Akademia Humanitas

Tomasz Copp

Numer albumu: 518493

Rozprawa doktorska

Konstytucyjne prawa podstawowe i zasady ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej

Studium konstytucyjnoprawne w ujęciu porównawczym

Promotor: Prof AH dr hab. Maciej Borski

Dyscyplina: Nauki Prawne

Sosnowiec 2026

Kochanej córeczce Marysi i Kochanemu synowi Franciszkowi

By ich dobre serduszka były drogowskazem

Dla prawych decyzji a Matka Boska Królowa Niebios

Miała ich zawsze w Swej Opiece

Podziękowania

Składam serdeczne podziękowania

Panu Doktorowi Habilitowanemu Maciejowi Borskiemu, Profesorowi Akademii Humanitas,

za inspirację, życzliwość, pomoc, opiekę naukową i rady,

oraz za motywację do podjęcia studiów prawniczych i pracy nad niniejszą dysertacją,

bez których nie mogłaby ona powstać w obecnym kształcie.

SPIS TREŚCI

Wstęp 5

1. Wprowadzenie 5

2. Uzasadnienie wyboru tematu pracy 11

3. Problem badawczy 16

4. Cel badawczy pracy 19

5. Hipotezy badawcze 21

6. Metody badawcze 22

7. Struktura pracy 28

Rozdział I 33

Prawo naturalne w relacji do prawa stanowionego w kształtowaniu idei ustroju społeczno-gospodarczego w cywilizacjach łacińskiej, chińskiej i bizantyńskiej 33

1. Zagadnienia wprowadzające 33

2. Istota prawa w ujęciu cywilizacyjnym 34

3. Natura Boga jako źródło prawa i godności ludzkiej w perspektywie cywilizacyjnej osi teocentryzm-kratocentryzm 39

4. Prawo naturalne a prawo stanowione w świetle fundamentów ideowych cywilizacji 52

4.1. Relacja prawa naturalnego do prawa stanowionego w cywilizacji łacińskiej w ujęciu teocentrycznym oraz jej rezonans w konfucjaniźmie 52

4.2. Relacja prawa naturalnego do stanowionego w cywilizacji łacińskiej w ujęciu kratocentrycznym z uwzględnieniem wpływu bizantynizmu, legizmu i neokonfucjanizmu 63

4.3. Relacja prawa naturalnego do prawa stanowionego w cywilizacji chińskiej, z uwzględnieniem wpływu cywilizacji łacińskiej i bizantyńskiej 73

5. Dynamika osi teocentryzm-kratocentryzm jako cywilizacyjny mechanizm reinterpretacji i urzeczywistniania idei praw podstawowych i zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego- ujęcie porównawcze PL, RFN oraz ChRL 81

6. Podsumowanie i wnioski 94

Rozdział II 99

Normatywizacja ideowych podstaw ustroju społeczno-gospodarczego ChRL 99

1. Zagadnienia wprowadzające 99

2. Filozoficzno-religijne źródła zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego ChRL 102

2.1. Idee mitycznych Trzech Suwerenów i Pięciu Cesarzy 102

2.2. Idee taoizmu 105

2.3. Idee konfucjanizmu 109
2.4. Idee moizmu 116
2.5. Idee legizmu 120
2.6. Idee neokonfucjanizmu 123
2.7. Idee socjalizmu o chińskiej specyfice 127
3. Synteza i normatywizacja idei chińskiego ustroju społeczno- gospodarczego 132
3.1. Normatywizacja idei humanitaryzmu 132
3.2. Normatywizacja idei harmonii 137
3.3. Normatywizacja idei lojalności i podporządkowania 143
3.4. Normatywizacja idei dążenia do mądrości i samodoskonalenia 152
4. Podsumowanie i wnioski 157
Rozdział III 162
Zarys rozwoju chińskiego konstytucjonalizmu – od tradycji prawa cesarskiego do konstytucji ChRL 162
1. Zagadnienia wprowadzające 162
2. Ewolucja porządku prawnego Chin w kierunku konstytucjonalizmu 163
3. Rozwój konstytucjonalizmu ChRL do 1982 roku 172
3.1. Postanowienia i kontekst polityczny Konstytucji ChRL z 1954 roku 172
3.2. Kontekst polityczny uchwalenia Konstytucji ChRL z 1975 roku i jej podstawowe założenia 174
3.3. Kontekst polityczny uchwalenia Konstytucji ChRL z 1978 roku i jej podstawowe założenia 176
4. Postanowienia i struktura Konstytucji ChRL z 1982 roku 177
4.1. Preambuła oraz ogólne zasady konstytucyjne 177
4.2. Podstawowe prawa i obowiązki obywateli 181
4.3. Instytucje narodowe i struktura państwa 186
4.4. Wymiar sprawiedliwości 188
4.5. Symbole narodowe 191
5. Systemy konstytucyjne Specjalnych Regionów Administracyjnych ChRL jako pomost między chińskim porządkiem prawnym a tradycją europejskiego prawa 193
6. Kierunki rozwoju chińskiego porządku konstytucyjnego 199
7. Podsumowanie i wnioski 203

Rozdział IV 207

Konstytucyjna ochrona godności i praw podstawowych w ChRL na tle standardów międzynarodowych oraz porządków konstytucyjnych RP i RFN – ujęcie porównawcze 207

1. Zagadnienia wprowadzające 207

2. Godność człowieka jako podstawa praw człowieka 210

3. Podstawowe prawa człowieka 220

3.1. Prawo do życia 220

3.2. Prawo do równości 238

3.3. Wolność sumienia i religii 243

3.4. Prawo do wolności osobistej 249

4. Podstawowe prawa obywatelskie 257

4.1. Prawa i wolności polityczne 257

4.2. Prawa społeczne, ekonomiczne, socjalne i kulturalne 271

4.3. Ochrona osób wymagających szczególnego wsparcia 296

5. Gwarancje i ograniczenia praw podstawowych 309

5.1. Środki ochrony praw i wolności 309

5.2. Ograniczenia praw podstawowych w ChRL 316

6. Podsumowanie i wnioski 320

Rozdział V 328

Wybrane zasady konstytucyjne ustroju społeczno-gospodarczego ChRL na tle standardów międzynarodowych oraz porządków konstytucyjnych RP i RFN– analiza porównawcza 328

1. Zagadnienia wprowadzające 328

2. Modelowe zasady ustroju społeczno-gospodarczego w perspektywie porównawczej 330

2.1. Zasada socjalistycznej gospodarki rynkowej w ChRL 330

2.2. Zasada społecznej gospodarki rynkowej w RP 333

2.3. Zasada państwa socjalnego w RFN 335

2.4. Komparatystyczne ujęcie modelowych zasad ustrojów społeczno-gospodarczych 337

3. Zasada ochrony prawa własności w perspektywie porównawczej 339

3.1. Zasada ochrony prawa własności w ChRL 339

3.2. Zasada ochrony prawa własności w RP 346

3.3. Zasada ochrony prawa własności w RFN 349

3.4. Komparatystyczne ujęcie zasad ochrony własności 351

4. Zasada wolności gospodarczej w perspektywie porównawczej 355
4.1. Zasada wolności gospodarczej w ChRL 355
4.2. Zasada wolności gospodarczej w RP 367
4.3. Zasada wolności gospodarczej w RFN 371
4.4 Komparatystyczne ujęcie zasady wolności 375
5. Podsumowanie i wnioski 377
Zakończenie 381
Spis tabel i rysunków 398
Bibliografia 399
Oświadczenie o samodzielnym wykonaniu pracy 449

Wstęp

1. Wprowadzenie

Chińska Republika Ludowa odgrywa istotną rolę w globalnym układzie sił, dysponując znaczącym potencjałem ludzkim, terytorialnym i kapitałowym. Skala tego potencjału czyni z Chin nie tylko jedną z potęg gospodarczych, lecz także aktora współkształtującego nowe modele organizacji państwowości i systemów prawnych. Państwo Środka jest tym samym przedmiotem zainteresowania ekonomicznego oraz ustrojowego, będąc istotnym polem analizy alternatywnych wzorców organizacji państwa, osadzonych w odmiennej tradycji cywilizacyjnej i aksjologicznej. ChRL należy ponadto do najszybciej transformujących się państw współczesnego świata, przy czym dynamika przemian w sferze prawa nierzadko wyprzedza przeobrażenia o charakterze ekonomicznym. Zasady konstytucyjne wyznaczają ramy ustroju społeczno-gospodarczego, odzwierciedlając zakorzenione w danej cywilizacji tradycje kulturowe, wartości i założenia aksjologiczne porządku prawnego. Dlatego też analiza podejmowana w niniejszej pracy uwzględnia szerszy kontekst ideowy, historyczny oraz aksjologiczny.

Z uwagi na charakter analizy konstytucjonalizmu konieczne jest skrótowe uporządkowanie kluczowych pojęć oraz przyjętej ramy interpretacyjnej. Przechodząc do zdefiniowania pojęć zawartych w tytule dysertacji, podkreśla się, że konstytucja jest fundamentem prawodawstwa stanowionego oraz podstawową ramę ustroju społeczno-gospodarczego państwa, co czyni ją osią tematyczną niniejszej pracy. W Chińskiej Republice Ludowej aktualny ustrój społeczno-gospodarczy określony jest przez Konstytucję Chińskiej Republiki Ludowej z dnia 4 grudnia 1982 r., która posiada najwyższą rangę prawną i wobec której żadne inne przepisy nie mogą pozostawać w sprzeczności[1]. W starożytności i średniowieczu pojęcie konstytucji funkcjonowało pod nazwą *politeia* i w odróżnieniu od nowoczesnego rozumienia konstytucji, nie odnosiło się do zbioru norm prawnych regulujących życie polityczne, lecz przede wszystkim do formy rządów i układu społecznego[2]. Współczesne rozumienie konstytucji ukształtowało się w Europie w XVII wieku jako reakcja na nowe koncepcje państwa i ideę jego suwerenności, rozwijane m.in. w myśli Hobbesa, Locke'a i Monteskiusza. W polskiej tradycji filozoficzno-prawnej refleksja nad konstytucją jako normatywną podstawą ustroju państwa osiągnęła dojrzałą postać w koncepcjach

[1] Artykuł 78, *Prawo Ustawodawcze ChRL*,15 marca 2000, http://www.npc.gov.cn/zgrdw/englishnpc/Law/2007-12/11/content_1383554.htm, [dostęp: 12.03.2025].
[2] Arystoteles, *Polityka*, przeł. Tadeusz Zieliński, Warszawa 2001, s. 72.

Stanisława Staszica i Hugona Kołłątaja, przy czym wcześniejsze elementy obecne są już w pismach Andrzeja Frycza Modrzewskiego. W niemieckiej tradycji filozoficznej refleksja nad konstytucją jako porządkiem normatywnym pojawia się w pełni u Immanuela Kanta, choć wcześniejsze elementy obecne są już u Samuela von Pufendorfa i Christiana Wolffa. Według Kanta „idea konstytucji" dotyczy porządku zbudowanego na „panowaniu prawa" i niezależności od jakiejkolwiek „konkretnej osoby", przy czym jest „konstytucją państwa i jako taka posiada wiążący „charakter normy prawnej", w przeciwieństwie np. do manifestów politycznych czy doktryn którym brakuje atrybutu powinności prawnej[3]. Kształt konstytucji determinuje porządek prawny państwa i model ustroju społeczno-gospodarczego, przy czym w tradycji prawa naturalnego pełna legitymizacja normatywna prawa zachodzi wówczas, gdy pozostaje ono w zgodzie z obiektywnym porządkiem moralnym[4].

Każdy system prawny ma uzasadnienie aksjologiczne wynikające z przyjętego systemu wartości i idei. Idee rozumie się jako pewnego rodzaju szlachetny cel i podstawę zasad konstytucyjnych[5]. Fundamentalne zasady konstytucyjne są wynikiem rozlicznych doświadczeń ludzi[6]. Zasada, to według słownika języka polskiego PWN, prawo rządzące jakimiś procesami, zjawiskami; też: formuła wyjaśniająca to prawo, a także norma postępowania, ustalony na mocy jakiegoś przepisu lub zwyczaju sposób postępowania w danych okolicznościach oraz podstawa funkcjonowania lub konstrukcji czegoś[7]. W obrębie norm konstytucyjnych można wyróżnić takie, które mają u swoich podstaw zasady o szczególnie doniosłym znaczeniu[8]. Istotność to podstawowy warunek zasadniczości[9]. Wskazuje się także na aspekty niezmienności i trwałości jako kluczowe w rozumieniu pojęcia zasady. Zasada jako podstawa konstrukcji prawnej musi również wyrażać określone wartości[10]. Konstytucja wyraża „wartości" i „idee", które składają się

[3] U.K. Preuss, *Verfassung,* [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Hrsg. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, t. XI, Darmstadt 2001, s. 636.
[4] T. Guz, *Ideowa Aktualność Konstytucji 3 Maja,* Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL, Tom IV, Zeszyt 1, 2008, s. 47.
[5] A. Pułło, *Filozofia konstytucji*, Gdańsk 2007, s. 128.
[6] Zhang Kuo Zhen, 经济宪法初论, 经济宪法的理念，制度与 *Jingji xianfa chulun. Jingji xianfa de linian zhidu yu quanli, Koncepcje ekonomii konstytucyjnej, Idea, system oraz pozycja ekonomii konstytucyjnej*, Jianxi Normal University 2017, s. 172.
[7] *Słownik języka polskiego PWN*, Wydawnictwo PWN, 2023, s. 245.
[8] B. Banaszak, *Wprowadzenie do prawa konstytucyjnego*, Wrocław 1992, s. 40.
[9] P. Sarnecki, *Konstytucyjne zasady ustroju politycznego* , [w:] *Prawo konstytucyjne*, red. P. Tuleja, Warszawa 1997, s. 31.
[10] P. Tuleja, *Pojęcie zasady konstytucyjnej*, [w:] *Zasady ustrojowe Rzeczypospolitej Polskiej w nowej Konstytucji* , red. K. Wójtowicz, Wrocław 1997, s. 8.

na poszczególne zasady. Jak jednak pokazuje praktyka porządki wartości i zasad konstytucyjnych mogą funkcjonować także równolegle.

Do XIX wieku tradycja filozoficzna nie posługiwała się określeniem wartości, a stosowano zamiast niego pojęcie dobra. Pierwotnie wartość była kojarzona ze słownictwem wywodzącym się z ekonomii. Pojęcie wartości do filozofii wprowadził Herman Lotze w drugiej połowie XIX w[11]. Od tego czasu „wartość" stała się pojęciem etycznym, co spotkało się także z dezaprobatą w związku z przeniesieniem słownictwa kojarzonego z pieniądzem i ekonomią do świata cnót takich jak skromność, szczodrość czy życzliwość. Na gruncie chińskim istotność nadawania właściwych znaczeń zauważył Konfucjusz nawołując „do przywrócenia znaczenia znakom". Najważniejszymi teoriami wartości XIX i XX wieku były: neokantyzm szkoły badeńskiej Heinricha Rickerta i Wilhelma Windelbanda, którzy wartościom przypisują status transcendentny; filozofia Fryderyka Nietzschego, wzywająca do przewartościowania wszystkich wartości; austriacka filozofia wartości Franza Brentano i jego uczniów Christiana von Ehrenfelsa, Edmunda Husserla i Alexiusa Meinong; neowitalizm Eduarda von Hartmanna; brytyjska filozofia G.E Moore'a, Hastings Rashdall i W. D Ross'a; pragmatyzm Williama Jamesa, Johna Deweya, a także neorealizm Ralpha Bartona Perry'ego[12].

Jak wskazano powyżej, idee i wartości są elementem składowym zasad. Generalnie wyróżnia się trzy źródła zasad konstytucyjnych. Są to: istota pozaziemska - Bóg, jednostki oraz grupy osób. Zgodnie z szerokim podejściem wszystkie normy konstytucyjne są zasadami prawa, ponieważ są podstawą do tworzenia innych aktów prawnych. Z kolei według wąskiego podejścia tylko część norm konstytucyjnych ma specjalne znaczenie dla konstytucji i systemu prawa[13] i z tego względu mają cechę zasadniczości[14]. Zasady prawa powinny być zgodne z zasadami konstytucyjnymi ze względu na hierarchię norm prawnych. P. Tuleja przedstawił cztery sposoby rozumienia zasad konstytucyjnych. Są to: zasada norma, zasada dyrektywa, zasada rozumiana intuicyjnie, zasada jako postulat lub wartość[15]. Zasady normy i zasady dyrektywy mają odniesienia w prawie. Normy nie muszą być wyraźnie sformułowane w przepisie, mogą wynikać z analizy

[11] G. Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*. 21. Auflage. Kröner, Stuttgart 1982, Stichwort: Lotze, Rudolf Hermann. S. 419.
[12] K. Wieczorek, *Spory o przedmiot poznania*, Katowice 2004, s. 38.
[13] Zalasiński T., *W sprawie pojęcia konstytucyjnej zasady prawa*, Państwo i Prawo 2004, z. 8.
[14] Działocha K., *Hierarchia norm konstytucyjnych i jej rola w rozstrzyganiu kolizji norm*, [w:] Trzciński J. (red.), *Charakter i struktura norm konstytucji*, Warszawa 1997, s. 91.
[15] Tuleja P., *Zasady konstytucyjne*, [w:] P.Sarnecki (red.), *Konstytucjonalizacja zasad instytucji ustrojowych*, Warszawa 1997, s.14.

znaczeń różnych przepisów wspólnie tworzących jednolite przesłanie. Zasady rozumiane intuicyjnie to pewne zwyczajowe określenia, które nie zawsze muszą być normami prawnymi, ale oparte na tradycji tak są nazywane. Z kolei zasady postulaty odwołują się do idei ogólnych, niemających odniesienia w prawie.

Przechodząc do definicji pojęcia ustroju społeczno-gospodarczego, zaznacza się, że w literaturze wyróżnia się dwa spojrzenia. Jedno z nich to spojrzenie z perspektywy praw, wolności i obowiązków podstawowych, w tym podstawowych praw obywatelskich, społecznych, socjalnych i ekonomicznych należących do pojęcia ustroju społeczno-gospodarczego[16]. Drugie spojrzenie dotyczy perspektywy zasad ustroju społeczno-gospodarczego, obejmujące zasady ustrojowe, zasadę ochrony własności i zasadę wolności gospodarczej[17]. Rozróżnienie to jest istotne ze względu na dokonywaną w pracy holistyczną analizę i porównanie konstytucyjnych zasad ustroju społeczno-gospodarczego ChRL oraz RP i RFN. W literaturze używa się różnych nazw na określenie tego, co konstytucja reguluje w sferze ekonomiczno-społecznej. W celu ogólnego określenia sfery regulacji ustaw zasadniczych oprócz terminu „ustrój społeczno-gospodarczy" używa się też pojęć: „ustrój gospodarczy" i „ustrój społeczny". Ustrój gospodarczy definiuje się jako reguły prawne, które regulują kwestie o tym komu i jakie przysługują prawa do posiadania oraz kto i jakie może bądź musi wykonywać czynności gospodarcze. Ustrój gospodarczy obejmuje produkcję, dystrybucję i konsumpcję dóbr. W niektórych opracowaniach ustrój gospodarczy jest traktowany rozdzielnie od ustroju społecznego[18], w innych wskazuje się, że ustrój gospodarczy wchodzi w skład ustroju społecznego[19] lub że pojęcia te są „współzależne”[20]. W literaturze spotyka się również termin „ustrój polityczny", rozumiany jako dotyczący różnych kategorii stosunków wewnątrzpaństwowych. Można spotkać pogląd, że ustrój gospodarczy to fragment ustroju politycznego[21] lub odwrotnie - że ustrój polityczny jest częścią ustroju

[16] G. Kryszeń, *Ustrój społeczno-gospodarczy jako przedmiot regulacji konstytucyjnej*, Białystok 2015, s. 57.
[17] C. Kosikowski, *Zasady Ustroju Społecznego i Gospodarczego w Procesie Stosowania Konstytucji*, Warszawa 2007, s. 67-68.
[18] Tamże, s. 5-8.
[19] M. Dobrowolski, *Ogólna charakterystyka ustroju państwa*, (w:) *Zasady ustroju III Rzeczypospolitej*, red. D. Dudek, Warszawa 2009, s. 33.
[20] W. Brodziński, *Ustrój społeczny (hasło)*, (w:) *Wielka encyklopedia prawa*, red. E. Smoktunowicz, Białystok-Warszawa 2000, s. 1104.
[21] . Kosikowski, *Ustrój gospodarczy państwa* (hasło), (w:) *Wielka encyklopedia prawa*, red. E. Smoktunowicz, Białystok-Warszawa 2000, s. 1103.

społecznego[22]. Ta różnorodność stanowisk wskazuje na terminologiczne trudności w precyzyjnym określeniu granic poszczególnych pojęć. Nawet przyjmując, że ustrój gospodarczy wchodzi w skład ustroju społecznego, przeciwko zastosowaniu w niniejszej rozprawie terminu „ustrój społeczny" przemawia jego znaczna niedookreśloność, a być może nawet niedefiniowalność. Problem ten polega na tym, że termin „ustrój społeczny" umożliwia dowolne utożsamianie ze wszelkimi stosunkami społecznymi, co prowadzi do utraty precyzji analitycznej. W najszerszym rozumieniu, jeżeli społeczeństwo potraktować jako element definicji państwa, termin „ustrój społeczny" byłby nawet desygnatem określenia „ustrój państwa"[23], co czyniłoby pojęcie nadmiernie szerokim. Z tego także względu dominującym podejściem jest obejmowanie aspektów gospodarczych ustroju państwa oraz powiązanych z nimi stosunków i procesów społecznych wspólnym terminem „ustrój społeczno-gospodarczy", i takie też rozumienie przyjęto w dysertacji.

