psychological consequences of self-regulation according to Vietnamese Zen*, 1st Conference on Practical Application of Buddhism in Western Psychology, Warsaw 2008.

⁴⁰ Y. Sugi, K. Akutsu, *On the respiration and respiration change in Zen practice*, "Japanese Journal of Physiology" 1964, no. 26, p. 72–73; Y. Sugi, K. Akutsu, *Studies on respiration and energy-metabolism during sitting in Zen*, "Research Journal of Physical Education" 1968, no. 12, p. 190–206.

⁴¹ T. Hirai, *Zen meditation*...

⁴² D. Galin, *Implications for psychiatry of left and right cerebral specialization*, "Archives of General Psychiatry" 1974, no. 31, p. 572–583.

⁴³ T. Hirai, *Zen meditation*...

⁴⁴ F.M. Kanfer, P. Karoly, *Self-control: A behavioristic excursion into the lion's den*, "Behavior Therapy" 1972, no. 3, p. 398–416.

Our observations are similar also with another data gathered in Thien Mon Dao⁴⁵ Martial Arts School, collected one year later. We decided to get some data from Thien Mon Dao because we wanted to get the data from different (not monks) group, to find out if secular people can also use self-regulation techniques efficiently. We noticed, that almost every person from Thien Mon Dao group could have performed difficult kung-fu exercises as: breaking a block weighing 80 kilos on a bending human body; resisting and bending an iron rod at such key nerve-points as the navel and the pharynx and smashing a pile of bricks placed on one hand with the other hand; strike nails into muscles without bleeding and pulled a 2.5-tone van by a rope tied to the nail⁴⁶. During every exercise, pupils were focusing their vital inner force on mustering strength. Practicing exactly the same exercises and in due course, they attained the standard of performance with similar capabilities. Self-training and self-drilling in this school is the main thing, to the extent that the disciple's physical condition can re-adjust and adapt itself to the impacts of the objective circumstances, popularly known as *tu khi* (concentration of vitality) during the meditation, when some of muscles are supposed to be awake for activity, while the others are temporarily dormant. In order to study influence of mental processes on self-regulation, we conducted some practical research on adepts of Thien Mon Dao group. We used automatic blood pressure monitors to measure the pulse and heart rate, before and after short 10 seconds breath technique. After 5 seconds of concentration, almost everybody from the group stopped their heart beating or could increase and decrease heart rate efficiently⁴⁷.

We can conclude, that self-regulation can be very efficient through concentration and breath techniques in two dimension: psychological (as: stress reduction, creative thinking, better memory and intellectual operations, more positive self-evaluation and self-reinforcement) and physiological (as: treating illness, more power in muscles, decreased consumption of oxygen and metabolism, possibility of heart beating and pulse regulation). These processes can happen both in the body and mind of spiritual oriented people the same as in secular ones.

If we can learn more about what self-regulation really is, and understand how to use the mental energy and also some concentration techniques, perhaps we can help people endure stress better. We might even help to save the human lives by making

⁴⁵ Thien Mon Dao is traditional Vietnamese Martial Arts School, directed by Nguyen Khac Phan, descendant belonging to the 5th generation of the Nguyen Khac family that had founded the Thien Mon Dao in the 18th century. Nowadays, Thien Mon Dao has more than 2,000 regular disciples. Although the group exercises 2–3 times a week mainly in Hanoi, the homeland of this school is in Hoa Nam Village, Ung Hoa District, Ha Tay Province.

⁴⁶ See: www.thienmondao.com.

⁴⁷ For more details see: J. Różycka, Q.A. Tran, *Self-regulation techniques and psychophysical processes. Research in Vietnamese Thien Mon Dao martial art group*, "Gdańskie Studia Azji Wschodniej" [Gdańsk Journal of East Asian Studies] 2012, no. 1, p. 69–83.

people more aware of their own psychological and physiological well-being. In our head are still some questions: How can we use our mental processes to influence our physiology in case to treat our body? What are exactly the processes underlying these techniques? What kind of illness can be treated by such techniques?

Nowadays, psychology conceptualizes the healthy person as an individual who can lead his or her own existential fate in the here-and-now environment, and who can have self-regulatory control over his or her own body. Together with this new paradigm is an attempt to develop and improve techniques by which people can self-observe their behavior, change it (if desired), and then continually modify and monitor it according to their real needs.

Described findings suggest that Eastern self-regulation techniques can help in effective self-directed attempts to control one's everyday life, thoughts, and feelings. What's more, we noticed in our investigations that self-regulation techniques can be used efficiently not only by monks but also by secular people. But we still need more research to fully answer our questions.

STRESZCZENIE

TECHNIKI SAMOREGULACJI W WIETNAMSKIM KLASZTORZE ZEN TRUC LAM

Artykuł jest relacją z pobytu w wietnamskim klasztorze zen Truc Lam w miejscowości Da Lat, gdzie razem ze studentami Uniwersytetu Gdańskiego mieszkaliśmy prawie miesiąc. Interesował nas wpływ technik oddechowych i koncentracyjnych, stosowanych regularnie w klasztorze, na procesy samoregulacyjne. Mimo wieloletnich badań na gruncie psychologii zachodniej natura i mechanizmy leżące u podstaw procesów samoregulacyjnych wciąż nie są dokładnie poznane. Podczas pobytu w klasztorze zaobserwowaliśmy i doświadczyliśmy wielu zmian psychologicznych pod wpływem regularnej medytacji. Nasze obserwacje i doświadczenia wskazują na istotną rolę technik oddechowych i koncentracji mentalnej w efektywnych procesach samoregulacji.

INDONEZJA – MIĘDZY PRAWEM STANOWIONYM, ISLAMSKIM I ZWYCZAJOWYM

Podstawy funkcjonowania państwa

Indonezję zamieszkuje prawie 205 mln muzułmanów, co powoduje, że kraj ten ma największą populację wyznawców islamu na świecie¹. Pomimo tego prawo indonezyjskie nie może zostać uznane za oparte wyłącznie na standardach wyznaczanych przez szariat. Wręcz przeciwnie, albowiem stanowi ono wypadkową zarówno prawa stanowionego o francusko-holenderskich podwalinach, praw zwyczajowych obowiązujących w poszczególnych wspólnotach, jak i prawa islamskiego². Elementy te składają się na implementowany przez Holendrów i wyróżniający się dużą złożonością system prawny o charakterze pluralistycznym³. Podstaw funkcjonowania tego systemu należy upatrywać zatem w wielokulturowej strukturze społeczeństwa, które od XIII wieku znajdowało się pod wpływem islamu i szkoły szafickiej, a od XVII wieku – holenderskiej polityki kolonialnej⁴. Wskazanego modelu nie zmieniło nawet proklamowanie niepodległości przez państwo indonezyjskie w 1945 r. i będący jego następstwem proces indonezyjzacji istniejącego porządku prawnego, gdyż

¹ Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, *The Future of the Global Muslim Population*, January, 2011, s. 158, http://www.pewforum.org/uploadedFiles/Topics/Religious_Affiliation/Muslim/FutureGlobalMuslimPopulation-WebPDF-Feb10.pdf [dostęp: 20.05.2014]. W swych granicach skupia ona około 13% światowej populacji muzułmanów, co stanowi niewiele ponad 88% populacji tego kraju.

² J.R. Bowen, *Shari'a, State, and Social Norms in France and Indonesia*, Leiden 2001, s. 5. Sformułowanie prawo islamskie powinno być rozumiane jako prawo wywodzone z islamu. Nie stanowi ono jednak synonimu prawa muzułmańskiego ani szariatu.

³ J. Menzel, *Indonesia*, [w:] *Encyclopedia of World Constitutions*, red. G. Robbers, New York 2007, s. 408.

⁴ J.M. Otto, *Sharia and national law in Indonesia*, [w:] *Sharia Incorporated. A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, red. J.M. Otto, Leiden 2010, s. 436–437. Autor zwraca uwagę, że pierwsza obecność Holendrów na terytorium dzisiejszej Indonezji jest datowana na rok 1596, gdyż wówczas przybyli tam holenderscy kupcy. Ustanowiona kolonia należała początkowo, co prawda, do Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej (VOC), a nie do państwa holenderskiego, które przejęło ją dopiero w 1800 r. w związku z jej bankructwem, lecz to jeszcze pod jej jurysdykcją wprowadzono pierwsze kodyfikacje systematyzujące lokalne prawo.

pomimo zmniejszenia roli, jaką odgrywało uprzednio prawo holenderskie, jego wpływy można zauważyć do dziś⁵.

Najważniejszym aktem prawnym w Indonezji jest Konstytucja Republiki Indonezji uchwalona 18 sierpnia 1945 r.⁶ Pomimo wielokulturowości tego kraju i położenia na prawie 13 700 wysp akt ten scala Indonezję w jedno państwo⁷. Jego funkcjonowanie jest oparte na pięciu filarach zwanych powszechnie mianem *Pancasila*⁸. Jak wynika z preambuły do konstytucji, owymi filarami są: 1) wiara w Jedyne Boga, 2) społeczeństwo rządzące się zasadami sprawiedliwości i poszanowaniem praw obywatelskich, 3) jedność Indonezji, 4) demokratyczne życie kierowane przez mądrość osób reprezentujących społeczeństwo oraz 5) społeczna sprawiedliwość dla wszystkich Indonezyjczyków⁹. Zasady te są nazywane podstawowymi źródłami prawa¹⁰ i z uwagi na umieszczenie ich w preambule winny być brane pod uwagę przy interpretacji ustaw¹¹, jednakże ich rola ma wyłącznie charakter pomocniczy¹².

Spośród powyższych zasad najwięcej kontrowersji związanych jest z odwołaniem do Boga Jedyne, gdyż – jak nietrudno zauważyć – określenie to ma charakter

⁵ Nie wyrażają się one wyłącznie w widocznej na pierwszy rzut oka kontynuacji tworzenia i postrzegania prawa jako prawa stanowionego, lecz również, jak zauważają przedstawiciele indonezyjskiej doktryny i wymiaru sprawiedliwości, w zachowaniu ciągłości obowiązywania niektórych reguł prawa holenderskiego. Reguły te nie mogą jednak naruszać prawa późniejszego i w każdej chwili mogą zostać uznane za nieobowiązujące, lecz do tego czasu towarzyszy im wynikające z konstytucji domniemanie obowiązywania. Por. *Indonesian Legal System*, red. H. Juwana, [b.m.] 2005, s. 23–24, <http://www.aseanlawassociation.org/legal-indonesia.html> [dostęp: 20.05.2014].

⁶ Jej tłumaczenie można znaleźć na stronie internetowej <http://www.embassyofindonesia.org/wordpress/wp-content/uploads/2014/03/IndonesianConstitution.pdf> [dostęp: 15.05.2014]. Należy zauważyć, że na przełomie XX i XXI w. konstytucja była kilkakrotnie zmieniana, w wyniku czego jej treść jest prawie w całości nowa.

⁷ J. Menzel, *Indonesia...*, s. 409. Ambasada Indonezji w Polsce podaje natomiast, że wysp tych jest 17 508, <http://www.indonesianembassy.pl/home.php?link=isi&&id=119> [dostęp: 15.05.2014].

⁸ J. Menzel zwraca wręcz uwagę, że stanowi ona filozoficzną podstawę istnienia państwa indonezyjskiego, J. Menzel, *Indonesia...*, s. 410. Z kolei S. Butt nazywa ją w dodatku „źródłem źródeł prawa”, S. Butt, *Islam, the State and the Constitutional Court in Indonesia*, „Pacific Rim Law & Policy Journal Association” April 2010, vol. 19, no. 2, s. 283.

⁹ Jak zauważa J.M. Otto, w sensie politycznym zasady te odnoszą się do islamu, międzynarodowych zasad humanitaryzmu, nacjonalizmu, tradycyjnego modelu zarządzania, demokracji i socjalizmu, J.M. Otto, *Sharia and national law...*, s. 443.

¹⁰ Art. 1 ust. 2 dekretu MPR III/2000 o źródłach prawa i hierarchii praw i regulacji – National Democratic Institute for International Affairs, *Indonesia's Road to Constitutional Reform: The 2000 MPR Annual Session*, October, 2000, s. 28–31.

¹¹ *Indonesian Legal...*, s. 43.

¹² Pomimo wyszczególnienia ich w art. 1 ust. 2 dekretu MPR III/2000 o źródłach prawa i hierarchii praw i regulacji, *Pancasila* została oddzielona od hierarchicznego katalogu źródeł prawa zawartego w art. 2 tego dekretu i, jak wskazują przedstawiciele doktryny, winna być ona jedynie brana pod uwagę.

zdecydowanie neutralny, co w kontekście ponad 88% populacji muzułmanów w ramach indonezyjskiego społeczeństwa nie mogło przejść bez echa. Zabieg ten jednak był zamierzony i miał prowadzić do pogodzenia sekularyzmu, w ramach którego żadna religia nie ma z punktu widzenia państwa pozycji dominującej, z religijnością, w której religia staje się jednym z filarów państwa, uzasadniając tym samym jego funkcjonowanie¹³. Zauważa się, że wypracowana formuła i treść zasad ma charakter na tyle uniwersalny, że pomimo zdecydowanej dominacji muzułmanów może ona zostać uznana za zgodną z wiarą chrześcijańską¹⁴, jednakże nie zostawia w sferze publicznej miejsca na ateizm ani politeizm¹⁵.

Pomimo wspomnianego kompromisu zaprezentowana konstrukcja była jednak dla wielu trudna do zaakceptowania z uwagi na brak formalnego odwołania w konstytucji do islamu i szariatu. Nastroje te były dodatkowo spotęgowane poprzez usunięcie z preambuły konstytucji (w ostatniej chwili przed jej uchwaleniem) składającego się z siedmiu słów fragmentu, który zobowiązywał wyznawców islamu do przestrzegania szariatu¹⁶. W tym kontekście kilkakrotnie podejmowano próby zwiększenia roli islamu w życiu publicznym, a w szczególności zmodyfikowania art. 29 konstytucji, który stanowi, że państwo opiera się na wierze w Boga Jedyne. Dyskusja związana z kontrowersjami dotyczącymi odwołania się do Boga była jednak wyważona, a w jej ramach nie wnoszono o ustanowienie rozwiązań na kształt funkcjonujących w Arabii Saudyjskiej, lecz zabiegano przede wszystkim o samookreślenie się państwa jako państwa islamskiego. Owo samookreślenie poprzez wprowadzenie islamu do konstytucji mogłoby mieć jednak bardzo daleko idące skutki, co widać dobrze na przykładzie Egiptu, gdzie odpowiednio sformułowane odwołanie do szariatu wpłynęło na kształt całej przyszłej legislacji¹⁷. Wprowadzenie do konstytucji odwołań do islamu bądź szariatu nie znalazło jednak powszechnego poparcia, przez co w 2002 r. postulowana nowelizacja nie została przyjęta. Przyczyną takiego stanu mogły być z jednej strony okoliczność, że większość muzułmanów w Indonezji wyraża umiarkowane poglądy i nie skłania się ku konserwatywnej interpretacji prawa islamskiego¹⁸, z drugiej stosunkowo niewielkie poparcie polityczne, jakim cieszą się partie islamskie¹⁹.

¹³ N. Hosen, *Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate*, „Journal of Southeast Asian Studies” October 2005, vol. 36, no. 3, s. 424. Wspomniany kompromis terminologiczny, zgodnie z twierdzeniem autora, wymuszony był negatywnym pojmowaniem przez Indonezyjczyków określeń „świecki” i „państwo islamskie”, których wielu stara się unikać w kontekście prawa i polityki.

¹⁴ *Ibidem*, s. 416.

¹⁵ J.M. Otto, *Sharia and national law...*, s. 460.

¹⁶ Fragment ten określany jest powszechnie mianem „Jakarta Charter”. *Ibidem*, s. 419.

¹⁷ N. Hosen, *Religion and the Indonesian...*, s. 420–436.

¹⁸ S. Butt, *Islam, the State...*, s. 300.

¹⁹ R. Bush, *Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?*, [w:] *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, red. G. Fealy, S. White, Singapore 2008, s. 182.

Wskazane zasady nie wyczerpują jednak katalogu spraw objętych zakresem normowania konstytucji. Pośród jej postanowień najbardziej charakterystyczny wydaje się widoczny brak rozdziału władz. Okoliczność ta nie jest jednak niedopatrzaniem, lecz wynika z analizy modeli, które zaproponowali John Locke i Charles de Montesquieu, a w szczególności drugiego z nich, postulującego rozdzielenie władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. W ocenie Indonezyjczyków model ten nie przystaje do rzeczywistości i nie da się go zastosować, albowiem władze te muszą z sobą ściśle współpracować. Przykładowo wychodzi się z założenia, że aby skutecznie egzekwować ustanowione prawo, władza wykonawcza powinna brać udział przy jego tworzeniu. Z tego powodu funkcjonowanie państwa oparto na zasadzie podziału władzy sprowadzającej się do jej swoistej dystrybucji, na skutek której żadna z instytucji nie będzie miała samodzielnej władzy²⁰. Model ten można łatwo przedstawić na przykładzie prezydenta, który choć pełni funkcję prezesa rady ministrów (art. 4 i 17 konstytucji), to przy powoływaniu i odbieraniu akredytacji od ambasadorów ma obowiązek wziąć pod uwagę opinię wyrażaną przez Izbę Reprezentantów (DPR), którą należałoby uznać za część władzy ustawodawczej (art. 13 konstytucji). Tak samo, choć ma on prawo do samodzielnego stanowienia prawa w postaci rządowych regulacji w sprawach nagłych, to ich skuteczność wymaga akceptacji DPR (art. 5 i 22 konstytucji). Podobnie chociaż DPR ma władzę ustawodawczą, to każda ustawa musi być konsultowana z prezydentem aż do osiągnięcia wspólnego porozumienia (art. 20 ust. 2 konstytucji)²¹.

Katalog źródeł prawa

Kolejnym specyficznym dla indonezyjskiej konstytucji rozwiązaniem jest niezawarcie w niej katalogu źródeł prawa i tym samym nieokreślenie w najważniejszym akcie prawnym ich hierarchii. Takowe można natomiast znaleźć w dekreście MPR III/2000 o źródłach prawa i hierarchii praw i regulacji²² (dalej: dekret MPR o źródłach prawa). Zgodnie z art. 2 tego dekretu ustanowiono następującą hierarchię ustaw i regulacji: konstytucja, dekrety Zgromadzenia Konsultacyjnego (MPR)²³, ustawy, regulacje rządowe wydawane w sprawach nagłych, regulacje rządowe, dekrety prezydenckie

²⁰ *Indonesian Legal...*, s. 43. Zastosowany model miał być antytezą teorii Ch. de Montesquieu i został oparty na teorii podziału władzy, którą stworzył I. Jennings.

²¹ Prezydent nie ma jednak prawa weta (art. 20 ust. 5 konstytucji).

²² Dekret MPR III/2000 o źródłach prawa i hierarchii praw i regulacji, National Democratic Institute for International Affairs, *Indonesia's Road...*, s. 28–31.

²³ Zgodnie z rozdziałem II konstytucji składa się ono z członków Izby Reprezentantów i Regionalnych Izb Reprezentantów (DPD), a jego konstytucyjnymi uprawnieniami są nowelizacja konstytucji i odwołanie prezydenta.

i regulacje regionalne. Uzupełnieniem tego katalogu jest zasada, że norma niższego rzędu nie może pozostawać w konflikcie z normami wyższego rzędu.

Należy zwrócić uwagę, że choć hierarchia ta wydaje się klarowna, to jej rzeczywisty kształt różni się od zaprezentowanego²⁴. Przede wszystkim przyjmuje się, że najwyższym aktem prawnym według tej hierarchii są ustawy²⁵. Wynika to z teoretycznego rozróżnienia wymienionych źródeł prawa i z założenia, że konstytucja i dekrety MPR winny być kwalifikowane jako nośniki norm wyższego rzędu. Technicznie rzecz biorąc, źródła te znajdują się bowiem poza wspomnianą hierarchią²⁶. Ponadto, jak wskazano w art. 2 dekretu MPR o źródłach prawa hierarchia ta dotyczy ustaw i regulacji. Kolejną odmiennością jest to, że rządowe regulacje stanowiące w sprawach nagłych, które zaczynają obowiązywać niezwłocznie po ich wydaniu przez prezydenta i muszą zostać zatwierdzone na pierwszym posiedzeniu DPR po ich wydaniu, są uznawane za równe ustawom²⁷.

W opisywanej hierarchii kolejną pozycję zajmują regulacje rządowe, które mają służyć wykonywaniu ustaw. Choć ich miejsce nie wzbudza kontrowersji, to nie można tego powiedzieć o następnych w kolejności dekretych prezydenckich i zrównywanym z nimi, a niewymienionych w opisywanym katalogu dekretych ministerialnych. W tym zakresie należy wyróżnić dwa problemy – ich umiejscowienie w przytoczonej hierarchii oraz zakres ich obowiązywania. Odnosząc się do pierwszego z nich, należy zwrócić uwagę, że dekret MPR o źródłach prawa pośród źródeł i ich hierarchii przywołuje jedynie dekrety prezydenckie, nie wskazując na istnienie dekretych ministerialnych. Co do regulacji ustanawianych przez ministrów wskazuje zaś, że nie mogą pozostawać w sprzeczności ze źródłami prawa wymienionymi w hierarchii (art. 4 ust. 2 dekretu MPR o źródłach prawa). Niemniej, jak wskazują przedstawiciele indonezyjskiego środowiska akademickiego i pracownicy Sądu Najwyższego, dekrety ministerialne są powszechnie stosowane, mimo że nie zostały wymienione w przywołanej hierarchii. W dodatku przyznaje im się rolę równą dekretych prezydenckim. Nie można jednak powiedzieć, że praktyka ta jest w pełni aprobowana. Jak bowiem wywodzą przedstawiciele władz poszczególnych regionów, według dosłownego brzmienia art. 2 dekretu MPR o źródłach prawa regulacje stanowiące na szczeblu regionalnym nie mogą ustąpić miejsca dekretych ministerialnym i tym samym, nawet jeśli pozostają z nimi w sprzeczności, nie wpływa to na zakres ich obowiązywania. Regulacje te, w przeciwieństwie do dekretych ministerialnych, zostały wprost wymie-

²⁴ Wskazuje na to treść art. 3 i 4 dekretu MPR o źródłach prawa.

²⁵ *Indonesian Legal...*, s. 19–21. Ich wydaniu często towarzyszą sformułowane przez ustawodawcę wyjaśnienia, mające na celu ułatwienie wyinterpretowania jego woli. Choć jest to postulowane, to w praktyce często odmawia się im jednak charakteru wiążącego źródła prawa. Jak zauważa J. Menzel, wyjaśnienia te nie są częścią ustaw publikowaną wraz z nimi w oficjalnym publikatorze, lecz osobno w suplemencie do niego. J. Menzel, *Indonesia...*, s. 411.

²⁶ *Indonesian Legal...*, s. 18.

²⁷ *Ibidem*, s. 20.

nione w ramach przywołanego katalogu²⁸. Nawiązując do drugiego z poruszonych problemów, warto zaś zauważyć, że zgodnie z art. 3 ust. 6 dekretu MPR o źródłach prawa dekrety prezydenckie tworzące określone wymagania wydawane są przez prezydenta w ramach przysługujących mu kompetencji i przybierają postać dyrektyw interpretacyjnych dla administracji państwowej i rządu. W związku z takim sformulowaniem tego artykułu wyróżnia się dwa rodzaje owych dekretów – deklaracje oraz reguły publiczne, spośród których te drugie mogą być traktowane jako opisane w powoływanej hierarchii²⁹.

Ostatnim rodzajem aktów prawnych podlegających hierarchii źródeł prawa są regulacje stanowione przez władze regionalne, które, jak wynika z rozdziału VI konstytucji, na każdym szczeblu swego podziału cieszą się dużą autonomią. Przyjmuje się, że jej granice są wyznaczane materią spraw leżących w kompetencji władz centralnych, jednakże szczegółowe relacje między nimi są formułowane przy uwzględnieniu cech szczególnych i różnic między regionami. W tych ramach władze lokalne mogą stanowić prawo. Przyjęte rozwiązanie mocno akcentuje zarówno decentralizację, jak i samorządność poszczególnych regionów (szczególnie poprzez domniemanie ich kompetencji). Okoliczność ta pozostaje nie bez znaczenia dla scharakteryzowania indonezyjskiego systemu prawnego. Regulacje te wraz z wykonującymi je aktami stanowią bowiem zasadniczą podstawę do funkcjonowania w jego ramach prawa wywiedzionego z prawa zwyczajowego (*adat*) oraz szariatu, sprzyjając ich utrwalaniu i rozwojowi. Widać to bezpośrednio w ilości stanowionego prawa miejscowego odwołującego się do szariatu, które w 2008 r. utworzone zostało w 24 z 33 prowincji³⁰. Sztandarowym przykładem może być w tym zakresie prawo stanowione w prowincji Aceh, charakteryzujące się najbardziej zbliżonym do prawa islamskiego prawem lokalnym, w którym już od jakiegoś czasu jedną z kar za przestępstwa jest chłosta, a od 2009 r. za cudzołóstwo nawet ukamienowanie (przy czym kary te stosowane są nie tylko wobec muzułmanów, lecz także innych osób zamieszkających w Aceh)³¹. Należy jednak wskazać, że prowincja ma wyjątkowo szeroki zakres autonomii, a inne regiony nie posiadają tak dalekich uprawnień w zakresie implementacji szariatu³². Tworzenie prawa regionalnego odnoszącego się do religii nie jest wyłącznym przymiotem muzułmanów, gdyż na przykład w zamieszkałym przez chrześcijan rejonie Manokwari (Papua) ograniczono możliwość

²⁸ *Ibidem*, s. 18, 20.

²⁹ *Ibidem*, s. 20. Przy przyjęciu założenia, że dekrety ministerialne winny być traktowane na równi z dekretami prezydenckimi, reguła ta będzie miała analogiczne zastosowanie.

³⁰ J.M. Otto, *Sharia and national law...*, s. 461. Przy czym jego większość odnosiła się do właściwości postępowania w sensie moralnym, społecznym i religijnym.

³¹ *Ibidem*, s. 457, 462.

³² F. Bey, *Three Most Important Features of Indonesian Legal System That Others Should Understand*, IALS Conference – Learning from Each Other: Enriching the Law School Curriculum in an Interrelated World, 2007, s. 1, www.ialsnet.org/meetings/enriching/bey.pdf [dostęp: 15.05.2014].

budowy meczetów i chodzenia w chustach³³. Pomimo powszechnej obecności prawa odwołującego się do kwestii religijnych w ramach prawa lokalnego w ogólnym rozrachunku należy przyjąć, że rozwój prawa regionalnego w przeważającej części związany jest raczej z sankcjonowaniem *adat*³⁴.

Opisane akty prawne nie wyczerpują katalogu indonezyjskich źródeł prawa, ma on bowiem charakter dychotomiczny i, jak wskazano w art. 1 ust. 2 dekretu MPR o źródłach prawa, składa się z pisanych i niepisanych źródeł prawa. Postanowienie to zostaje dodatkowo skonkretyzowane w świetle art. II przepisów przejściowych konstytucji, w którym wskazano, że wszystkie istniejące prawa i regulacje pozostają w mocy dopóty, dopóki nie zaczną obowiązywać nowe prawa i regulacje. Przepis ten utrzymuje zatem w mocy zarówno *adat*, jak i nieuchylone jeszcze pozostałości prawa kolonialnego, ale przy założeniu, że nie mogą one pozostawać w konflikcie z prawem ustanowionym po uchwaleniu konstytucji. Ustawa zasadnicza zawiera dodatkowo wyrażone w art. 18b ust. 2 zobowiązanie państwa do uznawania i respektowania tradycyjnych społeczności wraz z ich prawami zwyczajowymi do czasu, gdy nie przestaną one istnieć i pozostaną w zgodzie z rozwojem społecznym i zasadami państwa indonezyjskiego. Należy również wskazać, że szersza regulacja nie była wymagana do uznania istnienia i obowiązywania *adat*, gdyż okoliczność ta jest w Indonezji powszechnie akceptowana³⁵. Ze względu na ściśle określony charakter hierarchii źródeł prawa należy zauważyć, że niewymienienie w niej niepisanych źródeł prawa może świadczyć o tym, iż źródła w niej wskazane mają w stosunku do nich charakter nadrzędny. Należy mieć jednak na uwadze, że nie wyłącza to możliwości konkretnych odwołań do źródeł niepisanych w tekstach poszczególnych aktów prawnych każdego szczebla³⁶, co musi prowadzić do wniosku, iż status ten nie jest jednoznaczny, na przykład określone odwołanie w ramach ustawy stawiałoby dane reguły bądź zasady powyżej regulacji regionalnych.

Różnorodność *adat*

Z uwagi na niedookreśloność *adat* (co jest immanentną cechą tego rodzaju źródeł prawa) konieczne jest zwrócenie uwagi na rozumienie tego pojęcia. Pomimo braku jednej definicji w Indonezji najgłośniej dyskutowana jest ta sformułowana przez Tera Harra, zgodnie z którą *adat* w sensie prawnym to decyzje podjęte przez

³³ R. Bush, *Regional Sharia Regulations...*, s. 1.

³⁴ J.M. Otto, *Sharia and national law...*, s. 452.

³⁵ Regulacji w formie prawa stanowionego nakazujących honorowanie praw lokalnych, zwyczajów i istniejących ówczesnie instytucji na terenie dzisiejszej Indonezji można doszukać się już w 1803 r. *Ibidem*, s. 457.

³⁶ Por. F. Bey, *Three Most Important Features...*, s. 1; *Indonesian Legal...*, s. 39.

podmiot uznawany w ramach danej społeczności za uprawniony do ich podjęcia. Decyzje te mogą być powzięte przez sędziów, przywódców czy zgromadzenia danej wsi bądź przywódców religijnych³⁷. W ogólnym zaś znaczeniu pojęcie to można również odnosić do określonych praktyk i wartości. W obu przypadkach jest używane w celu odróżnienia danych norm od wywodzących się z prawa islamskiego czy prawa tworzonego przez państwo³⁸. Co godne podkreślenia, aby dana norma została uznana za *adat*, nie musiała zostać ukształtowana przed powstaniem państwa indonezyjskiego. Kwestią rozstrzygającą jest raczej związanie z lokalnymi społecznościami, co tworzy podstawę do ich samostanowienia, która winna być odróżniona od podstaw istnienia prawa stanowionego czy islamskiego³⁹.

Tak szeroka definicja *adat* wynika z różnorodności panujących w Indonezji zwyczajów. Jak bowiem wskazano – państwo to stanowi archipelag składający się z kilkunastu tysięcy wysp, a co za tym idzie – w jego skład wchodzi setki grup etnicznych, mających własne prawa i zwyczaje. Z tego powodu nie istnieje jedno wspólne *adat* dla całej Indonezji⁴⁰. Różnorodność *adat* może zostać zobrazowana również poprzez wskazanie odmiennych płaszczyzn, na jakich przebiega ów rozdział. Jedną z nich może być aspekt terytorialny, w ramach którego odróżnia się: *adat* wykształcony w obrębie danej wioski; *adat* obowiązujący w danym rejonie wspólny dla poszczególnych wiosek, które pomimo tego elementu spajającego je zachowują także własny indywidualny *adat*; *adat* obowiązujący w danym regionie, który wykształcił się w związku ze współpracą między społecznościami składającymi się z kilku zgrupowań wiosek⁴¹. Inną płaszczyzną jest zaś wynikający z różnorodności kulturowej sposób organizacji danego klanu, co łatwo ukazać na przykładzie dziedziczenia. W społecznościach o strukturze patriarchalnej podstawą dziedziczenia jest bowiem relacja między ojcem a synem, czego przykładami są Batak na północnej Sumatrze, Lampung na Sumatrze czy Bali. W społecznościach o strukturze matriarchalnej podstawą dziedziczenia jest relacja między matką a córką, jak na przykład w Minangkabau na zachodniej Sumatrze i w niektórych regionach południowej Sumatry. Natomiast w społecznościach, w których żadna z płci nie ma pozycji dominującej, nie wprowadza się rozróżnienia w ramach dziedziczenia i obie płci dziedziczą na równych zasadach, na przykład większość regionów południowej Sumatry, Jawa, Madura⁴².

³⁷ *Indonesian Legal...*, s. 35. Autor zwraca uwagę, że mogą one przybrać postać stanowioną, choć zazwyczaj tak nie jest.

³⁸ J.R. Bowen, *Normative Pluralism in Indonesia: Regions, Religions, and Ethnicities*, [w:] *Multiculturalism in Asia*, red. W. Kymlicka, B. He, New York 2005, s. 156.

³⁹ *Ibidem*, s. 166–167.

⁴⁰ *Indonesian Legal...*, s. 34.

⁴¹ *Ibidem*, s. 35–36.

⁴² R. Lukito, *Indonesia*, [w:] *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, t. 2: *Family, Law and Politics*, red. J. Suad, Leiden 2005, s. 420; *Indonesian Legal...*, s. 41.

Wymiar sprawiedliwości

Wielopłaszczyznowość indonezyjskiego prawa wyrażająca się w istnieniu różnorodnych czynników prawotwórczych znajduje swój wyraz również w sferze wymiaru sprawiedliwości. W indonezyjskim systemie sądownictwa należy wyróżnić cztery rodzaje sądów: sądy ogólne, sądy religijne, sądy administracyjne i sądy wojskowe. Jurysdykcja ostatnich trzech jest przedmiotowo ograniczona, a w ramach każdego rodzaju oprócz sądów pierwszej instancji istnieją sądy apelacyjne. Jednolity nadzór sprawuje nad nimi z kolei Sąd Najwyższy, który od 2003 r. pełni funkcję istniejącego do tego czasu Sądu Konstytucyjnego. Sąd ten dokonuje w szczególności oceny zgodności z konstytucją praw jej podległych oraz tych praw względem siebie⁴³. Uprawnienia te oprócz określania mocy obowiązującej poszczególnych aktów prawnych sytuują Sąd Konstytucyjny w roli arbitra między państwem i stanowionym przez nie prawem a islamem i powiązanim z nim prawem objawionym⁴⁴.

W kontekście prawa muzułmańskiego należy zwrócić szczególną uwagę na istnienie sądów religijnych. Podstawą ich funkcjonowania jest ustawa nr 7 z 1989 r. o sądach religijnych. Organizacja sądów religijnych jest zatem ukształtowana przez państwo, sędziami w nich są jednak nie osoby, które mogłyby zostać sędziami w innych sądach, lecz odpowiednio przeszkoleni uczeni religijni⁴⁵. Do właściwości sądów religijnych należą głównie sprawy związane z małżeństwem, dziedziczeniem, islamską ekonomią i filantropią, na przykład zakat⁴⁶. Przyjmuje się jednak, że na przykład w zakresie spraw związanych z dziedziczeniem strony mają prawo do wyboru prawa właściwego do rozstrzygnięcia sporu⁴⁷. Oprócz powyższych wskazane sądy nie konkurują w zakresie powierzonych im kompetencji z sądami ogólnymi, gdyż na przykład w sprawach, których rozstrzygnięcie nie mieści się we właściwości

⁴³ *Indonesian Legal...*, s. 12, 13, 56–62. W związku ze stosowaną przez Sąd Konstytucyjny rozszerzającą interpretacją przysługujących mu kompetencji w praktyce uległy one niejako samoposzerzeniu. Początkowo bowiem Sąd Konstytucyjny miał dokonywać oceny zgodności z konstytucją wyłącznie prawa ustanowionego przez DPR, jednakże później uznał on swoją właściwość także w zakresie pozostałego indonezyjskiego prawa.

⁴⁴ S. Butt, *Islam, the State...*, s. 280 i nn.

⁴⁵ J.M. Otto, *Sharia and national law...*, s. 458. Szerzej o organizacji sądów religijnych zob. E. Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity. The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*, Amsterdam 2010, s. 31 i nn.

⁴⁶ C. Sumner, T. Lindsey, *Courting reform. Indonesia's Islamic Courts and Justice for the Poor*, Lowy Institute for International Policy, [b.m.] 2010, s. 1, 2. Zakat, zwany również jałmużną, nakaz dzielenia się z uboższymi określoną proporcją dóbr. Może przybierać formę podatku. Jest jednym z pięciu filarów islamu. Zob. szerzej: A. Zysow, *Zakat*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. 11: W–Z, red. P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. Vandonzel, W.P. Heinrichs, Leiden 2002, s. 406.

⁴⁷ *Indonesian Legal...*, s. 79.

któregoś z nich, zwracają się do sądu ogólnego o rozstrzygnięcie wątku leżącego w jego jurysdykcji. Przyjmuje się również, że sądy religijne rozpatrują wyłącznie sprawy zainicjowane przez muzułmanów⁴⁸. Jednocześnie należy wskazać, że są to jedne z najbardziej obłożnych pracą indonezyjskich sądów, a ich wyroki można uznać za odpowiadające poczuciu sprawiedliwości społecznej⁴⁹. Może to jednak wynikać nie tylko z przekonania, że sądy te w odróżnieniu od pozostałych nie są powszechnie uznawane za skorumpowane, lecz również z faktu, iż w rzeczywistości umożliwiają dostęp do wymiaru sprawiedliwości osobom ubogim, których często nie stać na koszty postępowania apelacyjnego⁵⁰.

Sądy religijne nie zawsze podlegały nadzorowi sądów świeckich sprawowanemu przez Sąd Najwyższy. Stan ten obowiązuje bowiem dopiero od lat 70., kiedy prezydent Suharto postanowił ograniczyć przysługującą im swobodę, gdyż podważały legitymację państwa do regulacji spraw tradycyjnie związanych z ich właściwością⁵¹. Od tego czasu nie mają one uprawnień do rozstrzygania sporów wyłącznie w oparciu o prawo islamskie i są zobowiązane do odwoływania się do niego tylko w zakresie, w jakim pozwala na to prawo stanowione. Tym samym sądy religijne nie mają prawnych podstaw do powoływania się na islamskie źródła prawa. W związku z powyższym Sąd Najwyższy przy wykonywaniu obowiązków nadzorczych w zasadzie nigdy nie bierze pod uwagę źródeł prawa islamskiego, skupiając się wyłącznie na prawie stanowionym przez państwo⁵².

Kompilasi Hukum Islam di Indonesia

Indonezyjski katalog źródeł prawa oraz struktura wymiaru sprawiedliwości, a w szczególności różnorodność podstaw wywodzenia prawa (prawo stanowione, islamskie i zwyczajowe), oprócz wątpliwości teoretycznych powoduje również trudności w praktyce stosowania prawa. Problemy te doskonale widać na przykładzie działania sądów w zakresie stosowania Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (dalej:

⁴⁸ J.R. Bowen, *Normative Pluralism...*, s. 161.

⁴⁹ W 2009 r. sądy religijne rozstrzygnęły 257 798 spraw, natomiast sądy ogólne 202 754 sprawy. Dane te są o tyle ciekawe, że sądy religijne mają mocno ograniczoną jurysdykcję, natomiast sądy ogólne oprócz spraw cywilnych zajmują się również prawem karnym. Jednocześnie spośród spraw rozstrzygniętych przez sądy religijne pierwszej instancji zaledwie 1% jest zaskarżany poprzez wniesienie apelacji, a tylko 1/3 z tych spraw jest następnie rozpatrywana przez Sąd Najwyższy. E. Nurlaelawati, *Modernization, Tradition...*, s. 2–3.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 3, 12–14.

⁵¹ Problemy te dotyczyły ustawy nr 3019 z 1974 r. o małżeństwach. S. Butt, *Islam, the State...*, s. 289.

⁵² C. Sumner, T. Lindsey, *Courting reform...*, s. 4.

Kompilasi)⁵³. Ów akt prawny został utworzony poprzez kompilację wielu różnych klasycznych tekstów *fiqh*⁵⁴ dotyczących w przeważającej mierze spraw z zakresu prawa rodzinnego i spadkowego. Mimo że akt ten jest jednym z najważniejszych aktów normatywnych w zakresie prawa stanowionego i kreowania relacji między prawem islamskim a prawem stanowionym, został wydany w formie instrukcji prezydenckiej⁵⁵. Forma ta, choć mogłaby wskazywać na umniejszanie roli wskazanych relacji i lekceważący stosunek struktur państwa do postulatów niektórych muzułmanów o zwiększenie roli szariatu, nie miała jednak tego na celu. Wręcz przeciwnie, gdyż, po pierwsze, treść tego aktu została ustalona w ramach kompromisowego stanowiska wypracowanego przez ulemów⁵⁶, po wtóre zaś, samym muzułmanom zależało na jak najszybszej kodyfikacji z uwagi na problemy w orzekaniu przez sądy religijne, wzrost nastrojów nacjonalistycznych i sprzeciwiających się kodyfikacji oraz obawę, że prace nad ustawą mogłyby się przeciągać, a po ich zakończeniu mogłoby się okazać, iż w praktyce nie jest ona stosowana z powodu braku przepisów wykonawczych. Ponadto uznano, że w związku z silną pozycją władzy wykonawczej akt ten będzie miał wystarczającą moc do realizacji zamierzonych przez muzułmanów celów⁵⁷. Był zatem traktowany bardziej jako ponowne zbliżenie państwa i islamu po poprzedzającym jego wydanie okresie wzajemnej wrogości, przez niektórych zaś wręcz jako stopniowe uzyskiwanie należnej prawu islamskiemu pozycji w indonezyjskim systemie prawnym⁵⁸. Z punktu widzenia państwa wprowadzenie opisywanej regulacji wpisywało się w proces poszerzania przez nie zakresu własnej regulacji⁵⁹ i modernizacji prawa, nie zaś – jak można by przypuszczać – próbę jego islamizacji. Jednocześnie sama forma była również pochodną politycznej gry prezydenta Suharto, który w ten sposób starał się wzmocnić swą władzę⁶⁰.

Po wydaniu Kompilasi wielu sędziów sądów religijnych w wydawanych przez nich wyrokach zaczęło odwoływać się niemal wyłącznie do tego aktu, pomijając tym samym bezpośrednie odniesienia do *fiqh*⁶¹, co w zasadzie przerodziło się

⁵³ Kompilacja prawa islamskiego w Indonezji wydana instrukcją prezydencką nr 1 z 1991 r.

⁵⁴ Określenie to najczęściej jest tłumaczone jako jurysprudencja islamska.

⁵⁵ E. Nurlaelawati, *Modernization, Tradition...*, s. 275 i nn.

⁵⁶ Ma ona stanowić kompilację 38 tekstów *fiqh*, 166 wywiadów z ulemami i badań porównawczych prawa egipskiego, tunezyjskiego i marokańskiego. A. Mawardi, *Socio-Political Background of the Enactment of Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, [b.m.] 1998, s. 13–22, cyt. za: S. Butt, *Islam, the State...*, s. 289.

⁵⁷ E. Nurlaelawati, *Modernization, Tradition...*, s. 92–94. Autor przywołuje w tym kontekście słowa Bustanul Arifina, którego można uznać za głównego twórcę projektu tego aktu, dotyczące przyczyn jego powstania: „lepiej utylizować, niż zostać zutylizowanym”.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 65.

⁵⁹ Państwo stara się bowiem niejako administrować islamem poprzez kontrolowane odwoływanie się do niego. S. Butt, *Islam, the State...*, s. 283–284.

⁶⁰ E. Nurlaelawati, *Modernization, Tradition...*, s. 89–92.

⁶¹ S. Butt, *Islam, the State...*, s. 290.

w ogólną praktykę sądów religijnych⁶². Niemniej istnieją odstępstwa od tej zasady. Polegają one czasem na wprowadzaniu pewnych odmienności proceduralnych, jak na przykład nakaz złożenia przysięgi na Koran przed wysłuchaniem świadka⁶³. W przeważającej mierze sprowadzają się one do traktowania Kompilasi jedynie jako punktu odniesienia i powoływania się na Koran czy *fikh* (w tym również inne źródła) lub wręcz zupełnego pomijania Kompilasi⁶⁴. Tego stanu nie zmieniła nawet utworzona w Ministerstwie do spraw Religijnych i ogólnodostępna książka powiązań między Kompilasi a konkretnymi źródłami *fikh*, które stanowiły podstawę do jego utworzenia⁶⁵. Niemniej jednak w przeważającej mierze przepisy Kompilasi są stosowane, a ewentualne odstępstwa są uzasadniane ochroną interesu publicznego bądź sprzecznością z zasadami *fikh*⁶⁶.

Powyższe uwagi wskazują na to, że z punktu widzenia państwa ustanowienie Kompilasi było jedynie połowicznym sukcesem. Wynika to przede wszystkim z tego, że jego tworzeniu i wprowadzaniu towarzyszyły niewystarczające podbudowa merytoryczna i zabiegi informacyjne, które mogłyby w przekonujący sposób wskazać, iż w rzeczywistości Kompilasi opiera się na tradycyjnych źródłach prawa islamskiego⁶⁷. Problemy te są też efektem formy, w jakiej wprowadzono ją w życie, i sporu dotyczącego hierarchii źródeł prawa (rola aktów wydanych przez prezydenta i dekrety ministerialnych). Wnioskuje się z tego bowiem, że akt ten nie jest dla nikogo wiążący i zawiera wskazówki postępowania, które winny być rozważone przez sądy religijne⁶⁸. Pojawiają się zarówno głosy nakazujące stosowanie Kompilasi na równi z ustawami, jak i takie, które wskazują, że nie ma on żadnej mocy⁶⁹. Ponadto przyjmuje się, że taki akt prawny nie jest w stanie zastąpić *fikh*⁷⁰. Wszystko to wskazuje na bardzo istotną rolę prawa islamskiego w zakresie stosowania prawa prywatnego.

Pomimo wskazanych sporów interpretacyjnych należy jednak przyjąć, że Kompilasi może stanowić przykład wzajemnych relacji występujących w Indonezji czynników prawotwórczych. Podstawą tego twierdzenia jest fakt, że w dość wyraźny sposób dokument ten ogniskuje prawo stanowione przez państwo, związane z boskim objawieniem prawo islamskie oraz stanowiące utrwaloną praktykę i wolę społecz-

⁶² C. Sumner, T. Lindsey, *Courting reform...*, s. 3.

⁶³ Tak sądy religijne w Rangkasbitung. E. Nurlaelawati, *Modernization, Tradition...*, s. 35.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 138, 141; por. S. Butt, *Islam, the State...*, s. 290 i nn.

⁶⁵ E. Nurlaelawati, *Modernization, Tradition...*, s. 140.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 143, 144.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 218, 219.

⁶⁸ J.M. Otto, *Sharia and national law...*, s. 459.

⁶⁹ E. Nurlaelawati, *Modernization, Tradition...*, s. 161, 162.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 223.

ności lokalnych prawo zwyczajowe⁷¹. Ponadto wbrew temu, co można by przypuszczać, zakres obowiązywania Kompilasi w rzeczywistości nie jest ograniczony tylko i wyłącznie do muzułmanów, gdyż materia jego regulacji (prawo prywatne, a w szczególności rodzinne), chociażby pośrednio, może dotyczyć każdego Indonezyjczyka⁷².

Struktura prawa indonezyjskiego

Ingerencja państwa w treść prawa islamskiego odbywa się na kilku płaszczyznach. Nie będzie ona zatem wyłącznie wynikiem stanowienia prawa, lecz również przejmowania kontroli nad kształceniem sędziów i odmawiania temu prawu bezpośredniej mocy obowiązującej poprzez dokonywanie reinterpretacji jego reguł i zasad w sposób niekonserwatywny oraz dostosowywanie go do warunków indonezyjskich. Działania te, oprócz wymiaru praktycznego, mają również podstawy teoretyczne, których doszukiwać się można w czasach holenderskiego kolonializmu⁷³.

Przykładem ingerencji prawa stanowionego w prawo islamskie może być sposób regulacji *talak*, a więc instytucji, która pozwala na uzyskanie rozwodu poprzez trzykrotne oświadczenie żonie przez męża, że ten się z nią rozwodzi. O ile możliwość skorzystania ze wspomnianej instytucji bezpośrednio wypływa z prawa islamskiego, o tyle z uwagi na postanowienia ustawy nr 1 z 1974 r. o małżeństwach jej faktyczna skuteczność została dość wydatnie ograniczona przez państwo. W ustawie tej określono bowiem, że czynność ta będzie skuteczna dopiero po wypełnieniu przesłanek ustawowych, których wystąpienie stwierdza sąd religijny na wniosek męża. Choć w praktyce wymogi te nie zawsze są restrykcyjnie przestrzegane, to rozwiązanie takie zdecydowanie odbiega od klasycznego rozumienia *fikh*. Pomimo tego wspomniane sądy w zasadzie nigdy nie zezwalają na rozwód *per se*⁷⁴. Rozwiązanie to zdecydowanie wzmacnia pozycję kobiet, które, mając tradycyjnie dość silną pozycję społeczną, nie miały równej jej pozycji w ramach stosunku małżeńskiego⁷⁵.

Innym przykładem mogą być ograniczenia możliwości zawarcia małżeństwa poligynicznego wynikające zarówno ze wskazanej ustawy o małżeństwach, jak i Kompilasi. Z ustawy tej wynika, że mąż ma prawo zawrzeć kolejne małżeństwo

⁷¹ Dobrym przykładem może być chociażby art. 229 Kompilasi, z którego wynika, że sędzia powinien zwracać szczególną uwagę na funkcjonujące w danej społeczności normy prawne, aby jego decyzje były zgodne z poczuciem sprawiedliwości. J.R. Bowen, „You May Not Give It Away”: *How Social Norms Shape Islamic Law in Contemporary Indonesian Jurisprudence*, „Islamic Law and Society” October 1998, vol. 5, no. 3, s. 396.

⁷² J.R. Bowen, *Normative Pluralism...*, s. 165.

⁷³ Por. S. Butt, *Islam, the State...*, s. 285–287.

⁷⁴ C. Sumner, T. Lindsey, *Courting reform...*, s. 4, 5.

⁷⁵ J. Prins, *Adat*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 1: A–B, red. H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Levi-Provencal, J. Schacht, Leiden 1986, s. 174.

pod warunkiem, iż uzyska on uprzednią zgodę sądu, do której pozyskania niezbędne są: zgoda aktualnej żony bądź żon; przedstawienie gwarancji, iż mąż posiada wystarczające środki finansowe, by zapewnić utrzymanie żonom i dzieciom; wykazanie, że będzie on je traktował sprawiedliwie. W dodatku żona musi być niezdolna do wykonywania swych małżeńskich obowiązków, cierpieć na nieuleczalną chorobę bądź być niezdolna do urodzenia dziecka. Restrykcje te nie znajdują natomiast odbicia w prawie islamskim. Z tego powodu niektóre osoby, a czasem nawet sądy, starały się umniejszać rolę opisaną regulacji⁷⁶. Stan ten był również podstawą jednej ze skarg do Sądu Konstytucyjnego⁷⁷, w której wskazywano, że opisane przepisy ustawy o małżeństwach oraz założenie, iż małżeństwa są co do zasady monogamiczne, naruszają wyrażone w konstytucji prawa obywatelskie (choć powód nie zgadzał się również z postanowieniami Kompilasi, to z uwagi na rangę tego aktu nie podlega on ocenie zgodności z konstytucją). Rozstrzygając wspomnianą sprawę, Sąd Konstytucyjny (co z uwagi na jego świecki charakter nie było specjalnym zaskoczeniem) przyznał rację przedstawicielom Ministerstwa do spraw Religijnych, którzy wywodzili, że prawo to nie tylko nie narusza praw obywateli, lecz również jest zgodne z Koranem. Tym samym potwierdził on możliwość dokonywania przez państwo wiążącej interpretacji prawa islamskiego, precyzując w szczególności, że należy rozróżnić relacje między człowiekiem i stwórcą od tych między ludźmi. Te drugie pozostawiają bowiem pole dla ich regulacji przez człowieka i państwo. Oprócz tego Sąd Konstytucyjny podkreślił, że zgodnie z *fikh* państwo ma nie tylko prawo, lecz także obowiązek do tworzenia regulacji, które odpowiadają poczuciu sprawiedliwości, przez co ustawowe ograniczenie zasad zawierania małżeństw poligynicznych było całkowicie uzasadnione⁷⁸.

W podobnym tonie sąd ten wypowiedział się w sprawie zwanej sprawą sądów religijnych⁷⁹, w której powód podważał nieuprawnione w jego ocenie ograniczenie jurysdykcji sądów religijnych. W orzeczeniu tym sąd określił relacje między prawem tworzonym przez państwo a prawem islamskim, wskazując, że prawo pozytywne powinno stanowić czynnik integrujący naród, przez co nie może być podporządkowane jednej religii. Podkreślił on, że prawo islamskie stanowi, co prawda, źródło prawa państwowego, jednak nie jest jego jedynym źródłem. Inne są bowiem w szczególności prawo zwyczajowe i prawo stanowione o zachodnich korzeniach. Tym samym prawo islamskie, jako źródło prawa, może być stosowane wyłącznie wraz z innymi źródłami prawa państwowego. Na koniec sąd ten podkreślił jednak, że to konstytucja, a więc prawo stanowione przez państwo, ma charakter nadrzędny⁸⁰.

⁷⁶ Zawarcie poligynicznego małżeństwa wbrew wymogom ustawowym może być podstawą do pociągnięcia do odpowiedzialności karnej. S. Butt, *Islam, the State...*, s. 288–292.

⁷⁷ M. Insa, no. 12/PUU-V/2007. *Ibidem*, s. 281.

⁷⁸ Szerzej: *ibidem*, s. 292–296.

⁷⁹ Suryani, No. 19/PUU-VI/2008. *Ibidem*, s. 281.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 297–298.

Wzajemne oddziaływanie jest również widoczne w relacji między prawem islamskim a *adat*, ale mają one o wiele dłuższą historię. Ich początków winno się bowiem doszukiwać w XIII wieku, kiedy to islam pojawił się w Indonezji. Z uwagi na bardzo dużą rolę *adat* skuteczność oddziaływania islamu była uwarunkowana jego możliwościami adaptacyjnymi. Z tego powodu nawet podręczniki do *fikh* przy ich tłumaczeniu z arabskiego uwzględniały istnienie lokalnych norm, a niektórzy muzułmańscy uczeni przyznali, że religijne tradycje nabrały charakteru quasi-islamskiego⁸¹. Ponadto reguły prawa islamskiego obowiązywały jedynie o tyle, o ile stały się one częścią *adat*⁸². Pomimo upływu czasu owe oddziaływanie trwa do dziś, w niektórych bowiem sytuacjach przyjmuje się, że Koran uchylił *adat*, w innych natomiast wprost przeciwnie⁸³. Relacje te najwyraźniej widać w części Kompilasi poświęconej prawu spadkowemu⁸⁴. Chociaż prawo islamskie nie przewiduje możliwości udziału w spadkobranium po dziadkach przez osierocone wnuki, jeśli żyją inne dzieci (synowie), to rozwiązanie takie zostało w nim zawarte. Rozstrzygnięć zaczerpniętych z *adat* można upatrywać również na przykład we wzajemnej możliwości dziedziczenia między adoptowanym dzieckiem a adoptującymi go rodzicami⁸⁵ czy ograniczeniu możliwości przekazania darowizny do wysokości 1/3 majątku⁸⁶.

Na koniec należy wskazać, że także relacja między prawem stanowionym przez państwo a *adat* nie jest wolna od wzajemnego oddziaływania. W tym zakresie doskonałym przykładem może być ustawa nr 30 z 1999 r. o arbitrażu i alternatywnych metodach rozwiązywania sporów. Stanowi ona bowiem kompilację wszystkich, choć zasadniczo odmiennych od siebie, funkcjonujących w momencie regulacji lokalnych metod rozwiązywania sporów. Są one oparte na lokalnych tradycjach i prawach zwyczajowych, które od lat funkcjonowały w ramach poszczególnych wspólnot, zapewniając im efektywny, gdyż dążący do wyjścia naprzeciw oczekiwaniom obu stron, sposób rozstrzygnięcia konfliktów⁸⁷.

Z punktu widzenia hierarchii źródeł prawa prawo indonezyjskie jest oparte na prawie stanowionym, jednakże biorąc pod uwagę wzajemne oddziaływanie między nim a prawem islamskim i *adat*, należy stwierdzić, że faktycznym fundamentem funkcjonowania indonezyjskiego systemu prawnego są wzajemne relacje między nimi. Wskazane czynniki prawotwórcze, choć nieustannie się przenikają, to zachowują swoją odmienność i nie są traktowane przez Indonezyjczyków wyłącznie jako

⁸¹ E. Nurlaelawati, *Modernization, Tradition...*, s. 41 i nn.

⁸² S. Butt, *Islam, the State...*, s. 285, 286.

⁸³ Por. J.R. Bowen, *Shari'a, State...*, s. 8, 9.

⁸⁴ Szerzej na temat ogólnych założeń i różnorodności rozwiązań spadkobrania w *adat* zob. R. Lukito, *Indonesia...*, s. 419, 420.

⁸⁵ E. Nurlaelawati, *Modernization, Tradition...*, s. 97 i nn.

⁸⁶ J.R. Bowen, *"You May Not Give It Away"...*, s. 384 i nn.

⁸⁷ *Indonesian Legal...*, s. 127 i nn.

jedno prawo stanowione⁸⁸. Prawo stanowione przez państwo postrzegane jest bowiem jako ułatwiające określenie wzajemnych relacji między normami islamskimi a *adat*, nie zaś jako narzucające normy wyższego rzędu, które mają na celu zmianę norm lokalnych⁸⁹. Należy zatem przyjąć, że prawo indonezyjskie jest wypadkową norm wywodzących się z prawa tworzonego przez państwo, prawa islamskiego i prawa zwyczajowego, spiętych kłamrą prawa stanowionego.

SUMMARY

INDONESIA – BETWEEN STATUTORY LAW, ISLAMIC LAW AND CUSTOMARY LAW

The article describes the sources of contemporary Indonesian law and its structure. The Author explains that although the statutory law enjoys a predominant position in Indonesian legal system, it comprises also Islamic law and customary law (*adat*). This legal diversity has existed from the times of colonialism until today. Examples of it can be found both in legislative acts and courts rulings. Nevertheless, the influence of Islamic law and customary law (*adat*) is not identical in all Indonesian regions and there are some regions where this diversity is easier to notice (Aceh *etc.*).

⁸⁸ Por. E. Nurlaelawati, *Modernization, Tradition...*, s. 22.

⁸⁹ J.R. Bowen, *Shari'a, State...*, s. 24.

NATURALNY I NIEZBĘDNY ZWROT – AZJATYCKI WEKTOR W POLITYCE ZAGRANICZNEJ NOWEJ ZELANDII¹

Wprowadzenie

Przez długie lata Azja była dla Nowozelandczyków odległym, nieznanym i obcym lądem, który nie zaprzął zbytnio ich uwagi. Nieliczne wzmianki ukazujące się w prasie straszyły groźbą „żółtego niebezpieczeństwa” (*yellow peril*) w postaci fali chińskich kulisów², która zaleje kraj, pozbawi obywateli pracy i podmyje fundamenty kulturowe społeczeństwa³. Znajomość realiów azjatyckich była wówczas znikoma, a kontakty zarówno oficjalne, jak i nieoficjalne ograniczone do minimum.

Azjatycki kierunek polityki zagranicznej Nowej Zelandii nabral znaczenia dopiero w latach 70. XX wieku, ale już wcześniej można zaobserwować pewne zwiastuny zmian. Pierwszym była konieczność ustosunkowania się do pokonanej Japonii. Wydarzenia II wojny światowej zaowocowały formalnym udziałem Nowej Zelandii w okupacji Japonii, rozliczaniu zbrodniarzy wojennych oraz ustalaniu warunków pokoju. Drugim zwiastunem wzrostu znaczenia Azji była próba dokonania dywersyfikacji eksportu po tym, jak Wielka Brytania zakończyła hurtowy zakup produktów nowozelandzkich⁴ oraz gdy ogłosiła chęć przystąpienia do Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej (EWG). Wówczas Nowa Zelandia uzyskiwała dostęp do rynku japońskiego i to zapoczątkowało historię trudnych, lecz owocnych stosunków gospodarczych między dwoma państwami. Trzecim wreszcie zwiastunem była militarna i polityczna obecność Nowej Zelandii w Azji Południowo-Wschodniej.

Te trzy elementy położyły fundament pod rozwój stosunków z państwami azjatyckimi, wśród których najważniejsze znaczenie dla Nowej Zelandii mają Chińska

¹ Artykuł zawiera fragmenty pracy magisterskiej autorki.

² Kulis – w Azji robotnik wykorzystywany do najniższych i najgorzej płatnych posług.

³ Słynny przypadek morderstwa na tle rasowym wydarzył się w 1905 r., kiedy to zwolennik czystości rasowej Lionel Terry zabił na jednej z ulic Wellington Joe Kum Yunga, aby nagłośnić groźbę „żółtego niebezpieczeństwa”.

⁴ Tak zwane Bulk Purchase Agreements związane były z wysiłkiem wojennym, jaki ponosiła Wielka Brytania. Od wybuchu II wojny światowej do początku lat 50. przyjmowała od Nowej Zelandii całą nadwyżkę produkcji żywności, przede wszystkim mięsa oraz masła.

Republika Ludowa, Japonia, kraje Stowarzyszenia Narodów Azji Południowo-Wschodniej (ASEAN), a ostatnio także Indie. W ciągu ostatnich dwudziestu lat kontakty z Azją nabrały dynamiki i nie ma zbytnej przesady w stwierdzeniu, że Nowa Zelandia uznała Azję Północno- i Południowo-Wschodnią za najważniejszy krąg swojej polityki zagranicznej. Coraz większego znaczenia nabiera również współpraca w ramach basenu Pacyfiku. Priorytetem w relacjach z Azją niemal zawsze były kwestie gospodarcze. Handel był motorem wzajemnych stosunków i często kwestie polityczne odgrywały drugorzędną rolę.