Dla potrzeb niniejszej dysertacji przyjęto perspektywę cywilizacyjną jako istotne tło porównawcze systemów konstytucyjnych, determinujące ich aksjologiczne i normatywne podstawy. ChRL, Rzeczypospolita Polska, Republika Federalna Niemiec rozwinęły się na gruncie trzech różnych cywilizacji. W literaturze naukowej wykształciły się różnorodne podejścia do definiowania cywilizacji, które można podzielić na dwie główne kategorie ze względu na ich stanowisko wobec natury zmian cywilizacyjnych. Pierwszą grupę stanowią koncepcje procesowe, które postrzegają cywilizację jako zjawisko dynamiczne i podatne na transformację. Arnold Toynbee w „Studium historii" definiuje cywilizację jako jednostkę analizy historycznej powstającą w odpowiedzi na konkretne wyzwania środowiskowe i społeczne, rozwijającą się według mechanizmu wyzwania i odpowiedzi, co sugeruje możliwość świadomej adaptacji i przeobrażeń. Norbert Elias w swojej teorii procesu cywilizacyjnego konceptualizuje cywilizację jako długotrwałą ewolucję wzorców zachowań społecznych, charakteryzującą się stopniową internalizacją norm samokontroli przez kolejne pokolenia, przy czym kluczową rolę odgrywa habitualizacja określonych praktyk społecznych. Max Weber, z kolei postrzega cywilizację jako proces racjonalizacji i sekularyzacji, obejmujący transformację od tradycyjnych form legitymizacji władzy do nowoczesnych struktur biurokratyczno-prawnych, gdzie prawo ewoluuje od form religijnych ku formalnym systemom normatywnym. Karl Jaspers w koncepcji „osi czasu"

[22] M. Dobrowolski, *Ogólna charakterystyka ustroju państwa*, (w:) *Zasady ustroju III Rzeczypospolitej*, red. D. Dudek, Warszawa 2009, s. 35.
[23] G. Kryszeń, *Ustrój społeczno-gospodarczy jako przedmiot regulacji konstytucyjnej*, Białystok 2015, s. 56.

wskazuje na możliwość duchowej regeneracji cywilizacji poprzez świadomy powrót do fundamentalnych źródeł myślenia religijno-filozoficznego. Feliks Koneczny, natomiast definiuje cywilizację jako „metodę ustroju życia zbiorowego" obejmującą wszystkie przejawy społeczne, od sztuki do polityki, od poezji do nauk ścisłych, od religii i filozofii do zwyczajów powszedniego życia i ubiorów. Zdaniem F. Konecznego fundamentem cywilizacji oraz tworzonego w niej prawa jest zmysł religijny[24]. Istotnym elementem tej koncepcji jest niedeterministyczny charakter - cywilizacja jako „metoda" oznacza świadomie wybierany sposób organizacji, który może być zmieniany przez jednostki i społeczeństwa poprzez transformację stosunku do sfery religijnej. Koneczny podkreśla, że ludzie mogą przechodzić między cywilizacjami poprzez konwersję i zmianę fundamentalnych przekonań, co oznacza możliwość świadomej transformacji cywilizacyjnej przez odnowę źródeł religijnych jako podstawy porządku prawnego. Drugą kategorię reprezentują podejścia esencjalistyczne traktujące cywilizację jako względnie niezmienną strukturę charakterystyk kulturowych. Samuel Huntington w teorii „zderzenia cywilizacji" postrzega cywilizację jako najszerszy poziom tożsamości kulturowej definiowany przez wspólną religię, język, historię i wartości, przy czym różnice między cywilizacjami mają charakter trwały i determinują wzorce konfliktów na arenie międzynarodowej. Oswald Spengler w „Zmierzchu Zachodu" konceptualizuje cywilizację jako dojrzałą formę kultury podlegającą biologicznemu cyklowi narodzin, dojrzałości i śmierci, gdzie trajektoria rozwoju jest z góry zdeterminowana i niemożliwa do zmiany przez świadome działania. Claude Lévi-Strauss z perspektywy strukturalistycznej traktuje cywilizację jako system niezmiennych struktur symbolicznych i wzorców myślenia, koncentrując się na synchronicznych relacjach zamiast na procesach historycznych. Te odmienne perspektywy teoretyczne odzwierciedlają pytanie o to, czy cywilizacje są plastycznymi systemami społecznymi podatnymi na świadomą transformację poprzez zmianę praktyk i odnowę fundamentalnych idei, czy też reprezentują względnie stałe konfiguracje kulturowe o ograniczonej zdolności do przeobrażeń. W kontekście niniejszej pracy cywilizacja to kompleks historycznie kształtowanych wzorców myślenia o relacji między transcendencją a władzą, który determinuje sposób rozumienia źródeł prawa, natury człowieka i legitymizacji porządku politycznego. Cywilizacje łacińska, bizantyńska i chińska reprezentują różne trajektorie ewolucji od wspólnych teocentrycznych początków ku odmiennym formom organizacji relacji między prawem naturalnym a stanowionym.

[24] F. Koneczny, *Religie a cywilizacje*, „Ateneum kapłańskie" 1925, nr 12, s. 120.

Dla potrzeb niniejszej rozprawy, a także w celu uchwycenia głębokich różnic cywilizacyjnych, przyjęto pojęciową oś teocentryzm-kratocentryzm jako ramę interpretacyjną. Oś ta pozwala uchwycić fundamentalne różnice aksjologiczne i epistemologiczne między systemami prawnymi oraz jest narzędziem analitycznym dla oceny roli prawa naturalnego i prawa stanowionego w ramach danego porządku cywilizacyjnego. Teocentryzm to orientacja cywilizacyjno-prawna, w której fundamentem porządku normatywnego jest obiektywny porządek moralny i metafizyczny, niezależny od państwa i nadrzędny wobec norm stanowionych. W systemie teocentrycznym prawo naturalne wyznacza obiektywne ramy moralne dla prawa stanowionego, nadając mu miarę, ustanawiając granice oraz legitymizując go w sensie aksjologicznym. Władza polityczna nie jest źródłem normatywności, lecz jej wykonawcą, podporządkowanym wyższym zasadom etycznym. Prawo ma charakter instrumentalny wobec szerszej wizji dobra i sprawiedliwości. Z kolei kratocentryzm to orientacja, w której głównym punktem odniesienia pozostaje wola władzy państwowej jako źródło normy prawnej. W systemie kratocentrycznym prawo naturalne traci swój normatywny charakter i ustępuje miejsca pozytywizmowi prawnemu. Państwo określa, czym ma być prawo i sprawiedliwość, a porządek prawny pełni funkcję narzędzia realizacji polityki państwowej. Moc prawa i jego obowiązywanie wyprowadza się z samego autorytetu ustanawiającego normy, przy czym prymat prawa stanowionego nad innymi źródłami normatywności umacnia instrumentalną rolę systemu prawnego względem celów państwa. W przypadku Chińskiej Republiki Ludowej pozycja na osi teocentryzm-kratocentryzm kształtuje się w sposób zasadniczo odmienny niż systemach konstytucyjnych Polski i Niemiec, co według hipotezy znajduje odzwierciedlenie w charakterze praw podstawowych oraz zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego.

2. Uzasadnienie wyboru tematu pracy

W momencie ostatnich korekt dysertacji, trzyletni syn autora siedząc obok swojej sześcioletniej siostry zapytał: „Tatusiu, czy ta praca jest dla nas?” Jak to często bywa u dzieci, intuicyjnie celnie trafione pytanie skierowało strumień światła na fundamentalną prawdę: badania konstytucyjne to nie tylko analiza prawna, ale refleksja nad światem wartości przyszłych pokoleń. Motywacją autora niniejszej pracy jest przybliżenie się do tych wartości w sposób, który pozwoli zrozumieć różnorodność sposobów myślenia o godności człowieka, prawach podstawowych,

zasadach konstytucyjnych, prawie naturalnym i stanowionym oraz roli państwa, a także określić idee najbliższe obiektywnej prawdy o człowieku, narodzie i prawie.

Głębszą motywacją badań jest intuicja, że w czeluściach ideowych cywilizacji i odpowiadających im konstytucyjnych zasadach i prawach można znaleźć źródła sensu ładu społecznego oraz ślady istnienia transcendentnej prawdy o człowieku i społeczeństwie. Hipoteza, że analiza relacji między prawem naturalnym a stanowionym w tradycjach chińskiej, łacińskiej i bizantyńskiej odsłoni różnorodność ludzkich prób normatywnego kształtowania relacji z Bogiem, przekładających się na ruch na osi teocentryzm - kratocentryzm.

Prawo, jako wytwór działalności człowieka odnoszącej się do świata zasad i wartości, nie może być postrzegane jako byt istniejący poza światem kultury, niezależny od takich jego elementów, jak moralność, filozofia, religia, sztuka czy obyczaj. Z tego fundamentalnego założenia wynika, że prawa podstawowe oraz zasady konstytucyjne ustroju społeczno-gospodarczego ChRL różnią się od tych obowiązujących w RP i RFN, nie tylko ze względu na odmienną kulturę prawną, lecz także na różnice w ustroju społeczno-gospodarczym. Kulturowe zakorzenienie prawa sprawia, że zasadne i poznawczo uzasadnione staje się kompleksowe porównanie odmiennych systemów prawnych. Szczególnie interesujący badawczo jest przypadek Chin, gdzie rdzeń współczesnego prawa opiera się na złożonej syntezie niemieckiego prawa cywilnego, prawa socjalistycznego i tradycyjnego chińskiego podejścia do prawa, przy czym prawo publiczne pełni rolę nadrzędną wobec prawa prywatnego. Ta unikalna hybryda tworzy interesującą bazę porównawczą z prawem niemieckim i polskim.

Porównanie ChRL zostało dokonane w odniesieniu do RP i RFN – krajów reprezentujących różne tradycje cywilizacyjne i modele ustrojowe. Polska i Niemcy zostały wybrane z kilku powodów. Po pierwsze, reprezentują różne odcienie cywilizacji łacińskiej, oddając możliwie najszerzej jej kulturowy i prawny kontekst. Po drugie, łączy je konstytucyjna rekonstrukcja po autorytaryzmach XX wieku, choć różni ścieżka transformacji oraz system - federalny w Niemczech wobec unitarnego w Polsce. Polskę i Niemcy łączy wspólna granica, historia, a obecnie członkostwo w Unii Europejskiej, NATO czy współpraca w ramach „Trójkąta Weimarskiego[25]. Różni je natomiast ukierunkowanie religijne. W Niemczech współistnieją

[25] T. Copp, *The efficiency of the business incubators in the Regional Weimer Triangle in the regions of Silesia, North Rhine- Westphalia and North Pas de Calais*, Aachen 2013, s. 1.

protestantyzm i katolicyzm, przy jednoczesnym rosnącym wpływie postaw ateistycznych i sekularyzmu. Polska natomiast pozostaje nadal krajem wyraźnie katolickim. Taka konfiguracja sprawia, że oba państwa reprezentują różne odcienie teocentrycznej orientacji w ramach cywilizacji łacińskiej, w kontekście osi teocentryzm–kratocentryzm. Na tym tle system ChRL jawi się jako wyraźnie kratocentryczny, co czyni go szczególnie interesującym punktem odniesienia w analizie porównawczej. Niemcy to największy kraj Unii Europejskiej i jedna z największych gospodarek świata. Jako przedstawiciel najsilniejszej ekonomicznie „socjalnej gospodarki rynkowej" jest uzasadnionym podmiotem analizy porównawczej dla ekonomicznie silnej i rozwijającej się „socjalistycznej gospodarki rynkowej" ChRL. Polska, z kolei, to największy kraj Europy Środkowowschodniej, który jako państwo post-komunistyczne oferuje perspektywę transformacji ustrojowej przypominającej pod niektórymi względami chińską ewolucję, choć prowadziła do innego modelu ustrojowego. Motywacją ograniczenia porównań ChRL do dwóch krajów - Polski i Niemiec - jest przyjęta metodologia pogłębionej analizy porównawczej. Przyjęcie szerszego spektrum krajów prowadziłoby do powierzchowności analizy.

Wybór trzech cywilizacji - cywilizacji łacińskiej, bizantyńskiej i chińskiej - jako tła analizy wynika z założenia o istnieniu historycznych procesów wzajemnych transmisji idei między cywilizacjami, co pozwala lepiej wyjaśnić genezę współczesnych różnic konstytucyjnych. Cywilizacja bizantyńska pełni funkcję analityczno-pomocniczą, służąc uchwyceniu historycznych mechanizmów pośredniczących w transmisji idei ustrojowych i administracyjnych. Elementem wpływającym na dobór cywilizacji jako ramy analitycznej jest również koncepcja Feliksa Konecznego, uznawanego za najważniejszego polskiego badacza problematyki cywilizacji. Zgodnie z jego ujęciem Niemcy pozostawały pod wpływem cywilizacji bizantyńskiej, co pozwala przyjąć możliwość transmisji orientalnych wzorców polityczno-ustrojowych. Bizancjum stanowi tu istotny element analizy porównawczej jako w pewnym sensie cywilizacja pomostowa, zdolna do syntetyzowania wschodnich praktyk politycznych z chrześcijańską legitymizacją władzy, umożliwiając adaptację orientalnych rozwiązań konstytucyjnych w Europie Zachodniej. Cywilizacja bizantyńska stanowi optymalny punkt odniesienia dla analizy porównawczej cywilizacji łacińskiej i chińskiej także ze względu na swoją unikalną pozycję geograficzną, chronologiczną i strukturalną w procesach transmisji międzycywilizacyjnej. Pod względem geograficznym Bizancjum kontrolowało jedyne przejście lądowe między Azją a Europą poprzez Bosfor i Dardanele, funkcjonując jako centralny węzeł komunikacyjny dla wszystkich szlaków

handlowych łączących Wschód z Zachodem, w tym kluczowych odcinków Jedwabnego Szlaku. Chronologicznie zajmuje pozycję pośrednią między starożytnymi Chinami, gdzie legizm ukształtował się już w VI wieku p.n.e. a nowożytną Europą, umożliwiając analizę mechanizmów długoterminowej dyfuzji idei polityczno-prawnych. Strukturalnie Bizancjum reprezentuje unikalny eksperyment cywilizacyjny polegający na syntezie chrześcijańskich podstaw aksjologicznych z orientalnymi wzorcami organizacji władzy. Ta hybrydalność czyni z cywilizacji bizantyńskiej idealne „laboratorium" dla badania procesów adaptacji wschodnich koncepcji ustrojowych w kontekście europejskim, oferując jednocześnie model referencyjny dla zrozumienia mechanizmów, poprzez które chińskie innowacje w zakresie centralizacji władzy i kodyfikacji prawa mogły wpływać na ewolucję zachodnich systemów konstytucyjnych za pośrednictwem bizantyńskim. Wreszcie z perspektywy obserwacyjnej i analitycznej interesujące jest także wykorzystanie cywilizacji bizantyńskiej jako punktu odniesienia dla refleksji nad tym, w jaki sposób cywilizacje o rodowodzie orientalnym i łacińskim mogłyby teoretycznie obecnie wchodzić w relacje integracyjne oraz jakie napięcia i mechanizmy adaptacyjne mogłyby w takim procesie występować.

Niniejsza rozprawa, na podstawie analizy dostępnej literatury przedmiotu, podejmuje prawdopodobnie pierwszą próbę kompleksowego porównania konstytucyjnych praw podstawowych oraz zasad ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej z analogicznymi zasadami obowiązującymi w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Federalnej Niemiec w perspektywie cywilizacyjnej.

Motywami wyboru tematu pracy są jego istotność, aktualność oraz perspektywiczność. Ze względu na znaczenie teoretyczne, społeczne i praktyczne, a także dotychczasowe niedostateczne rozpoznanie w literaturze przedmiotu, temat wymaga pogłębionej analizy. Zrozumienie chińskiego systemu prawnego nabiera szczególnej aktualności w związku z rosnącym znaczeniem Chińskiej Republiki Ludowej na arenie międzynarodowej. Według prognoz analityków możliwe jest, że w perspektywie najbliższych dwóch dekad ChRL stanie się wiodącą gospodarką światową[26]. Globalna ekspansja Chin obejmuje coraz szersze obszary gospodarki, w tym w ostatnich latach również sektor motoryzacyjny, co może w dalszej perspektywie prowadzić do

[26] StatisticsTimes, *Projected World GDP Ranking*, https://statisticstimes.com/economy/projected-world-gdp-ranking.php [dostęp: 08.07.2025].

istotnych zmian w dotychczasowych uwarunkowaniach polityczno-ekonomicznych. Zjawisku temu towarzyszą nowe możliwości współpracy międzynarodowej, czego przykładem jest inicjatywa „Pasa i Szlaku", w ramach której Polska pełni rolę istotnego węzła tranzytowego w Europie. Dynamiczny rozwój Chin wiąże się równocześnie z intensywnymi zmianami prawa, wpływającymi na kształtowanie się ustroju społeczno-gospodarczego ChRL. Prezydent ChRL Xi Jinping w swoich wystąpieniach podkreśla, że świat wchodzi w okres głębokich przemian, a międzynarodowa konkurencja coraz częściej będzie przyjmować postać sporów o systemy, zasady i prawa. Rodzi to pytanie, czy w przyszłości także chińskie rozwiązania prawne mogą stać się przedmiotem swoistego „eksportu", analogicznie do ekspansji chińskich produktów gospodarczych. W tym kontekście analiza chińskiego systemu prawnego nabiera zarówno znaczenia teoretycznego, praktycznego, jaki społecznego.

Motywacją do podjęcia badań było także zainteresowanie autora tym, jak fundamentalne idee źródłowe ewoluują i przekładają się na normatywne kształtowanie oraz funkcjonowanie konstytucyjnych praw podstawowych i zasad ustrojów społeczno-gospodarczych w odmiennych cywilizacjach. Połowę okresu od 2009 do 2026 roku autor pracował w Chińskiej Republice Ludowej, co umożliwiło bezpośrednią obserwację funkcjonowania oraz ewolucji chińskiego prawa i ustroju społeczno-gospodarczego. Znajomość języków chińskiego, niemieckiego i angielskiego pozwoliła na korzystanie z literatury przedmiotu oraz aktów normatywnych w językach oryginału, a także na prowadzenie rozmów z przedstawicielami analizowanych systemów prawnych, co stanowiło istotne wsparcie dla badań.

Jak zauważał Gottfried Wilhelm Leibniz, znawca Chin, „rzadko nawet jeden na stu misjonarzy zdobywa znośną wiedzę o chińskiej kulturze i nauce, gdyż ta wymaga wielu lat nauki, a bez tej wiedzy niewiele mogą zrobić i niewiele mogą się nauczyć" [27]. Spostrzeżenie to zachowuje aktualność również we współczesnych badaniach nad chińskim systemem prawnym, których rzetelne prowadzenie wymaga długotrwałego przygotowania, w tym językowego i kulturowego, co znalazło odzwierciedlenie w wieloletnim procesie przygotowywania niniejszej rozprawy.

Z tego względu pogłębienie wiedzy na temat praw podstawowych oraz konstytucyjnych zasad ustroju społeczno-gospodarczego ChRL może stanowić punkt wyjścia do dalszych badań szczegółowych nad poszczególnymi gałęziami chińskiego prawa. Uzyskane ustalenia mogą być także wykorzystane

[27] G.W. Leibniz, *Briefe ueber China (1694-1716), Die Korrespondenz mit Barthelemy Des Bosses und anderen Mitgliedern des Ordens, Philosophische Bibliothek Band 693*, Hamburg 2017, s. 69.

w szerszych analizach porównawczych obejmujących systemy prawne państw reprezentujących inne kręgi cywilizacyjne.

3. Problem badawczy

Z podejmowanym tematem wiąże się szereg problemów o charakterze naukowym, które zostały poddane analizie w niniejszej dysertacji. Problem badawczy stanowi sformułowane pytanie odzwierciedlające istniejący niedostatek wiedzy w danej dyscyplinie, na które odpowiedź uzyskuje się w drodze czynności badawczych[28]. Proces ten prowadzi do pogłębienia wiedzy, wyjaśniania dotąd nie w pełni rozpoznanych zjawisk oraz formułowania wniosków i uogólnień istotnych dla dalszego rozwoju badań naukowych[29].

Problematyką badawczą pracy jest porównanie praw podstawowych i zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej z odpowiadającymi im rozwiązaniami w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Federalnej Niemiec, z uwzględnieniem ich funkcjonowania w praktyce oraz z wykorzystaniem modelu osi teocentryzm–kratocentryzm jako pomocniczego narzędzia systematyzującego różnice cywilizacyjne. Problematyka ta nie doczekała się dotychczas kompleksowego opracowania w piśmiennictwie.

Główny problem badawczy pracy formułuje się zatem następująco: Jak i dlaczego konstytucyjne prawa podstawowe i zasady ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej różnią się od rozwiązań przyjętych w Rzeczypospolitej Polskiej, Republice Federalnej Niemiec i standardów międzynarodowych, w kontekście pozycjonowania cywilizacyjnego na osi teocentryzm–kratocentryzm oraz jak przekładają się na rzeczywistą sytuację jednostki i państwa?

Tak sformułowany główny problem badawczy ma charakter złożony i wielowymiarowy, co wymaga jego dekompozycji na zagadnienia szczegółowe umożliwiające przeprowadzenie pogłębionej analizy porównawczej. Dla zapewnienia spójności procesu badawczego oraz jego operacjonalizacji konieczne jest wyodrębnienie pytań badawczych odnoszących się zarówno do filozoficznych i cywilizacyjnych podstaw prawa, jak i do normatywnego oraz praktycznego wymiaru funkcjonowania praw podstawowych i zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-

[28] H. Izdebski, A. Łazarska, *Metodologia dysertacji doktorskiej dla prawników*, Wolters Kluwer, Warszawa 2022, s. 148.
[29] H. Izdebski, A. Łazarska, *Metodologia dysertacji doktorskiej dla prawników*, Warszawa 2022, s. 135-148.

gospodarczego. Pytania te pozwalają uchwycić zależności między odmiennym pozycjonowaniem badanych porządków konstytucyjnych na osi teocentryzm–kratocentryzm a sposobem rozumienia prawa, godności człowieka oraz relacji między jednostką a władzą publiczną. Jednocześnie umożliwiają one skonfrontowanie rozwiązań przyjętych w Chińskiej Republice Ludowej z odpowiadającymi im regulacjami w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Federalnej Niemiec oraz ze standardami międzynarodowymi, a także ocenę praktycznego znaczenia ujawnionych różnic. W konsekwencji sformułowano następujące pytania badawcze:

1. Jakie są fundamentalne różnice w rozumieniu istoty prawa, godności człowieka i relacji prawo naturalne–stanowione między cywilizacjami łacińską, chińską i bizantyńską, oraz czy wynikają one z odmiennych procesów ewolucji na osi teocentryzm–kratocentryzm, czy z niezmiennych struktur cywilizacyjnych?
2. Jak rozumienie natury Boga i wynikająca z niego antropologia wpływa na pojęcie godności człowieka, istoty prawa i władzy w cywilizacjach chińskiej, łacińskiej i bizantyńskiej?
3. Na ile główne idee chińskiego porządku prawnego znajdują swoje odzwierciedlenie w ideach cywilizacji łacińskiej i bizantyńskiej i jak normatywizują się w postaci praw podstawowych i zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego ChRL?
4. Czy w rozwoju chińskiego prawa konstytucyjnego można mówić o historycznej ciągłości pewnych idei ustrojowych, czy raczej o zerwaniach i radykalnych zmianach?
5. Jaką rolę pełnią Specjalne Regiony Administracyjne (Hongkong i Makau) w systemie konstytucyjnym ChRL – czy można je traktować jako pomost między chińskim a zachodnim modelem ustrojowym?
6. W jaki sposób konstytucyjne prawa podstawowe oraz zasady ustroju społeczno-gospodarczego ChRL różnią się od rozwiązań przyjętych w RP, RFN oraz standardów międzynarodowych, jakie są praktyczne konsekwencje tych różnic oraz w jakich kierunkach kształtuje się ich ewolucja?
7. W jaki sposób ewolucja konstytucyjnych prawa podstawowych oraz zasad ustroju społeczno-gospodarczego w ChRL odzwierciedla mechanizmy równoważenia celów gospodarczych z utrzymaniem kontroli politycznej i legitymizacji władzy?
8. W jaki sposób pozycjonowanie cywilizacji na osi teocentryzm–kratocentryzm wpływa na reinterpretację i urzeczywistnianie idei konstytucyjnych praw podstawowych i zasad ustroju społeczno-gospodarczego w tradycjach prawnych ChRL, RP i RFN?

9. Jaka dynamika cywilizacji na osi teocentryzm-kratocentryzm sprzyja rozwojowi konstytucyjnych praw podstawowych i zasad ustroju społeczno-gospodarczego w ich treści normatywnej oraz w praktyce stosowania w kierunku trwałego dobrostanu człowieka i państwa?
10. Czy analiza porównawcza konstytucyjnych praw podstawowych oraz zasad ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej, Republiki Federalnej Niemiec i Rzeczypospolitej Polskiej w kontekście ich uwarunkowań cywilizacyjnych pozwala na sformułowanie postulatów de lege ferenda dla Konstytucji RP, a jeżeli tak – to jakich?

W celu uzasadnienia potrzeby podjęcia badań nad sformułowanym problemem badawczym należy pokrótce odnieść się do aktualnego stanu badań naukowych w podejmowanym obszarze. Zarówno w literaturze polskiej, anglojęzycznej, chińskojęzycznej, jak i niemieckojęzycznej dostępne są opracowania dotyczące praw podstawowych i zasad konstytucyjnych ustrojów społeczno-gospodarczych, jak również ich filozoficznych i ideowych podstaw oraz procesów ich normatywizacji w poszczególnych systemach. Opracowania te mają jednak w przeważającej mierze charakter analiz cząstkowych, koncentrujących się na wybranych aspektach badanej problematyki. W pracy wykorzystano literaturę anglojęzyczną, chińskojęzyczną, polskojęzyczną oraz niemieckojęzyczną. Z uwagi na obszerność i różnorodność źródeł związanych z tematyką pracy nie było możliwe uwzględnienie wszystkich dostępnych opracowań. Dysertację przygotowano jednak w oparciu o wyselekcjonowane najważniejsze pozycje literatury przedmiotu, umożliwiające możliwie pełne ujęcie analizowanych zagadnień.

Ze względu na specyfikę chińskiej literatury prawniczej, uwarunkowaną odmiennym kontekstem kulturowym i ustrojowym, zasadne jest krótkie scharakteryzowanie jej zaobserwowanych unikalnych cech na potrzeby niniejszej analizy. Zauważa się różnice w podejściu do omawianej problematyki wśród autorów chińskich w porównaniu z innymi badaczami. Odwołują się oni częściej do patriotyzmu i wspólnoty wartości, używając np. jako zamienniki słowa Konstytucja ChRL takich określeń jak: nasza konstytucja, konstytucja naszego kraju. Używają częściej także stwierdzeń takich, jak: nasze prawo czy nasz kraj itp., co może sugerować silną identyfikację z Konstytucją ChRL oraz z państwem chińskim. Stosunkowo rzadko spotyka się w tej literaturze bezpośrednią i ostrą krytykę istniejącego stanu rzeczy, częściej natomiast formułowane są postulaty możliwych kierunków rozwoju i zmian. Charakterystyczna jest również tendencja autorów chińskich do systematyzowania rozważań w postaci zamkniętych

struktur pojęciowych, na przykład poprzez wyodrębnianie ujęć wąskich i szerokich lub porządkowanie analiz w formie punktów. Autorzy chińscy stosunkowo często powołują się na źródła zagraniczne, nawiązując między innymi do filozofii starożytnej, w szczególności do poglądów Platona, których obecność w obiegu wydawniczym w Chinach potwierdza dokonana obserwacja, a w których dostrzega się zalążki myśli socjalistycznej[30]. W chińskiej literaturze prawniczej zauważa się także odniesienia do filozofii niemieckiej, w szczególności do poglądów Immanuela Kanta oraz ogólnie do teorii prawa niemieckiego. Dla zachowania pełni obiektywizmu wskazuje się również, że w literaturze chińskojęzycznej publikowanej w Chinach pojawiały się interpretacje Konstytucji ChRL, w których odwoływano się do autorytetów doktorów Kościoła, takich jak św. Tomasz z Akwinu, a nawet do Boga jako twórcy prawa.

4. Cel badawczy pracy

Celem badawczym pracy jest kompleksowa analiza porównawcza konstytucyjnych praw podstawowych oraz zasad ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej z odpowiadającymi im rozwiązaniami w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Federalnej Niemiec oraz ze standardami międzynarodowymi, przeprowadzona z uwzględnieniem ich historycznych, filozoficzno-prawnych i cywilizacyjnych uwarunkowań, w kontekście modelu osi teocentryzm–kratocentryzm, a także ocena znaczenia tych norm w realnej praktyce ustrojowej. Badania zmierzają do identyfikacji podobieństw i różnic między analizowanymi systemami oraz wyjaśnienia ich podstaw aksjologicznych. Na tej podstawie rozprawa nakreśla prawdopodobne kierunki ewolucji konstytucyjnych zasad i praw chińskiego ustroju społeczno-gospodarczego w perspektywie najbliższej dekady oraz formułuje postulaty zmian de lege ferenda, mające na celu usprawnienie wybranych rozwiązań polskiego porządku konstytucyjnego.

Analiza ma charakter holistyczny i obejmuje dwa komplementarne ujęcia ustroju społeczno-gospodarczego: z jednej strony perspektywę praw podstawowych, w tym wolności i obowiązków obywatelskich, z drugiej – perspektywę konstytucyjnych zasad ustroju społeczno-gospodarczego, obejmującą podstawy ustrojowe, zasadę ochrony własności oraz zasadę wolności gospodarczej.

[30] Zintegrowana Platforma Edukacyjna, https://zpe.gov.pl [dostęp: 15.05.2024].

Realizacja celu badawczego wymagała wieloetapowego postępowania badawczego. W pierwszej kolejności konieczne było zrekonstruowanie ideowych i filozoficznych podstaw chińskiego ustroju społeczno-gospodarczego oraz identyfikacja dominujących idei kształtujących ten ustrój. Następnie poddano analizie proces normatywizacji tych idei w prawie konstytucyjnym, w szczególności w zakresie praw podstawowych oraz konstytucyjnych zasad ustroju społeczno-gospodarczego. Kolejnym etapem było porównanie tych rozwiązań z odpowiadającymi im konstrukcjami przyjętymi w systemach konstytucyjnych Rzeczypospolitej Polskiej i Republiki Federalnej Niemiec, z uwzględnieniem standardów międzynarodowych. Analiza normatywna została uzupełniona o ocenę praktycznego funkcjonowania badanych rozwiązań, co pozwoliło na uchwycenie relacji między prawem stanowionym a rzeczywistością ustrojową. Całość została uporządkowana przy użyciu modelu osi teocentryzm–kratocentryzm jako narzędzia systematyzującego i wyjaśniającego zróżnicowanie badanych systemów.

Realizacja tak sformułowanego celu badawczego posiada określone znaczenie teoretyczne, praktyczne oraz społeczne. Znaczenie teoretyczne rozprawy polega na rozwinięciu perspektywy konstytucjonalizmu porównawczego poprzez jej ujęcie cywilizacyjno-filozoficzne oraz zastosowanie osi teocentryzm–kratocentryzm jako narzędzia systematyzującego, pozwalającego wyjaśnić, dlaczego podobnie nazwane instytucje konstytucyjne pełnią odmienne funkcje w różnych kręgach cywilizacyjnych oraz jak zmieniają się one historycznie. Znaczenie praktyczne wynika z konfrontacji norm konstytucyjnych z praktyką ustrojową, co umożliwia uchwycenie rzeczywistego zakresu ochrony praw podstawowych i funkcjonowania zasad ustroju społeczno-gospodarczego w ChRL na tle Polski, Niemiec i standardów międzynarodowych, a także ze sformułowania postulatów de lege ferenda odnoszących się do wybranych rozwiązań Konstytucji RP. Znaczenie społeczne rozprawy wyraża się w pogłębieniu refleksji nad relacją między prawem konstytucyjnym a systemem wartości oraz nad rolą konstytucji jako fundamentu zaufania społecznego i wspólnoty politycznej. Porównanie modeli chińskiego, polskiego i niemieckiego sprzyja lepszemu rozumieniu mechanizmów legitymizacji władzy i ochrony praw jednostki w odmiennych kręgach cywilizacyjnych oraz przygotowuje do świadomego mierzenia się z potencjalnymi wyzwaniami ustrojowymi wynikającymi ze spotkania odmiennych modeli relacji państwo–jednostka.

5. Hipotezy badawcze

Obserwacja funkcjonowania ustroju społeczno-gospodarczego ChRL oraz ustrojów społeczno-gospodarczych w Rzeczypospolitej Polskiej i w Republice Federalnej Niemiec, skłania do postawienia następujących hipotez badawczych.

1. Różnice konstytucyjnych ustrojów społeczno-gospodarczych pomiędzy cywilizacjami łacińską, chińską i bizantyńską wynikają z historycznych procesów habituacji pozycji na osi teocentryzm-kratocentryzm, w tym z wzajemnej transmisji idei filozoficzno-religijnych, a nie z niezmiennych charakterystyk ideowych i cywilizacyjnych, co oznacza możliwość ich świadomej transformacji.
2. Współczesny system prawny ChRL stanowi selektywną normatywizację kluczowych chińskich idei filozoficzno-religijnych adaptowanych do realizacji celów i potrzeb ustroju społeczno-gospodarczego.
3. Pozycjonowanie cywilizacji na osi teocentryzm–kratocentryzm wpływa na reinterpretacje i urzeczywistnianie idei konstytucyjnych praw podstawowych i zasad ustroju społeczno-gospodarczego.
4. Zmiany konstytucji ChRL zmierzają do ograniczania rozbieżności między celami polityczno-gospodarczymi państwa a normatywną treścią konstytucyjnych praw podstawowych i zasad ustroju społeczno-gospodarczego oraz praktyką ich stosowania, przy czym dotyczy to w większym stopniu zasad ustrojowych niż praw podstawowych, co sprzyja stabilizacji legitymizacji władzy.
5. W ChRL konstytucyjne prawa podstawowe i zasady ustroju społeczno-gospodarczego są w większym stopniu podporządkowane interesom państwa i zbiorowości niż w systemach konstytucyjnych Polski i Niemiec, co prowadzi do ograniczenia zakresu realnie wykonywanych praw podstawowych oraz do instrumentalizacji zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego.
6. Konstytucyjne prawa podstawowe oraz zasady ustroju społeczno-gospodarczego ChRL wykazują stopniowe zbliżanie się do standardów międzynarodowych, przede wszystkim w sferze społeczno-gospodarczej, podczas gdy w zakresie praw politycznych i obywatelskich utrzymuje się trwała kontrola państwa i istotna rozbieżność.
7. Ewolucja praw podstawowych oraz zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej zmierza w kierunku selektywnej liberalizacji

w sferze praw społecznych i gospodarczych, przy jednoczesnym utrzymaniu restrykcyjnego charakteru regulacji dotyczących praw politycznych i obywatelskich oraz dalszym wzmacnianiu konstytucyjnej pozycji partii w systemie władzy państwowej.

Weryfikacja powyższych hipotez stanowi główny cel badawczy niniejszej rozprawy. Realizowana jest ona poprzez wielowarstwową analizę normatywną i porównawczą, uzupełnioną badaniami empirycznymi, w szczególności obserwacją uczestniczącą funkcjonowania ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej. Wyniki weryfikacji hipotez przedstawione zostały w poszczególnych rozdziałach pracy oraz syntetycznie podsumowane w zakończeniu dysertacji.

6. Metody badawcze

Metoda naukowa to pewien określony sposób postępowania zmierzającego świadomie do realizacji pewnego celu czy pewnej kategorii celów poznawczych w nauce[31]. Metodę określa się także jako przyjęty sposób postępowania zmierzający do osiągnięcia postanowionego celu naukowego[32]. Metodologią nauki można nazwać także zbiór zasad jej uprawiania stosowanych w celu zdobywania wiedzy naukowej[33]. Zastosowanie metod naukowych zapewnia racjonalny dobór, układ i metodologiczną oraz merytoryczną poprawność czynności w gromadzeniu oraz analizie danych.

Dla zrealizowania celu pracy w pierwszym rzędzie posłużono się metodą doboru, selekcji i analizy publikacji zwartych, artykułów, aktów prawnych, opracowań naukowych, raportów okresowych instytucji krajowych i zagranicznych, jak i czasopism oraz stron internetowych. Zastosowanie tej metody przyczyniło się do zbudowania podstaw pracy oraz umożliwiło rozeznanie w dotychczasowym stanie badań. Pozwoliło także zidentyfikować tendencje, rozbieżności i luki badawcze, które uzasadniły podjęcie dalszych analiz. Metoda ta przyczyniła się do skrystalizowania ostatecznej wizji i tematu pracy, a ponadto do nakreślenia jej ram analitycznych i doboru adekwatnych metod badawczych. Tym samym stanowiła ona spójny punkt wyjścia dla dalszych badań.

[31] S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, wyd. 2, Warszawa 2011, s. 19.
[32] T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Łódź-Wrocław 1955, s. 87.
[33] H. Izdebski, A. Łazarska, *Metodologia dysertacji doktorskiej dla prawników,* Warszawa 2022, s. 15.

Chińska cywilizacja, kultura i filozofia wykazują istotne odmienności w stosunku do innych kręgów cywilizacyjnych, co znajduje potwierdzenie m.in. w międzynarodowych badaniach porównawczych kultur[34]. Wielowymiarowy i dynamiczny charakter procesów zachodzących w Chińskiej Republice Ludowej w obszarze analizowanych zagadnień uzasadnia konieczność zastosowania podejścia interdyscyplinarnego oraz wykorzystania zróżnicowanych metod badawczych. Przyjęta w pracy perspektywa badawcza ma charakter holistyczny i obejmuje analizę zarówno uwarunkowań kulturowych i filozoficznych, jak i normatywnych oraz społeczno-gospodarczych aspektów funkcjonowania chińskiego porządku konstytucyjnego.

Tym samym w niniejszej dysertacji istotną rolę odgrywa metoda systemowa, zastosowana w celu analizy dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości ustrojowej Chińskiej Republiki Ludowej. Metoda ta umożliwia ujmowanie badanych zjawisk w perspektywie całościowej oraz identyfikowanie relacji zachodzących pomiędzy ich elementami składowymi. W pracy została ona wykorzystana do analizy powiązań między filozoficznymi i cywilizacyjnymi podstawami porządku prawnego, treścią praw podstawowych, konstytucyjnymi zasadami ustrojów społeczno-gospodarczych oraz praktyką ustrojową. Zastosowanie metody systemowej pozwoliło na uchwycenie mechanizmów, w których idee cywilizacyjne ulegają normatywizacji w postaci praw podstawowych i zasad konstytucyjnych, a także na ukazanie wpływu orientacji teocentrycznej i kratocentrycznej na sposób interpretacji praw jednostki.

Pomimo uprzywilejowania metody systemowej, w pracy istotne znaczenie miała również metoda dogmatyczna, polega na analizie i interpretacji obowiązujących norm prawnych w celu ustalenia ich treści, struktury oraz wzajemnych relacji, z wykorzystaniem reguł wykładni prawa oraz aparatu pojęciowego nauk prawnych. Została ona zastosowana poprzez analizę i interpretację obowiązujących norm prawnych w szczególności przepisów Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej, Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej oraz Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec, jak również innych aktów prawnych odnoszących się do ustrojów społeczno-gospodarczych. Metoda dogmatyczna została wykorzystana przede wszystkim do analizy i systematyzacji konstytucyjnych zasad ustroju społeczno-gospodarczego oraz praw podstawowych, co stanowiło podstawę dalszych badań porównawczych. W ramach jej zastosowania uporządkowano pojęcia prawne oraz poddano analizie treść poszczególnych przepisów. Badania prowadzone były w oparciu o literaturę i źródła normatywne w językach

[34] G. Hofstede, *Kultury i Organizacje*, PWE, Warszawa 2007, s. 12.

polskim, niemieckim, chińskim oraz angielskim, co umożliwiło uwzględnienie szerokiego spektrum stanowisk doktrynalnych.

Trzon pracy oparto na metodzie prawnoporównawczej, polegającej na zestawieniu praw podstawowych oraz konstytucyjnych zasad ustroju społeczno-gospodarczego w Chińskiej Republice Ludowej, Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Federalnej Niemiec, z uwzględnieniem praktycznych efektów funkcjonowania tych rozwiązań. Zastosowanie tej metody umożliwiło identyfikację podobieństw i różnic między badanymi porządkami konstytucyjnymi oraz ocenę ich ukształtowania na tle standardów międzynarodowych. Celem analizy porównawczej było ustalenie zakresu cech wspólnych i odmiennych badanych instytucji prawnych istotnych z punktu widzenia realizacji ich funkcji[35]. Na tej podstawie sformułowano wnioski oraz postulaty de lege ferenda, oparte na doświadczeniach rozwiązań przyjętych w analizowanych systemach prawnych.

W dysertacji zastosowano również metodę funkcjonalną, umożliwiającą analizę oddziaływania norm prawnych na rzeczywistość społeczną poprzez ocenę ich stosowania w praktyce, w tym ocenę ich efektywności, jak i rozpoznanie luk, sprzeczności, czy niepraktyczności. Metoda ta została wykorzystana przede wszystkim do zbadania funkcjonowania praw podstawowych oraz konstytucyjnych zasad ustrojów społeczno-gospodarczych, w szczególności w celu ustalenia, czy występują rozbieżności między treścią norm prawnych a ich praktycznym stosowaniem. Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej ma charakter ogólny i jest uszczegóławiana w licznych aktach prawnych, co uzasadnia konieczność zbadania zakresu jej bezpośredniego stosowania.

Osadzenie analizowanych instytucji prawnych w kontekście historycznym stanowi istotny element poprawnej rekonstrukcji ich genezy i funkcji.[36] W celu osadzenia analizowanych instytucji prawnych w szerszym kontekście rozwojowym zastosowano metodę historyczną. Została ona wykorzystana do rekonstrukcji wiodących idei ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej oraz do analizy ewolucji chińskiego systemu prawa, w tym zmian zachodzących w kolejnych konstytucjach ChRL. Metoda historyczna umożliwiła zbadanie procesu powstawania i kształtowania Konstytucji ChRL oraz identyfikację czynników ideowych

[35] J. Karpiński, *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych*, Warszawa 2006, s. 231.
[36] F. Longchamps de Bérier, *O źródłach prawa administracyjnego (problemy poznawcze),* [w:] *Studia z zakresu prawa administracyjnego ku czci Prof. dra Mariana Zimmermanna;* T. Cyprian, J. Górski, W. Jaśkiewicz, Z. Radwański, E. Wengerek (red.), Warszawa-Poznań 1973, s. 99; K. Sobczak, *Metody badawcze w nauce prawa administracyjnego*, [w:] *Problemy metodologiczne nauki prawa administracyjnego (przedmiot, metody badawcze i kooperacja interdyscyplinarna*, K. Sobczak (red.), Katowice 1976, s. 32.

i ustrojowych wpływających na treść praw podstawowych i konstytucyjnych zasad ustrojów społeczno-gospodarczych. Analizie poddano treść konstytucji, dokumentów programowych oraz wybranych tekstów politycznych ChRL. Elementem konstytutywnym zastosowanej metody były badania literaturowe oraz analiza orzecznictwa[37].

W celu uzyskania syntetycznego i całościowego ujęcia analizowanych problemów zastosowano również metodę ejdetyczną, umożliwiającą identyfikację istotowych elementów badanych zjawisk poprzez redukcję fenomenologiczną – tj. pomijanie cech zmiennych i przygodnych w celu uchwycenia niezmiennego rdzenia aksjologicznego. Metoda ta została wykorzystana do wyodrębnienia kluczowych idei chińskiego ustroju społeczno-gospodarczego, takich jak humanitaryzm, harmonia, lojalność i podporządkowanie oraz dążenie do mądrości i samodoskonalenia. Zastosowanie metody ejdetycznej pozwoliło na identyfikację fundamentalnych konceptów aksjologicznych, których treść i znaczenie ulegają zmianom w zależności od położenia systemu na osi teocentryzm–kratocentryzm. Umożliwiło to ukazanie, że nawet wspólne cywilizacyjne źródła mogą przejawiać się odmiennie w zależności od dominującej orientacji systemowej, co stanowi przedmiot szczegółowej analizy w dalszych częściach pracy.

W celu uzupełnienia oraz weryfikacji ustaleń uzyskanych przy zastosowaniu pozostałych metod badawczych zastosowano również metodę obserwacji uczestniczącej. Jej zastosowanie było istotne w świetle istniejących luk w opracowaniach bazujących na bezpośredniej obserwacji w Chinach oraz rozbieżności w literaturowym ujęciu omawianych zagadnień. Obserwacja prowadzona była metodą bezpośrednią w latach 2009–2026, w szczególności podczas pobytów autora w Chińskiej Republice Ludowej w latach 2009–2013, 2015-2016 oraz 2019–2023, a także podczas wyjazdów do ChRL pomiędzy tymi okresami. Głównym miejscem obserwacji były miasta Szanghaj i Tianjin w Chinach. Wybór Szanghaju i Tianjinu jako głównych miejsc obserwacji nie był przypadkowy, lecz wynikał z ich symbolicznego odniesienia do odmiennych kręgów kulturowych południa i północy Chin. Umożliwiło to uchwycenie zróżnicowania społeczno-kulturowego wewnątrz Chińskiej Republiki Ludowej oraz analizę funkcjonowania ustroju społeczno-gospodarczego w odmiennych kontekstach kulturowych. Miejscem obserwacji doraźnej były także inne miasta w większości prowincji ChRL oraz miasta w Polsce i w Republice

[37] D. van Kędzierski, *Metodologia i paradygmat polskich szczegółowych nauk prawnych*, „ransformacje Prawa Prywatnego 2018, nr 3, s. 5.