Stosunki z Chińską Republiką Ludową i Republiką Chińską

Upraszczając pewne rzeczy na użytek tego artykułu, który ma być zaledwie krótkim wprowadzeniem do tematu, można powiedzieć, że stosunek Nowej Zelandii do podziału Chin zmieniał się podobnie jak jej zachodnich sojuszników, przede wszystkim Stanów Zjednoczonych i Australii. Nie oznacza to jednak, że Nowa Zelandia ślepo podążała za innymi. W jej polityce pragmatyzm mieszał się z idealizmem, a interesy narodowe i wyznawane wartości na równi z uwarunkowaniami zewnętrznymi tworzyły linię postępowania wobec obydwu państw chińskich.

1 października 1949 r. Mao Zedong⁵ odczytał na placu Tiananmen deklarację o utworzeniu Chińskiej Republiki Ludowej (ChRL), pieczętując tym samym zwycięstwo komunistów. Partia Guómíndǎng wraz z jej przywódcą Jiāng Jièshí (Czang Kaj-szekiem) schroniła się na Tajwanie. Tym samym od tego dnia istniały *de facto* dwa państwa chińskie – ChRL oraz Republika Chińska. Społeczność międzynarodowa stanęła wówczas przed problemem uznania legalnych władz państwa chińskiego oraz zdecydowania, które z nich powinno zasiadać w Radzie Bezpieczeństwa ONZ. Obydwa rządy twierdziły, że są jedynymi legalnymi reprezentantami całych Chin.

Nowa Zelandia nie uznała rządu ChRL. Przyczyny tej decyzji warte są zanalizowania, odzwierciedlają bowiem „dylemat ANZAC” – sytuację, w której Wellington musiał wybierać pomiędzy dwoma najważniejszymi partnerami: Wielką Brytanią i Stanami Zjednoczonymi. Londyn był przekonany, że komunistycznej rewolucji nie da się odwrócić. Jego zdaniem rząd w Pekinie sprawował efektywną kontrolę na terytorium Chin kontynentalnych, dlatego powinien zostać uznany. Dodatkowym czynnikiem motywującym Anglików była również obawa, że izolacja ChRL mogłaby popchnąć nowy reżim głębiej do obozu sowieckiego⁶. Biorąc pod uwagę

⁵ Transkrypcja z języka mandaryńskiego na alfabet łaciński zgodnie z systemem hanyu pinyin.

⁶ W wiadomości przesłanej rządowi Nowej Zelandii padło zdanie: „Jedynym sposobem na odparcie rosyjskich wpływów w komunistycznych Chinach będzie utrzymanie ich kontaktów z Zachodem”. S. Ong, *Between Great Britain and the United States: New Zealand and the Recognition*

te czynniki, Wielka Brytania zdecydowała się uznać rząd w Pekinie, co nastąpiło 1 stycznia 1950 r.

Polityka Stanów Zjednoczonych sprowadzała się do „czekania, aż opadnie kurz”. „Rząd USA nie obierze kursu, który doprowadziłby do zaangażowania w konflikt domowy w Chinach” – głosiło oświadczenie rządu amerykańskiego z 5 stycznia 1950 r.⁷ Niezaangażowanie oznaczało w tym kontekście dalsze uznawanie Republiki Chińskiej. Stanowisko Stanów Zjednoczonych zaostrzyło się, gdy 14 lutego 1950 r. podpisano w Moskwie Traktat o przyjaźni, sojuszu i wzajemnej pomocy pomiędzy ZSRR a ChRL oraz gdy wybuchła wojna koreańska. ChRL zorganizowała pomoc stronie północnej w postaci „armii ochotniczych”. Interwencja ta została odebrana jako realizacja czarnego scenariusza ekspansji komunizmu, którego obawiały się Stany Zjednoczone. Dodatkowo, utrzymywanie w Radzie Bezpieczeństwa zaprzyjaźnionego rządu Republiki Chińskiej na Tajwanie jako reprezentanta Chin zwiększało siłę bloku zachodniego⁸.

W Nowej Zelandii w listopadzie 1949 r. do władzy doszła Partia Narodowa z Sidneyem Hollandem na czele. Narodowcy zajmowali bardziej antykomunistyczne stanowisko niż laburzyści, byli także gorąco oddani idei sojuszu państw zachodnich, w którego centrum znajdowały się Stany Zjednoczone. Uznanie ChRL przez Wielką Brytanię postawiło nowy rząd przed trudnym dylematem. Czy podążać za tradycyjnymi więzami lojalności, za hasłem „tam dokąd pójdzie ona, my pójdziemy”⁹? Czy ryzykować utratę dobrych stosunków z USA, jedyną potęgą zdolną obronić Nową Zelandię przed atakiem?

Rząd premiera Hollanda wybrał opcję amerykańską, aczkolwiek sympatyzował ze stanowiskiem brytyjskim. Znane są wypowiedzi ministra spraw zewnętrznych Fredericka Doidge’a, który powtarzał argumenty Anglików o efektywnej kontroli terytorium oraz nieizolowaniu Chin¹⁰. Uznanie ChRL oznaczałoby porzucenie rządu na Tajwanie, wojennego sojusznika Nowej Zelandii. Poza tym premier Holland

of China in the 1950s, [w:] *New Zealand and Asia: Perceptions, Identity and Engagement*, red. Y. Zhang, Auckland 1999, s. 80–81.

⁷ *Ibidem*, s. 79.

⁸ *Ibidem*, s. 82.

⁹ Nawiązanie do słynnych słów premiera Nowej Zelandii Michaela Savage’a, wypowiedzianych po deklaracji Wielkiej Brytanii o przystąpieniu do wojny z Niemcami w 1939 r. Dokładnie brzmiały one: „Z wdzięczności za przeszłość i z ufności w przyszłość stajemy bez obaw u boku Wielkiej Brytanii. Tam, dokąd pójdzie ona, i my pójdziemy, tam, gdzie ona stanie, i my staniemy”. W oryginale: „Both with the gratitude for the past, and with confidence in the future we range ourselves without fear beside Britain. Where she goes, we go, where she stands, we stand” – cyt. za: R. Rabel, *New Zealand's Wars*, [w:] *The New Oxford History of New Zealand*, red. G. Byrnes, Melbourne 2009, s. 255. Tłumaczenie polskie za: M. Parker, *Monte Cassino. Opowieść o najbardziej zaciętej bitwie II wojny światowej*, przeł. R. Bartold, Poznań 2005, s. 183.

¹⁰ S. Ong, *Between Great Britain...*, s. 80.

miał wątpliwości co do uznania rządu, „który doszedł do władzy za pomocą siły”¹¹. Niezależnie od tych czynników decydującym argumentem była troska o zachowanie dobrych relacji ze Stanami Zjednoczonymi.

Obawa przed rozprzestrzenieniem komunizmu, podzielana przez Nową Zelandię, nasiliła się jeszcze wraz z wybuchem wojny koreańskiej. Istniało ryzyko, że „ochotnicy” chińscy podsycają konflikt w Azji Południowo-Wschodniej, obszarze, który w połowie lat 50. nabrał znaczenia dla nowozelandzkiej polityki bezpieczeństwa¹². W reakcji na wybuch wojny koreańskiej Nowa Zelandia poparła na forum ONZ uchwałę w sprawie uznania Chińskiej Republiki Ludowej za agresora w Korei oraz nałożyła na ChRL embargo handlowe¹³.

Warte podkreślenia jest jednak to, że kolejne rządy Nowej Zelandii rozważały możliwość uznania Chińskiej Republiki Ludowej. Laburzystowski premier Walter Nash, wybrany w roku 1957, czekał na dogodną okazję, by wykonać pierwszy ruch. Okazja taka nie nadarzyła się – najpierw w 1958 r. narosło napięcie wokół Cieśniny Tajwańskiej¹⁴, następnie w marcu 1959 r. Chińska Armia Ludowo-Wyzwoleńcza zdusiła powstanie w Tybecie. W obliczu tych wydarzeń uznanie rządu w Pekinie mogłoby zostać niewłaściwie odebrane i dlatego też tę kwestię odłożono na później¹⁵. Oprócz tego czynnikiem zawsze aktualnym i bez wątpienia decydującym w polityce Nowej Zelandii wobec Chin była postawa Stanów Zjednoczonych, które niezmiennie odmawiały uznania ChRL.

Sytuacja zaczęła się zmieniać na przełomie lat 60. i 70. Komuniści chińscy weszli w konflikt ideologiczny ze Związkiem Radzieckim, najburzliwszy etap „rewolucji kulturalnej” dobiegał końca i groźba konfliktu zbrojnego z ZSRR spowodowała, że Pekin zaczął poszukiwać sposobów na poprawę relacji z Zachodem. Waszyngton wykorzystał tę szansę. W lipcu 1971 r. prezydent Richard Nixon przyznał, że prowadzono tajne rozmowy z ludowymi Chinami i w ich wyniku zamierza odwiedzić stolicę ChRL w roku następnym¹⁶. Zmiana podejścia Stanów Zjednoczonych zapoczątkowała proces przyjmowania Chińskiej Republiki Ludowej do społeczności międzynarodowej. Już w tym samym roku ChRL uzyskała członkostwo w ONZ i Radzie Bezpieczeństwa w miejsce Republiki Chińskiej.

¹¹ Cyt. za: *ibidem*.

¹² Zob. *Stosunki z państwami Azji Południowo-Wschodniej* w niniejszym artykule.

¹³ *Chińska Republika Ludowa a rozwinięte państwa kapitalistyczne 1949–1981*, red. A. Halimarski, M. Tomala, Warszawa 1985, s. 448.

¹⁴ A. Halimarski, *Spór o Tajwan*, Warszawa 1986, s. 74–86.

¹⁵ J. Scott, *Recognising China*, [w:] *New Zealand in World Affairs*, t. 2: 1957–1972, red. M. McKinnon, Wellington 1991, s. 228–229.

¹⁶ Rząd Nowej Zelandii nazwał tę wizytę „pierwszą wyrwą w murze podejrzeń i wrogości, który stał pomiędzy USA i Chinami przez tyle lat”, cyt. za: R. Kennaway, *New Zealand Foreign Policy 1951–1971*, Wellington–London 1972, s. 67.

W Nowej Zelandii natomiast w 1972 r. władzę objęli laburzyści. Ich celem było nawiązanie bezpośrednich i niekonfliktowych stosunków z czterema potęgami zaangażowanymi w regionie Azji i Pacyfiku, a więc z USA, Japonią, ChRL i ZSRR. W chwili obejmowania urzędu premiera przez Normana Kirka Nowa Zelandia miała nawiązane stosunki ze wszystkimi oprócz ChRL. Dodatkowym motywem jej działań był czynnik ekonomiczny. Rynek zbytu najludniejszego państwa globu stwarzał możliwości, obok których nie można było przejść obojętnie.

Nowa Zelandia nawiązała stosunki dyplomatyczne z ChRL 22 grudnia 1972 r. Jednocześnie przestała uznawać rząd Republiki Chińskiej na Tajwanie. Była to do pewnego stopnia trudna decyzja, zważywszy na dotychczasową lojalność i kontakty handlowe z Tajwanem. Spotkała się ona również z krytyką opozycji. Partia Narodowa wskazywała, że Tajwan został niepotrzebnie i brutalnie poświęcony oraz że użyto wobec niego znacznie bardziej ostrych słów, niż uczyniła to na przykład Kanada¹⁷. Rząd odpierał te ataki, obarczając winą poprzedni rząd narodowy, który zbyt długo zwlekał z podjęciem tej decyzji. Ponadto kontakty z Tajwanem poza oficjalną sferą państwową mogły rozwijać się bez przeszkód.

Premier Kirk nie spieszył się, by podjąć działania intensyfikujące wzajemne kontakty. Obawiał się, że jego wizyta w ChRL zostanie odebrana jako słabość wobec komunizmu. Pierwszą podróż dyplomatyczną do Chin odbył zatem minister handlu zagranicznego Joe Walding. Z wypowiedzi polityków chińskich podczas tej wizyty wynikało, że ChRL jest bardzo mocno zaniepokojona Związkiem Radzieckim. Dlatego też sprawy z pozoru konfliktogenne – nieoficjalne powiązania Nowej Zelandii z Tajwanem, chińskie testy atomowe czy deklarowana przez rząd Kirka polityka antynuklearna – nie wywołały ze strony gospodarzy żadnych wrogich komentarzy¹⁸. Nowa Zelandia była postrzegana w Pekinie jako naturalny partner w zjednoczonym froncie przeciw sowieckiemu ekspansjonizmowi. Przede wszystkim podzielała w tym względzie obawy chińskie. Ponadto, jako bliski sojusznik USA, przejawiała zbliżoną do amerykańskiej percepcję zagrożeń dla regionalnego pokoju i bezpieczeństwa¹⁹.

Z czasem kontakty handlowe zaczęły przesłaniać stosunki polityczne. Już 18 miesięcy po uznaniu ChRL stała się dla Nowej Zelandii jednym z najważniejszych rynków azjatyckich²⁰. Wśród decydentów popularna stała się opinia, że dla rozwoju handlu istotne jest podtrzymywanie zainteresowania Nową Zelandią. Stąd też po ustanowieniu stosunków dyplomatycznych rozpoczęto szeroki program wymiany

¹⁷ J. McKinnon, *Breaking the Mould: New Zealand's Relations with China*, [w:] *New Zealand in World Affairs*, t. 3: 1972–1990, red. B. Brown, Wellington 1999, s. 230.

¹⁸ *Ibidem*, s. 232.

¹⁹ Y. Zhang, *Relationship Dynamics and Strategic Calculus: A Chinese Perspective*, [w:] *China and New Zealand: A Thriving Relationship Thirty Years On*, red. J. Kember, P. Clark, Auckland 2003, s. 92–93.

²⁰ A.M. Brady, *New Zealand-China Relations: Common Points and Differences*, „New Zealand Journal of Asian Studies” 2008, vol. 10, no. 2, s. 10.

oficjalnej, obejmujący kontakty w sferze edukacji, kultury, nauki, sportu, sztuki, medycyny, a nawet alpinizmu²¹. W 1978 r. Nowa Zelandia jako pierwsze państwo na świecie przyznała ChRL status państwa rozwijającego się dla celów handlowych, co oznaczało, że import chiński korzystał z niższych taryf celnych. Ta decyzja pomogła zniwelować niekorzystny dla Chin bilans handlowy (w latach 70. i 80. eksport nowozelandzki do ChRL znacznie przewyższał import z tego państwa)²².

W latach 80. handel stał się wyraźnym priorytetem w polityce zagranicznej. Chiny były postrzegane jako naturalny i oczywisty rynek zbytu dla towarów nowozelandzkich. Obydwa państwa z chęcią podkreślały specjalne stosunki, jakie je łączyły. Można zaobserwować wzrost częstotliwości wizyt na wysokim szczeblu. Australia i Nowa Zelandia ze względu na swoje położenie były często pierwszym przystankiem na trasie wizyt chińskich polityków w państwach zachodnich. Liberalne demokracje, anglojęzyczne, a dodatkowo związane z Azją, zdawały się odpowiednim łącznikiem ze światem Zachodu.

Załamanie przyszło wraz z masakrą na placu Tiananmen w roku 1989. Reakcja Nowej Zelandii była natychmiastowa i dość ostra w tonie, ograniczająca się jednak do aktów politycznych. Odwołano wizyty ministerialne delegacji Nowej Zelandii, ale nie wycofano wsparcia dla kontaktów handlowych czy osobowych. Nie nałożono embarga na handel z Chińską Republiką Ludową. Chiny nie były już postrzegane jako sojusznik Zachodu, a po rozpadzie ZSRR i zakończeniu zimnej wojny nie potrzebowano ich w tej roli. Społeczność międzynarodowa potępiła wówczas ChRL za łamanie praw człowieka. Nowa Zelandia w tym przypadku zajęła bardziej wyważone stanowisko. Istniało powszechne przekonanie, że utrzymanie wymiany handlowej jest najważniejsze, a nie byłoby to możliwe bez dobrych stosunków politycznych. Pragmatyzm zatem przeważał i już w 1990 r. podniesiono poziom oficjalnych kontaktów.

Polityka jednych Chin – w formule japońskiej²³ – nie wykluczała jednak kontaktów handlowych z Tajwanem. Do 1995 r. stał się on siódmym co do wielkości rynkiem eksportowym i źródłem importu²⁴ dla Nowej Zelandii. W maju tego roku minister negocjacji handlowych Philip Burdon odwiedził Tajwan, oczywiście nieoficjalnie, w ramach azjatyckiego seminarium dotyczącego handlu i inwestycji. Oznaczało to nie tyle zmianę oficjalnej polityki, ile stopniowe rozluźnianie restrykcji wobec kontaktów z Tajwanem. Ambasada ChRL każdorazowo protestowała przeciwko wizytom członków rządu Nowej Zelandii na Tajwanie, ale była to tylko formalność.

²¹ *Ibidem*, s. 11.

²² *Ibidem*.

²³ „Formuła japońska” oznacza dyplomatyczne uznanie ChRL z jednoczesnym zastąpieniem relacji z rządem na Tajwanie kontaktami nieoficjalnymi oraz kontynuowaniem z nim stosunków handlowych, kulturalnych, edukacyjnych itp.

²⁴ M.G. Rolls, *New Zealand and East Asia: An Area of Priority*, [w:] *New Zealand in World Affairs*, t. 4: 1990–2005, red. R. Alley, Wellington 2007, s. 209.

W celu złagodzenia niekorzystnego wrażenia Ministerstwo Spraw Zagranicznych i Handlu z wyprzedzeniem informowało ChRL o takich nieoficjalnych wizytach²⁵.

W ostatnich latach Nowa Zelandia wielokrotnie dawała Pekinowi dowody do-
brych intencji. Wspierała i zachęcała ChRL do włączania się do organizacji między-
narodowych. Była pierwszym zachodnim państwem, które podpisało dwustronne
porozumienie handlowe zezwalające na członkostwo w WTO (nastąpiło to w roku
1997). Jako pierwsze zachodnie państwo uznała wolnorynkowy status gospodar-
ki chińskiej i rozpoczęła negocjacje w sprawie stworzenia strefy wolnego handlu
z ChRL w 2004 r.²⁶ Negocjacje trwały cztery lata. Dnia 7 kwietnia 2008 r. podpisano
porozumienie o wolnym handlu, które weszło w życie tego samego roku.

Od nawiązania stosunków dyplomatycznych w roku 1972 obserwuje się nie-
mał nieprzerwany wzrost obrotów handlowych między dwoma krajami. Wzrasta
również znaczenie ChRL jako partnera handlowego Nowej Zelandii. W roku 1972
wartość eksportu do Chin wyniosła nieco ponad 1,5 mln NZD (1,8 mln USD), co
stanowiło jedynie 0,12% całego eksportu. Dwadzieścia lat później było to już 361
mln NZD (195 mln USD), a w roku 2010 – ponad 4 mld NZD (2,76 mld USD).
Chińska Republika Ludowa znajduje się w pierwszej trójce najważniejszych partne-
rów handlowych Nowej Zelandii. Jej udział w nowozelandzkim eksporcie wynosi
obecnie około 10%²⁷.

W ślad za współpracą gospodarczą podążają stosunki polityczne. Od połowy lat
90. wzrasta liczba wizyt na wysokim szczeblu. Przewodniczący Hú Jintào odwiedził
Nową Zelandię w roku 2005, premier Wēn Jiābǎo w roku 2006. Premierzy nowo-
zelandzcy przybywali do Chin regularnie w latach 2005, 2008, 2009 i 2010. Oprócz
tego liczne wizyty odbywali członkowie obu rządów²⁸. Oba kraje prowadzą regular-
ne konsultacje w dziedzinie kultury, wymiany naukowej oraz współpracy wojskowej.

Stosunki z Japonią

Wybuch II wojny światowej, a następnie atak na Pearl Harbour postawił Nową
Zelandię oraz Japonię na nieprzyjacielskich pozycjach. Jakkolwiek dla Nowej Ze-
landii priorytetem były działania wojenne w Europie, na Pacyfiku operowało no-
wozelandzkie lotnictwo i marynarka wojenna²⁹. Po kapitulacji Japonii wojsko Nowej

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ A.M. Brady, *New Zealand-China...*, s. 16.

²⁷ <http://www.stats.govt.nz/> [dostęp: 1.10.2014].

²⁸ <http://www.mfat.govt.nz/Countries/Asia-North/China.php> [dostęp: 1.10.2014].

²⁹ Jednostki nowozelandzkie brały udział m.in. w bitwie o Rabaul, na Okinawie i w pobliżu
Honsiu. Samoloty wykonywały loty patrolowe m.in. w okolicach Guadalcanal, Fidzi, wysp Nor-
folk i Espiritu Santo.

Zelandii weszło w skład sił okupacyjnych. Oddziały tzw. Jayforce stacjonowały na południowym krańcu Honsiu i podlegały australijskiemu dowództwu³⁰. Nowa Zelandia weszła ponadto w skład Komisji Dalekiego Wschodu, powołanej jako ciało doradcze generała Douglasa MacArthura, głównodowodzącego sojusznicznych wojsk w Japonii, była również członkiem Międzynarodowego Trybunału Wojskowego dla Dalekiego Wschodu³¹.

Dla Nowej Zelandii istotną sprawą w okresie powojennym były narastające różnice pomiędzy Wellingtonem a Waszyngtonem odnośnie do przyszłości Japonii. Początkowo Stany Zjednoczone chciały uczynić Japonię Szwajcarią Dalekiego Wschodu³², neutralną i zdemilitaryzowaną, lecz narastanie zimnowojennego napięcia (zwycięstwo komunistów w Chinach, detonacja pierwszego ładunku nuklearnego przez ZSRR, wybuch wojny koreańskiej) zmieniło ich percepcję. Japonia miała stać się silnym ośrodkiem gospodarczym, związanym sojuszem z USA. Nowa Zelandia, podobnie jak Australia, z obawą przyjęła zmianę w planach amerykańskich. W 1947 r. w Canberze odbyła się konferencja państw Commonwealthu poświęcona Japonii. Premier Peter Fraser nie pozostawił wówczas wątpliwości co do swoich poglądów. Nowa Zelandia chciała dopilnować, by Japonia nigdy więcej nie stanowiła zagrożenia militarnego. W związku z tym, zdaniem Fräsera, jeszcze przez kilka lat Japonia powinna pozostawać pod kontrolą komisji ONZ. „Japończycy muszą odczuć, że to oni zaczęli i muszą teraz podlegać pewnym karom i niedogodnościom. Nie pragniemy zapobiec odrodzeniu się ich gospodarki, ale, koniec końców, muszą w pewnym stopniu odpokutować”³³ – powiedział na konferencji premier Nowej Zelandii. W zamian za zgodę Australii i Nowej Zelandii na „miękkie” warunki pokoju, USA zaoferowały im podpisanie paktu ANZUS (Australia, New Zealand, United States Security Treaty).

Zawarcie pokoju w San Francisco w 1951 r. nie usunęło od razu uprzedzeń i nieufności pomiędzy Japonią a Nową Zelandią. Władze w Wellington uważały, że powinny być dobrze poinformowane o tym, co dzieje się u niedawnego wroga, dlatego zaraz po podpisaniu pokoju nawiązały stosunki dyplomatyczne z Japonią i ustanowiły w Tokio legację³⁴. Nowa Zelandia, jako zwolenniczka idei zbiorowego bezpieczeństwa, bez zastrzeżeń poparła przystąpienie Japonii do ONZ i wielu innych organizacji (m.in. Międzynarodowy Fundusz Walutowy, UNESCO, Światowa

³⁰ Więcej na temat oddziałów Jayforce w: L. Brocklebank, *Jayforce. New Zealand and the Military Occupation of Japan 1945–48*, Auckland 1997.

³¹ Więcej na ten temat zob. A. Trotter, *New Zealand and Japan, 1945–1952: The Occupation and the Peace Treaty*, London 1990.

³² W.D. McIntyre, *New Zealand, Japan, and the Twenty-Year Last Contest of Empires, 1931–1951*, [w:] *Japan and New Zealand: 150 Years*, red. R. Peren, Palmerston North 1999, s. 109.

³³ Cyt. za: *ibidem*.

³⁴ A. Trotter, *From Suspicion to Growing Partnership: New Zealand and Japan*, [w:] *New Zealand in World Affairs*, t. 2..., s. 196, 197.

Organizacja Zdrowia), rozpoczęła również starania o dostęp do rynku japońskiego. Porozumienie z Wielką Brytanią o zakupach hurtowych przestało obowiązywać w roku 1954, Anglicy coraz bardziej zwracali się w stronę Europy i władze w Wellington były zmuszone poszukiwać alternatywnych rynków zbytu. Potencjał Japonii uznano wówczas za obiecujący i Nowa Zelandia zaprosiła stronę japońską do dwustronnych negocjacji. Spotkały się one ze sprzeciwem lokalnych producentów nowozelandzkich oraz brytyjskich agentów handlowych. Warto również wspomnieć, że relacje z Krajem Kwitnącej Wiśni zyskały wówczas szerszy polityczny wymiar. Prasa pisała o „trzymaniu Japonii po właściwej stronie w obliczu czerwonej groźby” oraz o „utrzymaniu jej z nami, zamiast przeciwko nam” w celu zachowania pokoju na Pacyfiku³⁵.

Porozumienie handlowe podpisano we wrześniu 1958 r. Było ono pierwszym wyjściem Nowej Zelandii poza znany, swojski anglosaski świat. Rozwój kontaktów handlowych wydatnie przyczynił się do przełamania uprzedzeń i zwiększył ogólną znajomość spraw azjatyckich. Pierwszy rok po wejściu w życie traktatu (1959) przyniósł wzrost importu z Japonii o 25%³⁶, eksport nowozelandzki także systematycznie wzrastał. Jednocześnie w Nowej Zelandii trwała dyskusja na temat szkodliwości importu dla rodzimych producentów.

Nie minęło wiele czasu, gdy dla władz stało się jasne, że Nowa Zelandia potrzebuje Japonii bardziej niż kiedykolwiek przedtem. Wielka Brytania ogłosiła decyzję o rozpoczęciu negocjacji z EWG i nowe rynki zbytu stały się dla Wellingtonu kluczową kwestią. Z tego też względu porozumienie handlowe zostało odnowione, a jego warunki poszerzone. Co prawda, oba państwa zachowały pewne środki protekcyjnystyczne (Japonia chroniła własne rolnictwo, Nowa Zelandia przemysł)³⁷, ale jednocześnie Nowa Zelandia zredukowała taryfy celne na japońskie żelazo i stal do 5%, co uczyniło Japonię głównym dostawcą tych produktów na nowozelandzki rynek³⁸.

Poszerzony traktat zaowocował prawdziwym rozkwitem handlu między obydwojema krajami. Eksport nowozelandzki do Japonii wzrósł z około 11 mln NZD w 1958 r. do aż 130 mln NZD w 1972 r. W tym samym okresie import wzrósł z 6 mln NZD do 122 mln NZD³⁹. Eksport obejmował głównie towary najważniejsze dla gospodarki Nowej Zelandii, takie jak mięso, nabiał, wełnę, drewno, produkty sadownicze i ryby⁴⁰. Od lat 60. dyplomacja ekonomiczna zdominowała wzajemne stosunki i mimo że były one bardzo dobre, oba państwa nie uniknęły sporów.

Jeden z nich wynikał na tle połowów oraz implementacji prawa morza. W 1964 r. odnotowano przypadki wkroczenia japońskich statków rybackich na wówczas trzy-

³⁵ *Ibidem*, s. 201.

³⁶ *Ibidem*, s. 209.

³⁷ B. Brown, *Traders and Investors, 1960s to 1990s*, [w:] *Japan and New Zealand...*, s. 154.

³⁸ A. Trotter, *From Suspicion...*, s. 210.

³⁹ R. Kennaway, *New Zealand...*, s. 125.

⁴⁰ B. Brown, *Traders and Investors...*, s. 158.

milowe morze terytorialne Nowej Zelandii⁴¹. Na oficjalną skargę rząd japoński odpowiedział zapewnieniem, że każdy statek naruszający wody terytorialne zostanie natychmiast zawrócony do Japonii. Mimo wyraźnej chęci współpracy apelowano o wprowadzenie ostrzejszych środków ochrony zasobów mórz. W konsekwencji w roku 1965 Nowa Zelandia przyjęła ustawę wprowadzającą dwunastomilową strefę rybołówstwa, to znaczy trzymilowe morze terytorialne plus dziewięciomilową wyłączną strefę połowową. Reakcją Japonii było wniesienie skargi przed Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości (MTS)⁴².

Rząd premiera Keitha Holyoake znalazł się wówczas w trudnej sytuacji. Eksporterzy naciskali, aby nie wprowadzać dodatkowych środków przeciwko japońskim statkom i nie pogarszać stosunków z Japonią. Ponadto w tym samym czasie Wielka Brytania ogłosiła rozpoczęcie drugich negocjacji z EWG i dostęp do rynku japońskiego ponownie stał się kluczową sprawą dla Nowej Zelandii. W 1967 r. rząd ogłosił zatem, że nie może zgodzić się na skierowanie sporu do MTS, ale jest zainteresowany jego rozstrzygnięciem w drodze negocjacji. Rozmowy z rządem w Tokio zakończyły się ustaleniem trzyletniego okresu przejściowego, w którym statki japońskie mogły łowić w dwunastomilowej strefie⁴³.

Podobny spór wystąpił w roku 1978, kiedy weszła w życie ustawa wprowadzająca dwunastomilowe morze terytorialne oraz dwustumilową wyłączną strefę ekonomiczną⁴⁴, w której Nowa Zelandia zarządzała prawami do połowów. Wellington próbował wówczas powiązać przyznanie licencji połowowych Japonii z uzyskaniem od niej większego dostępu do jej rynku. Kontrowersje wokół sprawy tzw. „ryby za wolowinę” przerodziły się w kłeskę rządu nowozelandzkiego, kiedy okazało się, że relacje obu państw są asymetryczne i Japonia jest znacznie ważniejsza dla Nowej Zelandii niż Nowa Zelandia dla Japonii. Władze w Wellington były na słabszej pozycji, ponieważ licencje połowowe nie stanowiły wystarczającego argumentu, aby wywierać nacisk na Tokio. W związku z tym w toku negocjacji oba państwa wystosowały formułę, która mówiła o przyznaniu Japonii dostępu do wyłącznej strefy ekonomicznej Nowej Zelandii w zamian za uwzględnienie interesów Nowej Zelandii w sferze produktów rolniczych⁴⁵, przy czym postanowienie to nie wносиło

⁴¹ Konferencje zorganizowane przez ONZ w 1958 oraz 1960 r. nie przyniosły nowych rozstrzygnięć w kwestii prawa morza. Szerokość morza terytorialnego była wówczas ustalana arbitralnie przez każde z państw i najczęściej wynosiła 3 mile morskie, co zwyczajowo odpowiadało długości strzału armatniego – efektywnego zasięgu morza, jaki państwo może obronić z lądu.