Federalnej Niemiec, w zakresie praktycznego funkcjonowania instytucji ustrojowych oraz realizacji praw podstawowych. Wcześniejsze pobyty autora w Republice Federalnej Niemiec (w latach 1992-1994 oraz 2001-2003), trwające łącznie cztery lata, a także obserwacje podczas późniejszych wyjazdów, dostarczyły istotnego materiału porównawczego w zakresie funkcjonowania niemieckiego modelu ustrojowego, natomiast życie w Polsce pełniło funkcję naturalnego punktu odniesienia dla prowadzonych analiz.

Model osi teocentryzm–kratocentryzm, stanowiącego ramę analityczną dla systematycznego porównania systemów konstytucyjnych. został przyjęty jako rama heurystyczna, a następnie doprecyzowany i weryfikowany w toku analiz poprzez triangulację metodologiczną. Model ten umożliwia operacjonalizację różnic cywilizacyjnych oraz ich wpływu na interpretację idei, praw podstawowych i konstytucyjnych zasad ustrojów społeczno-gospodarczych. Oś teocentryzm–kratocentryzm pozwala na pozycjonowanie badanych systemów w kontinuum pomiędzy orientacją teocentryczną a kratocentryczną i stanowi użyteczną kategorię analityczną do badania procesów przekształcania się idei cywilizacyjnych i prawnych w perspektywie historyczno-porównawczej.

Model ten pełni funkcję narzędzia heurystycznego, weryfikowanego przez triangulację i służącego do identyfikacji jakościowych tendencji w ewolucji systemów prawnych oraz do wyjaśniania, w jaki sposób ideowe fundamenty ustroju społeczno-gospodarczego podlegają zmianom pod wpływem dominujących paradygmatów aksjologicznych i polityczno-prawnych, a także dlaczego te same kategorie normatywne mogą funkcjonować odmiennie w poszczególnych systemach prawnych. Oś teocentryzm–kratocentryzm nie wyczerpuje pełnej siatki idei obecnych w cywilizacyjnych modelach prawa, lecz stanowi jej rdzeń – centralny wektor, względem którego możliwa jest analiza relacji innych elementów aksjologicznych i instytucjonalnych.

Operacjonalizacja osi teocentryzm–kratocentryzm opiera się na wielowarstwowej analizie teoretyczno-empirycznej przedstawionej w rozprawie, obejmującej m.in. koncepcje źródeł prawa i legitymizacji władzy, relację prawa naturalnego do prawa stanowionego, antropologię i rozumienie godności człowieka, analizę cywilizacyjno-historyczną procesów normatywizacji idei filozoficzno-religijnych, praktyczne funkcjonowanie i skuteczność praw podstawowych i zasad ustroju społeczno-gospodarczego, zakres sądowej kontroli konstytucyjności, pozycję jednostki względem kolektywu czy realne gwarancje proceduralne.

Pozycjonowanie systemów na osi ma charakter syntetyczny i hermeneutyczny oraz uwzględnia analizę założeń filozoficznych, genezy historycznej i praktyki stosowania prawa. Przyjęta perspektywa umożliwia wyjaśnienie mechanizmów różnic interpretacyjnych w zakresie konstytucyjnych zasad ustrojowych oraz formułowanie prognoz dotyczących kierunków ewolucji badanych systemów prawnych.

W celu zapewnienia rzetelności ustaleń badawczych zastosowano triangulację metodologiczną, polegającą na wzajemnej weryfikacji wniosków uzyskanych przy użyciu różnych metod badawczych. Obserwacje empiryczne konfrontowano z analizą normatywną, wnioski wynikające z metody ejdetycznej – z analizą historyczną, a interpretacje dogmatyczne – z praktyką ustrojową. Tego rodzaju wieloźródłowa weryfikacja ogranicza ryzyko błędów wynikających z jednostronności oraz z ograniczeń pojedynczych metod badawczych.

Zastosowane metody badawcze, jak każde narzędzia naukowe, podlegają określonym ograniczeniom. Metoda dogmatyczna koncentruje się na analizie tekstów normatywnych, co wymaga jej uzupełnienia o badanie praktyki stosowania prawa. Metoda porównawcza wiąże się z trudnościami wynikającymi z konieczności zestawiania systemów zakotwiczonych w odmiennych tradycjach cywilizacyjnych; trudność tę ograniczono poprzez zastosowanie osi teocentryzm–kratocentryzm jako tertium comparationis. Obserwacja uczestnicząca, ze swej natury obarczona ryzykiem subiektywności, została poddana systematycznej weryfikacji poprzez konfrontację z literaturą naukową oraz analizą normatywną. Świadomość tych ograniczeń umożliwiła ich minimalizację poprzez zastosowanie triangulacji metodologicznej.

W niniejszym badaniu zastosowano kompleksowy aparat metodologiczny obejmujący metody podstawowe i pomocnicze. Metodami podstawowymi, stanowiącymi trzon analizy, były: metoda prawnoporównawcza (systematyczne zestawienie systemów konstytucyjnych Chińskiej Republiki Ludowej, Rzeczypospolitej Polskiej i Republiki Federalnej Niemiec), metoda ejdetyczna (identyfikacja kluczowych idei cywilizacyjnych) oraz obserwacja uczestnicząca (empiryczna weryfikacja funkcjonowania ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej). Metody pomocnicze – systemowa, dogmatyczna, funkcjonalna i historyczna – służyły pogłębieniu poszczególnych aspektów analizy. Syntezę zastosowanych metod stanowi proponowany model osi teocentryzm–kratocentryzm, będący ramą interpretacyjną całej rozprawy.

7. Struktura pracy

W strukturze pracy dominującą rolę pełni analiza systemu konstytucyjnego ChRL. Porównania z RP oraz RFN, choć również analitycznie rozbudowane, służą przede wszystkim jako tło porównawcze i punkt odniesienia, ułatwiający lepsze zrozumienie specyfiki modelu chińskiego. Wynika to z ukierunkowania rozprawy w pierwszym rzędzie na zagadnienia związane z prawami podstawowymi i zasadami konstytucyjnymi ustroju społeczno-gospodarczego ChRL. Taka konstrukcja wynika z decyzji badawczej i pozostaje zgodna z przedmiotem oraz celem pracy.

Struktura pracy została podporządkowana realizacji celu badawczego, rozwiązaniu problemu badawczego oraz weryfikacji postawionych hipotez. Podporządkowano ją koncepcji analitycznej, zakładającej dwutorowe ujęcie problematyki ustroju społeczno-gospodarczego. Z jednej strony poprzez analizę konstytucyjnych rozwiązań w zakresie praw podstawowych, w tym wolności i obowiązków obywatelskich, z drugiej poprzez analizę zasad ustroju społeczno-gospodarczego, obejmujących zasady ochrony własności i wolności gospodarczej. W literaturze wyróżnia się dwa spojrzenia: jedno z perspektywy praw, wolności i obowiązków obywatelskich, drugie z perspektywy zasad ustroju społeczno-gospodarczego[38]. Przyjęcie takiej dwutorowej struktury analitycznej wynika z założenia, że ustrój społeczno-gospodarczy nie jest pojęciem jednolitym, lecz składa się z dwóch wzajemnie przenikających się płaszczyzn. Pierwsza z nich dotyczy zakresu konstytucyjnych praw, wolności i obowiązków jednostki, ponieważ to one wyznaczają granice ingerencji państwa w życie społeczne i gospodarcze obywateli oraz stanowią o charakterze relacji między jednostką a władzą. Druga płaszczyzna dotyczy zasad konstytucyjnych organizujących ustrój społeczno-gospodarczy, takich jak własność, wolność działalności gospodarczej czy udział sektora państwowego w gospodarce, które determinują realne mechanizmy funkcjonowania systemu. Oddzielna, lecz komplementarna analiza tych dwóch systemowych płaszczyzn pozwala uchwycić specyfikę chińskiego modelu konstytucyjnego, który zakorzeniony w zupełnie odmiennej tradycji cywilizacyjnej kształtuje relacje społeczno-gospodarcze poprzez specyficzny aparat normatywny. Taki też układ został konsekwentnie zrealizowany i dwa ostatnie rozdziały wieńczące pracę poświęcono kolejno porównaniu praw podstawowych, a także konstytucyjnych zasad ustroju społeczno-gospodarczego. Dzięki temu dwutorowemu podejściu łatwo dostrzec oba wymiary problematyki, a struktura pracy

[38] C. Kosikowski, *Zasady Ustroju Społecznego i Gospodarczego w Procesie Stosowania Konstytucji*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2007, s. 44.

odzwierciedla przyjętą metodologię analityczną. Została ona zaprojektowana w sposób umożliwiający systematyczne odpowiadanie na dziesięć pytań badawczych oraz weryfikację siedmiu hipotez, tworząc spójny system empirycznej i teoretycznej analizy. Kolejne części pracy układają się w logiczny ciąg, według sekwencji od ogółu do szczegółu. Rozdziały I–III tworzą przede wszystkim podbudowę teoretyczno-historyczną: najpierw przedstawia się kontekst cywilizacyjno-prawny, potem normatywizację idei chińskiego ustroju w świetle analizowanych filozofii i doktryn, a następnie skrótowo rozwój chińskiego konstytucjonalizmu, od tradycji cesarskiej do obecnej Konstytucji z 1982 r. Rozdział ten zwieńczony jest twórczą analizą kierunków rozwoju chińskiego porządku konstytucyjnego. Wspomniane dwa ostatnie rozdziały IV–V to zasadnicza analiza porównawcza współczesnych rozwiązań.

Konstytucja ChRL jest główną osią pracy. Rozważania zostały ujęte w pięciu rozdziałach, poprzedzonych wstępem, a zakończonych zakończeniem, spisem tabel, spisem rysunków oraz bibliografią. We wstępie znajduje się uzasadnienie wyboru tematu pracy. Przedstawia się metodologię pracy obejmującą: przedmiot badań, cele dysertacji, problem tkwiący w temacie pracy, hipotezy badawcze, pytania badawcze oraz użyte w pracy metody badawcze. Przedstawia się kluczowe pojęcia tematu pracy, strukturę pracy oraz omawia źródła użytej literatury. Rozdział I analizuje istotę prawa i jej związek z zasadami konstytucyjnymi ustroju społeczno-gospodarczego w cywilizacjach chińskiej, łacińskiej i bizantyńskiej. Pomimo istnienia kanonu pewnych osiowych idei wspólnych dla analizowanych cywilizacji, także ze względu na wpływ wielu prądów i nurtów na prawo oraz ustrój na przestrzeni wieków stwierdza się, że prawo różni się od siebie w tych trzech cywilizacjach. Na zakres różnic oprócz względów kulturowych mają wpływ także między innymi względy związane z tendencjami do unifikacji uregulowań prawnych w związku z globalizacją oraz na skutek uczestniczenia wymienionych państw we wspólnych strukturach ponadnarodowych wymagających kompatybilnych uregulowań prawnych. Ma to także przełożenie na zasady konstytucyjne. Z perspektywy analizy istoty prawa w poszczególnych cywilizacjach konieczne było w tej części pracy przedstawienie relacji prawa naturalnego do prawa stanowionego w cywilizacjach łacińskiej, bizantyńskiej oraz chińskiej na przestrzeni wieków, uwzględniając zmiany w tej relacji zachodzące pod wpływem różnych nurtów religijno-filozoficznych. Jak wskazuje znany badacz cywilizacji S. Huntington, cywilizacje źródła swe mają w religiach[39]. Z tego też względu na podstawie źródeł analizuje się, jak w cywilizacji łacińskiej,

[39] S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1997, s. 87.

chińskiej oraz bizantyńskiej przedstawia się natura Boga jako uzasadnienie natury człowieka i godności ludzkiej. Określenie natury Boga jako stwórcy człowieka ma kluczowe znaczenie w określeniu natury tego ostatniego. Rozumienie godności ludzkiej obecnej we wszystkich analizowanych ustrojach różni, co analizuje się w niniejszej pracy.

W rozdziale wprowadza się model osi teocentryzm–kratocentryzm jako narzędzie interpretacyjne, pozwalające uchwycić różnice aksjologiczne i epistemologiczne między badanymi systemami. Dynamika tej osi ukazana została jako cywilizacyjny mechanizm reinterpretacji i urzeczywistniania idei konstytucyjnych w Polsce, RFN i ChRL.

Mitologiczne i filozoficzno-religijne źródła prawa wpływają na porządek społeczno-gospodarczy państwa oraz kształtują zasady ustroju społeczno-gospodarczego. W celu wyodrębnienia najważniejszych idei konieczna jest analiza chińskiej myśli filozoficznej i religijnej. Pozwala to także na wskazanie zależności między ideami a konstytucyjnymi zasadami. Z tego względu w rozdziale II analizuje się źródła zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego ChRL. Idee wypływające ze źródeł mitologicznych oraz filozoficzno-religijnych przez wieki kształtowały porządek społeczno-gospodarczy Państwa Środka i do tej pory mają znaczący wpływ na prawa podstawowe i konstytucyjne zasady ustroju społeczno-gospodarczego. W pracy wskazuje się, jakie nurty filozoficzno-religijne miały wpływ na tworzenie tych praw i zasad. Analizuje się odzwierciedlenie idei ustroju społeczno-gospodarczego ChRL w zasadach konstytucyjnych. Jako wynik analizy i syntezy określa się najważniejsze idee chińskiego ustroju społeczno-gospodarczego. Są to idee humanitaryzmu, harmonii, podporządkowania i lojalności oraz dążenia do mądrości i samodoskonalenia. Następnie w rozdziale dokonuje się syntezy i normatywizacji wyłonionych idei chińskiego porządku społeczno-gospodarczego w kierunku praw podstawowych i zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego.

Przedmiotem rozdziału III jest kształtowanie się chińskiego porządku prawnego. Analizę przeprowadzono w oparciu o metodę dogmatyczną i historyczną. Przedstawiono rozwój chińskiego porządku prawnego przed powstaniem ChRL, jak i po jej powstaniu, wraz z opisem kształtowania się prawa konstytucyjnego jako fundamentu ustroju społeczno-gospodarczego, w zarysie przedstawiając uchwalane kolejno konstytucje, ich składowe oraz przedstawione w nich zasady. . W rozdziale analizie poddano ciągłość i zmienność idei ustrojowych w kolejnych konstytucjach ChRL, ich znaczenie dla praktyki oraz kierunki dalszego rozwoju. Omówiono również systemy konstytucyjne Specjalnych Regionów Administracyjnych Hongkongu i Makau,

które w powszechnym odbiorze uchodzą za ogniwa łączące tradycję chińską z rozwiązaniami zachodnimi, co w rozdziale poddano krytycznej analizie. Rozdział kończy się syntetyczną analizą perspektyw dalszej ewolucji chińskiego ustroju społeczno-gospodarczego.

Analizowane i porównywane w rozdziale IV prawa podstawowe określone są w Konstytucji ChRL jako prawa i obowiązki obywatelskie. Podstawowe prawa obywatelskie, w tym społeczne, socjalne i ekonomiczne są jedną ważnymi składowymi pojęcia ustroju społeczno-gospodarczego[40]. W źródłach chińskich podkreśla się, że ochrona podstawowych praw człowieka jest właściwym znaczeniem podstawowych zasad konstytucyjnych i ostatecznym celem konstytucji ChRL. W rozdziale IV konstytucyjne zasady ustroju społeczno-gospodarczego zestawiane są także ze standardami międzynarodowych. Ochrona godności człowieka jako zasada konstytucyjna, jest zasadą zasad, której przydaje się walor absolutny i niezaprzeczalny. Jest podstawową, przewodnią i fundamentalną zasadą konstytucyjną ustroju państwowego[41]. Z tego względu w rozdziale IV analizuje się pojęcia godności człowieka w prawie chińskim, polskim i niemieckim. W dalszej części rozdziału analizuje się konstytucyjne podstawowe prawa podstawowe w ustroju społeczno-gospodarczym ChRL, na tle innych krajów oraz w kontekście standardów międzynarodowych. Porównuje się między innymi takie prawa jak prawo do życia, uwzględniając regulacje dotyczące aborcji, samobójstwa, eutanazji, kary śmierci, przeszczepiania narządów i klonowania; prawo do równości z uwzględnieniem także równości ekonomicznej i społecznej; prawa polityczne, wyznania i wierzeń religijnych czy prawo wolności osobistej.

Jak wskazano powyżej w literaturze oprócz spojrzenia na ustrój społeczno-gospodarczy państwa z perspektywy praw, wolności i obowiązków obywatelskich wyróżnia się także ujęcie z perspektywy zasad ustroju społeczno-gospodarczego[42]. Z tego względu w rozdziale V porównuje się zasady konstytucyjne ustrojów społeczno-gospodarczych ChRL, RP i RFN. Jako konstytucyjną zasadę ustroju społeczno-gospodarczego ChRL wyróżnia się zasadę socjalistycznej gospodarki rynkowej oraz porównuje do konstytucyjnej zasady społecznej gospodarki rynkowej funkcjonującej w Polsce oraz zasady państwa socjalnego funkcjonującej w RFN. Wyodrębnia się także konstytucyjną zasadę ochrony prawa własności w ChRL oraz dokonuje analizy porównawczej z zasadami ochrony prawa własności w Polsce i w Niemczech. Wyróżnia się

[40] G. Kryszeń, *Ustrój społeczno-gospodarczy jako przedmiot regulacji konstytucyjnej*, Białystok 2015, s. 57.
[41] M. Borski, *Godność człowieka jako wartość uniwersalna*, Przegląd Prawa Publicznego 2014, nr 3, s. 13.
[42] C. Kosikowski, Zasady Ustroju Społecznego i Gospodarczego w Procesie Stosowania Konstytucji, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2007, s. 14.

ponadto zasadę wolności gospodarczej, jako jedną z podstawowych zasad ustroju społeczno-gospodarczego oraz dokonuje porównania funkcjonowania tej zasady w ustrojach społeczno-gospodarczych w ChRL, RP i RFN. Analiza funkcjonowania praw podstawowych i konstytucyjnych zasad ustrojów społeczno-gospodarczych ma charakter normatywno-praktyczny i obejmuje badanie przepisów prawa, ich stosowania w praktyce ustrojowej oraz analizę wybranych przykładów empirycznych.

Każdy z rozdziałów pracy został zakończony odrębnym podsumowaniem obejmującym wnioski cząstkowe. Z kolei w zakończeniu pracy przedstawiono wnioski wynikające z przeprowadzonych analiz, a także sformułowano postulaty *de lege ferenda* odnoszące się do możliwych kierunków zmian w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej – zarówno w wymiarze normatywnym, jak i w kontekście potrzeby głębszego zakorzenienia zasad ustrojowych w aksjologii odpowiadającej współczesnym wyzwaniom cywilizacyjnym. Zakończenie syntetyzuje odpowiedzi na postawione pytania badawcze oraz prezentuje wyniki weryfikacji postawionych hipotez.

Rozdział I

Prawo naturalne w relacji do prawa stanowionego w kształtowaniu idei ustroju społeczno-gospodarczego w cywilizacjach łacińskiej, chińskiej i bizantyńskiej

1. Zagadnienia wprowadzające

Analiza relacji między prawem naturalnym a prawem stanowionym w różnych tradycjach cywilizacyjnych stanowi ramę teoretyczną ułatwiającą dalsze porównawania systemów prawnych. Bez zrozumienia fundamentalnych różnic w pojmowaniu istoty prawa, źródeł jego obowiązywania i hierarchii norm w poszczególnych cywilizacjach niemożliwa jest dogłębna analiza porównawcza współczesnych rozwiązań konstytucyjnych. Odmienne tradycje rozumienia relacji między prawem naturalnym a stanowionym, która pełni funkcję platformy analitycznej ułatwiającej badanie mechanizmów transmisji idei i koncepcji prawnych między głównymi tradycjami cywilizacyjnymi - determinują sposób interpretacji i implementacji konkretnych instytucji prawnych we współczesnych systemach konstytucyjnych. Niniejszy rozdział ustanawia model cywilizacyjnej osi teocentryzm-kratocentryzm jako narzędzie analityczne ułatwiające systematyczne badanie ewolucji koncepcji prawa w różnych tradycjach cywilizacyjnych oraz identyfikację mechanizmów, poprzez które historyczne procesy kształtowania relacji między prawem naturalnym a stanowionym wpływają na współczesne rozwiązania konstytucyjne w zakresie praw podstawowych i zasad ustrojowych.

Celem rozdziału jest analiza relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym w kontekście ochrony praw podstawowych oraz zasad ustroju społeczno-gospodarczego, a także przybliżenie się do odpowiedzi na pytanie, na które odpowiedź będzie rozwijana w dalszych rozdziałach pracy, czy z perspektywy jednostki, państwa i cywilizacji korzystniejszy jest model ustroju odwołujący się do prawa naturalnego.

Punktem wyjścia dla rozważań jest przyjęcie, że porządek prawny wyrasta z głęboko zakorzenionych filozoficznych interpretacji natury człowieka, władzy, a w częściach tradycji z transcendentnego ładu. Podejmowana analiza istoty prawa w cywilizacjach: łacińskiej, chińskiej oraz bizantyńskiej służy uchwyceniu podstawowych kategorii rozumienia prawa jako punktu wyjścia do dalszych analiz. Uchwycenie koncepcji natury Boga w danej cywilizacji jest istotne, ponieważ to właśnie z niej – lub z jej braku – wynika sposób rozumienia ładu moralnego, natury i godności osoby ludzkiej, a ostatecznie także legitymacji władzy prawodawczej. W ujęciach

prawnonaturalnych prawo naturalne wyznacza obiektywne ramy moralne, w których powinno się poruszać prawo stanowione. Jego znaczenie nie polega na tym, że zastępuje ono przepisy ustanawiane przez władzę, lecz na tym, że nadaje im miarę, ustanawia granice oraz legitymizuje je w sensie aksjologicznym. Znaczenie tej relacji uwidacznia się szczególnie wyraźnie w świetle cywilizacyjnej osi teocentryzm–kratocentryzm. W ukierunkowaniu teocentrycznym prawo naturalne jest zakorzenione w obiektywnym porządku moralnym i metafizycznym, niezależnym od państwa, a zarazem nadrzędnym wobec stanowionej normy. W przeciwieństwie do tego w ukierunkowaniu kratocentrycznym źródłem normy prawnej jest wola władzy. Prawo naturalne, o ile w ogóle jest uznawane, traci swój normatywny charakter i ustępuje miejsca pozytywizmowi prawnemu. W ten sposób relacja między prawem naturalnym a stanowionym jest wyznacznikiem realnego charakteru porządku ustrojowego, co ma znaczenie w zakresie tego jak działa państwo. Propozycja modelu interpretacyjnego opartego na osi teocentryzm–kratocentryzm, służy jako narzędzie do porównawczej analizy, pozwalającej uchwycić różnice między cywilizacjami oraz zidentyfikować mechanizmy reinterpretacji zasad prawa w ramach współczesnych systemów konstytucyjnych. Wnioski płynące z tej analizy stanowią podstawę zrozumienia w jaki sposób cywilizacyjne fundamenty przekładają się na konkretne rozwiązania ustrojowe oraz dlaczego dane społeczeństwa akceptują lub nie określone rozwiązania.

Wszystkie wielkie cywilizacje, w tym łacińska, bizantyńska i chińska wykształciły własne sposoby ochrony ładu społecznego oraz zabezpieczania podstawowych wartości, takich jak humanitaryzm, porządek, sprawiedliwość, dobro wspólne czy harmonia. Jednak cywilizacja łacińska, łącząc dziedzictwo grecko-rzymskie z chrześcijaństwem, rozwinęła najpełniej pojęcie prawa naturalnego jako obiektywnego, rozumowego i nadrzędnego porządku**.**

W dalszej części rozdziału omówione zostaną porządki prawne Polski, Niemiec i Chińskiej Republiki Ludowej w kontekście ich ideowych cywilizacyjnych fundamentów oraz relacji między prawem naturalnym a stanowionym. Porównanie to pozwoli ocenić, w jakim stopniu współczesne systemy prawne respektują lub odrzucają prawo naturalne jako podstawę legitymizacji norm prawnych i porządku państwowego.

2. Istota prawa w ujęciu cywilizacyjnym

Nie istnieje jedna uniwersalna ani bezsporna definicja „istoty prawa", ponieważ jej rozumienie zależy od przyjętej filozofii prawa, uwarunkowań kulturowych oraz kontekstu

historycznego. Mimo to, możliwe jest wyróżnienie głównych nurtów myślowych i stanowisk doktrynalnych, które podejmują próbę odpowiedzi na pytanie: czym jest istota prawa i jakie są zasadnicze różnice w jej pojmowaniu?

U źródeł cywilizacji łacińskiej istota prawa polegała na prowadzeniu do celu, do którego naturalnie dąży człowiek, czyli do wykonywania właściwych mu czynności[43]. Zdanie to wyraża klasyczną koncepcję prawa naturalnego, według której człowiek ma określoną naturę i cel, a prawo istnieje po to, by wspierać go w dążeniu do dobra – rozumianego jako życie zgodne z cnotą, rozumem i porządkiem moralnym. Prawo to norma i miara ludzkiego postępowania. W tym ujęciu prawo nie jest jedynie zbiorem przepisów, lecz narzędziem realizacji wyższych wartości i doskonalenia człowieka. Zgodnie z doktryną prawa naturalnego nie da się stosować sprawiedliwego stabilnego prawa bez odniesienia do czegoś fundamentalnego znajdującego się „poza prawem", skąd czerpie się treść pojęć funkcjonujących w prawie. Prawo w swojej istocie nie powinno być narzucaniem naturze człowieka obcych jej elementów, ale jej rozwijaniem. Powinno pełnić funkcję wspierającą na drodze człowieka do jego właściwego celu. Z perspektywy prawa naturalnego wolność człowieka nie ziszcza się w samym wyborze między różnymi opcjami, lecz w możliwości wyboru dobra, które jest świadome i realizowane przez związanie z dobrem ostatecznym, pełniącym rolę celu[44].

Temu podejściu przeciwstawiają się inne nurty filozofii prawa. Radykalnie odmienne podejście do istoty prawa proponuje pozytywizm prawniczy, który wyprowadza moc prawa i jego obowiązywanie z samego autorytetu ustanawiającego normy [45]. Pozytywizm prawniczy, reprezentowany przez takich myślicieli jak Hans Kelsen, uznaje prawo za zbiór norm ustanowionych przez człowieka, niezależnie od ich moralnej treści. Pozytywizm prawniczy rozwinął się głównie w nowożytnej Europie na gruncie cywilizacji łacińskiej, ale w opozycji do jej klasycznego dziedzictwa prawa naturalnego. Dla pozytywistów prawo nie musi prowadzić do żadnego celu „naturalnego". Liczy się jego formalna ważność i skuteczność[46].

Z kolei realizm prawniczy skupia się na tym, jak prawo działa w praktyce. W tym ujęciu prawo nie ma metafizycznego celu ani nie odzwierciedla ludzkiej natury, natomiast jest

[43] P. Roszak, J. Wółkowski, *Istota prawa według Św. Tomasza z Akwinu*, Kultura Prawna", tom 2, nr 1, 2019, s. 38.
[44] C.C. Pacheco, *La amistad política en santo Tomás de Aquino: entre la justiciar y la misericordia*, „Espíritu" nr 151, 2016, s. 101–127.
[45] J. Budziszewski, *Commentary on Thomas Aquinas's: Treatise on Law,* New York 2014, s. 136.
[46] H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, Warszawa 2014, s. 76.

narzędziem władzy lub społecznej regulacji. Dlatego twierdzenie o naturalnym celu człowieka traktowane jest w tym nurcie jako zbyt idealistyczne i oderwane od rzeczywistości. W przeciwieństwie do pozytywizmu, który koncentruje się na analizie norm prawnych jako logicznych struktur, realizm bada realne zachowania sędziów, instytucji i obywateli. Odrzuca więc nie tylko moralne, ale również czysto formalne ujęcie prawa, postulując jego analizę przez pryzmat praktyki, skutków społecznych i rzeczywistego funkcjonowania w danym kontekście społecznym.

Nieco bardziej zbliżone podejście do nowoczesnych interpretacji prawa naturalnego reprezentuje koncepcja prawa, np. u Ronalda Dworkina. Według niej prawo powinno być rozumiane jako połączenie reguł i wartości moralnych, a jego stosowanie wymaga interpretacji zgodnej z zasadami sprawiedliwości i godności osoby ludzkiej[47].

Podobnie próbę zachowania moralnego wymiaru prawa, choć z innego punktu wyjścia, podejmuje Georg Wilhelm Friedrich Hegel, przedstawiciel niemieckiego idealizmu. Według niego „prawo to przejaw istnienia wolnej woli" a jego istotą jest urzeczywistnianie rozumu i wolności w porządku społecznym. Tym samym Hegel pozbawia prawo jego wiecznych fundamentów[48]. Jest to odejście od nurtu prawa naturalnego jako podstawy cywilizacji łacińskiej w kierunku prymatu prawa stanowionego przez państwo jako gwaranta wolności[49].

Analiza myśli klasyków prawa naturalnego pozwala nakreślić istotę prawa w aspektach: jurydycznym, aksjologicznym i antropologicznym. Aspekt jurydyczny wskazuje na rozumienie prawa jako ius – naturalne uprawnienie do działania człowieka i społeczności oraz jako lex - normę prawną stanowioną autorytetem prawodawcy. Aspekt aksjologiczny, wyrażający się w łacińskiej sentencji *ius est ars boni et aequi* – prawo jest sztuką stosowania tego, co dobre i słuszne - przejawia się w uniwersalnych wartościach dobra, słuszności i sprawiedliwości. Według źródłowej doktryny cywilizacji łacińskiej istotą i wyrazem prawa może być tylko dobro, gdyż jeżeli byłoby nim także zło, to prawo takie byłoby sprzecznością. W kulturze chrześcijańskiej dekalog uznawany jest za serce prawa a prawo naturalne rozumiane jest jako źródło i podstawa prawa stanowionego. Naczelne zasady prawa mówią, że dobro należy czynić, zła unikać, a danego słowa dotrzymać. Zasada *pacta sunt servanda,* mówiąca o tym, że umów należy dotrzymywać, stanowiąc o dobrej wierze stosunku stron jest fundamentalną zasadą prawną[50]. W cywilizacji

[47] Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998, s. 34.
[48] T. Brooks, *Hegel's Social and Political Philosophy*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021, s. 236.
[49] G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1958, s. 118.
[50] W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie, Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Poznań 1992, s. 47.

łacińskiej to Bóg w sumieniu człowieka daruje mu prawo. Naród rozumiany jest jako wspólnota rodzin, jest jedną z najwyższych wartości, jak i wchodzące w skład narodu, rodziny i małżeństwa jako efekt związku jednej kobiety i jednego mężczyzny [51]. W myśl prawa naturalnego natura człowieka pojmowana jest jako dobra i ku dobru dążąca, a rozum ludzki rozumiany, jako *recta ratio,* czyli rozum prawy, który kieruje się prawami moralnymi. Człowiek dąży do piękna, prawdy i sprawiedliwości, a prawo naturalne jest prawdą, która wyraża istotę powszechnego, obiektywnego, niezmiennego i uniwersalnego porządku. Wiodący myśliciel cywilizacji łacińskiej św. Tomasz z Akwinu na pytanie, czym jest prawo odpowiada, że jest to „rozporządzenie rozumu dla dobra wspólnego, nadane i publicznie obwieszczone przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą"[52]. Miarą ludzkich czynności jest rozum, gdyż do rozumu należy kierowanie do celu, który jest pierwszą zasadą postępowania, a tym samym miarą i normą[53]". Inny przedstawiciel cywilizacji łacińskiej Marek Tuliusz Cyceron twierdził, że „initium iuris" czyli początkiem prawa są natura, prawo naturalne i niezmienne aksjomaty.

Geneza cywilizacji bizantyńskiej wiąże się z problemem „wzrostu i upadku Rzymu", a jej rodowód sięga zarówno cywilizacji staroegipskiej, staroperskiej, hellenistycznej i syryjskiej, jak i dziedzictwa łacińskiego. Cywilizacja bizantyńska wbrew rzymskiej tradycji stawia prawo publiczne ponad prawem prywatnym. Choć religią tej cywilizacji jest chrześcijaństwo to jednak stosunkowo szybko nastąpiło przesunięcie na osi teocentryzm kratocentryzm w kierunku niezależności polityki od moralności. U źródeł cywilizacji bizantyńskiej istota prawa miała charakter teocentryczny - prawo było postrzegane jako wyraz Bożego porządku, a cesarz jako strażnik wiary i moralności. Wczesnobizantyńska ideologia cesarza jako „namaszczonego przez Boga" łączyła funkcję polityczną i religijną, czyniąc z cesarza zwierzchnika państwa oraz opiekuna ortodoksji i porządku moralnego. W efekcie, choć prawo służyło władzy cesarskiej, to w teorii było ono częścią boskiego ładu, a nie jedynie narzędziem polityki[54]. Z czasem, wraz z rozwojem ideologii cesarskiego uniwersalizmu i prymatem interesu państwa, aspekt religijny

[51] P. Górski, *Socjologiczne ujęcia kwestii narodu, podobieństwa i różnice*, Ruch Prawniczy i Socjologiczny, rok XLVIII, zeszyt 4, 1986, s. 276.
[52] J. Budziszewski, *Commentary on Thomas Aquinas's: Treatise on Law*, New York 2014, s. 67.
[53] T. Guz, *Relacja myśli filozoficznoprawnych Czesława Martyniaka wobec relatywistycznych pojęć prawa w niemieckim idealizmie i neopozytywizmie Hansa Kelsena*, Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie, t. XIII, 2020, nr 1, s. 149-158, s. 150.
[54] J. Meyendorff, *Bizantyńska teologia. Wprowadzenie do tradycji prawosławnej*, Kraków 2010, s. 57–63.

został w pełni podporządkowany władzy świeckiej[55]. Koncepcja uniwersalizmu państwowego, w której cesarz pełni funkcję najwyższej władzy nie tylko w sferze świeckiej, ale także religijnej, a jego autorytet obejmuje stanowienie prawa i kształtowanie porządku społeczno-prawnego była istotnym elementem. Dawne atrybuty transcendentnego Boga jako prawodawcy i twórcy prawa naturalnego przypisano państwu[56]. Państwo posiadało, w przeciwieństwie do większości państw średniowiecznych, stałą zaciężną armię[57]. W cywilizacji bizantyńskiej stanowione prawo regulowało niemal wszystkie dziedziny życia, co także miało wpływ na tworzenie się potężnej biurokracji. Ucisk fiskalny powodował wyludnienie całych prowincji, jak i ucieczki na pustynię, co miało miejsce na przykład w Egipcie. Prawo odgrywało przede wszystkim rolę narzędzia władzy politycznej, centralizacji oraz społecznej kontroli.

Na gruncie cywilizacji chińskiej system prawa funkcjonujący w imperialnych Chinach wyrósł przede wszystkim z konfucjanizmu oraz legizmu. Chińska kultura prawna, wzorując się na etyce konfucjańskiej ostatecznie od czasów dynastii Qin przyjęła rozwiązania synkretyczne konfucjańsko-legistyczne, czego bezpośrednim przejawem było skoordynowanie norm etycznych li z normami prawnymi fa, które odtąd miały względem siebie charakter komplementarny. Konfucjusz podkreślał rolę Boga Shang Di, pozaziemskiej natury jako twórcy prawa, którego istotą jest dążenie do dobra. Uważał, że nie „siła czyni prawo", lecz raczej, że należy być lojalnym i posłusznym wobec przełożonego ze względu na jego moralną prawość"[58]. Konfucjusz twierdził, „książę powinien zatrudniać ministrów zgodnie z zasadami przyzwoitości, ministrowie natomiast powinni wiernie służyć swemu księciu i być wobec niego lojalnymi[59]. Władca konfucjański powinien słuchać i przyjmować rady ministrów, gdyż pomoże mu to lepiej rządzić królestwem. W czasach Konfucjusza akceptowanym było, aby dobry konfucjanin w razie potrzeby zaprotestował wobec nieprawości przełożonych, choć w praktyce było to ryzykowne. Podobnie Mencjusz wskazywał, że „gdy książę uznaje swoich ministrów jako swoje ręce i nogi, jego ministrowie traktują swojego księcia, jak ich brzuch i serce; kiedy uważa ich za swoje psy i konie,

[55] J. Gill, *The Byzantine Empire*, New York 1975, s. 83–85; P. Brown, *The Rise of Western Christendom*, Oxford 2003, s. 153–157.
[56] Hegel, Georg W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*." [w:] G. W.F. Hegel. *Werke*, ed. Eva Moldenhauer, and Karl M. Michel, vol. 7. Frankfurt a. M 1989. s. 154.
[57] Feliks Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 2002, s. 248–250.
[58] Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, tłum. Douglas Lancashire i Peter Hu Kuo-chen, St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1985, s. 67–72.
[59] Konfucjusz, *Analects,* Ba Yi, https://ctext.org/analects/ba-yi [dostęp: 4.08.2024].

wtedy oni uważają go jako ziemię lub trawę, uznając go za złodzieja i wroga". Mencjusz podkreślał, że jeśli władca jest niekompetentny, należy go zastąpić. Jeśli jest zły, to lud ma prawo go obalić[60]. Istotą prawa we wczesnym okresie konfucjanizmu było zatem, aby prawo zmierzało ku sprawiedliwości, harmonii i humanitaryzmowi. W tym okresie też w Chinach istniało i rozwijało się prawo naturalne. Wraz z nadejściem neokonfucjanizmu oraz w kolejnych okresach filozoficznych następowało sukcesywne odchodzenie od prawa naturalnego w kierunku prawa pozytywnego. W neokonfucjanizmie cesarza utożsamiono z wysłannikiem Bogów, a nawet z samym Bogiem i to on stanowił prawo wedle swojej woli. Prawo – mimo zachowania etycznego charakteru – zostało podporządkowane sakralizowanej władzy cesarskiej. Tym samym dokonał się ruch na osi tecoentryzm-kratocentryzm w kierunku kratocentryzmu.

3. Natura Boga jako źródło prawa i godności ludzkiej w perspektywie cywilizacyjnej osi teocentryzm-kratocentryzm

Aspekt antropologiczny leży u podstaw integralnego związku klasycznego prawa naturalnego ze społeczną istotą człowieka, czyli ukazania ścisłej zależności między prawem naturalnym a ludzką naturą stworzoną do życia przez Boga, w naturalnej strukturze społeczeństwa-państwa[61]. W prawnonaturalnym rozumieniu Bóg jest wytyczną do zrozumienia natury ludzkiej, godności człowieka oraz istoty prawa. Jeśli człowiek postrzegany jest jako istota z natury racjonalna, wolna i zdolna do dobra – wówczas w państwie to prawo naturalne znajduje silne uzasadnienie jako wyraz tej wrodzonej godności. Gdy dominuje pesymistyczne, negatywne ujęcie natury człowieka – jako istoty ułomnej, egoistycznej, podatnej na manipulację – wówczas odrzuca się ideę obiektywnego ładu moralnego i otwiera przestrzeń dla systemów prawa opartego na sile, woli i ideologii. Takie ujęcie, charakterystyczne między innymi dla ideologii totalitarnych XX wieku, odrzucało prawo naturalne jako zbyt idealistyczne. Nakreślona zależność pozwala wskazać mechanizm ideologiczny: pozornie neutralne opisy natury człowieka w filozofii de facto są projektami ustrojowymi. Gdy myśliciele głoszą, że człowiek jest z natury zły lub egoistyczny, faktycznie argumentują za koniecznością silnej, nieograniczonej władzy. Odwrotnie, gdy podkreślają racjonalność i zdolność do dobra, legitymizują systemy oparte na prawach naturalnych

[60] Mencjusz, *: Król Hui z Liang – Część druga,* 中國哲學書電子化計劃 孟子 : 梁惠王下 – 中國哲學書電子化計劃 https://ctext.org/mengzi/liang-hui-wang-ii/zh?en=on [dostęp: 4.08.2024].
[61] A. Szadok Bratuń, M. Bratuń, *Z rodowodu klasycznego prawa naturalnego,* Studia Prawa Publicznego, nr 3(27), 2019, s. 11.

i ograniczeniu władzy. W ten sposób pozycja na osi teocentryzm-kratocentryzm determinuje nie tylko koncepcję natury ludzkiej, ale całościowy model ustrojowy - od antropologii przez filozofię prawa po praktykę konstytucyjną.

Na gruncie cywilizacji łacińskiej, bizantyńskiej i chińskiej pierwotnym źródłem godności ludzkiej wydaje się być Bóg, który według cywilizacyjnego kodu jest rozumiany jako stworzyciel natury człowieka. Jest to wspólny teocentryczny punkt wyjścia wszystkich trzech cywilizacji, z którego następnie ewoluowały one w odmiennych kierunkach na osi teocentryzm-kratocentryzm. Współczesne różnice w rozumieniu prawa i godności człowieka wynikają z rozbieżnych ścieżek ewolucji, a nie z odmiennych źródeł cywilizacyjnych.

Nasuwają się więc dwa pytania: przy założeniu, w ślad za informacjami pochodzącymi ze źródeł analizowanych cywilizacji, że istnieje Bóg, który stworzył świat, a w nim człowieka, należy zapytać, jaka jest natura tego Boga. Drugie pytanie dotyczy natury człowieka: czy jest to natura stworzona na wzór i podobieństwo natury Boga, czy też nie. Czy jest to więc natura pura, czyli czysta i nieskażona, czy natura corrupta, a więc istotowo zdeformowana.

Dokonując wstępnej analizy i próbując odpowiedzieć na te pytania, stwierdza się, że gdyby Bóg był choćby częściowo natury złej, nie mógłby konsekwentnie tworzyć bytów dobrych, ponieważ czyniłby to wbrew własnej istocie. Musiałby więc tworzyć byty w jakimś stopniu niekompletne, a więc wewnętrznie pozbawione pełni dobra i jedności. Tymczasem to, co niekompletne, nie posiada zasady trwałości: z powodu braku i wynikającego z niego napięcia dąży do dezintegracji. Takie stworzenie zmierzałoby więc nie ku trwaniu, lecz ku samozniszczeniu, co zaprzecza samej idei aktu stwórczego. Bóg, który stwarza po to, by to, co stworzył, się rozpadło, nie byłby źródłem istnienia, lecz jego przeciwnikiem, nie byłby Bogiem lecz atrapą. Byłby pojęciem sprzecznym - istotą, która chce istnienia tylko po to, by je unicestwić. Skoro zaś natura ludzka została stworzona przez Boga, który stwarza zgodnie z celem istnienia, czyli ku dobru, nie może zatem z samej swojej istoty być zła.

Na gruncie cywilizacji łacińskiej Święty Augustyn, w swoich rozważaniach nad naturą Boga i człowieka, stawiał pytanie „Kto mnie stworzył? Czy to nie mój Bóg, który jest nie tylko dobrym, ale jest samym dobrem? Dlaczego jest u mnie tak, że ja chcę zła a nie chcę dobra? Jeśli diabeł jest praautorem, to skąd ten diabeł pochodzi? [62]. Święty Tomasz z Akwinu wskazuje, że

[62] Aurelius Augustinus, *Die Bekenntnisse des Heiligen Augustinus*, Siebnetes Buch, 3 Kapitel, Treditions Classics 2012, s. 212.

w duchu wyraża się człowieka „bycie" obrazem Boga[63]. Człowiek posiada rozum, wolną wolę i sumienie, które dają mu szansę na ukierunkowanie się ku dobru. W tym rozumieniu zło, które wybiera człowiek, niejako powtarzając za upadłym aniołem, „nie będę służył", jest wyrazem jego wolnego wyboru i wolnej woli, świadczących o jego wolności. Korzystanie z tej wolności wbrew naturze, przykazaniu miłości, i zasadzie „nie czyń drugiemu co tobie nie miłe", prowadzi człowieka do osłabienia duchowego, umysłowego i cielesnego, a nawet do śmierci[64].

Analogicznie do tego, człowiek jako istota wolna i zdolna do dobra dzięki rozumowi i woli, tak i cywilizacje – będące zbiorowym wyrazem ludzkiej natury – nie są zdeterminowane raz na zawsze. To, że dana kultura przyjęła formę kratocentryczną, nie wynika z jej esencji, lecz z utrwalonych procesów historycznych i instytucjonalnych powstałych na gruncie wolnej woli. Skoro więc człowiek może – przez akt rozumu i wolnej woli – ukierunkować się ku dobru, tak też społeczeństwo może przekształcić swój porządek konstytucyjny na przykład ku bardziej teocentrycznemu modelowi, jeśli uświadomi sobie źródła własnych struktur i ich alternatywy.