⁴² A. Trotter, *From Suspicion...*, s. 213.

⁴³ B. Brown, *Traders and Investors...*, s. 161.

⁴⁴ Liczby te odzwierciedlały pomysły przedstawione na trzeciej konferencji prawa morza, która rozpoczęła się w 1975 r. i zakończyła się podpisaniem Konwencji Narodów Zjednoczonych o prawie morza, sporządzonej w Montego Bay dnia 10 grudnia 1982 r.

⁴⁵ A. Trotter, *An Evolving Relationship: New Zealand and Japan*, [w:] *New Zealand in World Affairs*, t. 3..., s. 208; por. też: M. McKinnon, *Independence and Foreign Policy. New Zealand in the World Since 1935*, Auckland 1993, s. 216–217.

żadnych konkretnych korzyści dla Wellingtonu. Jakkolwiek sprawa ta zakończyła się porażką nowozelandzkiego rządu, pozytywnym efektem było rozpoczęcie corocznych rozmów na temat handlu, do których z czasem dołączano kolejne tematy (kwestie międzynarodowego handlu, oficjalna pomoc rozwojowa, zagadnienia polityczne). W rezultacie w latach 90. Nowa Zelandia miała niezwykle rozbudowaną (jak na małe państwo) sieć konsultacyjną z japońskim partnerem⁴⁶.

Pomijając występujące okazjonalnie problemy⁴⁷, stosunki Japonii i Nowej Zelandii układały się bardzo dobrze. Japonia należała i należy do najważniejszych partnerów handlowych Nowej Zelandii. W 2010 r. była czwartym odbiorcą nowozelandzkiego eksportu, który uzyskał wartość 3 mld NZD. Turyści japońscy także co roku stanowią pokaźne źródło dochodu – w 1990 r. stali się trzecią co do wielkości grupą odwiedzającą Nową Zelandię⁴⁸; w 2010 r. było to niemal 90 tysięcy turystów⁴⁹. Oprócz kwestii gospodarczych oba kraje zbliżył do siebie fakt pozostawania w sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi. Już w latach 60. dawne wątpliwości i obawa co do odrodzenia militarystyki japońskiej odeszły w przeszłość. W latach 70. powstał nawet pomysł tzw. JANZUSA, czyli pogłębionej współpracy między partnerami ANZUS a Japonią⁵⁰. W 1980 r. Siły Samoobrony Japonii wzięły udział w manewrach morskich RIMPAC 80 wraz z USA, Australią, Nową Zelandią i Kanadą. Kres tym planom położyło wprowadzenie polityki antynuklearnej przez rząd premiera Lange'a.

Zawirowania polityczne lat 70. (wojna w Wietnamie, uznanie Chińskiej Republiki Ludowej przez USA, szoki naftowe oraz uwolnienie kursów walutowych) pomogły pogłębić relacje Japonii zarówno z Nową Zelandią, jak i Australią. Japonia uważała oba kraje za łącznik pomiędzy Wschodem i Zachodem – z jednej strony za państwa obeznane w sprawach Zachodu, z drugiej zaś za mniejsze potęgi, które doświadczają podobnych problemów w relacjach z USA jak ona⁵¹. Według nowozelandzkiego ambasadora podwójna tożsamość Nowej Zelandii – jako narodu pacyficznego oraz przedłużenia Europy – dawała jej specjalny status⁵². Z biegiem lat oba kraje zaczęły współpracować z sobą na licznych forach międzynarodowych. Oprócz negocjacji w ramach GATT/WTO, członkostwa w OECD i rozmów podczas Regionalnego

⁴⁶ A. Trotter, *An Evolving Relationship...*, s. 209.

⁴⁷ Do wymienionych można jeszcze dołączyć spór na tle używania długich sieci dryfujących oraz ochrony tuńczyka błękitnopłetwego. Zob. np.: B. Brown, *Traders and Investors...*, s. 164; B. Kwiatkowska, *Southern Bluefin Tuna (New Zealand v. Japan; Australia v. Japan), Order on Provisional Measures (ITLOS Cases Nos. 3 and 4)*, „The American Journal of International Law” 2000, vol. 94, no. 1, s. 150–155.

⁴⁸ A. Trotter, *An Evolving Relationship...*, s. 213.

⁴⁹ <http://www.stats.govt.nz/infoshare/Default.aspx> [dostęp: 1.10.2014].

⁵⁰ Więcej na ten temat zob. W.T. Tow, *The Janzus Option: A Key to Asian/Pacific Security*, „Asian Survey” 1978, vol. 18, no. 12, s. 1221–1234.

⁵¹ M. McKinnon, *Japan, New Zealand and Asia-Pacific Regional Cooperation, 1950s to 1990s*, [w:] *Japan and New Zealand...*, s. 221.

⁵² Słowa Huntera Wade'a, ambasadora Nowej Zelandii w Tokio, rok 1971, cyt. za: *ibidem*, s. 221.

Forum ASEAN, Japonia jest również partnerem w dialogu w ramach Forum Wysp Pacyfiku (sukcesora Forum Południowego Pacyfiku). Specjalne znaczenie uzyskala jednak APEC – Wspólnota Gospodarcza Azji i Pacyfiku.

Zbiegło się to również z nową polityką rządu narodowego, wybranego w roku 1990. Hasło „Najpierw Azja” (ang. *Asia First*) stanowiło wyraz przekonania o priorytetowym znaczeniu Azji dla gospodarki Nowej Zelandii. Wśród partnerów azjatyckich Japonia zasługiwała na wyróżnienie jako państwo, z którym łączą ją ustabilizowane i pogłębione stosunki. Minister spraw zewnętrznych i handlu Don McKinnon w 1994 r. określił Japonię jako najważniejszy kraj dla Nowej Zelandii w kontekście jej zaangażowania w Azji⁵³. Kryzys finansowy, który uderzył w kraje azjatyckie w roku 1997, zachwiał handlem obu krajów, ale już w 2000 r. wartość obrotów handlowych powróciła do stanu sprzed kryzysu. Premier Helen Clark podczas swojej wizyty w Japonii w kwietniu 2001 r. ogłosiła „nowy poziom zaangażowania”, mający dodać impetu wzajemnym stosunkom. Jednocześnie jednak Nowa Zelandia miała świadomość różnicy interesów powstałej na tle barier handlowych, transportu materiałów jądrowych oraz wielorybnictwa⁵⁴. Japonia miała wówczas zamiar zrealizować plan zwiększonych połowów wielorybów, co spotkało się z międzynarodową krytyką, także ze strony Nowej Zelandii.

Premier Clark akcentowała potrzebę pogłębienia stosunków również podczas swojej drugiej wizyty w Japonii, w 2008 r. Bilateralne relacje nadal opierają się głównie na stosunkach gospodarczych, połączonych ze współpracą w międzynarodowych organizacjach. Nowa Zelandia nie zapomina, że Japonia była krajem, który otworzył jej oczy na sprawy azjatyckie. Docenia także znaczenie japońskiego rynku dla swojego eksportu. Oba państwa łączą dobre stosunki, mimo że niepozbawione pewnych kwestii spornych. Być może brakuje im pewnej głębi, ale wynika to z istniejącej asymetrii, gdyż Nowa Zelandia nie zajmuje priorytetowego miejsca w polityce zagranicznej Japonii.

Stosunki z państwami Azji Południowo-Wschodniej⁵⁵

Azja Południowo-Wschodnia praktycznie nie istniała w polityce zagranicznej Nowej Zelandii do połowy lat 50. Oczywiście, baza morską marynarki brytyjskiej w Singapurze stanowiła przedmiot troski decydentów nowozelandzkich, ale oprócz tego niewiele uwagi poświęcano obszarowi, który wówczas pozostawał pod kontrolą państw

⁵³ M.G. Rolls, *New Zealand...*, s. 208.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 221.

⁵⁵ Kompendium wiedzy o stosunkach Nowej Zelandii z państwami Azji Południowo-Wschodniej oraz podstawowe źródło do tego punktu stanowi książka *Southeast Asia and New Zealand. A History of Regional and Bilateral Relations*, red. A.L. Smith, Singapur–Wellington 2005.

kolonialnych. Po zakończeniu II wojny światowej priorytetem polityki obronnej był obszar Bliskiego Wschodu, a stosunki gospodarcze ograniczały się do świata anglosaskiego. Zainteresowanie Azją Południowo-Wschodnią rozpoczęło się od ulokowania jej w schemacie „wysuniętej obrony”⁵⁶, który był podstawą myślenia strategicznego aż do wycofania się z Wietnamu.

II wojna światowa pozostawiła na Pacyfiku tylko jedną potęgę morską – Stany Zjednoczone. Stały się one gwarantem pokoju, a ponieważ były wojennym sojusznikiem Nowej Zelandii i pozostawały z nią w dobrych stosunkach również po wojnie, mogła ona mieć nadzieję, że zadbają o jej bezpieczeństwo poprzez utrzymanie stabilnych szlaków komunikacyjnych. Stąd też wojska nowozelandzkie mogły zostać wysłane daleko od domu, w rejon Bliskiego Wschodu, który wydawał się obszarem zapalnym i „miękkim podbrzuszem” Wielkiej Brytanii.

W tym samym czasie Australia zmagala się z obawami dotyczącymi swojej „bliskiej północy”, czyli Azji Południowo-Wschodniej. Komunistyczne ugrupowania, które zaczęły się tam tworzyć, wywołały niepewność co do stabilności tego obszaru. Obawy te dzieliły zarówno Stany Zjednoczone, zdecydowane powstrzymać komunizm w wielu zakątkach świata i przekonane o prawdziwości teorii domina, jak i Wielka Brytania, nadająca szczególne znaczenie swojej kolonialnej posiadłości – Malajom.

Scenariusz „czerwonej groźby”, która nadciągnie z północy i przejdzie po Azji Południowo-Wschodniej w dół, jak po kamieniach przez rzekę⁵⁷, wprost do Australii i Nowej Zelandii, zyskał również posłuch wśród polityków nowozelandzkich. Oparcie „wysuniętej obrony” na obszarze Azji wpasowało się również w tradycję lojalności wobec Wielkiej Brytanii i Commonwealthu oraz chęć utrzymania Anglików na Pacyfiku. Uwzględniając to wszystko, Nowa Zelandia wzięła udział w tzw. porozumieniach ANZAM (Australian, New Zealand and Malayan Area), czyli planowaniu na wypadek zagrożenia, które rozpoczęło się w roku 1949⁵⁸.

Według USA remedium na zagrożenie komunizmem miał stanowić układ SEATO (Organizacja Paktu Azji Południowo-Wschodniej), zawarty w 1954 r. w Manili. Zgodnie z poglądem wyrażonym przez Wellington niekorzystne elementy sojuszu, przede wszystkim zobowiązania wobec państw azjatyckich (czego Nowa Zelandia starała się unikać, nie chcąc zostać wciągniętą w ewentualny konflikt), zostały zrównoważone przez udział USA w obronie obszaru przed komu-

⁵⁶ Mówiąc w uproszczeniu, zakłada ona maksymalne oddalenie od własnego terytorium linii, na której stawia się czoła zagrożeniom.

⁵⁷ „(...) the Malay Peninsula points like a finger in our direction with Indonesia and Australia as convenient stepping stones on the way” – słowa ministra obrony Deana Eyre'a z 1964 r. Cyt. za: I. McGibbon, *The Defence Dimension*, [w:] *Southeast Asia...*, s. 14.

⁵⁸ J. Rolfe, *New Zealand's Security: Alliances and Other Military Relationships*, Working Paper Centrum Studiów Strategicznych nr 10/97, Wellington 1997, s. 7; I. McGibbon, *The Defence Dimension...*, s. 12.

nistyczną agresją, nawet jeśli Amerykanie wykluczyli automatyzm działań i nie rozmieścili w regionie swoich wojsk⁵⁹.

Układ SEATO skonstruowany według wizji Stanów Zjednoczonych miał jeszcze jedną wadę. Nie nadawał Malajom kluczowego znaczenia, nie zadowalał zatem Wielkiej Brytanii, która właśnie ten obszar uważała za newralgiczny punkt Azji Południowo-Wschodniej i niewątpliwy front ewentualnej walki z komunistyczną groźbą. Ten pogląd podzielały zarówno Nowa Zelandia, jak i Australia⁶⁰. Poczucie zagrożenia i niepewności wzmogła również pogarszająca się sytuacja we francuskich Indochinach, skutkująca podziałem Wietnamu. Planowanie ANZAM zostało zatem poszerzone o rozmieszczenie strategicznej rezerwy Commonwealthu. Udział w niej miała zarówno Wielka Brytania, Australia, jak i Nowa Zelandia. W 1955 r. Nowa Zelandia przetransportowała swoje wojska z Bliskiego Wschodu na Malaje.

Dalsze zmiany przyszły wraz z dekolonizacją. W 1957 r. Malaje Brytyjskie uzyskały niepodległość jako Federacja Malajów. Potrzebna zatem była nowa formuła związków obronnych, uwzględniająca nowy charakter Malajów. Formalną podstawę do rozmieszczenia wojsk dało porozumienie AMDA (Anglo-Malayan Defense Arrangements), do którego Australia i Nowa Zelandia przyłączyły się w 1959 r. Wojska rezerwy strategicznej brały udział głównie w oczyszczaniu dżungli z komunistycznych ugrupowań, ale stanęły również przed groźbą regularnego konfliktu w latach 60. W roku 1963, w wyniku unii Malajów z Singapurem, Sabahem i Sarawakiem, powstała Malezja. W opozycji do tego wydarzenia prezydent Indonezji Ahmed Sukarno ogłosił politykę konfrontacji (Konfrontasi), która zagroziła bezpieczeństwu Malezji. Niebezpieczeństwo zostało jednak wkrótce zażegnane, gdyż w 1965 r. władzę w Indonezji objął generał Hadji Mohamed Suharto.

Wycofanie się Wielkiej Brytanii z Pacyfiku na początku lat 70. spowodowało, że Australia i Nowa Zelandia musiały zastanowić się nad przyszłością zaangażowania w Malezji i Singapurze (Singapur odłączył się od Malezji w 1965 r.). Po krótkich konsultacjach oba państwa zdecydowały się pozostać w Azji Południowo-Wschodniej. W ślad za tym nastąpiły negocjacje, które zakończyły się w roku 1971 podpisaniem Porozumienia obronnego pięciu potęg (FPDA – Five-Power Defence Arrangements), porozumień w postaci wymiany not pomiędzy Wielką Brytanią, Nową Zelandią, Australią, Malezją i Singapurem. Malezja i Singapur były odpowiedzialne za swoją obronę, ale potęgi zgodziły się na konsultacje w razie zagrożenia i ustalenie, „jakie środki powinny być podjęte wspólnie lub osobno”⁶¹.

⁵⁹ I.C. MacGibbon, *The Defence of New Zealand 1945–1957*, [w:] A. McIntosh et al., *New Zealand in World Affairs*, t. 1, Wellington 1977, s. 168.

⁶⁰ M. Stenson, *The origins and significance of 'Forward Defence' in Asia*, [w:] A. McIntosh et al., *New Zealand...*, s. 189.

⁶¹ I. McGibbon, *The Defence Dimension...*, s. 25.

Podpisanie FPDA wraz z zakończeniem wojny w Wietnamie przypieczętowało koniec koncepcji „wysuniętej obrony”. Wówczas na pierwszy plan stosunków z państwami Azji Południowo-Wschodniej wysunęły się kwestie gospodarcze.

Pierwszym elementem innym niż sprawy obronności była pomoc rozwojowa, świadczona przez Nową Zelandię od 1950 r. poprzez tzw. Plan Colombo. Powstał on podczas spotkania ministrów spraw zagranicznych państw Commonwealthu. Uzgodniono wówczas, że azjatyckie państwa rozwijające się mogą być podatne na komunistyczną ideologię⁶² i aby temu zapobiec, postanowiono świadczyć „techniczną i gospodarczą pomoc”⁶³. Nowa Zelandia pozostała aktywnym uczestnikiem Planu Colombo do lat 60., kiedy to pomoc ekspercka i przyjmowanie studentów na uniwersytety nowozelandzkie stały się częścią dwustronnych programów pomocowych, negocjowanych z poszczególnymi państwami.

W 1967 r. powstało ASEAN. Początkowo politycy nowozelandzcy nie wiedzieli, czego oczekiwać od nowej organizacji, nie dawali jej także większych szans na przetrwanie⁶⁴. Jednak już 10 lat później przyznano, że stowarzyszenie nie tylko znacznie pogłębiło współpracę, ale odgrywa istotną rolę w sprawach regionalnych jako forum politycznej konsultacji. W latach 70. Nowa Zelandia patrzyła na kraje ASEAN jako potencjalne rynki zbytu dla swoich produktów rolnych i przemysłowych.

Dialog pomiędzy Nową Zelandią i ASEAN rozpoczął się w roku 1975, kiedy to odbyły się spotkania pomiędzy sekretarzami generalnymi organizacji i przedstawicielami Wellingtonu. Obroty handlowe z państwami ASEAN wzrastały stopniowo. Pod koniec lat 70. wynosiły one około 150 mln USD. W połowie lat 80. suma ta wzrosła do 500 mln USD, a w roku 2001 osiągnęła już ponad 2 mld USD. Oznaczało to odpowiednio 9,3% eksportu nowozelandzkiego oraz 8,7% importu z krajów ASEAN⁶⁵.

Rosnące znaczenie rynków azjatyckich dla gospodarek zarówno nowozelandzkiej, jak i australijskiej skłoniło te dwa państwa do podjęcia negocjacji w sprawie strefy wolnego handlu pomiędzy ASEAN i CER (Closer Economic Relations). Rozpoczęły się one w roku 2000 i potrwały do 2009 r. Porozumienie AANZFTA (ASEAN – Australia-New Zealand Free Trade Agreement) zostało podpisane 27 lutego 2009 r. Weszło w życie 1 stycznia 2010 r. (12 marca zostało podpisane pomiędzy Tajlandią a CER)⁶⁶. Jest wszechstronne – obejmuje liberalizację przepływu towarów, usług, inwestycji, uwzględnia handlowe aspekty własności intelektualnej oraz handel elektroniczny. Założeniem porozumienia jest zlikwidowanie 100% taryf do roku 2020. Fakty te wskazują wyraźnie, że Australia i Nowa Zelandia przywiązują dużą wagę do handlu z państwami Azji Południowo-Wschodniej. Dane z 2010 r.

⁶² Dokładnie takie same przesłanki stały za planem Marshalla wobec Europy. Stabilność gospodarcza miała zmniejszyć niezadowolenie społeczne i podatność na komunistyczne wpływy.

⁶³ J. Rolfe, *Coming to Terms with the Regional Identity*, [w:] *Southeast Asia...*, s. 34.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 38–39; także: G.R. Hawke, *The Economic Relationship*, [w:] *Southeast Asia...*, s. 67.

⁶⁵ J. Rolfe, *Coming to Terms...*, s. 43.

⁶⁶ <http://www.asean.fta.govt.nz/the-agreement> [dostęp: 1.10.2014].

wskazują, że wartość eksportu nowozelandzkiego wzrosła do 4,3 mld NZD (3,1 mld USD), import z krajów ASEAN zaś do 5,4 mld NZD (3,9 mld USD)⁶⁷.

Wśród państw ASEAN największe znaczenie dla Nowej Zelandii mają Malesja, Singapur oraz Indonezja. Porozumienie FPDA pozostaje w mocy, aczkolwiek oddziały nowozelandzkie nie stacjonują w Azji. Stosunki z Malesją nie mają już tak pogłębionego charakteru jak wcześniej, ale Nowa Zelandia nadal współpracuje z nią w dziedzinie obronności, edukacji oraz handlu⁶⁸. Singapur z kolei jest dla Nowej Zelandii bardzo wygodnym partnerem. Mają wspólne cele (rozwój ekonomiczny, stabilizacja w regionie), wspólną kolonialną przeszłość, która skutkuje zamieszkiwaniem w Singapurze anglojęzycznej ludności charakteryzującej się zachodnim sposobem myślenia. Oba kraje łączą intensywne kontakty handlowe⁶⁹. Stosunki z Indonezją z kolei nie należały do łatwych, biorąc pod uwagę jej rolę w konflikcie w Timorze Wschodnim. Po ustabilizowaniu sytuacji oba państwa zintensyfikowały kontakty handlowe, współpraca w dziedzinie bezpieczeństwa nie została jednak podjęta⁷⁰.

Stosunki z Indiami

Tłem dla stosunków Nowej Zelandii z Indiami jest niewątpliwie kolonialna przeszłość obu państw oraz członkostwo w Commonwealthu. Początek relacji handlowych jest datowany na czasy, gdy pozostawały one częścią Imperium Brytyjskiego. W ramach imperialnej struktury handlu dobra indyjskie, takie jakie rum, tytoń, herbata czy ryż, regularnie trafiały do Nowej Zelandii w zamian za drewno⁷¹.

Po uzyskaniu niepodległości przez Indie w 1947 r. ważną kwestią stało się indyjskie członkostwo w Commonwealthu. Dyskusje budził fakt, że nowe państwo stało się republiką, a nie monarchią. Premier Peter Fraser obawiał się wówczas osłabienia organizacji i nalegał, aby Indie przyjęły króla brytyjskiego jako symbolicznego przywódcę Commonwealthu⁷². Polityka niezaangażowania, którą prowadziły Indie, również wywołała mieszane uczucia w Nowej Zelandii. Szczególnej krytyce została poddana decyzja o niewzięciu udziału w wojnie koreańskiej⁷³.

⁶⁷ <http://www.stats.govt.nz/infoshare/> [dostęp: 1.10.2014].

⁶⁸ M.G. Rolls, *Growing Apart: New Zealand and Malaysia*, [w:] *Southeast Asia...*, s. 209–248.

⁶⁹ G. Hensley, *Palm and Pine: New Zealand and Singapore*, [w:] *Southeast Asia...*, s. 297–327.

⁷⁰ M. Green, *Uneasy Partners: New Zealand and Indonesia*, [w:] *Southeast Asia...*, s. 145–192.

⁷¹ P.K. Jha, *India-New Zealand Relations: From Estrangement to Engagement*, Institute for Defence Studies & Analyses, 2009, s. 1, za: <http://www.idsa.in/backgrounders/IndiaNewZealandRelations> [dostęp: 1.10.2014].

⁷² Więcej na ten temat zob. W.D. McIntyre, *Peter Fraser's Commonwealth: New Zealand and the origins of the new Commonwealth in the 1940s*, [w:] A. McIntosh et al., *New Zealand...*, s. 39–88.

⁷³ P.K. Jha, *India-New Zealand Relations...*, s. 2.

Zmiany nadeszły wraz z rządem Normana Kirka. Kiedy w 1971 r. wybuchły niepokoje we wschodnim Pakistanie, Kirk był jednym z niewielu przywódców państw zachodnich, którzy zaprotestowali przeciwko wojnie domowej i pierwszym, który odwiedził nowe państwo Bangladesz po interwencji indyjskiej⁷⁴. W wydanym wówczas wspólnym komunikacie była mowa o wsparciu na rzecz rozbrojenia i zwiększeniu pomocy rozwojowej dla Indii, jak również zbadaniu możliwości zwiększenia współpracy w dziedzinie handlu, edukacji, medycyny i rolnictwa⁷⁵. W 1974 r. Nową Zelandię odwiedziła delegacja indyjska i wszystko wskazywało na to, że oba państwa są na dobrej drodze do rozwoju dwustronnych stosunków.

Zaledwie jednak dwa miesiące po tej wizycie Indie przeprowadziły próbną eksplozję nuklearną. Wywołało to oburzenie nowozelandzkiej opinii publicznej, która wówczas silnie sympatyzowała z ruchem antynuklearnym (w kontekście prób francuskich na Pacyfiku). Rząd wypowiedział się w bardziej wyważonym tonie. Premier Kirk powiedział, iż Nowa Zelandia rozumie indyjską potrzebę pokojowego użycia energii jądrowej i ufa, że Indie nie będą produkować broni nuklearnej⁷⁶. Niedługo po tym do władzy powróciła Partia Narodowa i Indie zupełnie zniknęły z obszaru zainteresowań Wellingtonu.

Prawdziwy zwrot we wzajemnych stosunkach nastąpił w okresie rządów premiera Davida Lange'a. Podczas swego pierwszego spotkania z premierem Rajivem Gandhim w kwietniu 1985 r. Lange przedstawił obszary możliwej współpracy, zaliczając do nich negocjacje w sprawie strefy pokoju na Oceanie Indyjskim, wspólne manewry wojskowe oraz handel⁷⁷. Wielokrotnie odwiedzał on Indie również prywatnie i przyjaźnił się z Rajivem Gandhim. Padaly również deklaracje nowego przebudzenia w polityce zagranicznej Nowej Zelandii, mające wskazywać na rozwój stosunków z Indiami⁷⁸. Premier Gandhi podkreślał zwłaszcza znaczenie polityki antynuklearnej rządu laburzystowskiego oraz samoograniczenie się Indii, czyli nieposiadanie arsenału nuklearnego, pomimo odpowiedniego potencjału i możliwości produkcji.

Kwestie nuklearne pozostały obecne we wzajemnych stosunkach. W 1998 r. Indie dokonały eksplozji jądrowej zwiastującej mocarstwowe ambicje tego państwa⁷⁹, a Nowa Zelandia potępiła ten akt i odwołała swojego przedstawiciela z New Delhi. Od tego czasu kwestie nuklearne pozostają czynnikiem antagonizującym oba państwa. Przed wizytą premier Helen Clark w 2004 r. prasa indyjska twierdziła, że

⁷⁴ S. Bandyopadhyay, *India and New Zealand: A sixty-year roller coaster*, „New Zealand International Review” July 2007, za: http://findarticles.com/p/articles/mi_6991/is_4_32/ai_n28444606 [dostęp: 23.08.2011].

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ P.K. Jha, *India-New Zealand Relations...*, s. 3.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 4.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Zob. np. J. Zajączkowski, *Indie w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2008, s. 172–191.

wypowiadała się ona przeciwko programowi nuklearnemu oraz apelowała, aby Indie podpisały traktat CTBT (Traktat o całkowitym zakazie prób z bronią jądrową)⁸⁰.

W cieniu kontrowersji politycznych pozostaje wymiana handlowa między dwoma państwami. Wartość obrotów nie jest zbyt wysoka; nawet w najlepszym okresie dwustronnych stosunków, w czasie rządów premiera Lange'a, wynosiła ona niecałe 100 mln USD⁸¹. Od lat 90. można jednak zaobserwować stały, chociaż powolny wzrost obrotów. W 2007 r. oba kraje rozpoczęły rozmowy na temat możliwości utworzenia strefy wolnego handlu⁸². W styczniu 2010 r. ministrowie handlu obu państw ogłosili, że wszystkie ustalenia zostały zaakceptowane i negocjacje mogą się rozpocząć⁸³. Nie można jeszcze stwierdzić, jak długo potrwać i jaki przyniesie rezultat.

Konkluzje

W stosunkach Nowej Zelandii z Azją jako całością można wyróżnić dwa wyraźne okresy. Tuż po zakończeniu II wojny światowej jedynym państwem obecnym w świadomości polityków i społeczeństwa była Japonia, pokonany przeciwnik. Wkrótce dołączyły do niej Chiny, rozdarte wojną domową, a niedługo potem podzielone na dwa państwa, z których jedno obrało socjalistyczną drogę rozwoju. Chińska Republika Ludowa stała się źródłem niepokoju i zagrożeniem, czynnikiem, który w oczach Nowej Zelandii i jej sojusznika USA mógł zdestabilizować Azję.

Wówczas właśnie, w tych niekorzystnych okolicznościach, kontynent azjatycki po raz pierwszy stał się bliski. Nowa Zelandia poczuła, że nie jest od niego tak odległa, jak się jej to wcześniej wydawało. W połowie lat 50. w krąg zainteresowań Wellingtonu weszła również Azja Południowo-Wschodnia, ponownie ze względów strategicznych. Niezwykle sugestywna wizja bramy, przez którą można dostać się do Australii i Nowej Zelandii, sprawiła, że koncepcja „wysuniętej obrony” znalazła oparcie właśnie w regionie Azji Południowo-Wschodniej.

W pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej Azja była postrzegana głównie w kontekście możliwego zagrożenia. Nie sprzyjało to oczywiście wzrostowi wiedzy i świadomości na temat azjatyckich realiów, ale wkrótce trudne początki

⁸⁰ P.K. Jha, *India-New Zealand Relations...*, s. 5.

⁸¹ *Ibidem*, s. 6.

⁸² Analizę stosunków handlowych między Indiami i Nową Zelandią można znaleźć w: S. Bano, N.K. Paswan, *India-New Zealand Trade and Trade Potential: Recent Experience and Future Opportunities*, Paper for the 51st New Zealand Association of Economists (NZAE) Annual Conference, Auckland, 2010, za: http://www.nzae.org.nz/conferences/2010/Papers/Session6/Bano_NZ_India_Trade_Relations_and_Trade_Potential.pdf [dostęp: 23.08.2011].

⁸³ Strona Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Handlu Nowej Zelandii: <http://mfat.govt.nz/Trade-and-Economic-Relations/2-Trade-Relationships-and-Agreements/India/index.php> [dostęp: 1.10.2014].

przerodziły się w serię przyjaznych relacji. Pionierem na drodze do osławiania Azji była Japonia. Zmuszona do poszukiwania nowych rynków zbytu Nowa Zelandia zwróciła się właśnie do niej. Było to pod każdym względem nowe doświadczenie, wyjście poza znany anglosaski świat, poznawanie azjatyckiego stylu negocjacyjnego, nakierowanego na sieci kontaktów i pełnego niedomówień. Nowa Zelandia po raz pierwszy również miała do czynienia z partnerem, który nie miał wobec niej żadnych sentymentów (inaczej niż w przypadku Wielkiej Brytanii czy USA).

Te nowe doświadczenia były dla niej dobrą szkołą prowadzenia negocjacji handlowych. Handel z Azją nabierał znaczenia z każdą kolejną dekadą, jednak prawdziwym przełomem był początek lat 70. Zmiany w sytuacji geopolitycznej związane z zakończeniem wojny w Wietnamie, odprężeniem w stosunkach pomiędzy USA i ChRL oraz powołaniem Stowarzyszenia Narodów Azji Południowo-Wschodniej spowodowały koniec postrzegania Azji przez pryzmat polityki obronnej. Na pierwszy plan wysunęły się kwestie handlowe, których znaczenie spotęgowało jeszcze wstąpienie Wielkiej Brytanii do EWG. Dywersyfikacja handlu stała się priorytetem w polityce zagranicznej Nowej Zelandii, a rynki azjatyckie stanowiły pokusę nie do odparcia. Stosunkom gospodarczym podporządkowane zatem zostały kwestie polityczne. Bardzo wyraźnie widać to na przykładzie stosunków z ChRL. Wychodząc z pozycji mniejszego partnera, Nowa Zelandia musi unikać tematów niewygodnych (np. praw człowieka), rynek chiński jest dla niej bowiem o wiele ważniejszy niż rynek nowozelandzki dla chińskiego giganta.