Społeczeństwo jest sumą konkretnych indywidualności obdarzonych wolną wolą. Władca, jego doradcy, urzędnicy i obywatele - każdy z nich zachowuje zdolność wyboru między dobrem a złem. Struktury kratokratyczne perpetuują się zatem nie w wyniku abstrakcyjnej konieczności historycznej, lecz poprzez ciąg aktów woli wyrażających zgodę na ich podtrzymywanie. W konsekwencji transformacja ustrojowa, w tym konstytucyjna ku teocentryczności wymaga sumy osobistych nawróceń konkretnych osób w konkretnych rolach i na konkretnych stanowiskach. Każda zmiana społeczna pozostaje zatem kwestią indywidualnych decyzji moralnych - co czyni ją nie tylko możliwą, ale i osiągalną poprzez świadome wybory rozumnych istot obrazu Bożego. Wolna wola to ostatecznie klucz do głębokiego zrozumienia ludzkiej natury oraz podstawę nadziei na zmianę społeczną. To właśnie zdolność do autentycznego wyboru - nawet błędnego - konstytuuje godność człowieka jako obrazu Bożego. Gdyby bowiem człowiek był pozbawiony wolnej woli umożliwiającej nawrócenie, a zło w nim imanentnie istniało, oznaczałoby to konieczność permanentnego kratokratycznego nadzoru nad taką złą istotą. W ten sposób determinizm w swych różnych postaciach - historyczny, ekonomiczny, kulturowy w istocie służy kratokratycznemu utrwalaniu status quo.

[63] Święty Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, Tom 12, *O wadach i grzechach*, Wydawnictwo Veritas, 1960, s 6
[64] T. Copp, *Lęk a decyzje menadżerskie*, Analiza porównawcza menedżerów polskich i chińskich, Warszawa 2021, s. 46.

Pesymistyczne wizje natury ludzkiej są odejściem od cywilizacyjnych źródeł od teocentryzmu w kierunku kratocentryzmu, poprzez reinterpretację klasycznych podstaw prawa naturalnego. W ramach cywilizacji łacińskiej szczególnie wpływowe okazały się koncepcje niemieckojęzycznego kręgu myślowego. Poglądy, jak np. Hegla o jedności natur ludzkiej i Boskiej i o Bogu, uzyskującemu swoją samoświadomość dopiero w człowieku negowały w istocie koncepcję dobrej natury, wskazując, iż natura Boga oraz natura ludzka przechodząc metamorfozy, są zarówno dobre, jak i złe[65]. Człowiek z pozoru wydawać by się mogło wywyższony, w istocie jednak poprzez przeinterpretowanie staje się uprzedmiotowiony jako instrument Boga na drodze jego samorozwoju, tym samym cierpi jego godność. Według Hegla wolna wola w pełni realizuje się nie w człowieku ale dopiero w państwie[66] i to państwo jest najdoskonalszym wcieleniem Boga, stanowiąc prawo w zależności od swej woli. Podobnie, inny niemiecki myśliciel M. Luter, wskazywał, że Bóg jest syntezą stwórcy i stworzenia, a stworzenie sposobem jego rozwoju. Myśliciel ten, odwołując się do koncepcji Boga ukrytego oraz skażonej natury ludzkiej, prezentuje filozofię, która wpływa także na rozumienie prawa i porządku politycznego. Według Lutra człowiek po grzechu pierworodnym jest zdeprawowany i niezdolny do poznania Boga ani do sprawiedliwości o własnych siłach. Bóg pozostaje ukryty, niedostępny dla ludzkiego rozumu i woli. Z kolei, Hans Kelsen, twórca czystej teorii prawa, konsekwentnie odrzucał wszelkie metafizyczne i moralne założenia o człowieku jako podstawie porządku prawnego, sugerując tym samym, że prawo nie może opierać się na domniemanej wewnętrznej wartości osoby. Jego wpływ na niemieckojęzyczny obszar prawny trwa po dziś dzień. Natomiast Karol Marks, którego wizje miały wpływ na systemy prawa pozytywistycznego w XX wieku, odrzucał w ogóle pojęcie człowieka jako bytu wolnego i racjonalnego – widział go raczej jako produkt stosunków produkcji i klasowego zniewolenia. Marksistowska teoria prawa pozostaje po dziś dzień aktywną ramą analityczną w prawoznawstwie.

Wspólną cechą tych stanowisk jest nieufność wobec idei wrodzonego porządku moralnego i przekonanie, że porządek prawny musi być skonstruowany w oderwaniu od założeń o naturalnym

[65] G.W.F Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Par 564, *Die geoffenbarete Religion*, G. W. F. Hegel: *Werke in 20 Bänden* / Suhrkamp Verlag 1970, s. 342.
[66] H.Ch Schmidt am Busch, *"Anerkennung" als Prinzip der Kritischen Theorie, Die Grundzüge der Hegel'schen Staatstheorie*, De Greuter 2011, s.142.

dobru człowieka[67]. Z tej perspektywy prawo, w tym konstytucyjne, jak i władza państwowa nie mogą być oparte na przekonaniu o naturalnej dobroci człowieka. Władza świecka musi zatem służyć utrzymaniu porządku i powstrzymywaniu zła jako skutków zepsutej natury. Tego rodzaju koncepcje filozoficzne mogły przyczynić się do kratocentrycznego ukierunkowania na osi teocentryzm-kratocentryzm także w obrębie cywilizacji łacińskiej.

Po przeanalizowaniu ewolucji cywilizacji łacińskiej od teocentrycznego prawa naturalnego ku kratocentrycznym koncepcjom nowożytnym, dla porównania warto krótko przyjrzeć się ścieżce rozwoju cywilizacji bizantyńskiej, która choć wychodziła z podobnych chrześcijańskich podstaw, ewoluowała w odmienny sposób. We wczesnym okresie cywilizacji bizantyńskiej Bóg podobnie jak w cywilizacji łacińskiej stanowił najwyższe źródło władzy i prawa. Analiza źródeł wskazuje jednak na stosunkowo szybkie przesunięcie w kierunku koncentracji władzy w osobie cesarza poprzez rozwój ideologii cesaropapistycznej. W przeciwieństwie do cywilizacji łacińskiej, która ewoluowała stopniowo z wielowiekowych fundamentów rzymsko-chrześcijańskich, cywilizacja bizantyńska powstała jako twór polityczny z połączenia greckiej tradycji hellenistycznej, rzymskiego prawa i nowego chrześcijaństwa. Ta kompilacyjna natura nie pozwoliła na głębokie ugruntowanie się tradycji prawa naturalnego, które na Zachodzie miało czas rozwinąć się organicznie. Rolę odegrał wpływ neoplatońskiego emanatyzmu, zgodnie z którym cesarz był postrzegany jako bezpośrednia emanacja boskiej władzy na ziemi. Z czasem lud wierzący w emanatyzm uznawał władcą tego w kim dopatrywał się emanacji bóstwa. Władca taki stawał się nieograniczonym panem kraju, wszystkich i wszystkiego, jako Bóg na ziemi i bóstwa wcielenie. To osobiste prawo monarchy, jego prawo wszechwładności było punktem wyjścia dla wszelkiego prawa stanowionego. Źródła prawne z okresu Justyniana I pokazują, jak osobista wola monarchy stawała się dominującym źródłem prawa stanowionego kosztem tradycyjnego prawa naturalnego[68]. Proces ten ilustruje mechanizm historycznej habitualizacji pozycji na osi teocentryzm-kratocentryzm - od systemu, gdzie prawo wypływało z boskiego porządku interpretowanego przez

[67] T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i cywilnego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN, 1954; H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, tłum. Jan Zajadło, Warszawa 2012, s. 76; K. Marx, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, tłum. Adam Schaff, Warszawa: Książka i Wiedza, 1956, s. 143.
[68] Corpus Iuris Civilis, Novellae, Nov. 6, praef.; Nov. 131, cap. 1; G. Ostrogorsky, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008, s. 89-112; A. Kazhdan, *Oxford Dictionary of Byzantium*, New York 1991, s. 1045-1047; J. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge 1990, s. 78-95.

niezależne instytucje, ku systemowi, gdzie władca sam stał się jedynym interpretatorem woli boskiej, utrwalając kratocentryczną pozycję cywilizacji bizantyńskiej na długie wieki.

Po upadku Konstantynopola w 1453 roku bizantyńscy uczeni emigrowali na Zachód, przynosząc ze sobą greckie manuskrypty zawierające bizantyńskie interpretacje filozoficzno-teologiczne, w tym koncepcje emanatyzmu i natury władzy. Zachodni uczeni uzyskali w ten szerszy sposób dostęp do tradycji myślowej, która dotąd była im trudno dostępna. Cywilizacje wraz z ich rozwojem i wzrostem częstotliwości wzajemnych relacji w coraz większym stopniu wzajemnie się przenikały i wywierały na siebie wpływ. Zachodzące zmiany w postrzeganiu natury Boga skutkowały zmianą postrzegania natury człowieka i prawa. Ruch na osi w kierunku kratocentryzmu zataczał coraz szersze kręgi, obejmując swoim wpływem coraz większe obszary do tej pory zagospodarowywane przez teocentryczny światopogląd cywilizacji łacińskiej.

Warto w tym miejscu odnotować, że równolegle z procesem kratocentrycznej transformacji cywilizacji bizantyńskiej Cerkiew prawosławna, powstała pod jej wpływem, rozwijając naukę o theosis - „przebóstwieniu" czy też „upodobieniu do Boga" (gr. theopoiesis), zachowała w większym stopniu teocentryczny charakter. W prawosławiu zbawienie i odkupienie oznacza przebóstwienie, udział człowieka w Boskiej Naturze. Za nauką o przebóstwieniu kryje się pojęcie człowieka uczynionego na obraz i podobieństwo dobrego Boga - Trójcy Świętej. Nauka o theosis pokazuje, że nawet w ramach cywilizacji przesuwającej się ku kratocentryzmowi mogły przetrwać elementy teocentrycznej antropologii, choć funkcjonowały w strukturach cerkwi podporządkowanej cesarskiej władzy.

Spór o naturę człowieka jest kluczowy i aktualny również w cywilizacji chińskiej. W Chinach źródeł prawa naturalnego dopatruje się w naukach Konfucjusza i pierwotnej wiary w Boga Shangdi[69]. Prawo naturalne rozwijało się jako wynik połączenia chińskich koncepcji religijno-filozoficznych[70]. W konfucjanizmie, już począwszy od czasów dynastii Song

[69] P.J. Ivanhoe, B.W. Van Norden, *Readings in classical Chinese philosophy*, Indianapolis 2005, s. 76; Yu Ronggen, *Ruijia Fa Sixiang Tonglun, On Confucian Legal Though*, Guanxi People's Press, Nanning 1998 s. 42; Hu Shi, The *Natural Law in the Chinese Tradition*, Natural Law Institute Proceedings No. 5, s. 119, 1953; Hyung I Kim, *Fundamental legal concepts of China and the West: A comparative study*, Kennikat Press, Port Washington. N.Y./London: 1981; J.J.L. Duyvendak, *The Book of Lord Shang: A Classic of The Chinese School of Law*, Chicago 1963, s. 124; D. Bodde C. Morris, *Law in Imperial China*, Harvard 1967, s. 21; N. P. Ho, *Natural Law in Chinese Legal Thought*, Vol. 8, No 1 & 2, November 2017, s. 3.

[70] G. MacCormack, *Natural Law and Cosmic Harmony in Traditional Chinese Thought*, Ratio Juris, Vol. 2 Issue 3, s.254-273; Cai Xinyi, *Zhongxi ziranfa sixiang bijiao [A Comparison of Chinese and Western Natural Law Thought]*, Shaanxi Jiaoyu Gaojiao, Shaanxi Institute of Higher Education 2014, s 7; N. P. Ho, *Natural Law in Chinese Legal Thought*, Vol. 8, No 1 & 2, November 2017, s. 3; Xiusheng Liu, Appendix 2*: Natural Law in Classical Chinese*

dominowała teoria o wrodzonej dobroci istot ludzkich, stworzonych przez Boga Shangdi[71]. Także Mencjusz uznawał, że natura zmierza do ideału, utożsamianego z naturą Boga, a ludzie mają wrodzoną zdolność do bycia dobrymi, nawet jeśli nie wszyscy tacy są[72]. W rozwoju chińskiej myśli filozoficznej, podobnie jak miało to miejsce w cywilizacji łacińskiej, nie brak było poglądów przeciwstawnych. Na przykład twórca konfucjanizmu realistycznego i prekursor chińskiego legizmu Xun Zi, autor dzieła „Natura człowieka i diabła" uważał, iż to, co w człowieku dobre powstaje w toku wychowania. Sądził, że tylko kształtowanie człowieka może zmieniać złą naturę ludzką, a stan walki wszystkich ze wszystkimi można przezwyciężyć jedynie za pomocą wprowadzenia „spokoju przez niebezpieczeństwo". Tym samym ułomna natura ludzka może być skłoniona do posłuszeństwa tylko poprzez restrykcyjne prawo[73]. Spór między Mencjuszem a Xun Zi ilustruje ważny moment w historii chińskiej myśli prawnej - wybór między utrzymaniem teocentrycznej wizji dobrego z natury człowieka stworzonego przez Shangdi, a przyjęciem kratocentrycznej koncepcji wymagającej restrykcyjnej kontroli państwowej.

Zwolennicy kratocentryzmu w odpowiedzi na ten fundamentalny spór wypracowali dwie strategie: negację Boga jako Boga oraz redefinicję jego pojęcia. O ile legaliści wprost negowali konfucjańskie ideały, neokonfucjaniści dokonali subtelnej operacji ideowego przewartościowania. Podobnie jak Hegel w stosunku do chrześcijaństwa zachowali tradycyjną terminologię religijną, ale radykalnie przedefiniowali jej treść, zastępując osobowego Boga Shangdi bezosobowymi zasadami kosmicznymi. Legaliści z kolei, podobnie do Marksa, który głosił poglądy o niestworzonej i niestwarzalnej materii, negowali wprost istnienie Boga ShangDi i konfucjańskie ideały. Strategia reinterpretacji okazała się bardziej skuteczna, prowadząc do względnie trwałej habitualizacji kratocentrycznej pozycji cywilizacji chińskiej na osi teocentryzm-kratocentryzm.

Philosophy, [w:] Natural Law Modernized s. 258, (David Braybrooke ed., 2001); Ma Jianxing & Jiang Qinghua, *Chaoyue Zhongxi de ziranfa zhi jing: ziranfa sixiang xinlun [Going Beyond the Western vs. Chinese Natural Law Lens: A New Discussion of Natural Law,* Taipingyang Xuebao , Pacific Journal 11/2006, s. 45; Li Hongmei, *Zhongguo rujia yu xifang jindai ziranfa sixiang zhi bijiao [The Study on the Comparison of the Chinese and Western Thought of Natural Law]*, 35 XIBEI DAXUE XUEBAO (ZHEXUE SHEHUIKEXUE BAN) [J. NW. U. (PHIL. & SOC.SCI. ED.)] s. 106, 106-108 (2005); K. Turner, *Rule of Law Ideals in Early China*, Vol 6, 2 Columbia Journal of Asian Law, 1, 1-44, 1992; Tan Jiangping, *Lun "Dao" de ziranfa yiyi ji qi dui Zhongguo chuantong falv wenhua de yingxiang [The Natural Law Meaning of "Dao" and its Influence on Chinese Traditional Legal Culture]*, 2 JIANGXI SHEHUI KEXUE [JIANGXI SOC. SCI.], s. 93, 93-95 (2000).

[71] Yen, Hung-Chung, *Human Nature and Learning in Ancient China, Education as Cultivation in Chinese Culture*, Singapore 2015, s. 19-43.

[72] B. Van Norden, *Mencius*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 3 December 2014, s. 241.

[73] T.Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001, s. 126.

Miało to miejsce przy zachowaniu pozorów ciągłości z tradycją przy jednoczesnej fundamentalnej zmianie treści. To w istocie otwarło drogę do oficjalnego ateizmu w ChRL. Długotrwały i głęboki charakter tej transformacji powiązany jest z wielowiekową historią. Warto nadmienić, że jak wynika z badań nad kulturami Hofstede, w Chinach występuje perspektywa długoterminowa w większym stopniu, aniżeli w większości innych państw. Potwierdzają to obserwacje dokonane w ChRL.

Podejmując się dogłębnej analizy natury Boga na gruncie cywilizacji chińskiej należy sięgnąć do jej mitologicznych początków. Na jednej z kolumn świątyni Fuxi w chińskiej prowincji Gansu, zapisano, „Wśród trzech praprzodków cywilizacji Huaxia, Fuxi zajmuje pierwsze miejsce". Bai Hu Tong, jeden z konfucjańskich tekstów tak opisuje świat jeszcze przed ingerencją Fuxi. „W starożytności nie było trzech kardynalnych przewodników i sześciu dyscyplin. Znano matki, ale nie znano ojców. Kiedy leżeli, mówili, że ich nie ma. Kiedy się budzili, prosili o jedzenie, pili krew i nosili stroje ze skór. Następnie przyszedł Fuxi spojrzał w górę i kontemplował obrazy na niebie, spojrzał w dół i kontemplował wydarzenia na ziemi. Zjednoczył męża i żonę, uregulował pięć etapów zmian i ustanowił prawa ludzkości[74]". Fuxi i Nüwa, pod ogniem, który stał się jednym postanowili zostać mężem i żoną. Następnie użyli gliny do stworzenia potomstwa, a dzięki boskiej mocy ożywili gliniane figurki, które stały się najwcześniejszymi istotami ludzkimi[75]. W oparciu o mit Fuxi i Nüwy powstał rytuał małżeństwa w Chinach, a także symboliczna tradycja posiadania większej struktury rodzinnej. Mit Fuxi ujawnia podobieństwo do katolickiej koncepcji antropogenezy. Podobnie jak w nauce Kościoła, gdzie Bóg „tchnął w człowieka życie" (Rdz 2,7), przekształcając istotę biologiczną w osobę obdarzoną duszą rozumną, tak w chińskiej tradycji boska interwencja Fuxi jest momentem przełomu jakościowego - przejścia od stanu quasi-zwierzęcego do istnienia w pełni ludzkiego. W obu przypadkach człowieczeństwo nie jest produktem samej ewolucji biologicznej, ale wymaga bezpośredniej boskiej ingerencji.

Gotfried Wilhelm Leibniz, jeden z wiodących filozofów i matematyków przełomu XVII i XVIII wieku, w swoich rozważaniach potwierdzał, że aby zrozumieć zasady panujące w Chinach istotne jest zbadanie tego, co można powiedzieć o Bogu na wysokości Shangdi i o duchach Chińczyków. Uznawał że Chińczycy posiadali spirytystyczną doktrynę, zgodną w niektórych

[74] W. R. Baines, F. Cary, *I – Ching*, Princeton University Press, 1967, s. 243.
[75] M.E. Lewis, *China's Cosmopolitan Empire: the Tang dynasty*, Vol. 4, Harvard 2009, s. 202.

aspektach z chrześcijaństwem[76]. Pisał, że w „figurach" Fuxi'ego[77] ukryty jest wynalazek arytmetyki binarnej i może to być argument dla cesarza i chińskich uczonych, że nawet wśród najstarszych Chińczyków uznaje się stworzenie „*ex nihile*", „z niczego" jako przyczynę bytu. Jak zaznacza Leibniz wszystko ma swój początek w Bogu i w nicości, co wyraża się w odzwierciedleniu wszystkich liczb jako 0 oraz 1[78]. Nadmienił, że francuscy jezuici Gerbillon i Bouvet zaimponowali cesarzowi chińskiemu nie tylko dzięki nauce matematyki, ale także przekazując katolicką filozofię[79].

Według starożytnych chińskich klasyków konfucjańskich Władca na Wysokości nazywany Tian z okresu dynastii Xia 夏 (2183-1752 p.n.e.) oraz Władca na Wysokości nazywany Shangdi z okresu dynastii Shang 商 (1751-1112 p.n.e.) był tym samym Bogiem osobowym. Także zapisy, dotyczące Boga opisane w księgach Konfucjusza wskazują na identyfikację pierwotnego pojęcia Nieba (Tian) z pojęciem Władcy na wysokości (Shangdi)[80]. Konfucjusz wskazuje, że to Niebo zrodziło w nim cnotę, jako cechę wrodzoną i naturalną i sprzyjało królom którzy byli cnotliwi i w ten sposób stawali się odbiorcami Niebiańskiej Łaski. W ten sposób też byli akceptowani przez lud, otrzymując od Nieba mandat do rządzenia. W Księdze Dokumentów zapisano, że władca dynastii Xia, rządzący do 1751 p.n.e. zaniedbał rządy, a ludzie wtedy nie szanowali poświęcenia i ofiarności, ale żyli życiem pełnym przyjemności. W związku z tym Niebo odebrało madat władzy jako niebiańską karę. Z kolei, ostatni władcy z dynastii Shang, według przekazu byli pijakami, a ludzie naśladowali ich pod tym względem. W ten sposób Niebo dokonało zniszczenia dynastii Shang, i przekazało mandat władzy dynastii Zhou (1111-249 p.n.e.)[81]. Pisemne wyrocznie z czasów dynastii Shang ujawniały, że ludzie wierzyli wtedy w Boga, który nie tylko kontroluje przyrodę i wszechświat, ale także decyduje o błogosławieństwach i łaskach względem istot ludzkich[82]. W religii okresu dynastii Shang (ok. 1750-1045 p.n.e.) wierzono

[76] Liu Yu, *The Jesuits and the Anti-Jesuits The Two Different Connections of Leibniz with China,* Philosophy of the Eighteenth Century, Vol 43, No. 2 (Summer 2002), University of Pennsylvania Press, 22 June 2002.
[77] Patrz Rozdział 1.
[78] G.W. Leibniz, *Briefe ueber China (1694-1716), Die Korrespondenz mit Barthelemy Des Bosses und anderen Mitgliedern des Ordens,* Philosophische Bibliothek Band 693, Hamburg 2017 s. 61
[79] Tamże, s. 17.
[80] Nikkilä, Pertti, *Early Confucianism and inherited though in the light of some terms of the Confucian Analects. 1. The terms in Shu Ching and Shih Ching,* Studia Orientalia 53. Helsinki: The Finnish Oriental Society 1982, s.. 209
[81] Tamże, s. 293.
[82] Sun Shangyang 孙尚扬, *Jidujiao yu mingmo ruxue* 基督教与明末儒学 *(Christianity and the Confucianism in the end of Ming Dynasty,*. Beijing: Dongfang chubanshe 东方出版, 1994, s. 72.

w Boga Shangdi i pomniejszych bogów, którzy uosabiali moce gór, rzek itp. Komunikacja między nimi rozumiana była jako dwukierunkowy przepływ świętości i ofiarności[83]. Z kolei w okresie dynastii Zhou (1111-249 p.n.e.), za czasów której umarł Konfucjusz termin Nieba (天) zaczął zmieniać znaczenie i od tego czasu też rozumienie pojęcia Nieba, jako osobowego Boga zaczęło być już kwestią sporną i przestano utożsamiać to pojęcie z Bogiem Shangdi. Wreszcie pojęcie Nieba (Tian) zastąpiono terminem Tianli (天理), oznaczającym niebiańskie zasady, rozwijanym w okresie neokonfucjanizmu w dynastii Song (AD 960-1279) i Ming (AD 1368-1644). Następnie termin ten zastąpiono pojęciem Li 理 oznaczający zasadę usuwając Niebo. Do znaku Li 理 dołączono znak Xing 性, oznaczającym naturę ludzką lub naturę subiektywną. Wraz z tendencją odchodzenia od teizmu w kierunku humanizmu koncepcja Nieba jako osobowego Boga straciła na aktualności i zmodyfikowana została w bezosobowe niebo a ostatecznie w zasady[84]. Wprawdzie reinterpretacji bezosobowego nieba duchowe istoty były nadal szanowane ale ich moc została wyparta przez ludzką cnotę i ludzki wysiłek. W związku z faktem, iż sama nazwa nieba jako Boga jest ta sama w tych dwóch różniących się istotowo interpretacjach to często współcześnie w oderwaniu od oryginalnych tekstów Konfucjusza niebo rozumiane jest jako bezosobowe magiczne zasady z okresu neokonfucjanizmu. W ten sposób widoczne są długofalowe skutki opisywanej „strategii reinterpretacji" jako efekt działania procesów kulturowej transmisji i transformacji znaczeń. Dzieje się to wbrew napomnieniom Konfucjusza, który mówił, że należy przywrócić właściwe znaczenia znakom.

Wydaje się istotną rolę w propagowaniu rozumienia Boga jako bezosobowego odegrał neokonfucjanizm (960 - 1279) , odchodząc pomimo swej nazwy daleko od nauk Konfucjusza. Korzeni pojęcia neokonfucjanizm należy szukać w myśli jezuitów, którzy zetknęli się z Chinami w XVII wieku. Matteo Ricci (1552 - 1610) w swoim dziele „Prawdziwe Znaczenie Pana Niebios" (Tianzhu Shiyi) argumentował, iż konfucjanizm uczonych epoki Song i Ming nie jest wierny oryginalnemu konfucjanizmowi. Ten argument był rozwijany przez późniejszych jezuitów, którzy pogardliwie odnosili się do konfucjanistów epoki Song i Ming nazywając ich Neoterici

[83] D.N. Keightley, *Sources of Shang history: The oracle-bone inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley 1978, s. 35.
[84] P. Huang, *Confronting Confucian Understanding of the Christian Doctrine of Salvation, A systematic theological analysis of the basic problems of the Confucian-Christian dialogue*, Helsinki 2006, s. 91.

Interpreters (nowocześni interpretatorzy)"[85]. Ricci, jako orędownik pojednania cywilizacji chińskiej z łacińską, poszukiwał elementów łączących obie cywilizacje. Jako jednemu z niewielu zezwolono mu w roku 1601 na pobyt w chińskiej stolicy. Ricci w opisach „chińskiego" Boga odnosił się do pierwotnego pojęcia Shangdi. Słynął z dogłębnej znajomości dzieł klasyki chińskiej, kultury oraz języka chińskiego. Uzasadnił użycie pojęcia Shangdi jako oddającego „chińskiego" Boga, odwołując się do chińskiej literatury klasycznej, w której jak zapewniał wyrażona została prawdziwa konfucjańska ortodoksja i wiara w prawdziwego Boga. Inni jezuici, jak np. Longobardi, zaprzeczali temu, twierdząc że Shangdi nie może być utożsamiony z chrześcijańskim Bogiem. Po śmierci M. Ricciego zaakceptowano doktrynę Longobardiego[86]. W numerze z 25 kwietnia 1701 Journal des Savans wydrukowano traktat franciszkanina Antonio Caballero de Santa Maria. Według niego w Chinach uczestnicy kultu wielbią postać samego Konfucjusza jako bóstwo, rzucając się przed nim na ziemię, co jest sprzeczne z rozumieniem Boga w cywilizacji łacińskiej. Procesom cywilizacyjnych podziałów usiłował przeciwstawić się Leibniz, wyjaśniając, że świątynie i ofiary w chińskich obrzędach pojawiły się już 2000 lat przed Konfucjuszem. W tym czasie już wprowadzono zwyczaj kultu przodków i szanowanych ludzi, który obejmował świece, kwiaty, darowizny wina, a także liczne zgięcia kolan i przykazania mające na celu otrzymanie doczesnej opieki. Po zakończeniu ofiary, prowadzący ceremonię składał podziękowania tym, którzy byli obecni w imieniu przodków, obiecując wszystkim błogosławieństwo. Przyglądając się jednak duchowi, w jakim Chińczycy zwracali się do swoich przodków i szanowanych ludzi, którzy odeszli, zdaniem Leibniza należałoby rozważyć czy uczestnicy kultu myślą, że mogą oni zostać przez nich wysłuchani czy też proszą raczej o ich wstawiennictwo u Boga. Gdyż jeśli czciciele przodków proszą o wstawiennictwo i błogosławieństwo, a kapłan je obiecuje, to nie jest jasne czy błogosławieństwo to pochodzi od zmarłych czy może oczekiwane jest, że emanować będzie z wyższej instancji, której wdzięczność jest miła i właściwa[87]. Tym samym Leibniz poddaje w wątpliwość argument jakoby kult przodków przekreślał wiarę w Boga jako jedynej i najwyższej instancji. Jest to interpretacja o tyle ważna, że kult przodków po dziś dzień podawany jest jako

[85] D.E. Mungello, *Confucianism in the Enlightment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophes* [w:] Thomas H.C. Lee (red.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries,* Hongkong, Chinese University Press, 1991, s. 115.
[86] I. Eber, *The Term Questrion, The Jewish Bishop and the Chinese Bible,* Studies in Christian Mission, Vol. 22, Brill, 1 styczeń 1999, s. 148.
[87] W. Leibniz, *Briefe ueber China (1694-1716), Die Korrespondenz mit Barthelemy Des Bosses und anderen Mitgliedern des Ordens,* Philosophische Bibliothek Band 693, Hamburg 2017, s. 113.

argument jakoby w Chinach nie było nigdy wiary w Boga jako Boga. Jak podsumowywał Leibniz, naukowcy, w tym lekarze, mogliby szerzej pojąć naturę ludzką i przyczyny chorób, jak i doradzić pacjentowi, czy np. matce nienarodzonego dziecka, gdyby kierowali się darem wiary, gdyż wszystko ma swoją rzeczywistość i doskonałość otrzymaną od Boga, nawet gdy nie jest jeszcze poznane i wyjaśnione[88].

Analiza europejskich relacji z Chinami w XVII wieku wykazuje, że w momencie gdy chińska cywilizacja przechodziła proces coraz dalszego przesunięcia od teocentryzmu ku kratocentryzmowi, Europa doświadczała analogicznej transformacji napędzanej kratocentrycznymi prądami intelektualnymi. Machiavellizm uczynił politykę autonomiczną sferą oddzieloną od etyki. Racja stanu Giovanniego Botero (1589) usprawiedliwiła działania władców wbrew prawu naturalnemu dla zachowania dominacji państwa, a teoria suwerenności Jean Bodina (1576) definiowała władzę jako „absolutną i wieczną. Powstanie potężnych kompanii handlowych oznaczało praktyczne zastosowanie tych teorii w polityce kolonialnej. Strategia pokojowego pojednania Ricciego stała się niekompatybilna z rzeczywistością. Hegel w swojej interpretacji filozofii historii napisał, że miało to miejsce w związku z zarządzeniem Papieża[89]. Papieska decyzja o odrzuceniu doktryny Ricciego była w tym kontekście kompatybilna z kolonialnymi „racjami stanu" katolickich mocarstw. Procesy te miały charakter dwustronny. Także w Chinach odchodzono od linii cywilizacyjnego pojednania. Jak pisał Ferdinand Orban S.J w liście do Leibniza w dniu 1 stycznia 1705 roku „[…] Dowiadujemy się z Rzymu, że jeden z naszych ludzi, który przez Anglię wrócił z Chin poinformował, co następuje: Chiński cesarz nalegał osobiście na piśmie, że kult Konfucjusza jest wyłącznie politycznej natury i nie ma nic wspólnego z kultem religijnym[90]. Ta kategoryczna deklaracja władcy oznaczała odrzucenie możliwości pojednania cywilizacji i wskazywała na kratocentryczne ukierunkowanie Chin w tym okresie. Powyższe wskazuje na historyczne uwarunkowania różnić i cywilizacyjnych zwrotów.

W części literatury przedmiotu opisany proces przesunięcia na osi teocentryzm kratocentryzm ku legizmowi i neokofucjanistycznemu kratocentryzmowi w Chinach określany bywa jako „degeneracja od teizmu do humanizmu"[91]. Konsekwencje tej transformacji były

[88] Tamże, s. 119.
[89] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen Uber die Philosophie der Geschichte*, Reclam Verlag 1924, s. 63.
[90] W. Leibniz, *Briefe ueber China (1694-1716), Die Korrespondenz mit Barthelemy Des Bosses und anderen Mitgliedern des Ordens*, Philosophische Bibliothek Band 693, Hamburg 2017, s. 59.
[91] P. Huang, *Confronting Confucian Understanding of the Christian Doctrine of Salvation, A systematic theological analysis of the basic problems of the Confucian-Christian dialogue*, Helsinki 2006, s. 291.

dostrzegalne także dla XIX-wiecznych obserwatorów. Dla przykładu wspomniany G.W. Hegel, analizując Chiny po okresie neokonfucjańskich przemian, pisał, że „nie mają indywidualnej niezależności, dlatego też są religijni i zależni od istot naturalnych, z których najwyższym jest niebo. Od nieba zależą uprawy, pory roku, urodzaj i nieurodzaj. Cesarz będący na szczycie jest najbliżej nieba, a nie jednostki jako takie”[92]. Odejście od źródeł w kierunku humanizmu dawało chińskim władcom możliwość swobodnego kształtowania prawa, bez konieczności trzymania się dawnych zasad. W tym sensie cywilizacja chińska przeszła podobną metamorfozę jak cywilizacja bizantyńska, jednak proces sakralizacji władzy cesarskiej zajął jej znacznie więcej czasu, bo około tysiąca lat w porównaniu do trzech stuleci w Bizancjum. Długotrwałość procesu odchodzenia od teocentryzmu w charakterystyce chińskiej może świadczyć o głębokim istotowym zakorzenieniu teocentryzmu w cywilizacji chińskiej, jak i możliwości doń powrotu. W związku z tym także do dziś widoczne są pierwiastki teocentryzmu w konfucjańskich wierzeniach i obrzędach realizowanych w różnych miejscach Chin, co potwierdziła obserwacja terenowa. Przejawiają się również w konfucjańskich wartościach przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Wydaje się, że procesy globalizacji i rozwój materializmu to obecnie poważniejsze zagrożenia dla teocentrycznych pierwiastków w chińskim społeczeństwie aniżeli działania samej władzy państwowej.

Przeprowadzona analiza cywilizacji potwierdza, że bez jasnej odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka, niemożliwe jest zbudowanie spójnej teorii praw podstawowych odpornych na relatywizację. Współczesne różnice konstytucyjnych ustrojów społeczno-gospodarczych wydają się wynikać z procesów historycznej habitualizacji pozycji na osi teocentryzm-kratocentryzm, a nie z niezmiennych charakterystyk kulturowych. Wspólnych teocentrycznych źródła wszystkich badanych cywilizacji oraz identyfikacja mechanizmów ich kratocentrycznej transformacji wskazują, że różnice w pojmowaniu godności człowieka i podstaw prawa wynikają z historycznych procesów habitualizacji świadomych wyborów ideologicznych. Róznice wydają się mieć charakter historycznie uwarunkowany, anie cywilizacyjnie determinowany, co otwiera teoretyczną możliwość ich przekształcenia i powrotu do źródeł.

[92] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen Uber die Philosophie der Geschichte*, Reclam Verlag 1924, s. 69.

4. Prawo naturalne a prawo stanowione w świetle fundamentów ideowych cywilizacji

4.1. Relacja prawa naturalnego do prawa stanowionego w cywilizacji łacińskiej w ujęciu teocentrycznym oraz jej rezonans w konfucjaniźmie

Cechą szczególną cywilizacji łacińskiej jest przekonanie, że istnieje obiektywny, rozumny i moralny porządek, który obowiązuje niezależnie od woli władzy i jest miarą sprawiedliwości prawa stanowionego. Cywilizacja ta wykształciła pojęcie prawa naturalnego jako uniwersalnego ładu, zakorzenionego w rozumnej naturze człowieka, którego godność wymaga ochrony przed samowolą władzy. Prawo to nie jest zależne od okoliczności historycznych, lecz wynika z rozumu i moralności, którą człowiek może rozpoznać w sobie i świecie. To właśnie w cywilizacji łacińskiej najpełniej rozwinęła się refleksja nad relacją między prawem naturalnym a prawem stanowionym. Jej początki sięgają starożytnej Grecji i Rzymu, gdzie filozofowie i prawnicy podejmowali fundamentalne pytania o źródło i cel prawa, o jego legitymację oraz o granice władzy. Dwoistość prawa – jako napięcie między prawem „pisanym" a „niepisanym", między normą ustanowioną a normą rozpoznawaną rozumem – stała się centralnym zagadnieniem tej tradycji. Grecy czerpali z osiągnięć starszych cywilizacji Bliskiego Wschodu, zwłaszcza Egiptu, Mezopotamii oraz Fenicji. W cywilizacji egipskiej, mezopotamskiej i perskiej w ich szczytowym stadium władca był niemal boską emanacją porządku kosmicznego, a prawo stanowione absolutne i niepodważalne. Grecja dokonała przełomu i niejako zaczerpnięcia z najbardziej pierwotnych źródeł tych cywilizacji: zapożyczone treści poddając racjonalizacji. Powstała filozofia jako poszukiwanie prawdy nie przez kapłańskie objawienie, lecz przez rozumne dociekanie. Zamiast przyjmować porządek świata jako dany, Grecy zaczęli zadawać pytania o jego istotę, źródła ładu, sprawiedliwości i dobra. To właśnie tu pojawiło się pojęcie logosu – rozumu jako zasady wszechświata oraz rozróżnienie między prawem naturalnym a prawem stanowionym. Dzięki temu w Grecji narodziła się idea prawa jako uniwersalnego i racjonalnego porządku. Teocentryzm (od gr. *theos* – Bóg) oznacza takie ujęcie porządku prawnego, w którym źródło prawa – a zarazem miara jego sprawiedliwości – znajduje się poza wolą człowieka i władzy politycznej. W tym ujęciu prawo ma charakter obiektywny, transcendentny lub naturalny – a więc niezmienny i niezależny od decyzji ustawodawcy.

Charles de Tocqueville uznawał prawo naturalne jako fundament porządku prawnego, a także warunek istnienia demokracji[93]. Państwo bez fundamentu moralnego w postaci prawa

[93] T. Guz, *The Relevancy of Natural Law*, Kościół i Prawo, 6(19) 2017, nr 2, s. 27.

naturalnego staje się pustą formą. Obywatele albo traktują prawo instrumentalnie, chcąc wykorzystać albo reagują lękiem przed ujawnieniem instrumentów aparatu represji. Uznanie przyrodzonej godności człowieka, sprawiedliwości i wolności jako przesłanek prawa naturalnego wymaga ich implementacji jako nadrzędnych norm konstytucyjnych.

W historii rozwoju koncepcji filozoficznych, politycznych i prawnych w Europie, w tym w Polsce i w Niemczech, doktryny prawa naturalnego co najmniej przez kilkanaście stuleci stanowiły większość teorii odnoszących się do prawa, polityki i społeczeństwa[94]. Treść pojęcia prawa naturalnego była różna w poszczególnych okresach historycznych. Inna była na przykład w poglądach św. Tomasza z Akwinu, a inna w zapatrywaniach przedstawicieli mieszczańskiej szkoły prawa natury w XVII wieku. Jednak dopiero powstanie pozytywizmu prawniczego w XIX wieku, a następnie normatywizmu i innych doktryn prawnych oraz politycznych, jak na przykład psychologizmu, socjalizmu, realizmu czy funkcjonalizmu zakończyło erę wyraźnej dominacji prawa naturalnego w myśli prawnej. Z kolei pełne już wyparcie prawa naturalnego propagowała ideologia nazizmu hitlerowskiego. Alfred Rosenberg, wiodący ideolog nazizmu twierdził, że prawo stworzył człowiek dla samego siebie. W istocie, jeżeli byłoby tak, że człowiek sam potrafiłby stworzyć prawa na podstawie których funkcjonuje, to musiałby uznać, że sam jest w stanie stworzyć także siebie. Nie byłoby wtedy matki ani ojca. Jak wskazywali starożytni Grecy i Rzymianie jeśli ktoś odchodzi od prawa naturalnego, oznacza to, że uciekł przed samym sobą lub „zanegował istotę człowieczeństwa". Twierdzili, że prawo naturalne ukierunkowuje byt na dobro wspólne (bonum comune), biorąc pod uwagę, że na piedestale wspólnoty stoi Bóg. Prawo naturalne przeżyło odrodzenie po II wojnie światowej, ukazującej najdobitniej konsekwencje odwrócenia się od jego zasad, gdzie w miejsce Boga wprowadzono w zasadzie postać Führera, a do członków narodu niemieckiego zaliczono tylko tych obywateli niemieckich, którzy popierali idee narodowego socjalizmu. Trybunał Norymberski, osądzając zbrodnie przeciwko ludzkości na podstawie „ogólnych zasad prawa uznanych przez narody cywilizowane" [95], ujawnił nieprzekraczalne granice pozytywizmu prawniczego. Oskarżeni niemieccy zbrodniarze wojenni bronili się, odwołując się do obowiązującego wówczas prawa III Rzeszy, które formalnie rzecz biorąc legalizowało ich działania. Trybunał jednak odrzucił tę linię obrony, uznając, że istnieją normy wyższego rzędu**,** obowiązujące niezależnie od systemu prawnego konkretnego państwa.

[94] J. Hervada, *Natural Right and Natural Law: A Critical Introduction*, Pamplona 1987, s. 73.
[95] Artykuł 38 ust. 1 lit. c *Statutu Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości* (Dz.U. 1947 Nr 23, poz. 90).

W uzasadnieniu wyroku Trybunał powołał się na „ogólne zasady prawa uznane przez narody cywilizowane", co oznaczało odwołanie się do idei prawa naturalnego i odrzucenie czysto formalistycznego podejścia do legalności[96]. Tym samym przyjęto, że prawo stanowione traci moc obowiązującą, jeśli jest skrajnie niemoralne lub sprzeczne z fundamentalnymi wartościami człowieczeństwa. Jak pokazała historia, zwykle po kataklizmach wojennych następowała krótkotrwała tendencja powrotu do cywilizacyjnych źródeł. Nie trwało to jednak długo i znowu pojawiał się kolejny odwrót od koncepcji prawnonaturalnych w kierunku pozytywizmu prawniczego, przekształconego na przykład po II wojnie światowej w doktrynę materializmu dialektyczno-historycznego[97]. W ten sposób ruch na osi teocentryzm kratocentryzm powracał do kratocentrycznego kierunku.

Autorstwo terminu „odrodzenie prawa naturalnego" zwykło się przypisywać J. Charmontowi, który użył tego wyrażenia w tytule pracy „La renaissance du droit naturel"[98]. Także Ogólne Zgromadzenie Narodów Zjednoczonych, uchwalając Powszechną Deklarację Praw Człowieka, wprowadziło ponownie prawo naturalne do rzeczywistości politycznej, społecznej i jurydycznej[99]. Do „odrodzenia prawa naturalnego" niewątpliwie skłaniał ogrom zbrodni popełnionych z reguły w „majestacie" obowiązującego prawa pozytywnego, jak i przypadki łamania praw człowieka, co miało miejsce na przykład na gruncie chińskim podczas rewolucji kulturalnej. Warto nadmienić, że koncepcje prawa naturalnego nadal pełnią istotną rolę we współczesnej wersji tomizmu i odgrywają ważną rolę w katolickiej nauce społecznej, rozwijającej się m.in. pod wpływem neotomizmu[100]. Także w ostatnich dwóch stuleciach prawnonaturalne ujęcia doktrynalne miały swoich wybitnych przedstawicieli, jak na przykład Johna M. Finnisa,

[96] *Wyrok Międzynarodowego Trybunału Wojskowego w Norymberdze* z dnia 1 października 1946 r.**;** *Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal*, vol. I–XLII, Nuremberg 1947–1949, t. I, s. 171–172.

[97] A. Szadok-Bratuń, *Filozofia prawa w polskiej kulturze uniwersyteckiej dwudziestego stulecia,* Orbis Linguarum 2015, vol. 42, s. 337–356.

[98] J. Charmont, *La Renaissance de Droit Naturel*, Montpellier, Coulet Paris, Masson 1910, s. 154.

[99] H. Waśkiewicz, *„Drugie odrodzenie" prawa naturalnego,* „Roczniki Filozoficzne KUL" 1962, nr 2, s. 115–151.; Autorstwo terminu „odrodzenie prawa naturalnego" zwykło się przypisywać J. Charmontowi ze względu na pojawienie się tego wyrażenia w tytule jego pracy La renaissance du droit naturel, Paris 1910. Nie należy jednak zapominać o L. Petrażyckim, który piętnaście lat wcześniej po raz pierwszy użył tego terminu w pracy Die Lehre vom Einkommen, t. 2, Berlin 1895, s. 579.

[100] W. Dłubacz, *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe; M.A Albert Krąpiec*, Lublin: Polihymnia, 1994, s. 153.