SUMMARY

A NATURAL AND NECESSARY TURN: ASIATIC VECTOR IN NEW ZEALAND'S FOREIGN POLICY

During the 1970s New Zealand made significant changes in its foreign policy. Relations with United Kingdom – previously pivotal – had lost their importance due to the British entrance to the European Economic Community in 1973. Necessity of finding new markets for export led to increased interest in Asia. This economic factor greatly surpassed the political ones: fear of remilitarisation of Japan, concept of 'far defence' and close cooperation with United States which included following its policy towards China. Recognising the importance of Asia markets allowed New Zealand to define main partners – Japan, China and ASEAN countries – and to overcome the prior fear of Asian threat.

KULTURA PRZESZŁOŚCI, PAŃSTWO PRZYSZŁOŚCI
– WPŁYWY FEUDALNEJ JAPONII
NA UKSZTAŁTOWANIE SIĘ ŚWIADOMOŚCI,
MENTALNOŚCI I KULTURY PRACY
WSPÓŁCZESNYCH JAPOŃCZYKÓW

Etos samurajski

Patrząc na Japończyków krytycznym okiem ludzi Zachodu, można by stwierdzić, że ich zachowanie jest co najmniej niezrozumiałe, a styl specyficzny. Jednakże wszystko ma swą przyczynę i tak odmienne od bliskich nam wzorców kulturowych zachowanie Japończyków nie jest tu wyjątkiem. Dlatego ważne, by poznać aspekt socjologiczny, filozoficzny i historyczny, który pozwoli przybliżyć zrozumienie zupełnie innych wartości wyznawanych przez ten naród.

Japonia w swoim obsesyjnym wręcz dążeniu do doskonałości wytworzyła pewien szczególny rodzaj wojowników. W czasie, w którym Europa kształtowała swoje rycerstwo, w Japonii na przełomie IX i X wieku zaczęła wyodrębniać się grupa *bushi*, czyli wojowników¹. Samurajowie z biegiem lat coraz szybciej stawali się elitą kraju, wprowadzając tym samym coraz większą hegemonię. Samo słowo samuraj wywodzi się od japońskiego *saburai*, co oznacza służyć². Byli to wasale swoich władców, ale jednocześnie właściciele ziemscy ściągający podatki od ludzi mieszkających w wioskach do nich należących. O ile początkowo samurajowie bronili kraju i walczyli dla swojego pana, o tyle z czasem w związku z rosnącą pozycją społeczną zaczęli zajmować wyższe stanowiska, a tym samym decydować o polityce kraju. Każdy samuraj miał adekwatne miejsce w hierarchii, zależne od majątku i wpływów rodu, z którego pochodził. Ze względu na status samurajów można podzielić na następujące grupy³:

¹ Ikegami Eiko, *Poskromienie samurajów. Honorowy indywidualizm i kształtowanie się nowożytnej Japonii*, przeł. J. Hunia, Kraków 2011, s. 47.

² *Ibidem*, s. 47.

³ *Słownik historii Polski i świata*, red. K. Donabidowicz, E. Spadzińska-Żak, Katowice 2005, s. 807–808.

- 1) roninów – bezpańskich samurajów, których za opłatą można było wynająć,
- 2) samurajów będących wasalami swoich panów, lecz nieposiadających dużych majątków,
- 3) *daimyou* – wielkich książąt ziemskich, wywodzących się z bogatych rodów, podlegających pod szogunat,
- 4) szoguna – głównodowodzącego wojsk podlegającego cesarzowi, później wraz ze wzrostem pozycji faktycznie zarządzającego całym krajem. Wyróżnia się trzy okresy pod panowaniem wielkich rodów, a mianowicie szogunat Kamakura, Muromachi i Tokugawa.

Rycerskość od wieków kojarzyła się z pewnym niepisany kodeksem zachowań moralnych, nie inaczej było również w Japonii. *Bushidō* to droga wojownika, którą każdy rycerz powinien kroczyć zarówno w życiu codziennym, jak i w trakcie pełnienia służby⁴. Jest kodeksem odnoszącym się do wyższych wartości i idei. Samo słowo *dō* w języku japońskim oznacza drogę i jest tożsame z chińskim *tao*, czyli ścieżką życia, poznania i samodoskonalenia.

Genezy *bushidō* należy doszukiwać się w dwóch wielkich religiach – buddyzmie, który w Japonii pojawił się w połowie VI wieku i szybko stał się religią powszechnie przyjmowaną oraz shintoizmie będącym rdzenną religią kraju⁵.

W *bushidō* buddyzm i shintoizm uzupełniają się nawzajem. Buddyzm pozwala połączyć się ze wszechobecnym Absolutem, a co za tym idzie, wznieść się ponad sprawy ziemskie, odrzuca życie i pociąga ku śmierci, zaś shintoizm swoim duchem oddaje się posłuszeństwu i uległości wobec monarchy, a zarazem „pamięci o zmarłych tak silnej jak miłość dziecięca”⁶. Te dwie religie tworzą duchowy aspekt *bushidō*, natomiast normy etyczne zawarte w kodeksie opierają się na pięciu relacjach moralnych Konfucjusza oraz demokratycznych naukach Mencjusza⁷.

Droga wojownika to droga cnotliwa, określająca przymioty rycerza. Każda cnota zrodzona jest z innej i tworzy logiczną całość. Cnoty niezbędne, by iść przez życie, to prawda, męstwo, odwaga i wytrwałość. Droga musi być otoczona prawdą i prawdziwe muszą być powody, by nią kroczyć, niesie bowiem ze sobą mądrość, która pozwala dostrzec, że oprócz brutalności w życiu wojownika potrzeba również dobroci i litości. Droga samuraja powinna być prosta, a w swej prostocie zarazem piękna, pełna delikatności i ulotności, ma przedstawiać życie jako najwspanialsze dzieło sztuki⁸.

Bushidō to niespisane zasady, które kształtowały życie nie tylko *bushi*, ale przez pokolenia utrzymywały się w młodych Japończykach. Na czym więc polega unikalność i ponadczasowość tego kodeksu? *Bushidō* to dusza Japonii. Jej uniwersalność przez

⁴ Nitobe Inazo, *Bushidō – Duch Japonii*, przeł. W. Nowakowski, Bydgoszcz 2013, s. 19.

⁵ *Słownik historii Polski i świata*, red. K. Donabidowicz, E. Spadzińska-Żak, Katowice 2005, s. 407.

⁶ Nitobe Inazo, *Bushidō...*, s. 24.

⁷ *Ibidem*, s. 24–25.

⁸ *Ibidem*, s. 13–93.

wieki wpływała na wszystkie aspekty ludzkiego życia, niosąc ze sobą nieprzemijające wartości, o których zachodnie społeczeństwa po części już zapomniały.

Największą cnotą w życiu samuraja jest honor. Stanie się człowiekiem honorowym było jednak poprzedzone długą drogą ku samodoskonaleniu. Przyszli wojownicy od młodych lat ćwiczyli sztukę szermierki. Ciężkie treningi w *dojo* często były okupione bólem, krwią i wycieńczeniem. Jednak to cierpienie było krokiem na drodze do doskonałości. Słowa Musashiego Miyamoto: „rolą samuraja jest wprowadzać w życie zasady Prawa Wojennego z całą świadomością, iż dzisiaj zwycięża siebie wczorajszego, jutro zwycięży słabszego, aby później odnieść zwycięstwo nad lepszym od siebie”⁹ – uświadamiają, że samodoskonalenie kształtuje nie tylko umiejętności, lecz także jest źródłem honoru, a zarazem drogą do oświecenia. Dumny samuraj nie pozwolił, by ktoś znieważał jego imię bądź imię jego pana. Ludziom Zachodu powody wszczynania walki przez *bushi* mogą wydawać się co najmniej dziwne, jednak dla wojowników były to sprawy najwyższej rangi. Dobrym przykładem jest przypadkowe dotknięcie katany wojownika przez innego wojownika przechodzącego obok swojej katany. Dla urażonego samuraja była to zachęta do walki, w której jeden z przeciwników najpewniej musiał umrzeć.

Warto przywołać inne słowa Musashiego: „Powszechnie jeden panuje pogląd na samurajską duszę. Mianowicie, że umiłowała ona wyłącznie sztukę umierania. Ale nie tylko samurajów pociąga ta Droga. Pod względem wiecznej świadomości śmierci, poczucia wstydu i obowiązku – nie różnią się od nich ani mnisi buddyjscy, ani kobiety, ani nawet ci, którzy w hierarchii społecznej stoją niżej od wieśniaków. To jednak, co wyróżnia samurajów, to *Droga Heihou* [*heihou* – prawo żołnierskie – S.P.], którą podążają i która bierze swój początek w poczuciu obowiązku górowania nad innymi we wszelkich dziedzinach”¹⁰. Z tych słów można wywnioskować bardzo prostą rzecz: każdy myśli o śmierci. Dlaczego więc samurajska kultura honoru wręcz przepełniona jest śmiercią? Krwawa historia samurajów to również pojedynki z przedstawicielami innych szkół szermierki bądź z innymi *bushi* o wyższość w walce. Udowodnienie przewagi nad innymi prowadziło do śmierci rywala. Wspomniany już Musashi Miyamoto w *Księdze Pięciu Kregów*, opowiadając o sobie, wspomina o ponad 60 walkach, które stoczył w ciągu 30 lat życia.

Zatem wyższość nad innymi, samodoskonalenie, odwaga, hart ducha i śmierć to przymioty honoru. Samurajowie bronili swojego dobrego imienia, a także imienia swojego *ie*, czyli domu nie w sensie rodzinnym, ale w znaczeniu zbiorowości, do której należeli członkowie klanu, inni wojownicy, ich rodziny oraz inni członkowie. Czym jednak był honor, przez który przemawiała brutalność jednostki? Eiko Ikegami w książce *Poskromienie samurajów* opisuje *bushi* w następujący sposób: „Mentalność honorowa samuraja oraz jego szczególna postawa wobec śmierci nie tylko były

⁹ Miyamoto Musashi, *Księga Pięciu Kregów*, przeł. A. Żulawka-Umeda, Bydgoszcz 2010, s. 59.

¹⁰ *Ibidem*, s. 24.

odbiciem ich ekonomii politycznej, która wymuszała taką postawę, lecz także stanowiły – w parze z ich zawodowym kunsztem wojennym i techniką wojskową (m.in. użyciem koni, luków i mieczy) – główną siłę pomagającą im uzyskać hegemonię polityczną w całym kraju. A zatem wzrost znaczenia etosu honorowego wojownika był zarówno katalizatorem zmian, jak i ich rezultatem”¹¹.

Honor samurajski wiązał się z honorową śmiercią. *Seppuku* – lub bardziej obraźliwie *harakiri* – było dowodem niezwyklego męstwa, poświęcenia i oddania. Honor i poddaństwo szły ze sobą w parze. Rytualna śmierć przez samobójstwo pozwalała odzyskać honor, ale pokazywała również przywiązanie do swojego pana. W historii Japonii znane są przypadki, że dziesiątki ludzi same skazywały siebie na taką właśnie śmierć.

Przykładem wyjątkowego poświęcenia i oddania jest zemsta 47 roninów, w której samurajowie chcieli odzyskać dobre imię swojego pana Asano Tukaminokamiego, niesprawiedliwie osądzonego i skazanego na śmierć poprzez popełnienie *seppuku*. Ronini (bezpańscy samurajowie) zdawali sobie sprawę z konsekwencji, ale w życiu wojownika śmierć nie była tak straszna jak świadomość wiecznie zbrukanego imienia swojego pana. Zemsta została dokonana, ale zebrala straszne żniwo, bowiem z 47 roninów przeżył zaledwie jeden, który miał zawiadomić rodzinę swojego pana o śmierci jego wasali i opiekować się ich grobami. Reszta jego towarzyszy została skazana na śmierć również poprzez popełnienie *seppuku* jako rytuału oczyszczenia, który miał zmazać z nich grzech wymierzenia sprawiedliwości.

Do dziś historia 47 roninów jest przykładem niezwyklego oddania swemu panu i w bardzo widoczny sposób istnieje w świadomości Japończyków, wpływając na ich codzienne życie, a dzisiejsze podejście do honoru jest ukłonem w stronę wielowiekowej tradycji, którą trzeba poznać i zrozumieć, by dopiero później móc ją oceniać.

W wyniku coraz większej hegemonii samurajów w kraju zaczęła wzrastać również rola szogunatu, który z czasem przejął rządy w państwie, stawiając cesarza w swoim cieniu. To właśnie Tokugawa Ieyasu w 1603 r. ustanowił szogunat Tokugawa i odizolował państwo na 250 lat, w ciągu których Japonia rozwijała i kultywowała swoje tradycje. Ponownie kraj otworzył się na świat dopiero za sprawą cesarza Meiji, który zniósł status samurajów jako grupy społecznej. Był to zatem upadek ery samurajów, Japonia otworzyła się na Zachód i łakomie pochłaniała to, co miał do zaoferowania inny, obcy świat, bez opamiętania tracąc swój szczególny charakter. Na szczęście obudziła się w ostatnim momencie i przywróciła do życia stare zasady *bushidō*, które, choć ukryte głęboko, wciąż żyły w świadomości Japończyków.

¹¹ Ikegami Eiko, *Poskromienie samurajów...*, s. 97.

Współczesne społeczeństwo japońskie

Japonia to państwo kontrastów, w którym nowoczesność styka się z historią, a ekstrawagancko ubrana dziewczyna w stylu *gothic lolitki* przechodzi obok pełnej wdzięku *maiko*, kandydatki na gejszę (w dialekcie z Kioto gejsza to *geiko*), która z delikatnością i gracją spaceruje z towarzyszkami przez stare, zabytkowe uliczki naprzeciw wielkich bezdusznych szklanych biurowców. To dwa przeplatające się światy, w którym duch *bushidō* nadal ma swoje miejsce i w którym dążenie do doskonałości wciąż jest ważne. Współczesne życie Japończyków stanowi alegorię przeszłości, jej odzworowanie dopasowane do współczesnych realiów.

Bushidō w Japonii to nadal jeden z elementów przekazywanych przez pokolenia poprzez wychowanie wpajane młodym ludziom. Co prawda, niektóre elementy straciły swoje znaczenie, dostosowując się do panujących warunków, lecz pozostały też takie, które są nad wyraz eksponowane. Nawiązując do wcześniejszych rozważań, warto zastanowić się, jak średniowieczny duch Japonii umiejscawia się w realiach dzisiejszego nowoczesnego państwa, jakim jest Kraj Kwitnącej Wiśni.

Presja samodoskonalenia wywierana jest już na najmłodszych mieszkańcach wysp japońskich. Pracę nad samym sobą i wręcz obsesyjne dążenie do doskonałości można uznać za swoistą wizytówkę Japonii, ale czy na pewno przedstawia ona ten kraj w pozytywnym świetle? Otóż nie do końca. Społeczeństwo japońskie wywiera na młodych ludziach swoistą presję, by stawali się doskonali. Trudności z tym związane zaczynają się już w dzieciństwie, kiedy to surowa matka chcąc dla swojego dziecka jak najlepiej wysyła go na wszelkie możliwe zajęcia dodatkowe, zapelniając mu tym samym całe dnie nauką. Zarazem sama rywalizuje z innymi matkami o to, która z nich zapewni najlepszą edukację swojemu dziecku. Nie zważa jednak na to, że pięcio- czy sześciolatek chciałby się w tym czasie bawić jak inne dzieci. Japońskie matki wiedzą jednak, że w szkole ich dzieci będą narażone na jeszcze większą presję, czyli tzw. piekło egzaminacyjne. Po wielu latach ciężkiej pracy w szkole i poza nią na zajęciach dodatkowych przychodzi bowiem czas na egzaminy końcowe. Jest to być albo nie być dla młodych Japończyków. Wyniki tych egzaminów decydują, czy uczniowie pójdą na studia, czy zostaną skazani na wizję przyszłości pozbawionej perspektyw¹².

Presja rodziców, nauczycieli i innych uczniów znęcających się nad słabszymi w dużym stopniu odbija się na psychice nastolatków. Występuje wśród nich syndrom *bikikomori*, czyli zamknięcia. Młodzi Japończycy zamykają się w swoich pokojach i tracą kontakt z rodziną i resztą świata, w najgorszych przypadkach zdarza się, że rodzice nie widzą swoich dzieci nawet przez kilka lat. W Japonii ten syndrom jest jednak tabu, gdyż to przynosi wstyd rodzinie. Japończycy nie chcą o tym mówić,

¹² R. Tomański, *Tatami kontra krzesła. O Japończykach i Japonii*, Warszawa 2011.

bo nic nie powinno wyjść poza ściany domu. W końcu jest już za późno, a honor rodziny wygrywa z życiem dziecka¹³.

Presja samodoskonalenia jest dobrze widoczna w środowisku pracy, w którym pogoń za zdobyciem uznania nie ma żadnego związku z zajmowanym stanowiskiem. W Japonii istnieje ścisła hierarchia. *Senpai* to człowiek z najdłuższym stażem, może to być pracownik firmy, uczeń z najstarszej klasy bądź najdłużej trenujący karateka w *dojo*. *Senpai* to człowiek doświadczony, zatem mądry i to jemu w pierwszej kolejności należy się awans. Może minąć wiele lat, zanim wysiłek włożony w pracę zostanie zauważony, a bywa, że taki moment nie nadejdzie.

Kolejną cechą typową dla japońskiego środowiska pracy jest model dożywotniego zatrudnienia w jednej firmie. Co prawda, w Japonii zaczyna się odchodzić od tego wzorca, jednak wśród starszego pokolenia praca na takich warunkach jest normalnością. Dożywotnie zatrudnienie w jednej korporacji z jednej strony niesie za sobą korzyści zarówno dla pracownika, jak i pracodawcy, z drugiej pogarsza sytuację na rynku. Ponadto jest to już przestarzały model zarządzania, nieodpowiadający potrzebom młodych ludzi. Cofając się do feudalnej Japonii i analizując związki pomiędzy samurajami i ich panami, można zauważyć podobieństwo do relacji łączących pracowników z korporacjami w modelu dożywotniego zatrudnienia.

Dożywotnie zatrudnienie to kulminacyjny punkt ciągłego dążenia do doskonałości. Nowi pracownicy trafiają do firmy tuż po ukończeniu studiów, a pracodawcy zawężają swoje poszukiwania tylko do najlepszych uniwersytetów. Tylko dzięki sumiennej pracy na studiach młody Japończyk zdobędzie dobry etat, który jednocześnie może być jego ostatnim. Dobrze jest być najlepszym, bo później czeka tylko długa, mozolna i ciężka praca, najważniejsze jednak, by wykonywać ją w jak najlepszym przedsiębiorstwie.

Istota tego modelu zarządzania tkwi w tworzeniu więzi i lojalności wobec firmy. Pracownik, który podpisał umowę na czas nieokreślony, czuje się swobodniej i nie obawia się zwolnienia. Nawet w przypadku spadku efektywności rozwiązaniem jest na przykład wysłanie go na „obóz przetrwania”, gdzie po kilkutygodniowym „szkoleniu” poprawi swoje podejście do wykonywanych obowiązków i zapewni o swoim oddaniu, gorąco przy tym przepraszając kierownictwo i obiecując poprawę.

Dużą wadą takiego sposobu zarządzania jest system płac oparty na stażu w firmie. Awans i podwyżka są uzależnione od ilości przepracowanych lat w jednym przedsiębiorstwie, natomiast umiejętności i sukcesy schodzą na drugi plan. Ta niesprawiedliwość bardzo boleśnie dotyka kobiet. Ze względu na macierzyństwo nie mogą poświęcić się tylko pracy, w związku z tym nie są doceniane tak bardzo jak mężczyźni i nie zajmują kierowniczych stanowisk.

Jednak japońskie społeczeństwo się zmienia. Młodzi ludzie chcą się rozwijać i nie zamierzają spędzać całego życia tylko w jednym przedsiębiorstwie. W Japonii

¹³ *Ibidem*.

coraz bardziej rośnie bezrobocie, a w tłumie ludzi pojawiają się grupy społeczne ceniące sobie wolność i swobodę działania, zbuntowane przeciwko narzuconemu z góry porządkowi. W opozycji do uporządkowanych ludzi pensji *sararimanów* można umieścić *furiitaa* (z ang. *free* i niem. *arbeit*)¹⁴, czyli młodych ludzi bez perspektyw na dalsze życie. Są to osoby, które utrzymują się z pracy tymczasowej, nie uczą się ani nie zajmują się domem. W związku z tym, że nie zawsze można znaleźć pracę tymczasową, życie *furiitaa* jest dość skromne. W 2010 r. ich liczbę szacowano na 5 mln, a obecnie już na 10 mln¹⁵. Zasiłek dla bezrobotnych w Japonii jest przyznawany tylko na sześć miesięcy, w związku z czym młodzi ludzie, którzy nie mają pracy, muszą wrócić do swojego domu rodzinnego. Rodzice znów zaczynają utrzymywać swoje dzieci, a nawet dawać im kieszonkowe. Taki styl życia prowadzi do powstania kolejnego zjawiska zwanego *parasaito shinguru*, czyli singli pasożytów¹⁶. Przy czym ich liczba z roku na rok rośnie. Tym, co zachęca młodych ludzi do stylu życia *furiitaa*, jest wolność, która stanowi dla nich najwyższą wartość. Po przepracowaniu kilku godzin są wolni i sami mogą rozporządzać swoim czasem, w przeciwieństwie do *sararimanów*¹⁷. Patrząc z boku na ich zachowanie, można stwierdzić, że jest ono w pewnym stopniu nieodpowiedzialne, a nawet dziecinne. Należy się więc zastanowić, jak będzie wyglądać przyszłość? Jak długo można żyć w świecie marzeń i kiedy kończy się czas na powrót do rzeczywistości? Wydaje się, że *furiitaa* żyją chwilą, a nie zastanawiają się nad konsekwencjami i tym, jak bardzo obciążają społeczeństwo, a tym samym państwo.

Podążając dalej drogą analogii do średniowiecznej Japonii, należy wspomnieć o *karoshi*, czyli śmierci z przepracowania, która ludzako przypomina samurajskie *seppuku* popełniane w imię honoru własnego lub swojego pana. W dzisiejszych czasach śmierć dla dobra przedsiębiorstwa jest istotnym problemem japońskiego społeczeństwa, a od *seppuku* różni się jedynie okolicznościami, w jakich następuje. *Karoshi* jako syndrom medyczny w literaturze zostało opisane po raz pierwszy w 1982 r. przez trzech lekarzy – Hosokawa, Tajiri i Uehata¹⁸, jednak jego przypadki notowano już dużo wcześniej, pierwszy z nich w roku 1969, kiedy pracownik dystrybucji gazety „Yomiuri” zmarł na atak serca¹⁹.

Karoshi dotyczy ludzi w różnym wieku, niezależnie od płci i zajmowanego stanowiska. Autorzy wskazujący na jego medyczny charakter podają przyczyny, które

¹⁴ Freeter/*furiitaa*: part time workers in Japan, Cross currents, <http://www.crosscurrents.hawaii.edu/content.aspx?lang=eng&site=japan&theme=work&subtheme=EMPLOY&unit=JWOK118> [dostęp: 26.05.2014].

¹⁵ R. Tomański, *Tatami kontra krzesła...*, s. 137.

¹⁶ *Ibidem*, s. 138–141.

¹⁷ G. Mathwes, *Japan's changing generations: Are young people creating new society*, <http://books.google.pl> [dostęp: 26.05.2014].

¹⁸ R. Tomański, *Tatami kontra krzesła...*, s. 109.

¹⁹ *Ibidem*, s. 109.

w znacznym stopniu wpływają na śmierć z przepracowania, takie jak duża liczba nadgodzin, praca zmianowa i nieregularne grafiki. Do tego wszystkiego dochodzi wykreowany przez przedsiębiorstwa obowiązek lojalności, wpływający na psychikę pracowników. Nawet dwutygodniowy urlop jest uznawany za niehonorowy i dlatego unika się go. Zmęczenie i stres to dwa główne czynniki, które zabijają japońskie społeczeństwo. Przykładów *karoshi* w Japonii jest wiele, wśród nich można wymienić: przypadek dwudziestodwuletniej pielęgniarki, zmarłej na atak serca po przepracowaniu pięciu 34-godzinnych zmian w ciągu miesiąca, kierowcy autobusu zmarłego na udar w wieku 37 lat po przepracowaniu ponad 3 tysięcy godzin w roku, mężczyzny pracującego w dużej korporacji wydawniczej, który zmarł na udar w wieku 58 lat po przepracowaniu 4320 godzin w roku²⁰.

Japońskie Ministerstwo Zdrowia, Pracy i Dobrobytu o *karoshi* wypowiada się następująco: „Nagła śmierć pracownika, który pracuje średnio 65 godzin tygodniowo lub więcej, przez więcej niż 4 tygodnie lub średnio 60 godzin tygodniowo lub więcej przez więcej niż 8 tygodni – może być *karoshi*”²¹. Według prawa w Japonii można pracować 40 godzin tygodniowo po 8 godzin, tymczasem to samo ministerstwo wyznaczyło limity nadgodzin zebrane w tab. 1.

Tabela 1. Limit nadgodzin w danym okresie

Okres	Maksymalna liczba nadgodzin
1 tydzień	15
2 tygodnie	27
4 tygodnie	43
1 miesiąc	45
2 miesiące	81
3 miesiące	120
1 rok	360

Źródło: <http://www.mhlw.go.jp/english/wp/wp-hw6/dl/04e.pdf> [dostęp: 21.04.2014].

Drugim problemem japońskiego społeczeństwa jest *karojisatsu*, czyli samobójstwo z przepracowania. Podobnie jak *seppuku* w feudalnej Japonii *karojisatsu* jest współczesnym sposobem przywrócenia honoru i tak jak każde samobójstwo wydaje się końcem wszelkich problemów i porażek, jednakże tylko dla samego samobójcy, bowiem jego rodzina musi ponieść tego konsekwencje i zapłacić niewyobrażalne odszkodowanie, na przykład za opóźnienie pociągu i sprzątanie po osobie, która popełniła *karojisatsu*.

²⁰ *Case study: karoshi: death from overwork*, International Labour Organization, http://www.ilo.org/safework/info/publications/WCMS_211571/lang-en/index.htm [dostęp: 26.05.2014].

²¹ *The Japanese are dying to get work [karoshi]*, tofugu.com, <http://www.tofugu.com/2012/01/26/the-japanese-are-dying-to-get-to-work-karoshi/> [dostęp: 26.05.2014].

Rząd japoński usilnie stara się walczyć z przejawami zarówno *karoshi*, jak i *karojisatsu*. Na stacjach metra można zauważyć różne zabezpieczenia przed próbami samobójczymi, jak ogrodzenia między peronami a torami czy wprowadzenie niebieskiego światła o właściwościach uspokajających. Japoński rząd próbuje również pomagać rodzinom ofiar *karoshi*. W przeciwieństwie do ofiar *karojisatsu*, które za śmierć swoich członków płacą ogromne kary, rodziny osób zmarłych z przepracowania otrzymują rekompensatę finansową od państwa.

Karoshi jest symbolem oddania, posłuszeństwa i zaangażowania, nic więc dziwnego, że śmierć członka rodziny z tej przyczyny jest sprawą honorową. Właśnie w aspekcie przywiązania do korporacji, wręcz oddanej służby aż do śmierci najlepiej można się odnieść do tradycji samurajskiego *seppuku*.

Karoshi i *karojisatsu* to dwa problemy nękające psychikę współczesnego Japończyka. Na szczęście czasy się zmieniają i jest nadzieja na lepsze życie. Korporacje odchodzą od dożywotniego zatrudnienia, nakazują pracownikom obowiązkowy odpoczynek i zaczynają nagradzać ich za osiągnięcia, a nie za staż pracy. Jedyną przeszkodą mogą stać się *furiitaa* i *parasaito*, którzy obciążają japońską gospodarkę i narażają państwo na wysokie koszty. Niestety, ktoś będzie to musiał odrobić. Odbywa się to na sumiennych pracownikach, których sytuacja znów pogorszy się. Aby tego uniknąć, należy: zredukować liczbę nadgodzin, wesprzeć pracowników dodatkową opieką medyczną, zmusić korporacje do większego zainteresowania pracownikami i dbania o ich zdrowie, otwarcie rozmawiać z przełożonymi o zaistniałych problemach i potrzebach²².

SUMMARY

THE CULTURE OF PAST, THE COUNTRY OF FUTURE – THE INFLUENCE OF FEUDAL JAPAN ON THE CONSCIOUSNESS, MENTALITY AND WORKING CONDITIONS IN TODAY'S JAPANESE SOCIETY

Japan is the country full of contrasts. On the one hand Japanese society is looking forward to the future and on the other hand old culture and customs are still present and visible through the life of Japanese.

Feudalism in Japan ended more than one hundred years ago, when Meiji Emperor opened Japanese borders after 250 years of isolation. However, nowadays it can be seen that working conditions or daily life might be compared with the life of Japanese warriors – samurais, their honour and value system.

²² http://www.ilo.org/safework/info/publications/WCMS_211571/lang--en/index.htm [dostęp: 26.05.2014].

Self-improvement is the first thing to describe Japanese society. From the childhood to adolescent being the society demands from each person to be better than others.

Secondly, Japan created its own system of fulltime employment, which is similar to samurais' loyalty to their masters. Honour forced the ritual death *seppuku*, and now, however Japan departs from fulltime employment, deaths caused by the loyalty to the company called *karoshi* – the death from overwork, or *karojisatsu* – the suicide from overwork still occur.

Japanese society is changing. Young population wants to be creative and take their lives in their hands. *Furiitaa*, as they are called want to be the opposite to *sarariman* – typical corporation worker. Japan needs to find golden mean, because now it goes from one extreme to the other.

REPUBLIKA INDONEZJI – ZARYS SYSTEMU PRAWNEGO

Wstęp

Położona w Azji Południowo-Wschodniej Indonezja jest czwartym co do wielkości krajem na świecie. Wyspiarskie państwo składa się według różnych źródeł od 17 tysięcy do aż 19 tysięcy wysp, z których ponad 800 jest domem dla blisko 245 mln ludzi¹. Kraj ten rozciąga się przez 5000 km od wyspy Sumatra na zachodzie aż po wschodnie tereny Papuy. Wśród wysp najbardziej zaludniona jest Jawa, na której terenach żyje prawie 140 mln ludzi, z czego prawie 16 mln w stolicy Indonezji – Dżakarcie.

Prócz Jawy do najważniejszych wysp tego kraju należy z pewnością zaliczyć: Sumatrę, Kalimantan (indonezyjska nazwa części Borneo, która należy do Indonezji), Sulawesi, Papuę (połowa Nowej Gwiney należącej do Indonezji) oraz Bali, Lombok czy też Flores.

Językiem urzędowym jest indonezyjski (*Bahasa Indonesia*) wywodzący się z języka malajskiego (*Bahasa Malay*), należący do rodziny języków austronezyjskich. Tradycje lokalne pozostawiły jednak w użyciu wiele języków lokalnych, takich jak na przykład jawajski czy sundajski. Zwłaszcza na terenach słabo rozwiniętych strukturalnie i organizacyjnie powszechne jest używanie języka typowego dla danej grupy etnicznej. Walutą narodową jest indonezyjska rupia (IDR).

Na mocy art. 18 Konstytucji Republiki Indonezji z 1945 r. państwo zostało podzielone na trzy jednostki terytorialne: 1) *provinsi*² – podstawowa, największa jednostka, 2) *kabupaten* – jednostka pośrednia zarządzana przez regenta oraz 3) *kota*, czyli ośrodki miejskie.

W art. 18 § 5 konstytucji bardzo ogólnie określono uprawnienia władzy lokalnej jako szeroką autonomię, której zakres został wyznaczony w sposób negatywny,

¹ Wydział Promocji i Handlu Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Dżakarcie, *Informator dla polskich handlowców i inwestorów – Indonezja 2012*, Dżakarta 2011, s. 8–10, <http://piig-poland.home.pl/informator-indonezja.pdf> [dostęp: 14.01.2014].

² Stan na luty 2012 r. to 34 prowincje (*provinsi*), w tym 5 na specjalnych prawach: Aceh; Papua, Papua Barat (Zachodnia), Yogyakarta, DKI Jakarta.

gdyż obejmuje wszystko to, co nie podlega regulacjom normatywnym na stopniu centralnym.

Indonezja jest republiką prezydencko-parlamentarną, na której czele stoi prezydent³, będący szefem rządu oraz zwierzchnikiem sił zbrojnych.

Podstawy systemu prawnego Indonezji

Jako podstawę indonezyjskiego systemu prawnego obowiązującego w obecnym kształcie należałoby wskazać trzy odrębne od siebie systemy⁴.

Po pierwsze, holenderskie prawo kolonialne obowiązujące na terenach Indonezji od przełomu XVI/XVII wieku (czyli od momentu pojawienia się pierwszych holenderskich handlarzy, a następnie kolonizatorów), przez następne 350 lat, aż do zakończenia II wojny światowej.

Po drugie, prawo zwyczajowe *adat* oraz prawo stanowione przez niezależne księstwa, znajdujące się na terenie archipelagu indonezyjskiego. Indonezja jest krajem o bogatej historii kulturowej, na którą składają się historie setek narodów rdzennych. Szacunkowa liczba to ponad dwieście odrębnych grup etnicznych⁵. Uwarunkowania geograficzne wpływają na, często bardzo znaczne, różnice kulturowe pomiędzy poszczególnymi grupami, co z kolei przejawia się zróżnicowanym prawem zwyczajowym, nazywanym w indonezyjskiej literaturze prawnej *adat*. Termin ten, wywodzący się od holenderskiego słowa *Adarecht*, jako określenie prawa zwyczajowego został rozpowszechniony przez holenderskiego doktora nauk prawnych Cornelisa Van Vollenhova⁶.

Adat określane jest jako normy wydawane przez „lokalnych ustawodawców” w stosunku do określonej społeczności zamieszkującej dane terytorium. Do kategorii lokalnych ustawodawców zaliczano: sędziów regionalnych, lokalnych przywódców, religijnych liderów, jak również organ kolegialny – zgromadzenie wiejskie. Zasadniczo *adat* było tworzone w zależności od potrzeb lokalnej społeczności, w sposób zróżnicowany na danych obszarach. Przed unifikacją prawa – a za taką

³ Obecnie funkcję prezydenta Republiki Indonezji pełni Joko Widodo (ur. 1961), popularnie nazywany Jokowi, który w sierpniu 2014 r. rozpoczął swoją pięcioletnią kadencję. Zastąpił ustępującego z urzędu po dwóch kadencjach prezydenta Susilo Bambang Youhoyono (ur. 1949).

⁴ B.S. Tabalujan, *The Indonesian Legal System: An Overview*, 2002, <http://www.llrx.com/features/indonesia.htm> [dostęp: 14.01.2014].

⁵ M. Ali, *Historiographical Problems*, [w:] *An introduction to indonesian historiography*, red. [M.A.] Soedjatmoko, Jakarta 2007, s. 1–35.

⁶ G. van den Steenhoven, *Vollenhoven Cornelis van (1874–1933)*, [w:] *Biografisch Woordenboek van Nederland*, <http://resources.huygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn1/vollenhoven> [dostęp: 12.11.2013].

można przyjąć okres połowy XIX wieku⁷ – *adat* stanowiło podstawowe źródło, które regulowało stosunki prawne wśród rdzennych obywateli zamieszkujących wyspy wchodzące w skład obecnej Indonezji.

Prawo zwyczajowe w Indonezji w większości przypadków ma formę nieuregulowaną (niespisaną), co jednak nie oznacza braku źródeł prawa zwyczajowego w formie spisanej.

Artykuł 18B Konstytucji Republiki Indonezji potwierdza uznanie prawa zwyczajowego rdzennych grup etnicznych dopóty, dopóki jest ono wykonywane przez daną społeczność i powszechnie zaakceptowane, czyli nie narusza jednocześnie zasad państwa prawa. Zgodnie z tym przepisem zwyczaje te, w ramach możliwości, powinny być utrwalone w formie normatywnej, za pomocą prawa spisanego.

Po trzecie, na system prawny Republiki Indonezji składa się prawo narodowe, które zostało uchwalane po roku 1945, czyli w momencie proklamacji jej niepodległości.

Wszystkie trzy systemy, niezależne od siebie w swojej genezie, składają się na system prawny Republiki Indonezji. Stosunki cywilne regulowane są przez kodeks cywilny⁸ oraz kodeks handlowy⁹, wprowadzone w 1847 r. za czasów kolonii holenderskiej, któremu wtórują jeszcze inne akty normatywne, uzupełniające treść przepisów prawa. Są one wydawane już przez indonezyjski demokratyczny rząd, co najlepiej ukazuje wzajemne przenikanie pomiędzy wymienionymi systemami. Nie sposób również nie zauważyć wpływu prawa zwyczajowego, które choć nie zostało w wielu przypadkach zachowane w oryginalnym brzmieniu, to jednak reguły wywodzące się właśnie z *adat*, jak chociażby zasada „Konsensus podstawą podejmowania decyzji”, na stałe zostały wpisane do kanonu ogólnych zasad prawa.

Organy konstytucyjne

Konstytucja z 1945 r. wskazuje na wiele naczelných organów państwowych, z których największą rolę w ustroju Republiki Indonezji odgrywają: urząd Prezydenta oraz Wiceprezydenta, Zgromadzenie Ludowe oraz Izba Reprezentantów.

Izba Reprezentantów (DPR – Dewan Perwakilan Rakyat) składa się z 560 członków, wybieranych na pięcioletnią kadencję przez obywateli w wyborach bezpośrednich¹⁰. Podstawowymi zadaniami Izby Reprezentantów są: inicjatywa oraz

⁷ Z.Z. Mutaqin, *Indonesian Customary Law and European Colonialism: A Comparative Analysis on Adat Law*, „Thailand Law Journal” 2012, vol. 15, issue 1, s. 1–2.

⁸ Kitab Undang-Undang Hukum Perdata, Staatsblad Tahun 1847, Nomor 23.

⁹ Kitab Undang-Undang Hukum Dagang, Staatsblad Tahun 1847, Nomor 23.

¹⁰ Wybory bezpośrednie członków Izby Reprezentantów zostały wprowadzone po raz pierwszy podczas wyborów członków kadencji 2004–2009. Wcześniej połowa z członków tego organu

prowadzenie procesu legislacyjnego, sprawy budżetowe oraz kontrola władzy wykonawczej sprawowanej przez Prezydenta Republiki Indonezji oraz Rząd (ministrów). Posiedzenia Izby Reprezentantów odbywają się na zwoływanych sesjach w siedzibie Izby Reprezentantów mieszczącej się w Dżakarcie.

Konsultatywne Zgromadzenie Ludowe (MPR – Majelis Permusyawaratan Rakyat) składa się z ponad 700 członków, należących do Izby Reprezentantów (DPR) oraz Izby Reprezentantów Lokalnych (DPD). W świetle konstytucji z 1945 r. MPR jest naczelnym organem państwowym. Tylko ono może dokonać zmian w konstytucji. Organ ten wyznacza również ogólne założenia polityki państwa w aktach nazywanych GBHN (Garis Besar Haluan Negara). Ponadto Konsultatywne Zgromadzenie Ludowe ma kompetencje związane z zaprzysiężeniem Prezydenta oraz Wiceprezydenta, jak również jest jedynym kompetentnym organem, *ex lege*, do odwołania ich z urzędu, w związku z naruszeniem przepisów zawartych w konstytucji (art. 7A). Na mocy art. 2 konstytucji Konsultatywne Zgromadzenie Ludowe jest zobligowane do co najmniej jednego posiedzenia w trakcie trwającej pięć lat kadencji.

Izba Reprezentantów Lokalnych (DPD – Dewan Perwakilan Daerah) to organ powołany na mocy ustawy w 2003 r.¹¹ Składa się z czterech reprezentantów poszczególnych prowincji (których liczba wynosi 34) wybieranych na pięcioletnią kadencję w wyborach bezpośrednich, odbywających się wraz z wyborami do Izby Reprezentantów. Izba Reprezentantów Lokalnych nie jest organem, który może być zaliczony do legislatywy – ma jednak na nią wpływ poprzez możliwość składania projektów ustaw oraz uczestniczenia w posiedzeniach Izby Reprezentantów (art. 22D) w zakresie dotyczącym spraw podlegających administracji lokalnej. Izba Reprezentantów Lokalnych może być sklasyfikowana jako swego rodzaju łącznik pomiędzy organami centralnymi a organami na szczeblu terytorialnym.

Naczelny Organ Kontrolny (BPK – Badan Pemeriksa Keuangan) – do jego podstawowych zadań należy sprawowanie kontroli nad finansami publicznymi, która polega na badaniu sprawności oraz efektywności zarządzania nimi (art. 23E § 1). Choć BPK został powołany do życia na mocy konstytucji już w roku 1945, niezależność od władzy wykonawczej¹², a także wzmocnienie pozycji tego organu nastą-

była wybierana przez partie wchodzące w skład Parlamentu oraz przez Prezydenta. Wyborcy mieli możliwość jedynie wyboru partii, a nie poszczególnych kandydatów, co uważano za instytucję „falszowej demokracji”. Zob. M.A. Ri, *Indonesian Legal System*, Jakarta 2005, s. 2–3.

¹¹ Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Pemilihan Umum Presiden dan Wakil Presiden dengan Rahmat Tuhan Yang Maha Esa, Nomor 23 Tahun 2003.

¹² Do 2001 r., w którym w życie weszła trzecia poprawka konstytucji, przewodniczący Naczelnego Organu Kontrolnego był powoływany oraz odwoływany przez Prezydenta, co w praktyce oznaczało jego uzależnienie od tego organu władzy wykonawczej. Zob. S. Dwiputrianti, *Role of Indonesian Supreme Audit Institution (BPK) in Financial Transparency and Performance Accountability*, [b.m.] 2011, s. 14–16, http://www.academia.edu/607358/Role_of_the_Indonesian_Supreme_

pilo na mocy III poprawki do konstytucji z 1945 r., która weszła w życie w 2001 r. Wszelkie wyniki kontroli przeprowadzonej przez BPK powinny być przedstawione Izbie Reprezentantów bądź też Izbie Reprezentantów Lokalnych w zależności od zakresu przedmiotowego przeprowadzonej kontroli. Członkowie Naczelnego Organu Kontrolnego są wybierani przez Izbę Reprezentantów, zaś przewodniczący przez mianowanych członków BPK ze swojego grona.

Prezydent stoi na czele Republiki Indonezji, jest szefem Rządu oraz naczelnym zwierzchnikiem Sił Zbrojnych (TNI – Tentara Nasional Indonesia)¹³. Wiceprezydent w przypadku opróżnienia urzędu Prezydenta zastępuje go z mocy prawa. Pomimo ograniczenia uprawnień Prezydenta, zwłaszcza na mocy poprawki konstytucji w 2002 r., urząd ten nadal wykazuje się silną pozycją względem innych organów państwa.

Prezydent ma inicjatywę ustawodawczą, którą wnosi do Izby Reprezentantów (DPR). Ponadto uczestniczy w procesie legislacyjnym, gdyż zgodnie z konstytucją każda ustawa powinna być wynikiem wspólnego stanowiska Izby Reprezentantów oraz Prezydenta. Przysługuje mu prawo weta w stosunku do projektów ustaw poddanych do ostatecznego zatwierdzenia. Umowy międzynarodowe, które mają duże znaczenie dla polityki państwa, gospodarki czy stosunków społecznych, Prezydent zawiera tylko za zgodą Izby Reprezentantów. Ponadto jednym z jego uprawnień jest prawo ulaskawienia więźniów, które pozwala mu na zmianę, obniżenie czy nawet kasację wyroku¹⁴.

Od momentu proklamacji niepodległości Republiki Indonezji w 1945 r. do 2004 r. Prezydent oraz Wiceprezydent byli wybierani przez Zgromadzenie Ludowe (MPR), ale na mocy poprawki konstytucji w 2002 r. wprowadzono wybory bezpośrednie przez obywateli. Ponadto ustanowiono pięcioletnią kadencję urzędu Prezydenta, który może ubiegać się o reelekcję tylko raz.

Audit_Institution_BPK_in_Financial_Transparency_and_Performance_Accountability [dostęp: 14.01.2014].

¹³ Składają się one z piechoty, marynarki wojennej oraz sił powietrznych.

¹⁴ Z okazji Dnia Niepodległości w 2012 r. ponad 50 tysięcy więźniów, w tym także tych skazanych za najcięższe zbrodnie w Indonezji, takie jak: morderstwo, korupcja czy też działalność związana z narkotykami, otrzymało obniżenie kary pozbawienia wolności. W zależności od danego przypadku wynosiło ono od miesiąca do nawet sześciu miesięcy. Zgodnie z indonezyjskim prawem każdy ze skazanych może ubiegać się o obniżenie kary przy okazji takich świąt, jak Dzień Niepodległości czy też święta religijne.

Normatywne źródła prawa

Hierarchia źródeł powszechnie obowiązującego prawa została uregulowana w art. 7 ustawy nr 10 z 2004 r.¹⁵, uchylając dekret Konsultatywnego Zgromadzenia Ludowego (MPR) z 2002 r.¹⁶ Najwyższym w hierarchii aktem prawnym, na którym została oparta prawna podstawa funkcjonowania Republiki Indonezji, jest proklamowana 18 sierpnia 1945 r. Konstytucja Republiki Indonezji (Undang Undang Dasar Tahun 1945). Od początku obowiązywania konstytucji zostały wprowadzone do niej cztery poprawki (kolejno we wrześniu 1999 r., w sierpniu 2000 r., w listopadzie 2001 r., w sierpniu 2002 r.)¹⁷ – wszystkie po 1998 r.¹⁸ Konstytucja może być zmieniona tylko na mocy dekretu Konsultatywnego Zgromadzenia Ludowego (MPR).

Zostały w niej wskazane podstawowe cele państwa, z których największe znaczenie mają cztery: ochrona wszystkich obywateli; polepszenie warunków życia obywateli; podnoszenie standardów edukacji; uczestniczenie w utrzymaniu globalnego porządku, opartego na zasadach niepodległości, wiecznego pokoju oraz sprawiedliwości socjalnej. W celu zagwarantowania wypełniania wyżej wymienionych celów sformułowano zbiór podstawowych zasad, nazywanych *Pancasila*¹⁹. Służą one realizacji podstawowych celów państwa zawartych w Konstytucji Republiki Indonezji. Wśród zasad *Pancasila*²⁰ na pierwszym miejscu znalazł się zapis o wierze w Jedynego Boga²¹.

¹⁵ Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan, Nomor 10 Tahun 2004.

¹⁶ Jest to fakt bardzo istotny, ponieważ nadal wielokrotnie w źródłach dotyczących indonezyjskiego systemu prawnego można znaleźć informację, że hierarchia źródeł powszechnie obowiązującego prawa jest uregulowana przez dekret Konsultatywnego Zgromadzenia Ludowego (MPR) z 2000 r.

¹⁷ M.A. Ri, *Indonesian...*, s. 2.

¹⁸ W 1998 r. po 32 latach rządów ustąpił ze stanowiska Prezydenta Republiki Indonezji generał Hadji Mohamed Suharto, twórca „nowego ładu”, wprowadzonego przez kierowaną przez niego partię Golkar, nazywaną w literaturze osobliwym frontem narodowym. W historii zapisał się głównie jako winny represjom przeciwko opozycji. Suharto zarzuca się odpowiedzialność za śmierć prawie miliona ludzi w latach 1967–1998.

¹⁹ Preambuła Konstytucji Republiki Indonezji.

²⁰ W szkołach podstawowych naucza się przedmiotu o nazwie *Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan*. W ramach jego programu omawiane są takie kwestie, jak zrozumienie zasad *Pancasila* i problemy kształtujące tożsamość narodową.

²¹ Ustawa o administracji publicznej z 2006 r. normuje obowiązek określenia wyznawanej religii w dokumencie potwierdzającym tożsamość, który dotyczy wszystkich obywateli Indonezji. Indonezyjskie prawo wyróżnia sześć religii, określanych jako oficjalne, do których należą: islam, protestantyzm, katolicyzm, buddyzm, konfucjanizm oraz hinduizm. Nie ma możliwości niezawarcia informacji o wyznaniu w dokumencie tożsamości czy też określenia innej religii spoza

Kolejne miejsce w hierarchii zajmują ustawy (*Undang-Undang*), których zakres przedmiotowy jest nieograniczony. Można w nich zawrzeć sankcje karne, cywilne czy też administracyjne. Proces legislacyjny polega na wspólnym uzgodnieniu brzmienia tych aktów prawnych przez Izbę Reprezentantów (DPR) oraz Prezydenta. Ustawy są uchwalane według procedury, na którą składają się: 1) przygotowanie projektu ustawy, 2) opracowanie aktu ustawy w toku debaty oraz redakcja ustawy, 3) uchwalenie ustawy przez Izbę Reprezentantów (DPR), a następnie zatwierdzenie przez Prezydenta. Warto podkreślić, że ustawy z reguły są ogłaszane razem z tzw. wyjaśnieniami, które pozwalają uniknąć problemów interpretacyjnych, często stanowią klucz do odpowiedniej wykładni norm prawnych zawartych w ustawach.

Rozporządzenia z mocą ustawy (*PERPU – Peraturan pemerintah pengganti undang-undang*) zajmują takie samo miejsce w hierarchii aktów prawnych jak ustawy. Uprawnienie do wydawania rozporządzeń z mocą ustawy przysługuje Prezydentowi, ale tylko w sytuacjach kwalifikowanych jako niecierpiące zwłoki, które nie mogą być uchwalone w normalnym toku legislacyjnym. Obowiązują przez konkretnie określony czas. Podczas pierwszego posiedzenia muszą zostać zatwierdzone przez Izbę Reprezentantów (DPR). Gdy organ legislacyjny zatwierdzi dane rozporządzenie wykonawcze, dochodzi do przekształcenia prawnego i *ex lege* staje się ono ustawą.

Rządowe regulacje (*PP – Peraturan Pemerintah*) są wydawane przez Prezydenta w celu wskazania odpowiedniej wykładni bądź też wypełnienia luki prawnej w akcie normatywnym należącym do kategorii ustaw. Legalność PP zawiera się w wymogu odniesienia rządowej regulacji do konkretnie wskazanego aktu normatywnego oraz jej niesprzeczności z innymi normami znajdującymi się w aktach wyższego rzędu.

Dekrety prezydenckie (*Keputusan Presiden*) są nazywane dwojako – jako deklaracje albo publiczne zasady. Warto podkreślić, że również ministrowie²² za zgodą prezydenta mogą je wydawać.

Akty prawa miejscowego (*Peraturan Daerah*) są wydawane na podstawie wspólnej uchwały organu wykonawczego regionalnego lub lokalnego rządu (gubernatorzy, regenci, prezydenci) oraz lokalnej izby reprezentantów (przy jej akceptacji). Zakres przedmiotowy aktów prawa miejscowego obejmuje kwestie, które zostały przekazane do autonomii lokalnej albo jako rozwinięcie przepisów krajowych czy też ustaw wyższego rzędu. Co interesujące, mogą one zawierać również sankcje penalne:

kanonu sześciu oficjalnie uznanych. Zob. M.E. Cammack, R.M. Ferrer, *The Islamic Legal System in Indonesia*, „Pacific Rim Law and Policy Journal” 2012, vol. 21, no. 1, s. 31.

²² Wyróżniamy trzy ministerialne poziomy: ministrowie kierujący określonymi działami administracji rządowej (*Menteri Departemen*), sekretarze stanu (*Menteri Negara*) oraz ministrowie koordynujący (*Menteri Koordinator*). Uprawnienia do wydawania aktów prawnych, które dotyczą sfery publicznej, przysługują tylko ministrowi kierującemu określonym działem administracji rządowej (*Menteri Departemen*), zaś ministrowie niższego szczebla mogą wydawać jedynie akty prawa wewnętrznego oraz regulacje wewnętrzne.

aresztowanie do sześciu miesięcy lub kara grzywny w wysokości nieprzekraczającej 5 mln rupii indonezyjskich. Dodatkowo w celu rozwinięcia aktów prawa miejscowego mogą być uchwalane rozporządzenia dotyczące prawa miejscowego (*Keputusan Kepala Daerah*), które nie podlegają jednak konsultacji z lokalnymi izbami reprezentantów ani akceptacji przez nie. Są wydawane w sposób autonomiczny przez organy wykonawcze regionalnego lub lokalnego rządu.

Zarówno akty prawa miejscowego, jak i rozporządzenia do nich, jeżeli normują i wpływają na sytuację prawną obywateli, to w celu uzyskania mocy obowiązującej muszą zostać opublikowane w regionalnym lub lokalnym dzienniku urzędowym (*Lembaran Daerah*), właściwym dla danego obszaru, dla którego została unormowana dana materia. Akty prawne są publikowane w Dzienniku Urzędowym Republiki Indonezji (*Lembaran Negara Republik Indonesia*).

Ustrój sądownictwa Republiki Indonezji

Fundamenty ustroju sądowniczego Republiki Indonezji zostały zawarte w art. 24 konstytucji²³. Mowa w nim o ustanowieniu czterech równoległych w swoim obowiązywaniu systemów sądowniczych, których kompetencje jurysdykcyjne dotyczą różnego zakresu przedmiotowego. Wyróżniono sądy powszechne, sądy wojskowe, sądy administracyjne oraz sądy islamskie. Wszystkie są niezależne od siebie oraz podlegają zwierzchnictwu Sądu Najwyższego.

Struktura sądów powszechnych przedstawia się w następujący sposób:

- 1) Sąd rejonowy (*Pengadilan Negeri*) – sąd pierwszej instancji, właściwy do spraw z postępowania karnego oraz postępowania cywilnego, przy wyłączeniu jurysdykcji w sprawach dotyczących likwidacji oraz upadłości przedsiębiorców. Na terenie całej Republiki Indonezji liczba sądów pierwszej instancji wynosi 250.
- 2) Sąd odwoławczy (*Pengadilan Tinggi*) – sąd drugiej instancji, rozpatrujący apelacje wyroków pochodzących z sądów rejonowych (sądów pierwszej instancji).
- 3) Naczelny Sąd Administracyjny (*Pengadilan Tata Usaha Negara*) rozpatruje sprawy z zakresu prawa administracyjnego, które zostały skierowane przeciwko organom administracji rządowej.
- 4) Sąd Najwyższy (*Mahkamah Agung*) – najwyższy organ sądowniczy Republiki Indonezji, rozpatrujący odwołania od wyroków sądów odwoławczych, a także w niektórych przypadkach – sądów rejonowych. Przed nim przeprowadzana jest procedura kasacyjna co do wyroków sądów niższej instancji oraz procedura *case review* (ponownego rozpatrzenia sprawy – *Peninjauan Kembali*) w przypadku pojawienia się nowych dowodów, które mają doniosły wpływ

²³ W obecnym brzmieniu występuje od poprawki konstytucji w 2001 r.

- na wydane orzeczenie, a nie były znane w momencie prowadzenia postępowania przed organami sądowymi niższej instancji. Siedziba Sądu Najwyższego mieści się w stolicy kraju, Dżakarcie.
- 5) Trybunał Konstytucyjny (*Mahkamah Konstitusi*) – organ powołany na mocy poprawki do Konstytucji Republiki Indonezji z roku 2001, rozpoczął swoją działalność w roku 2003. Kompetencje Trybunału Konstytucyjnego obejmują: sprawowanie pieczy nad odpowiednim, zgodnym z konstytucją, procesem legislacyjnym; badanie zgodności ustaw z konstytucją (tylko i wyłącznie ustaw); rozstrzyganie sporów kompetencyjnych pomiędzy organami administracji publicznej; wydawanie decyzji w sprawie delegalizacji partii politycznych, które swoim programem naruszają przepisy prawa; wydawanie decyzji dotyczących wyników wyborów powszechnych. Składa się z dziewięciu sędziów, z których po trzech nominowanych jest przez: Sąd Najwyższy; Prezydenta oraz Izbę Reprezentantów.
 - 6) Komisja Sprawiedliwości (*Komisi Yudisial*) – podstawowym zadaniem tego organu jest przedstawienie kandydatów do urzędu sędziów Sądu Najwyższego, którzy są mianowani przez Prezydenta za zgodą Izby Reprezentantów. Do jej kluczowych kompetencji należy również utrzymanie i zapewnienie odpowiedniej etyki urzędu sędziego, a w przypadku naruszenia godności tego urzędu poprzez niewłaściwe zachowanie – pociągnięcie do odpowiedzialności dyscyplinarnej. Organ ten został powołany na mocy trzeciej poprawki do konstytucji z 2001 r. – choć swoją działalność rozpoczął w roku 2005.

Prawo religijne

Indonezja to największy kraj muzułmański, zamieszkiwany przez ponad 90% wyznawców islamu²⁴. Choć do XV wieku to buddyzm i hinduizm były głównymi religiami wyznawanymi na tym terenie, to obecnie islam ma wymierny wpływ na życie obywateli Indonezji. Muzułmanie w pewnych sprawach podlegają wyłączeniu spod jurysdykcji sądów powszechnych na rzecz sądów religijnych. Zakres spraw, w których sądem właściwym jest sąd religijny, został wyznaczony przez akt prawny Religious Judicature Act z 1989 r. Stanowi on podstawę prawną działalności tego rodzaju sądów – określono w nim zakres przedmiotowy ich jurysdykcji oraz ich

²⁴ Na terenach Archipleagu Indonezyjskiego islam zaczął się rozpowszechniać na początku XV w., osiągając apogeum o jego schyłku, choć można znaleźć dowody wskazujące na istnienie na terenach wyspy Sumatra muzułmańskich królestw już w XIII w. Pojawienie się wyznawców islamu było związane z położeniem geograficznym Indonezji, która była ważnym miejscem na szlaku handlowym biegnącym z Bliskiego Wschodu. M.E. Cammack, R.M. Ferrer, *The Islamic Legal System...*, s. 13–16.

organizację. Religious Judicature Act z 1989 r. w odniesieniu do muzułmanów gwarantuje jurysdykcję sądom religijnym w sprawach małżeńskich, spadkowych (również kwestie dotyczące testamentów) oraz dotyczących obowiązkowej jałmużny, obowiązującej w islamie, nazywanej – *wakaf*.

Akt ten był nowelizowany dwukrotnie: w 2006 i 2009 r. Pierwsza poprawka miała istotne znaczenie dla obywateli, ponieważ zniosła możliwość wyboru prawa w stosunku do spraw spadkowych. Do 2006 r. osoby wyznające islam mogły dochodzić praw spadkowych przed sądem powszechnym. Dodana została również kompetencja dotycząca jurysdykcji w sprawach *Syariah Ekonomi*²⁵.

O ile Religious Judicature Act of 1989 zawiera raczej normy o charakterze proceduralnym i strukturalnym sądów religijnych, o tyle Kompilacja prawa islamskiego (Kompilasi Hukum Islam di Indonesia)²⁶, która została promulgowana przez prezydenta Suharto w 1991 r., zawiera normy o charakterze materialnym, dotyczące obszarów wyłącznej jurysdykcji sądów religijnych w przypadku obywateli wyznających islam (dla przypomnienia: sprawy małżeńskie, sprawy spadkowe oraz sprawy dotyczące jałmużny).

Co ciekawe, Kompilacja prawa islamskiego nie podlega właściwości Trybunału Konstytucyjnego w sprawie zbadania zgodności z konstytucją. Została wydana przez Prezydenta jako prezydencka instrukcja, a badaniu zgodności z konstytucją podlegają jedynie ustawy, które są uchwalane w normalnym toku legislacyjnym przez Izbę Reprezentantów (DPR).

Na koniec należy zwrócić uwagę na wyjątkowy status prowincji Aceh, znajdującej się na północy wyspy Sumatra. Od 1999 r. Aceh ma status prowincji autonomicznej, który kilka lat później umożliwił wprowadzenie na jej obszarze prawa szariatu²⁷, obowiązującego do dziś.

SUMMARY

THE REPUBLIC OF INDONESIA – THE OUTLINE OF THE LEGAL SYSTEM

Indonesia, the world's fourth populous country, has an attractive value proposition for international businesses and investors. The economy is rapidly growing and by 2030 the country

²⁵ *Syariah Ekonomi* oznacza wszelkie komercyjne transakcje zawierane w nawiązaniu do zasad prawa szariatu, w szczególności sprawy z zakresu bankowości, finansów, ubezpieczeń, depozytów bankowych, akcji, funduszy inwestycyjnych. Zob. *ibidem*, s. 29.

²⁶ *Ibidem*, s. 18.

²⁷ Human Rights Watch, *Policing Morality – Abuses in the application of Sharia in Aceh, Indonesia*, New York 2010, s. 11–70.

could become the world's 7th-largest economy. However, there are still lacks of information among Polish resources about this market, especially concerning legal issues.

The aim of this article is to introduce the general framework of the legal system in Indonesia such as the overview of Indonesian law through historical aspects; separation of powers (including description about executive, judiciary and legislative's bodies), sources of law (written law and unwritten law as well).

This publication contains general information, which will be more developed in further articles to make Polish readers more familiar with Indonesian issues.

Mateusz Stępień, *Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, ss. 274

Mateusz Stępień jest doktorem habilitowanym nauk prawnych w Katedrze Socjologii Prawa na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przedmiotem jego badań są dalekowschodnie kultury prawne, w szczególności chińska, a także biosocjologia oraz kultura organizacyjna. Jest autorem licznych publikacji dotyczących myśli chińskiej. W recenzowanej książce Autor zestawia poglądy dwóch uważanych powszechnie za przeciwstawne chińskich szkół filozoficznych – konfucjanistów i legistów, obalając tezę o ich wzajemnie wykluczającym się podejściu do prawa i struktury państwa.

Publikacja została podzielona na sześć rozdziałów. Rozdział pierwszy przybliża chińską kulturę filozoficzną w ogólności, stanowiąc wprowadzenie do dalszych rozważań. Przybliżony został kontekst historyczno-społeczny rozwoju chińskiej kultury filozoficznej. Ta część książki kończy się zebraniem podstawowych informacji na temat konfucjanizmu i legizmu. Co bardzo istotne i godne uwagi, Autor, przedstawiając rozwój myśli chińskiej, unikał uproszczeń i schematów, powielania interpretacji, które pojawiały się w dotychczasowych publikacjach dotyczących chińskiej filozofii.

Rozdział drugi zawiera przedstawienie i analizę poglądów na temat natury ludzkiej prezentowanych przez przedstawicieli obu szkół, gdyż zdaniem Autora są one fundamentem dla zrozumienia wizji państwa i stosunków w nim panujących – społecznych, politycznych i rodzinnych.

W rozdziale trzecim M. Stępień przytacza propozycje i postulaty uczonych konfucjańskich, które odnoszą się do zasad porządku społecznego. Szczegółowej analizie poddaje cnotę humanitarności, stałość w niejednostronności, autorefleksyjne życie z samym sobą oraz cnotę *de*.

W rozdziale czwartym omawia model prawa proponowany przez konfucjanistów, analizując stosunek nauki konfucjańskiej do prawa i obalając jednocześnie tezę o jej antyprawnym charakterze.

W rozdziale piątym prezentuje poglądy legistów dotyczące funkcjonowania społeczeństwa, poczynając od przedstawienia krytyki konfucjańskiej idei samodojrzwiania aż do analizy prawa jako podstawowego elementu porządkującego społeczeństwo. Akcentuje przy tym rolę władcy i tworzonego przez niego prawa. Ponadto przeprowadza obszerną analizę pojęcia prawa – *fa*, przedstawia genezę formułowania tego pojęcia, przywołując poglądy legistów na temat istoty porządku normatywnego – sfery prawnej.

W rozdziale szóstym Autor przybliżył naukę trzeciej z największych chińskich szkół filozoficznych – szkoły taoistycznej, wskazując na jej wpływy na szkołę legistyczną. W sposób innowacyjny i niezwykle ciekawy poddaje analizie cechy *dao* i prawa, określając warunki, jakie powinny zostać spełnione, aby prawo funkcjonowało w sposób naturalny, gwarantując porządek społeczny poprzez „działanie bez działania”.

Autor przyjął „synergiczny” cel badań międzykulturowych – uznał potrzebę uzgadniania perspektywy badacza i badanych (s. 25), stosując „metodologiczną zasadę kierującą”, która polega na ograniczeniu się do wymiaru filozoficznego starożytnych pism. Przedstawił sposoby rozumienia prawa, opierając się głównie na filozoficznym wymiarze dyskursu konfucjanistów i legistów. Praca realizuje przy tym postulat umieszczenia tekstów będących przedmiotem badań w ich kontekście nie tylko historycznym i kulturowym, ale również społecznym.

Autor określa konfucjanizm mianem „ekologii społecznej” (s. 53) jako swoisty humanizm, wskazujący warunki zorganizowanego i harmonijnego społeczeństwa oraz rządów, które mają służyć ludziom (s. 54).

W odniesieniu do myśli legistycznej odrzuca podobieństwo filozofii legistów do pozytywizmu prawnego, uznając ich nauki za teorię państwa (*governance study*) (s. 62). Akcentuje przy tym, że w ostatecznym rozrachunku, podobnie jak w nauce konfucjańskiej, również u legistów podstawą założeń były dobro społeczeństwa i dobrobyt ludzi, a metody

rządzenia władcy w rezultacie miały przynieść pożytek ludowi.

Obie szkoły filozoficzne opierały się na *ren xing*, czyli naturze człowieka (obszerne wyjaśnienie tego pojęcia zob. s. 67–68). Autor prezentuje różne koncepcje rozumienia natury człowieka przez konfucjanistów i legistów. Stanowi to przyczynek do dalszych badań. Dochodzi do konkluzji, że konfucjaniści uznawali konieczność pielęgnowania wrodzonych cech człowieka, jego samodojrzewania i rozwoju, gdyż ich zdaniem wszelkie normatywne sposoby porządkowania stosunków w społeczeństwie muszą być zgodne z czynnikami wewnętrznymi. Legiści z kolei dostrzegali wagę zewnętrznych narzędzi porządkowania stosunków w społeczeństwie, które miały gwarantować poprawne, samoczynne funkcjonowanie systemu. Według przedstawicieli obu nurtów dla zachowania porządku społecznego nie jest konieczne podejmowanie jakichkolwiek działań czy narzucanie jakichkolwiek form postępowania przeciwnych *ren xing* (s. 97).

Autor analizuje pojęcie *de* – cnoty, twierdzi, że w pismach konfucjańskich „*de* jest ogólną, unifikującą sprawnością – konsekwencją posiadania nawyków – umiejętności oraz partykularnych cnót, zależnych od określonej domeny” (s. 129). Wskazuje na trzy etapy dojrzewania człowieka – zakorzenienie, eksperymentowanie, spontaniczność (s. 132–148), przytaczając konkretne przykłady. Istotą takiego modelu socjalizacji jest odwoływanie się do różnorodnych treści, które mogą być samodzielnie odczytane i zinterpretowane przez odbiorcę.

W związku z tym konfucjański porządek społeczny Autor określa jako realistyczny (s. 148).

W pracy wskazano na niesamodzielność prawa konfucjanistów – zależność od wewnętrznych narzędzi. Prawo przez konfucjanistów nie jest uznawane za ważny czynnik samodojrzenia (s. 167). Uznawali oni skuteczność behawioralną prawa (s. 169), uważając, że jako narzędzie rządzenia działa ono mechanicznie (s. 172).

Podstawę filozofii legistów zdaniem Autora stanowią *shi* i *fa*. Koncepcja *shi* odnosi się do wyjątkowej pozycji władcy oraz ograniczania ludzkich wyborów. Jej pochodną, pozostającą w nierozdzielnym związku z koncepcją *shi* (s. 189), jest koncepcja *fa* – tworzenie ogólnych standardów. Koncepcja ta dotyczy narzędzi w rękach władcy, który, sprawując władzę, opiera się na zobiektywizowanych standardach, tworzy metastrategię zarządzania (s. 196). W przeciwieństwie do konfucjanistów legiści uważają, że sposoby rządzenia należy dostosowywać do panujących warunków, tym samym uznają relatywność prawa.

Autor w pracy wskazuje na społeczną egzemplifikację *dao*, podejmuje też zagadnienia związane z realizmem psychologicznym (s. 237), zgodnie z którym porządek społeczny jest adekwatny do natury człowieka, stąd konieczne są różne narzędzia porządkowania społeczeństwa.

Mateusz Stępień wielokrotnie odnosi się do etymologii poszczególnych znaków chińskich, przedstawiając historię ich powstania, ewolucję znaczeniową

i graficzną. Analiza ta została potraktowana przez Autora jako jedna z metod pozwalających na dogłębne zrozumienie poszczególnych pojęć filozofii chińskiej i uniknięcie wielu uproszczeń i skrótów interpretacyjnych tych pojęć. Informacje na temat konfucjanizmu i legizmu zostały przedstawione dogłębnie i bez powielania stereotypowych poglądów, co stanowi niezwykle ważną wartość dodaną publikacji. *Fa* nie jest narzędziem służącym interesom władcy, lecz instrumentem ograniczającym jego prywatny interes, gwarantując porządek społeczny i dobro społeczeństwa. Obala tym samym tezę o autorytarnym czy też totalitarnym charakterze nauk szkoły legistów.

Obalenie tezy o antyprawnym charakterze nauki konfucjanistów oraz autorytarnym charakterze nauki legistów stanowi bardzo istotny wkład w rozwój nauki na temat chińskiej myśli filozoficznej. Książka przybliży polskim czytelnikom istotę specyfiki chińskiej kultury prawnej. Jest niezwykle cenną publikacją dla tych, których zainteresowania ukierunkowane są na chińską filozofię, a także obowiązkową lekturą dla badaczy chińskiej kultury prawnej i chińskiego go prawa. Stanowi bowiem pierwsze tak kompleksowe, a zarazem syntetyczne przedstawienie założeń konfucjanizmu i legizmu bez uproszczeń interpretacyjnych, jakie przeważnie pojawiały się w polskich publikacjach dotyczących zagadnień związanych z chińską filozofią, uniemożliwiając zrozumienie istoty chińskiej specyfiki.

Marta Dargas

I Międzynarodowy Kongres Azjatycki Toruń, 15–16 maja 2014 r.

Ósmy rok z rzędu, chociaż pierwszy raz w takiej odsłonie prastary gród Kopernika gościł najwybitniejszych znawców tematyki azjatyckiej. W dniach 15–16 maja 2014 r. został zorganizowany I Międzynarodowy Kongres Azjatycki w połączeniu z VIII Międzynarodową Interdyscyplinarną Konferencją Naukową poświęconą Azji. Jest to największa tego typu impreza naukowa w Polsce. Organizacji tego przedsięwzięcia podjęły się: Towarzystwo Azji i Pacyfiku z Torunia, Wydawnictwo Adam Marszałek, Urząd Marszałkowski Województwa Kujawsko-Pomorskiego, Urząd Miasta Torunia, Fundacja Wspierania Współpracy Międzynarodowej im. Profesora Czesława Mojsiewicza, Centrum Badań Wschodnich oraz Wydział Politologii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Minister spraw zagranicznych Rzeczypospolitej Polskiej Radosław Sikorski, marszałek województwa kujawsko-pomorskiego Piotr Calbecki i prezydent miasta Torunia Michał Zaleski objęli kongres patronatem honorowym. Konferencja, która odbyła się w ramach kongresu, skupia w sobie

przedstawicieli prawie wszystkich humanistycznych dziedzin nauki. Wśród nich można wymienić takie, jak: prawo, politologia, ekonomia, socjologia, filozofia, filologia, kulturoznawstwo, historia, psychologia, antropologia, komunikacja i sztuka. W tym roku oczekiwania przerosły nawet najskrytsze marzenia organizatorów, gdyż liczba czynnych uczestników przekroczyła trzysta osób. Autorzy referatów skupiali się na szeroko rozumianej kulturze azjatyckiej, nie było tutaj ograniczeń ani czasowych, ani terytorialnych. Wystąpienia były poświęcone takim krajom, jak: Rosja, Mongolia, Chiny, Japonia, Indie, Turcja, Kazachstan, Korea, Kirgistan, ale znalazły się w nich też odniesienia komparatystyczne do Polski i Unii Europejskiej. Zakres temporalny natomiast został określony od około 2000 r. p.n.e. do roku 2014. Dodatkowo poza wystąpieniami czysto naukowymi po raz pierwszy w programie znalazły się panele biznesowe kierowane głównie do przedsiębiorców, którzy prowadzą działalność powiązaną z krajami azjatyckimi.

Obrady I Międzynarodowego Kongresu Azjatyckiego rozpoczęły się 15

maja 2014 r. o godzinie 10:00 w Sali Mieszczańskej Ratusza Staromiejskiego w Toruniu. Gości przywitani prezes Towarzystwa Azji i Pacyfiku dr Adam Marszałek oraz prof. Joanna Marszałek-Kawa, która opowiedziała o organizacji kongresu oraz historii poprzednich konferencji. Następnie przemówienia wygłosili organizatorzy i patroni konferencji: marszałek województwa kujawsko-pomorskiego Piotr Calbecki, prezydent miasta Torunia Michał Zalewski, ambasador Józef Bayer (MSZ) (który zabrał głos w imieniu ministra spraw zagranicznych Radosława Sikorskiego) i dziekan Wydziału Politologii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu prof. Roman Bäcker.

Po tych wystąpieniach prof. Krzysztof Palecki poprowadził panel gości honorowych. W nim przemawiali kolejno ambasadorzy: ambasador Republiki Indonezji Darmansjah Djumala, ambasador Republiki Indii Monika Kapil Mohta, ambasador Malezji Dato`Jama-luddin bin Sabeh, ambasador Islamskiej Republiki Pakistanu Khalid H. Memon, zastępca ambasadora Republiki Azerbejdżanu Ulvi Bakhshaliyev, minister – radca Ambasady Królestwa Tajlandii Mahapannaporn, dyrektor Wydziału Informacji i Kultury Ambasady Japonii Megumi Osugi-Stępień. Natomiast wykład inauguracyjny na temat cywilizacji Azji Centralnej wygłosił prof. Andrzej Chodubski z Uniwersytetu Gdańskiego. Przedstawił on najpierw państwa wchodzące w skład Azji Centralnej, do których zaliczamy: Kazachstan, Kirgistan, Tadżykistan, Turkmenistan i Uzbeki-

stan. Następnie wskazał podobieństwa cywilizacji tych państw oraz różnice i odniesienia do Europy i Polski. Poza prezentacją współczesnych problemów cywilizacji Azji Centralnej w wywiadzie znalazł się też krótki rys historyczny, który stanowił dobre wprowadzenie do czasów współczesnych. Po tym referacie goście konferencyjni udali się na posiłek, aby od godziny 14:00 rozpocząć kolejne obrady w 42 panelach tematycznych.

Poza uczta czysto naukową prezentowane również były panele biznesowe oraz kulturalne. Dzięki temu każdy uczestnik mógł znaleźć interesujące dla siebie propozycje. W ramach paneli kulturalnych w Centrum Sztuki Współczesnej „Znaki Czasu” odbyła się projekcja dwóch bardzo ciekawych filmów poświęconych kulturze azjatyckiej: *Dor* produkcji indyjskiej oraz *Zakażane drzewi* produkcji indonezyjskiej, sponsorowane przez ambasady owych państw. Kolejną ciekawą prezentacją był koncert gamelanu i pokaz tańca indonezyjskiego w wykonaniu Warsaw Gemelan Group, którego sponsorem była Ambasada Republiki Indonezji oraz Stowarzyszenie Polsko-Indonezyjskie „SAHABAT”. Koncert odbył się również w Centrum Sztuki Współczesnej „Znaki Czasu”. Dodatkowo w ramach XXII Międzynarodowego Konkursu Pianistycznego im. Fryderyka Chopina można było wysłuchać koncertu pianistycznego dla dzieci. W tym czasie swój recital fortepianowy przedstawiła prof. Ewa Pobłocka. Cała impreza muzyczna odbyła się w Dworze Artusa, na Starym Rynku w Toruniu. Dodatkowymi atrakcjami były degustacja kuchni tajskiej oraz pokaz wypieku toruńskiego

piernika podczas uroczystego bankietu w Hotelu Gromada nad Wisłą.

Dwa panele biznesowe, które zorganizowano drugiego dnia kongresu w godzinach od 9:30 do 11:00 i od 11:15 do 12:45 w Sali Sesyjnej Urzędu Miasta Torunia, stanowiły urozmaicenie obrad czysto naukowych. Oba prowadził dr Jacek Janiszewski z Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy. W pierwszym panelu głos zabrali: ambasador Filipin Patricia Ann V. Paez, radca Ambasady Malezji Nor Aida oraz prezes Indyjsko-Polskiej Izby Handlowej J.J. Singh. W drugim głos zabierali przede wszystkim naukowcy, którzy poświęcili swoje wystąpienia biznesowi i wspólnemu partnerstwu przedsiębiorstw. Byli to: prof. Zekeriya Yildirim z Anadolu University („Macroeconomic shocks and labour market: evidence from Turkey”); mgr Dymitr Gafarowski z Uniwersytetu Jagiellońskiego („Kazakhstan`s membership in the Customs Union and Single Economic Space: short-term trade effects (2010–2013)”; Piotr Burzyński (prezentacja przedsiębiorstwa Importuj

z Nami) oraz Titus Kizito z Ugandy („Child and Network Uganda, Political and Economic contribution of China to Uganda and Africa in general”).

Podsumowując I Międzynarodowy Kongres Azjatycki, należy wskazać, że była to bardzo nowatorska konferencja naukowo-biznesowa na ogromną skalę. Kongres ściągnął do Torunia wybitnych przedstawicieli tematyki azjatyckiej w Polsce, do których grona zaliczają się między innymi: prof. Krzysztof Palecki, prof. Marek Chmaj, prof. Maciej Walkowski, prof. Tadeusz Wallas, prof. Jacek Sobczak, prof. Swietłana Czerwonnaja, prof. Teruji Suzuki, prof. Sylwester Gardocki, prof. Jakub Potulski, prof. Kamil Zeidler, prof. Tadeusz Dmochowski, prof. Joanna Marszałek-Kawa. Powtórnie już należy podkreślić, że udział w konferencji wzięło ponad trzysta osób, za co największe wyrazy szacunku i uznania należą się prezesowi dr. Adamowi Marszałkowi oraz prof. Joannie Marszałek-Kawie.

Tomasz Kowalczyk

Otwarcie nowej siedziby Gabinetu Szanghajskiego Gdańsk, 24 października 2014 r.

Dnia 24 października 2014 r. w Wojewódzkiej i Miejskiej Bibliotece Publicznej w Gdańsku otwarto nową siedzibę Gabinetu Szanghajskiego, który gromadzi przede wszystkim literaturę dotyczącą Chin. Licznie zgromadzonych gości powitał dyrektor WiMBP w Gdańsku

Paweł Braun. Wyraził nadzieję, że nowa lokalizacja będzie atrakcyjnym miejscem nie tylko dla sinologów, ale dla wszystkich gdańszczan oraz że Gabinet Szanghajski stanie się „gdańskim oknem na Chinę”. W uroczystości wzięła udział konsul generalna Chińskiej Republiki

Ludowej w Gdańsku Liu Yuanyuan oraz dyrektor Biblioteki Publicznej w Szanghaju Wu Jianzhong.

Gabinet Szanghajski powstał w ramach międzynarodowego projektu *Window of Shanghai*. Obecnie w zbiorach gabinetu znajduje się 1500 tytułów literatury pięknej i popularnonaukowej nie tylko w języku polskim, ale także chińskim, angielskim, francuskim i niemieckim. Większość książek pochodzi z Biblioteki Publicznej w Szanghaju. Zgodnie z głównym założeniem Gabinetu Szanghajskiego oprócz dalszego gromadzenia literatury przedmiotu jego oferta zostanie poszerzona o rozpowszechnianie kultury i tradycji Chin poprzez między innymi spotkania z podróżnikami, artystami i autorami książek. Anna Kusiak, kierownik Gabinetu Szanghajskiego, zwróciła uwagę na nowe możliwości działania, jakie stwarza to miejsce, takie jak: organizacja wystaw, promocja książek oraz spotkania autorskie.

Na uroczystość otwarcia nowej siedziby Gabinetu przybył także Edward Kajdański, autor kilkunastu książek o Chinach. Uniwersytet Gdański reprezentowała prof. Wu Lan, kierownik Pracowni Sinologii UG. W spotkaniu uczestniczyła delegacja Centrum Studiów Azji Wschodniej UG – prof. Ewa Oziewicz, dr Marcelli Burdelski, Ewelina Kuligowska, Magdalena Marcinkowska oraz Sylwia Peliksz, prezes Międzywydziałowego Koła Naukowego Studiów Azji Wschodniej UG. Nie zabrakło również przedstawicieli Urzędu Marszałkowskiego oraz Chińsko-Polskiego Towarzystwa Okrętowego CHIPOLBROK S.A. Klamrą zamykającą uroczystość był nastrojowy koncert trio smyczkowego, które przybliżyło publiczności między innymi twórczość Fryderyka Chopina.

Magdalena Marcinkowska

展览《科学与艺术之间：卜弥格眼中奇妙的亚洲》

Entre a Ciência e a Arte: As Maravilhas da Ásia através dos Olhos
do Jesuíta Polaco Michal Piotr Boym, SJ

Between Science and Art: The Marvels of Asia in the Eyes
of Polish Jesuit Michal Piotr Boym, SJ

Makau, 8 listopada 2014 r.

W siedzibie Biblioteki Sir Roberta Ho Tunga 8 listopada 2014 r. odbyło się seminarium naukowe pt. „Pomiędzy nauką a sztuką: skarby Azji w oczach polskiego jezuita Michała Piotra Boy-

ma, SJ”, połączone z otwarciem wystawy prac plastycznych oraz książek poświęconych Boymowi, uznawanemu za pioniera europejskiej sinologii, przede wszystkim autorstwa Edwarda Kajdań-

skiego. Organizatorami tych wydarzeń były: Instytut Riccięgo w Makau, Centralna Biblioteka Makau, działająca pod auspicjami Biura Stosunków Kulturalnych Rządu Specjalnego Autonomicznego Regionu Makau oraz Konsulat Generalny RP w Hongkongu.

Obrady plenarne, w których uczestniczyło wielu pracowników nauki z Polski i Chin, prowadził o. dr Artur K. Wardęga, SJ, dyrektor Instytutu Riccięgo. Jako pierwszy referat pt. *Some Remarks on Michał Boym's Medical Knowledge*, przygotowany przez Edwarda Kajdańskiego (UG), wygłosił w zastępstwie Łukasz Pieńkowski, wnuk autora. Doktor Monika Miazek-Męczyńska (UAM) wygłosiła dobrze korespondujący z pierwszym wykład pt. *Hortus Sinensis maximus optimus. Michał Boym's superlatives about the Chinese Flora*. Po tej części seminarium rozpoczęła się dyskusja. W dalszej kolejności głos zabrali chińscy badacze. Profesor Zhang Xiping (Pekiński Uniwersytet Języków Obcych – Beiwai) przedstawił w języku chińskim referat pt. *Michał Boym and the Ascend of Europe's Professional Sinology: An Introduction to the Academic Link between Michał Boym and Jean Pierre Abel Rémusat*. Jako ostatniego mogliśmy wysłuchać obszernego referatu pt. *Michał Boym: A Great Pioneer of Westward Transmission of Chinese Learning*, także wygłoszonego w języku chińskim, przygotowanego przez prof. Zhanga Zhenhui, znanego i zasłużonego tłumacza literatury polskiej. Tę część seminarium również zakończyła interesująca dyskusja.

Jednak nie tylko Michał Boym był bohaterem tego wydarzenia, bowiem

równie ważną osobą, której poświęcono wiele uwagi, był Edward Kajdański, najwybitniejszy polski badacz Boyma, autor wielu prac na jego temat, tłumacz jego dzieł i artysta przybliżający nam twórczość polskiego jezuitę w swoich pracach. To dzięki niemu możemy dziś dalej propagować postać i osiągnięcia „polskiego Marco Polo”. Edward Kajdański jest równocześnie członkiem Rady Naukowej Centrum Studiów Azji Wschodniej UG. Uniwersytet Gdański na sesji reprezentowali: prof. Kamil Zedler, dyrektor Centrum Studiów Azji Wschodniej UG oraz Joanna Kamień, dyrektor Wydawnictwa UG. Obecny był również Bogdan Wasilewko, prezes spółki Comex S.A., która znajduje się w gronie członków Rady Sponsorskiej CSAW UG.

Podczas ceremonii otwarcia wystawy, która nastąpiła zaraz po zakończeniu seminarium naukowego, głos zabrali: dr Ung Vai Meng, prezydent Biura Stosunków Kulturalnych S.A.R. Makau, Mirosław Adamczyk, konsul generalny RP w Hongkongu oraz Ł. Pieńkowski reprezentujący E. Kajdańskiego. W uroczystości, a wcześniej w seminarium, uczestniczyły również Joanna Skoczek, konsul generalny RP w Kantonie oraz Tang Mei Lin, dyrektor Centralnej Biblioteki Makau, a jednocześnie gospodarz wszystkich wydarzeń. Wystawa została zaplanowana do 18 stycznia 2015 r., a towarzyszyło jej wiele dalszych wydarzeń edukacyjnych i artystycznych.

Przy okazji seminarium zorganizowana została również prezentacja książek E. Kajdańskiego, w pierwszej kolejności tych poświęconych osobie

Michała Boyma, a wśród nich *The Ambassador of the Middle Kingdom*, nowo wydanej przez Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. Nie zabrakło też innych publikacji Wydawnictwa UG, w szczególności wszystkich zeszytów „Gdańskich Studiów Azji Wschodniej” (okłada każdego kolejnego zeszytu ozdobiona jest innym obrazem autorstwa E. Kajdańskiego). Wspomnianą książkę otrzymali wszyscy najważniejsi uczestnicy seminarium.

Seminarium i wystawa znakomicie wpisały się zarówno w miejsce, jakim jest Makau, które od prawie pięciu wieków stanowi pomost łączący kulturę chińską z kulturą europejską, jak i w miejsce

szczególnie naznaczone przez jezuitów, a także w końcu związane z osobą o. Michała Boyma. Sam Instytut Ricciego od samego początku znakomicie realizuje cel związany z poszukiwaniem porozumienia i rozwijaniem dialogu oraz zrozumienia pomiędzy jakże odmiennymi kulturami. Zarówno w tym kontekście, jak i z uwagi na zamysł i organizację opisywanego tu seminarium oraz wystawy szczególną rolę należy przypisać o. dr. Arturowi K. Wardędze, SJ. To właśnie jemu personalnie należy pogratulować powodzenia całego przedsięwzięcia.

Kamil Zeidler



DZIENNIK USTAW

RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Warszawa, dnia 16 kwietnia 2014 r.

Poz. 492

PROTOKÓŁ

**między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Koreańskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej
w sprawie obowiązywania dwustronnych umów międzynarodowych w stosunkach między
Rzecząpospolitą Polską a Koreańską Republiką Ludowo-Demokratyczną,**

podpisany w Phenianie dnia 1 lutego 2007 r.

W imieniu Rzeczypospolitej Polskiej

PREZYDENT RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

podaje do powszechnej wiadomości:

Dnia 1 lutego 2007 r. w Phenianie został podpisany Protokół między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Koreańskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej w sprawie obowiązywania dwustronnych umów międzynarodowych w stosunkach między Rzecząpospolitą Polską a Koreańską Republiką Ludowo-Demokratyczną, w następującym brzmieniu:

PROTOKÓŁ

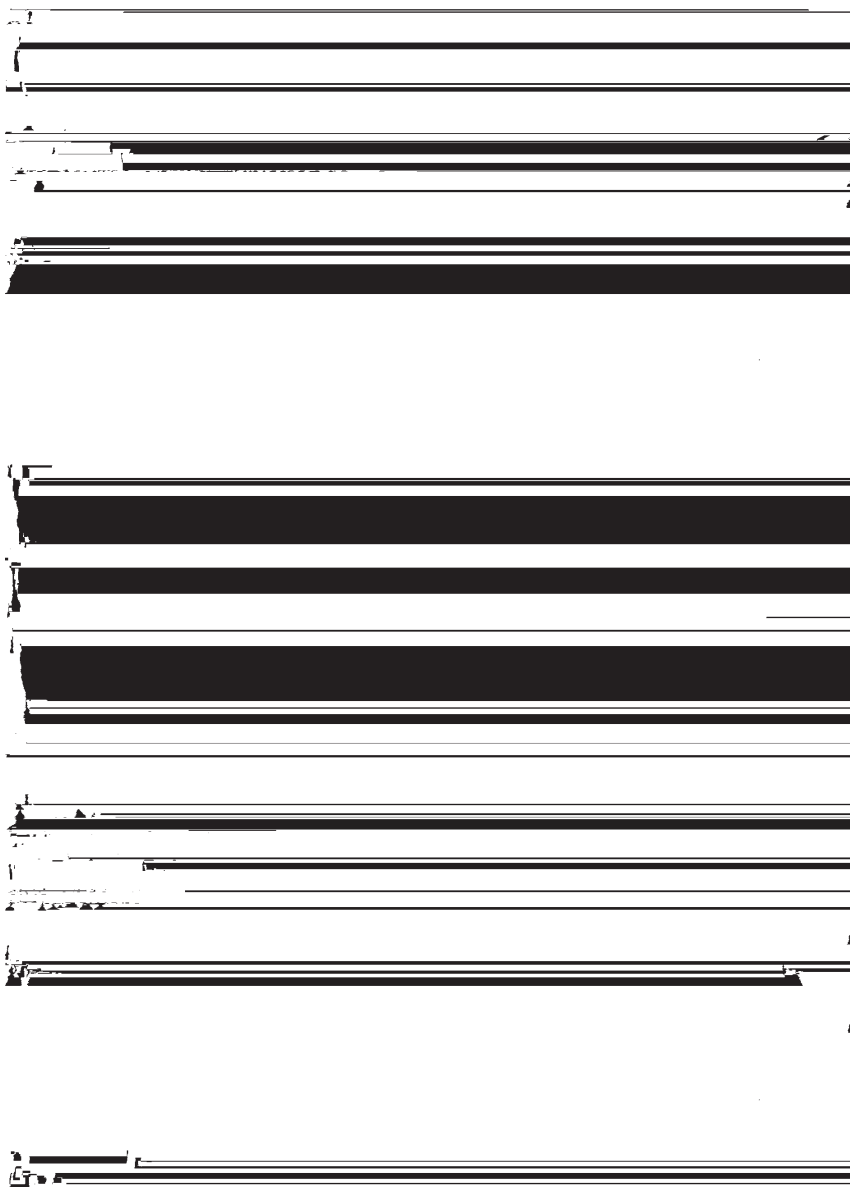
**MIĘDZY RZĄDEM RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ
A RZĄDEM KOREAŃSKIEJ REPUBLIKI LUDOWO-
DEMOKRATYCZNEJ
W SPRAWIE OBOWIĄZYWANIA DWUSTRONNYCH
UMÓW MIĘDZYNARODOWYCH
W STOSUNKACH MIĘDZY RZECZĄPOSPOLITĄ POLSKĄ
A KOREAŃSKĄ REPUBLIKĄ LUDOWO-DEMOKRATYCZNĄ**

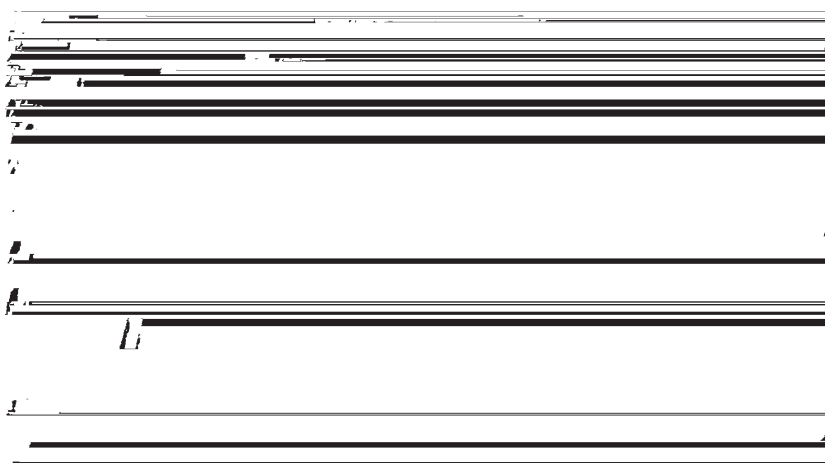
Rząd Rzeczypospolitej Polskiej oraz Rząd Koreańskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej, zwane dalej Umawiającymi się Stronami,

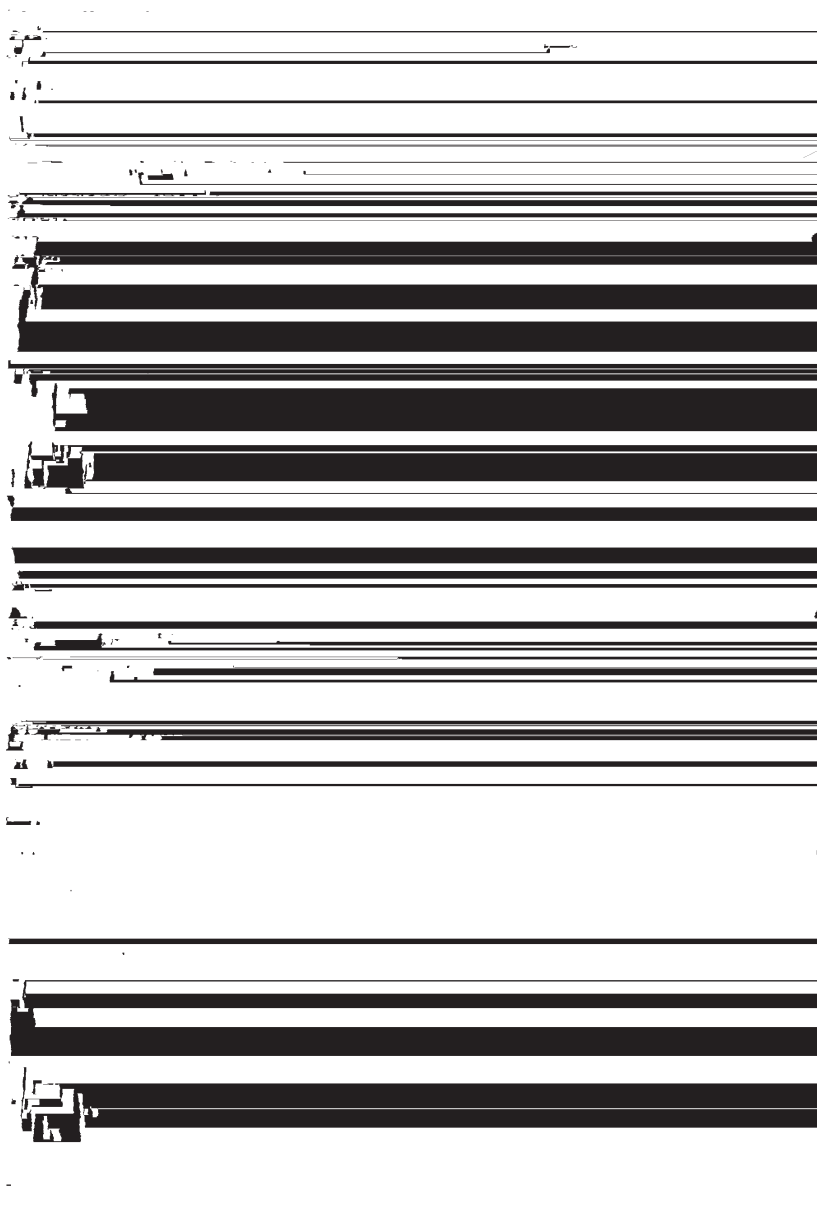
dążąc do dalszego rozwoju i rozszerzenia tradycyjnie przyjaznych stosunków współpracy między obu Państwami, oraz

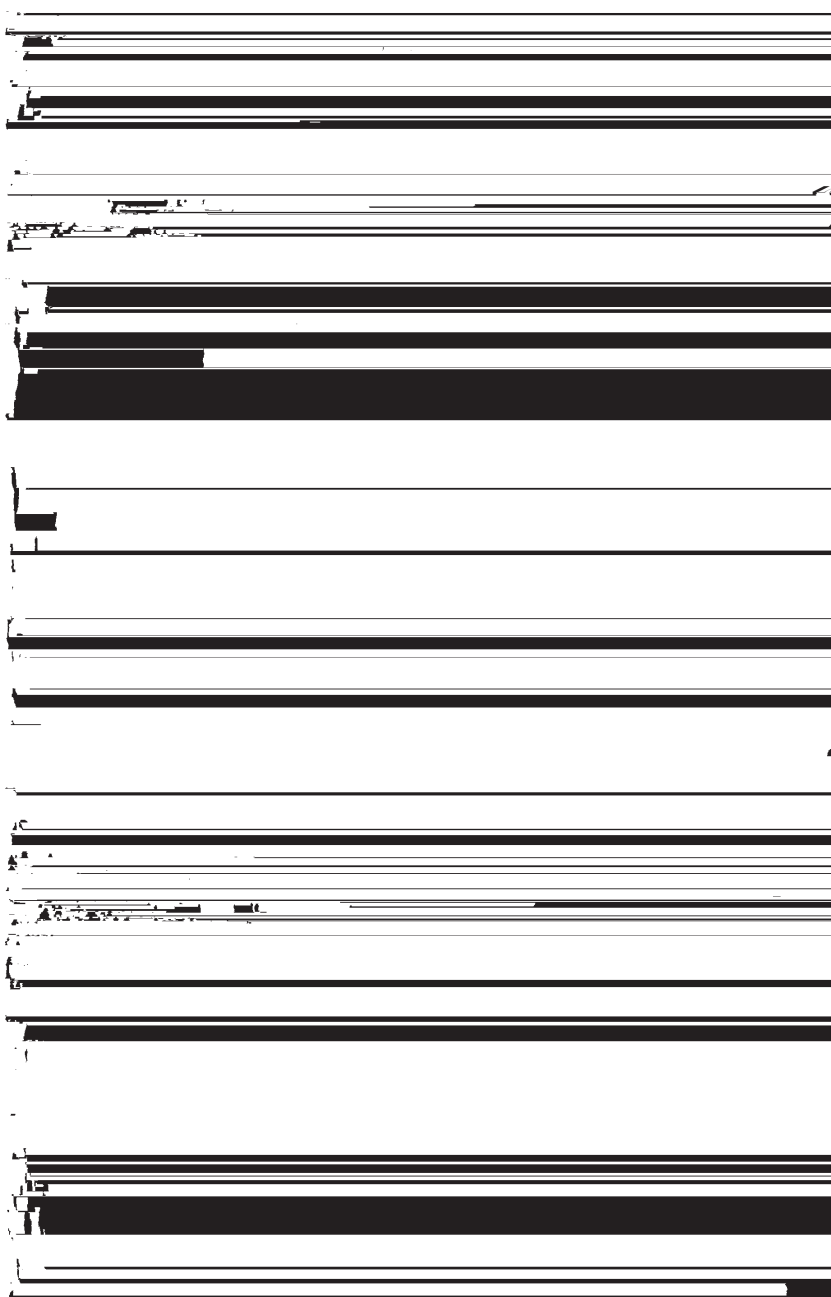
pragnąc uściślić stan stosunków traktatowych między Umawiającymi się Stronami,

uzgodniły, co następuje:

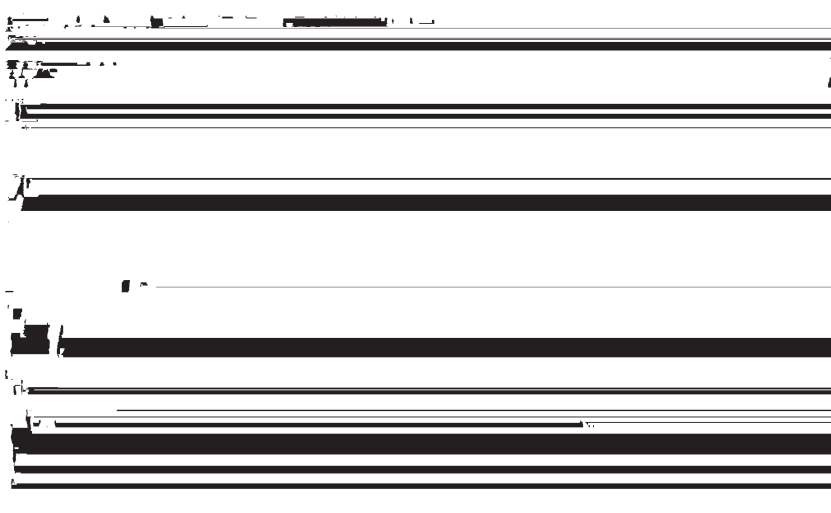






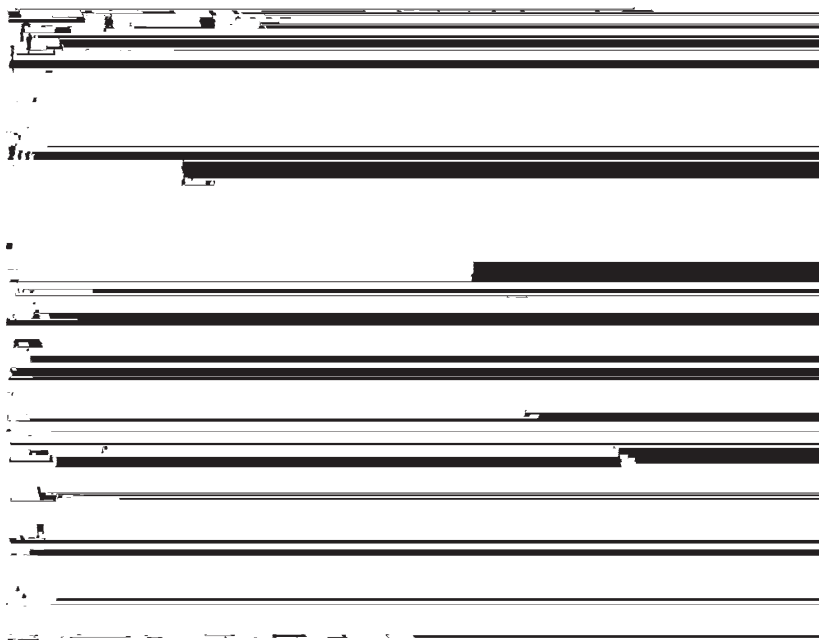










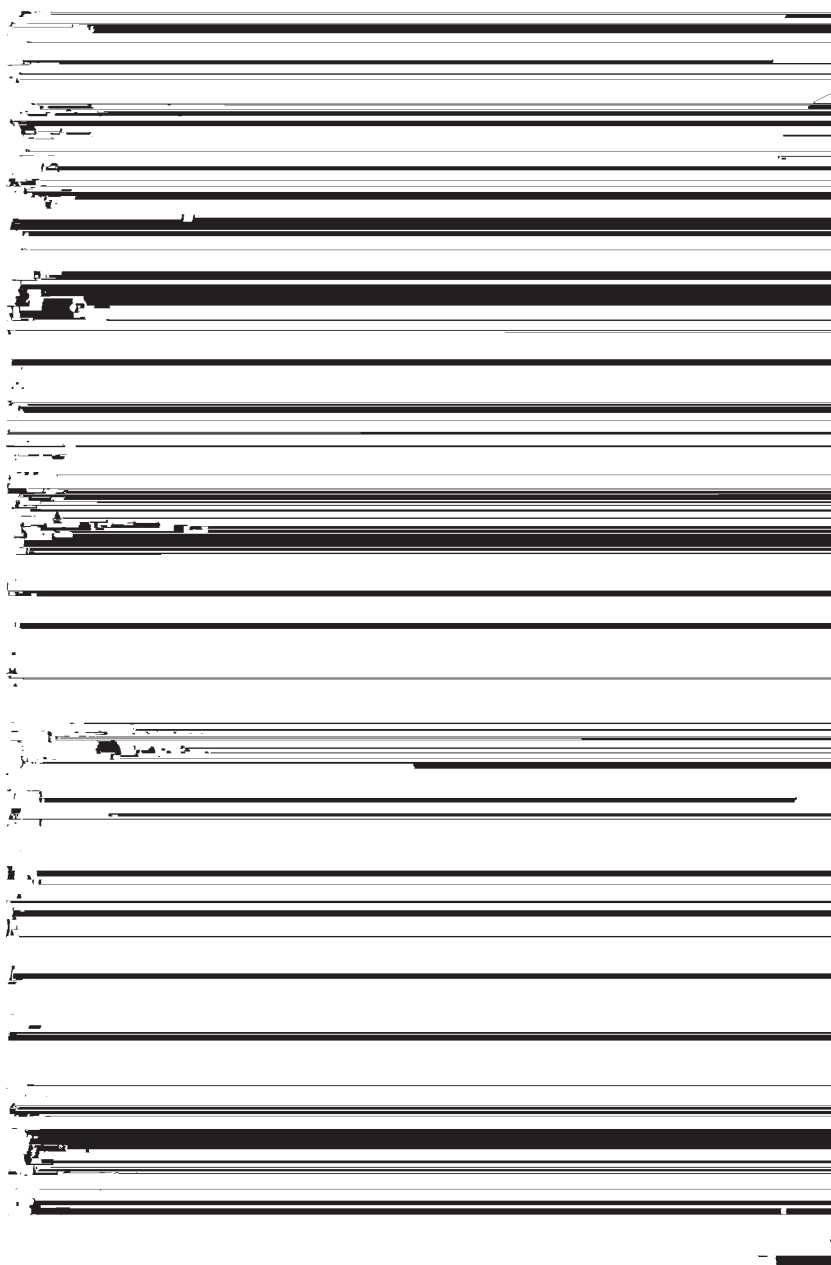




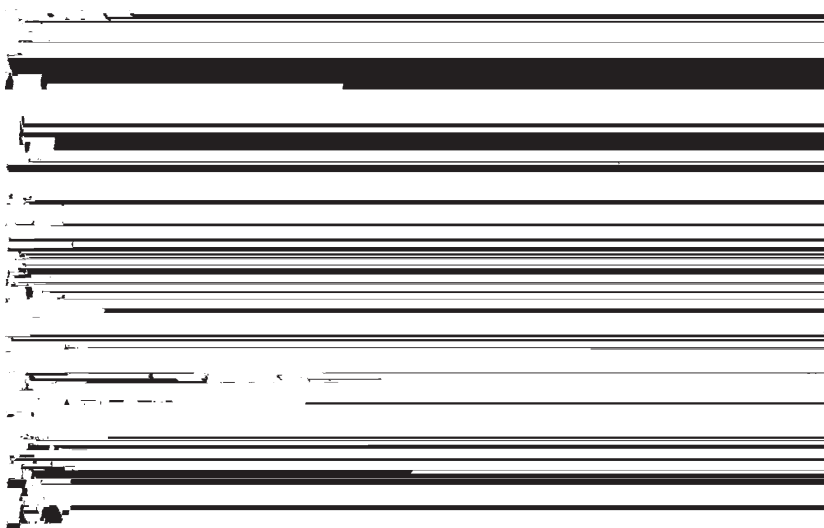


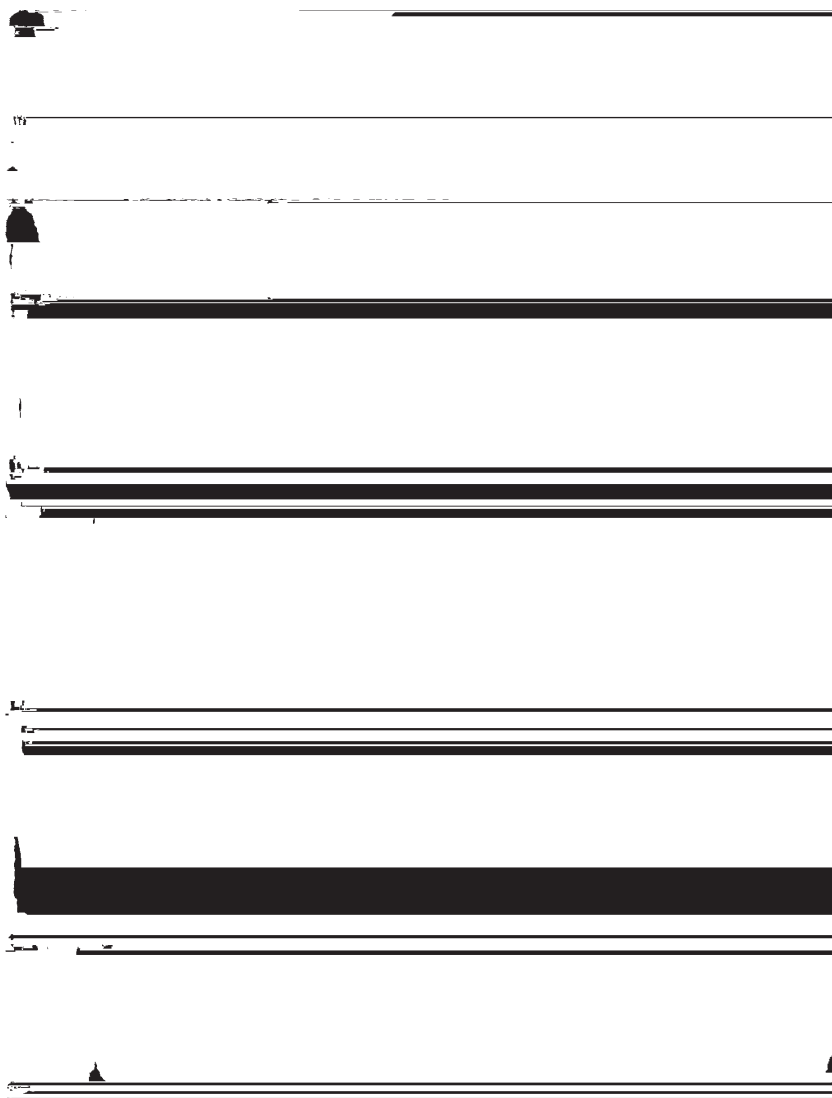




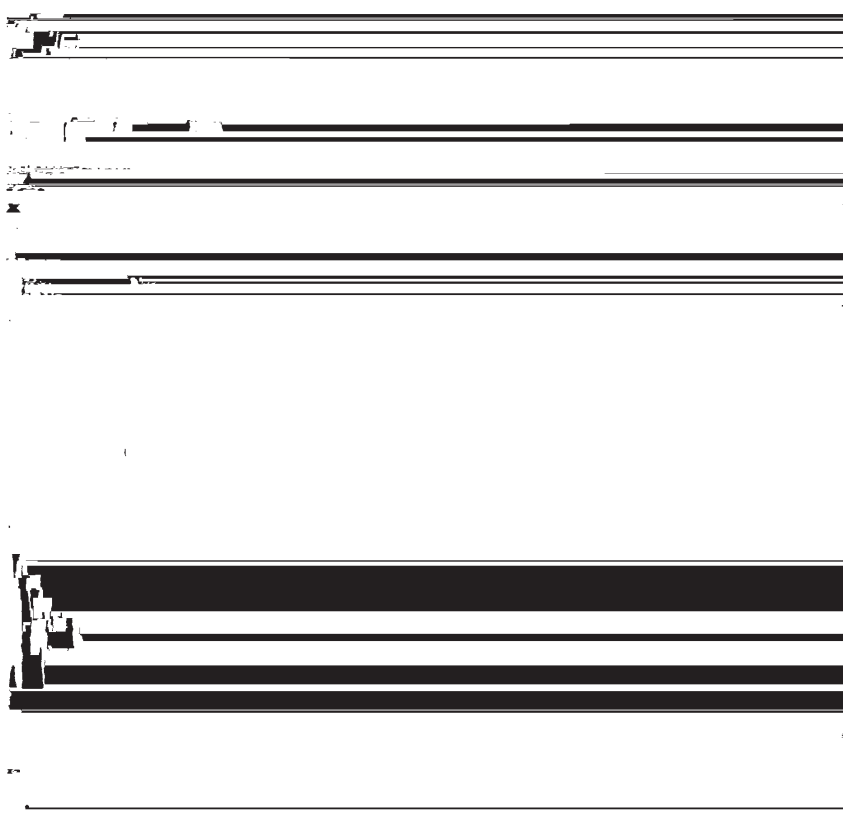


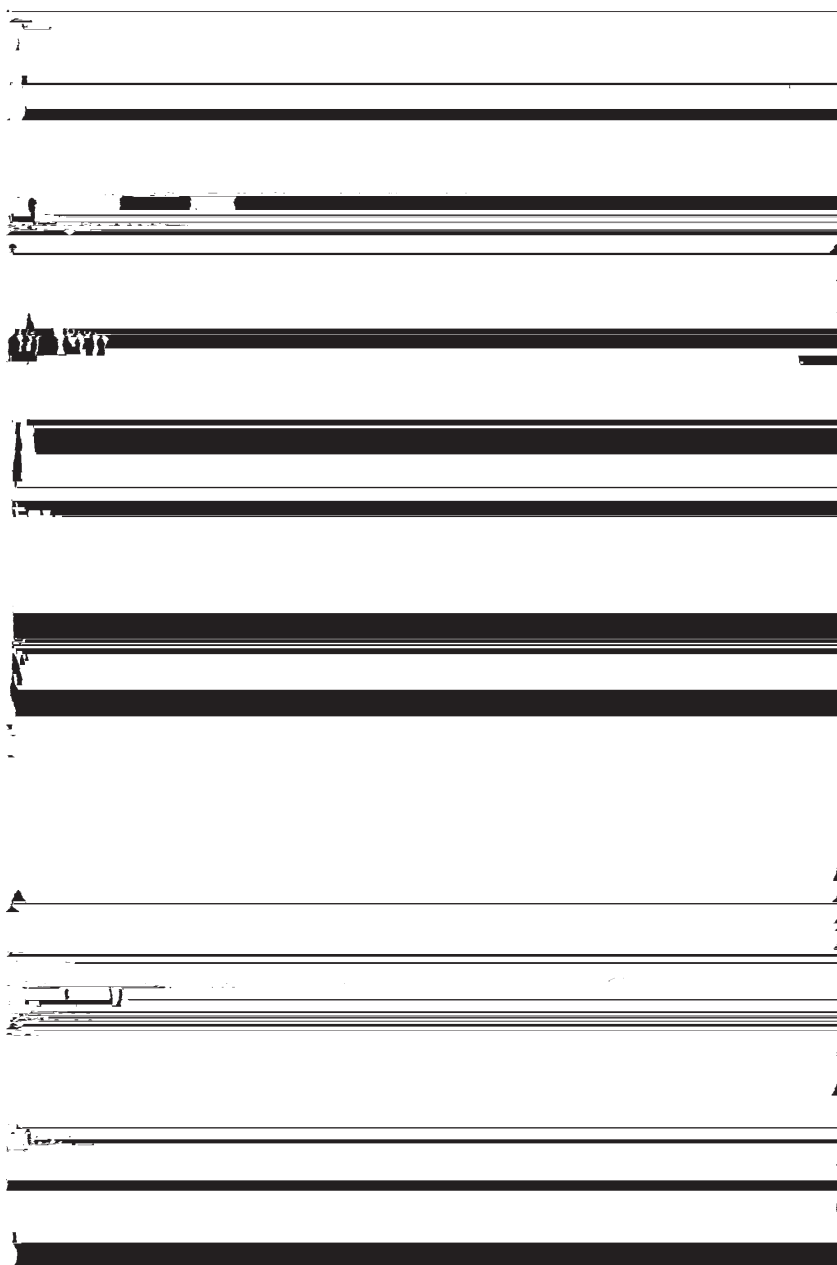


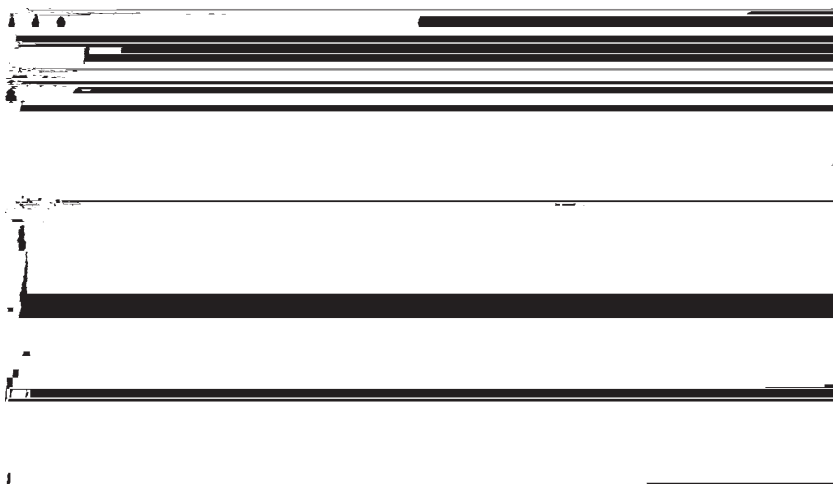




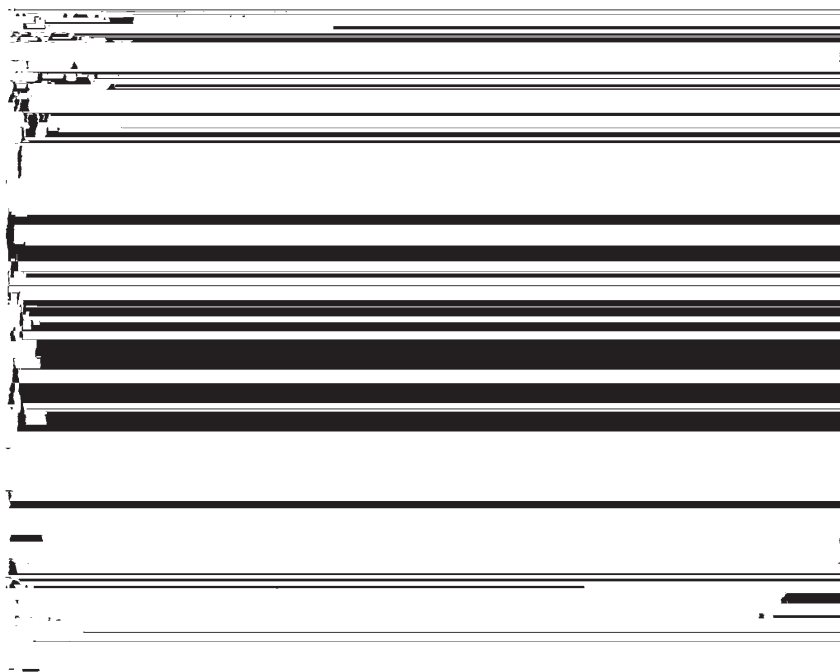




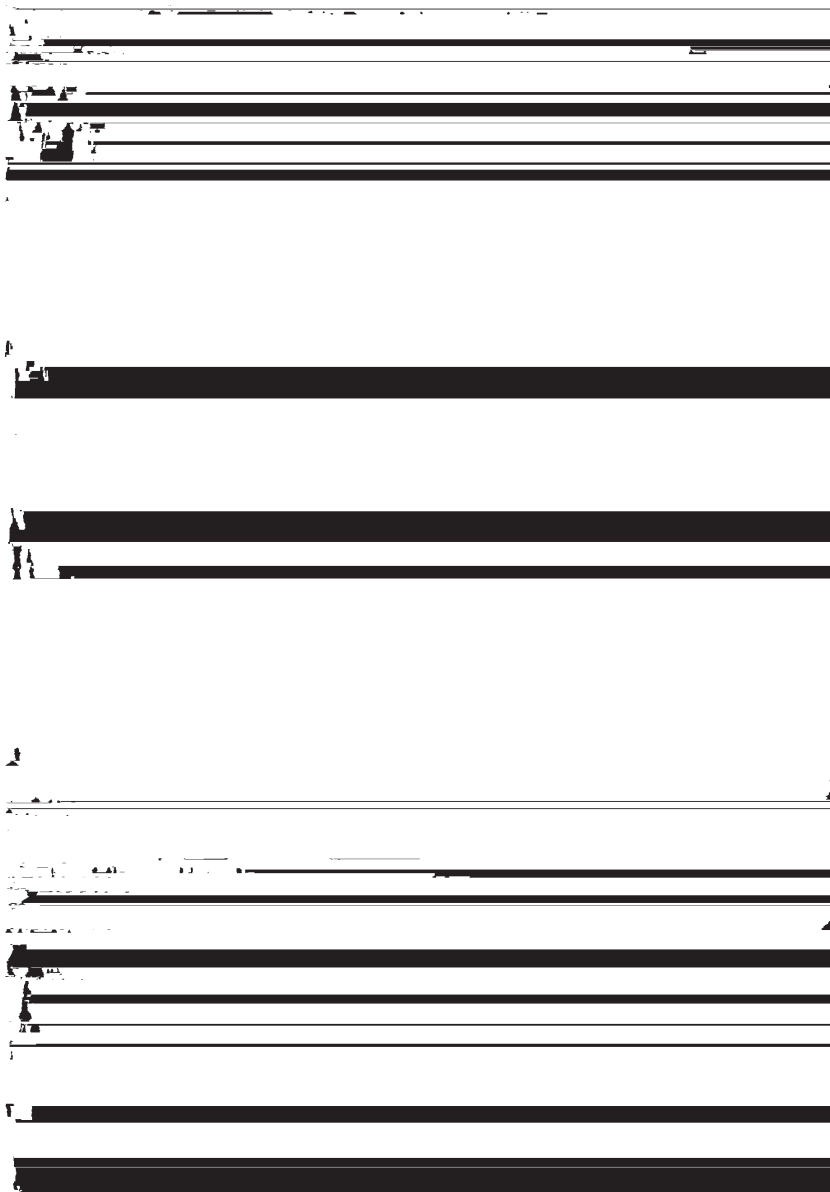


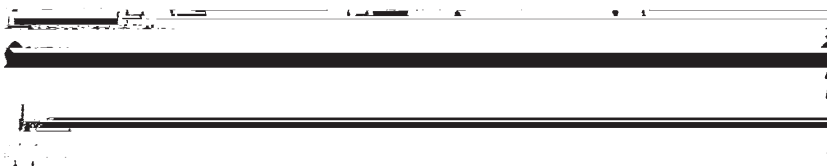












Po zaznajomieniu się z powyższym protokołem, w imieniu Rzeczypospolitej Polskiej oświadczam, że:

- został on uznany za słuszny zarówno w całości, jak i każde z postanowień w nim zawartych,
- jest przyjęty, ratyfikowany i potwierdzony,
- będzie niezmiennie zachowywany.

Na dowód czego wydany został akt niniejszy, opatrzony pieczęcią Rzeczypospolitej Polskiej.

Dano w Warszawie dnia 14 lutego 2014 r.

Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej: *B. Komorowski*
L.S.

Prezes Rady Ministrów: *D. Tusk*