L. Fullera, Filmera S.C. Northropa, G. Radbrucha, J. Rawlsa, Murraya, N. Rothbarda, G. Stammlera czy J. Wilda[101].

W związku z coraz dalej idącą marginalizacją prawa naturalnego w relacji do prawa stanowionego aktualne i zasadne staje się pytanie o możliwość świadomego zwrotu i przesunięcia cywilizacji na osi teocentryzm-kratocentryzm w kierunku odnowy podstaw konstytucyjnych opartych na prawie naturalnym. Z tej perspektywy istotne jest podejmowanie analiz prawa naturalnego i jego wpływu na możliwości reinterpretacji współczesnych systemów prawa, w tym prawa konstytucyjnego. W teoriach prawnonaturalnych prawo naturalne uznaje się za prawo wyższego rzędu. Przyjęcie takiego założenia oznacza konieczność zgodności z nim prawa stanowionego i zwyczajowego. W związku z tym fundamentalne pytanie brzmi: czy prawo stanowione sprzeczne z prawem naturalnym posiada w ogóle moc obowiązującą [102] ? Czy obywatele mogą sprzeciwić się władzy stosującej takie prawo? Czy przysługuje im prawo do oporu, a jeśli tak, to jakie formy może on przybrać [103]? Według Tomasza z Akwinu kryterium oceny postępowania człowieka jest zasada sprawiedliwości. W tym rozumieniu jest to także istota natury prawa jako prawa. Jeśli zatem prawo nie odpowiada kryteriom sprawiedliwości, to jako niesprawiedliwe nie jest prawem i nie ma obowiązku aby mu się podporządkować[104]. Obywatele w krajach, w których prawo naturalne jest zapisane na kartach ustaw i nie jest przestrzegane, wydają się mieć większe możliwości stawiania oporu aniżeli obywatele krajów gdzie jest ono całkiem wykorzenione. Dlatego należy rozpocząć od analizy wpływu prawa naturalnego na dobrobyt obywatela i państwa.

Historycznie pierwsze wyobrażenia o dwoistości prawa zrodziły się w starożytnej Grecji, w cywilizacji łacińskiej, kilkaset lat przed Chrystusem. Nie można jednoznacznie dokonać rozróżnienia między historią Grecji a historią Rzymu, gdyż Cesarstwo Rzymskie było zasadniczo grecką instytucją, a puls Cesarstwa napędzany przez greckie serce"[105]. Rzymianie przyjęli grecką filozofię, logikę i pojęcie logosu, nadając im formę instytucjonalną i prawną**.** To oni jako pierwsi

[101] J. Zajadło, *Formuła Radbrucha, Filozofia praw na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk 2001, s. 34.
[102] F.H. Eterovich, *Approaches to Natural Law from Plato to Kant*, New York 1972, s. 45.
[103] A.P. Manohan, *From Personal Duties towards Personal Rights: Late Medieval and Early Modern Political Thought, 1300–1600*, Montreal–Kingston 1994, s. 45.
[104] M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010, s. 87.
[105] K. Kumar, *The return of Civilization - and of Arnold Toynbee?, Comparative Studies in Society and History*, Cambridge 2014, s. 62.

w historii dokonali kodyfikacji pojęć sprawiedliwości, równości wobec prawa i prawa natury w formie dostępnej praktyce sądowej i życiu publicznemu. Grecki rozum stał się u Rzymian normą życia zbiorowego**,** co w efekcie doprowadziło do powstania cywilizacji łacińskiej, jako unikalnej syntezy greckiej myśli, rzymskiego prawa i chrześcijańskiego objawienia.

Początki rozważań w zakresie prawa, które doprowadziły do ukształtowania się łacińskiej tradycji prawnonaturalnej sięgają przełomu VIII i VII wieku p.n.e. W ówczesnych rozważaniach na temat prawa można wyodrębnić dwa rodzaje refleksji. Jedna z nich odnosiła się do rozbudowanej w tamtym okresie sfery mitów, charakteryzujących bóstwa prawa, druga zaś zbliżała się do prawa ludzkiego w społeczeństwie funkcjonującym na bazie prawa boskiego[106]. Zupełnie odrębne pojęcie prawa ludzkiego zwane nomos jako niezależne od prawa boskiego, pojawiło się w Grecji w VII wieku w dziełach Hezjoda[107]. W tym okresie pojawiły się też pierwsze próby skodyfikowania prawa naturalnego, na przykład przez Solona, ograniczającego ilość bóstw prawnych do jednego mianowicie do Dike. Za odkrywcę idealnego prawa naturalnego uchodzi Platon. Niemniej jednak nauka prawa naturalnego, historycznie rzecz biorąc, rozpoczyna się od egzystencjalnego prawa natury, którego odkrywcami byli sofiści. Prawo i natura, nomos i physis, w początkach greckiej filozofii, tzw. filozofii przedsokratejskiej stanowią istotową jedność. Człowiek jako uporządkowana struktura był zakorzeniony w prawie logosu, który przenika wszechświat, tworząc z nim jedność. Problem ten spotkać można u Heraklita z Efezu (ok. 540–480 p.n.e.). Według niego prawo kosmosu jest najwyższą normą dla człowieka. Prawo ludzkie jest tylko emanację praw boskich. Odwieczny, niezmienny, powszechny i rozumny logos przenika cały wszechświat, w tym człowieka, będąc nieskończonym ruchem[108]. Logos w ujęciu Heraklita to nie tylko norma wszechświata, rozum kosmiczny, to także jego zasada, arche jako właściwa natura. „Najwyższa cnota leży w myśleniu i cała wiedza polega na tym, aby mówić prawdę i postępować zgodnie z naturą, wsłuchując się w nią”[109]. Według koncepcji Heraklita prawo kosmosu jest nie tylko tworem bóstwa, ale jest samym bóstwem. Logos tworzy normę powinnościową, objawiającą się we wnętrzu każdego człowieka. Obok logosu istnieje także prawo ustanowione przez ludzi. Relacje pomiędzy prawem ludzkim a logosem układają się na tej zasadzie, że wszelkie prawa ludzkie wynikają z jednego prawa boskiego, które nakazuje tyle, ile

[106] M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1978, s. 254.
[107] Hezjod, *Prace i dnie*, Wrocław 1952, s. 46.
[108] J. Oniszczuk, *Filozofia i teoria prawa*, C-H Beck, Warszawa 2008, s. 71.
[109] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Heraklit*, Cambridge 2018, s. 175.

chce, wystarcza wszystkiemu i jest wyższe od wszystkiego. Dlatego też logos jest twórcą prawa naturalnego odczytywanego przez rozum człowieka, uczestniczącego w boskim prawie kosmosu.

Heraklita uznaje się za prekursora prawa naturalnego, a już na pewno prekursora rozwiniętej koncepcji prawa naturalnego u sofistów[110]. Pomimo że sofistów pierwszego pokolenia zalicza się do podejścia kratocentrycznego, to sofistów tak zwanego drugiego pokolenia w niniejszej pracy zalicza się do podejścia teocentrycznego. Byli oni zwolennikami tak zwanego „prawa równości". Na przykład dla Hippiasza z Elidy oraz Antyfona empiryczna natura człowieka była siedliskiem naturalnej równości. Na potwierdzenie tej tezy Hippiasz wskazywał „Mężowie, którzy tutaj obecni jesteście! Ja uważam was wszystkich za krewnych i powinowatych oraz współobywateli, na zasadzie jednak natury, nie prawa. Bo równe równemu spokrewnione jest z natury swej, prawo zaś jako samodzierżca nad ludźmi postawione, wbrew naturze przemocy częstokroć używa"[111]. Inny cytat pochodzi od Antyfona, który mówił „z natury wszyscy jesteśmy równi we wszystkim, zarówno barbarzyńcy, jak i Grecy. Należy zatem zaspokajać potrzeby niezbędne wszystkim ludziom; wszyscy czynimy im zadość w ten sam sposób i nikt z nas nie różni się pod tym względem, ani barbarzyńca, ani Grek, wszyscy bowiem oddychamy przez usta i nos, i wszyscy jemy za pomocą rąk" [112]. Antyfon uczy, że jedno prawo naturalne płynące z powszechności biologiczno-psychicznej natury sprawia, że nie ma różnic wśród ludzi czy to z tytułu statusu społecznego, siły fizycznej, możliwości intelektualnych, statusu prawnego czy pochodzeniowego[113]. Podobnie inny grecki sofista Alkidamas podkreśla, że człowiek nie może być niewolnikiem drugiego człowieka według prawa natury, gdyż Bóg stworzył wszystkich wolnymi, a natura nie uczyniła nikogo niewolnikiem, natomiast prawo ustanowione przez ludzi wszędzie wprowadziło instytucję niewoli. Niewolnictwo zatem nie wynika z naturalnego stanu człowieka, lecz ze stosunków społeczno-politycznych, kształtowanych przez Ateńczyków.

Wspomniany dualistyczny podział praw na pisane i niepisane cywilizacja łacińska oraz filozofia prawa zawdzięcza Sokratesowi[114]. Prawo pisane, ustanowione przez ludzi jest zmienne, odpowiednio do warunków miejsca, czasu i woli ustawodawcy. Prawo niepisane z kolei, według Sokratesa jest niezmienne i niezależne od ludzkiego ustanowienia i występuje jako normy prawne

[110] R. Tokarczyk, *Klasycy prawa natury*, Lublin 2009, s. 40.
[111] Platon, *Protagoras*, Warszawa 2019, s. 56.
[112] A. Szadok-Bratuń, M. Bratuń, *Z rodowodu klasycznego prawa naturalnego*, „Studia Prawa Publicznego", nr 3(27), 2019, s. 14.
[113] R. Tokarczyk, *Klasycy prawa natury*, Lublin 2009, s. 52-54.
[114] P. Janet, *Historia doktryn politycznych wraz z historią filozofii prawa*, Poznań 1923, s. 9.

oraz prawo Boże. Normy prawne są uzupełnieniem prawa ludzkiego i obowiązują wszystkich ludzi, niezależnie od epoki. Można tu wymienić np.: nakaz oddawania czci bogom, otaczanie rodziców opieką i szacunkiem. Prawo Boże uzależnia od siebie prawo ludzkie, każde naruszenie prawa ludzkiego jest jednocześnie naruszeniem prawa Bożego, które Sokrates nazywa prawem Hadesu[115]. Według Sokratesa całe życie człowieka powinna charakteryzować troska o wiedzę i duszę. Sokrates wzywał swoich uczniów na rynku starożytnych Aten do prawdziwej wiedzy, której istotą jest prawda o istnieniu wiecznego Boga oraz prawda o istnieniu nieśmiertelnej duszy. Ostateczną racją filozofii Sokratesa, jak i później Platona, była idea dobra identyfikowana z Bogiem, a także kontemplacji tego co prawdziwe oraz tego, w jaki sposób jest prawdziwe. Sokrates zerwał z kultywowaną koncepcją Boga jako kultu przyrody lub jako pojęcia abstrakcyjnego. Wprowadził też „głos wewnętrzny", jako swoistą normę postępowania, który reguluje przejawy życia ludzkiego np. przez zakazywanie złych czynów. Ta teoria sumienia, zwanego daimonion, zbliżona jest do teorii sumienia rozwiniętej pod wpływem chrześcijaństwa[116]. Sokrates wywodził z natury człowieka istnienie praw powszechnych, niezmiennych, wiecznych oraz niezależnych od praw stanowionych w helleńskim polis. Dlatego można go uznać za prekursora doktryny prawa naturalnego o niezmiennej treści.

Platon, uczeń Sokratesa, teorię prawa związał z koncepcją człowieka i polityki podporządkowanej dobru wspólnoty ludzkiej. Człowiek dla Platona był synonimem duszy rozumnej władającej ciałem. Istotę polityki widział w dbałości o duchowe dobro człowieka. Według koncepcji Platona człowiek znajduje pokój, po przemierzeniu wyczerpującej drogi do wiedzy. Jego dusza cieszy się powrotem z ciemności niewiedzy do światła prawdy. Idee dobra według niego można poznać poprzez naśladowanie Boga, który jest dobry[117].

Arystoteles, z kolei eliminuje ze swych rozważań platońskie idee, natomiast prawo sprowadza wyłącznie do normy postępowania człowieka, opartej na świadomości moralnej jako rozumu (nous). Według Arystotelesa wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania powodujące radość. Filozoficznym nazywa się poznanie bytu jako bytu, czyli rzeczywistości takiej jaką ona jest. Mądrość, zdaniem Arystotelesa, polega na tym aby znaleźć pierwsze przyczyny oraz ostateczne racje, którym zawdzięczamy nasze życie, z całą plejadą możliwości określenia

[115] A. Szadok-Bratuń, M. Bratuń, *Z rodowodu klasycznego prawa naturalnego*, Studia Prawa Publicznego, nr 3(27), 2019, s. 17.
[116] M. Szyszkowska, Zarys europejskiej filozofii prawa, Wydawnictwo Temida 2, Białystok 2004, s. 101.
[117] J. Oniszczuk, Filozofia i teoria prawa, C-H Beck, Warszawa 2008, s. 517.

i udoskonalenia ludzkiego działania.[118] Arystoteles wyróżnia dobro obojętne dla człowieka, które dopiero ze względu na swoiste okoliczności staje się przedmiotem jego pożądania i określa mianem prawa pozytywnego. Z kolei, dobro związane z naturą człowieka, które zawsze i wszędzie jest przedmiotem jego pożądania, określa jako dobro wskazujące na prawo naturalne[119]. Arystoteles ujmuje prawo naturalne jako regulujące obowiązujące stosunki międzyludzkie na podstawie sprawiedliwości[120]. Arystotelesowska idea sprawiedliwości spokrewniona jest z ideą równości jako konieczności zróżnicowanego traktowania nierównych. Według Arystotelesa źródłem istnienia prawa naturalnego jest niezmienna natura ludzka naturalnie predystynowana do odróżniania dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości bez konieczności odwoływania się do opatrzności boskiej[121]. Normy prawa naturalnego, pomimo że nie zostały ogłoszone ani spisane są znane powszechnie, gdyż istnieją w realnej strukturze ontycznej człowieka. Prawo naturalne nie jest spisane, gdyż jego nakazy tkwią w rozumnej naturze człowieka. Według Arystotelesa prawo stanowione istnienie zawdzięcza ustawodawcy. Ustawy jego obowiązują tylko na określonym terenie i nie jest ono znane wszystkim ludziom. Ma więc ograniczoną obowiązywalność. Prawo stanowione ulega także zmianom w zależności od warunków czasu, miejsca i rozwoju kultury. Jest to nie tylko prawo utrwalone na piśmie, ale także w inny dowolny sposób promulgowane[122]. Według Arystotelesa „Ius naturale" swoją moc obowiązywania czerpie z natury ludzkiej, z faktu posiadania przez człowieka duszy, dążącej do dobra ocenianego przez rozum, a także z faktu posiadania naturalnych skłonności, które mogą być zaspokajane tylko przez osiągnięcie określonych dóbr wiodących do cnoty. Prawo naturalne tworzy zatem normy i kryteria dla wszystkich praw stanowionych. Gdyby prawo pozytywne popadło w sprzeczność z prawem naturalnym, musi bezwzględnie ulec modyfikacji, gdyż swoją moc obowiązywania czerpie z prawa naturalnego. W wyniku nieprzestrzegania prawa naturalnego następuje pozbawienie człowieka szczęścia jako najważniejszego dla niego dobra. W przypadku nieprzestrzegania prawa stanowionego państwo wymierza za określone przestępstwa odpowiednią karę. Według Arystotelesa prawo stanowione powinno, aczkolwiek nie musi, być odwzorowaniem prawa naturalnego.

[118] Arystoteles, Metafizyka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 219.
[119] Arystoteles, Etyka nikomachejska, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, np. 1179a, 1162a, 1169a.
[120] Tamże, s. 1131a–b, s. 1132a–b.
[121] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Kety 2007, s. 1178.
[122] Szadok-Bratuń, M. Bratuń, *Z rodowodu klasycznego prawa naturalnego*, Studia Prawa Publicznego, nr 3(27), 2019, s. 24.

Idee prawa naturalnego oraz prawa stanowionego przedstawiali także stoicy, którzy swoje koncepcje rozwijali od IV w. p.n.e. do początków nowej ery. Stoicyzm inspirował praktykę prawników rzymskich, mając odzwierciedlenie w kodyfikacji justyniańskiej z VI stulecia (Corpus Iuris Civilis). Jednym z podstawowych pojęć filozofii stoików jest pneuma oznaczająca formę ukształtowania materii. Pneuma rozumiana była jako ulotne tchnienie ciepłego powietrza. W tej wszechnaturze prawa natury wyznaczały koleje przemiany elementów składowych, takich jak: fatum, logos, rozum i Bóg. W odniesieniu do człowieka funkcjonowały prawa naturalne, które były formą, pochodzących od Boga praw natury i odznaczały się opatrznościowym charakterem oraz racjonalnością. Stoicy prawa naturalne rozumieli jako przejaw praw natury występujący w samym człowieku, przyjmując jako oczywistą zgodność praw naturalnych z nakazami prawa natury. Potrzebę takiej samej zgodności widzieli oni również w odniesieniu do relacji prawo naturalne – prawo stanowione. Równocześnie przyjmowali założenie, że prawo naturalne stoi ponad prawem stanowionym. Autorytet prawa pochodzący od państwa istniał tylko, jeśli obowiązujące w nim prawo stanowione zgodne było z nakazami prawa naturalnego. Nadrzędność prawa naturalnego opisywał Chryzyp, wskazując, że jest ono „królem wszechrzeczy, boskich i ludzkich, sędzią dobrego i złego, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, najwyższym władcą stworzeń, towarzyskich z natury”[123]. Stoicy, a wśród nich Seneka, uważali prawo naturalne jako pierwotne względem stanowionego, gdyż istniejące jeszcze w przedpaństwowym stanie natury[124]. Potwierdza to wyniki dociekań zawartych w niniejszej pracy, że prawo naturalne było pierwotne w każdej z analizowanych cywilizacji. To już wtedy u cywilizacyjnych początków powstały idee ludzkiej równości, godności i braterstwa, sankcjonowane przez prawo naturalne. W opinii Seneki, a także Cycerona norma prawa stanowionego niezgodna z prawem naturalnym nie mogła być określana mianem prawa. Z doktryny stoicyzmu jasno wynika, że prawo stanowione powinno być ograniczoną czasowo, terytorialnie i podmiotowo konkretyzacją prawa naturalnego, opierającego się na odwiecznym prawie (lex aeterna) rozumianym jako prawo najwyższe. Znajomość prawa naturalnego według stoików wynika z rozumowych umiejętności człowieka, który samodzielnie jest w stanie odczytać i zrozumieć nakazy tego prawa. Cyceron rozumiał zasady prawa naturalnego jako przejaw „powszechnej zgody” (consensus omnium) co do treści nakazów i zakazów

[123] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii, T. 1*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004, s.48.
[124] Seneka, *O gniewie* [w:] Pisma filozoficzne, przeł. L. Joachimowicz, t. 1, Warszawa 1965, s. 47.

wypływających z tego prawa[125]. Według stoików sankcje za naruszenie prawa naturalnego „wymierzała" sama wszechnatura, w przypadku zaś prawa stanowionego, wola prawodawcy państwowego. Najważniejszym nakazem postępowania zarówno dla prawa naturalnego jak i prawa stanowionego powinno być „życie w zgodzie z naturą, rozumem i cnotą". „Żyj zgodnie z przyrodą i jej prawami" - brzmiało przesłanie. Sztuka życia człowieka jest zdaniem stoików dążeniem do mądrości oraz moralnej doskonałości[126].

Prawnicy rzymscy wzorujący się na stoicystycznej koncepcji wszechrzeczy wprowadzili pojęcie natury rzeczy (*rerum natura*). Z koncepcji tej wysnuwali zasady prawne adekwatne dla określonych stosunków prawnych (*ratio naturalis*). Prawo naturalne w prawie rzymskim uznawane było jako prawo niezmienne, sprawiedliwe i powszechne, obowiązujące wszystkie narody (*ius gentium*). Nie mogło ono być uchylane przez prawo stanowione (*ius civile*), które odnosiło się do obywateli określanego państwa.

Rozkwit doktryny prawa naturalnego pokrywa się co do zasady z rozwojem chrześcijaństwa. Skoro Bóg jest Osobą, to Jego prawo naturalne jest zapisane w człowieku jako osobie, i to z kolei określane jest jako osobowy byt relacyjny[127]. Św. Augustyn analizę prawa naturalnego zawarł w swoim dziele „Państwo Boże"[128]. Wprowadził on podział na państwo doskonałe, czyli „państwo Boże" i zdegenerowane „państwo diabła" . Pochodną było „państwo ziemskie". „Porządek" państwa Bożego wynikał z „wewnętrznej harmonii" wszechświata opartej na zasadzie nadrzędności tego, co Boskie, będące podstawową normą istnienia i funkcjonowania wszelkiego stworzenia. Wyróżniał prawo wieczne, prawo naturalne i doczesne (ius temporalis). Temporalność prawa stanowionego współgra z koncepcją osi teocentryzm – kratocentryzm, gdzie prawo to zmienia się także ze względu na ruch cywilizacji względem tej osi. Wskazywał, że prawa stanowione niezgodne z prawem naturalnym są z istoty niesprawiedliwe i nie wymagają stosowania się do nich. Święty Augustyn nadmieniał, że sam Bóg wytyczył założenia prawa doczesnego Mojżeszowi na górze Synaj. Potrzeba tworzenia prawa stanowionego wynika z faktu istnienia na świecie grzechu, zła i niesprawiedliwości. Główna funkcja prawa stanowionego

[125] Cyceron, *Zagadnienia najwyższego dobra i zła* [w:] Pisma filozoficzne, przeł. W. Kornatowski, t. 3, Warszawa 1960, IV 20, 25; V 12, s. 34.
[126] L. Joachimowicz, *Seneka,* Warszawa 1977, s. 78.
[127] M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1994, s. 213.
[128] E. Sienkiewicz, *Koncepcja Państwa według Św. Augustyna,* Studia Paradyskie, t. 25, Szczecin 2015, s. 201-220

polega na ochronie pokoju i porządku w stosunkach międzyludzkich[129]. Wspominany, już Święty Tomasz z Akwinu przyjął, analogicznie jak Święty Augustyn, ideę triady prawa. Prawo naturalne to odzwierciedlenie prawa wiecznego jako prawa najwyższego. Prawo naturalne funkcjonując wyłącznie jako rozumowy osąd tego, czym według prawa boskiego jest dobro i zło i jest zgodne z prawem wiecznym. Prawo stanowione powinno być zgodne z prawem naturalnym[130]. Dzieli się ono na prawo publiczne i prawo prywatne. Normy „pozytywnego prawa boskiego" zawarte są w Piśmie Świętym i stanowią źródło wspomagające prawo stanowione. Rozum człowieka skłania go do postępowania zgodnie ze swą naturą i sumieniem. Kryterium oceny postępowania człowieka jest zasada sprawiedliwości, rozumiana jako wynikający z prawa naturalnego obowiązek czynienia dobra. Jeśli prawo stanowione nie odpowiada kryteriom sprawiedliwości, to jako niesprawiedliwe nie jest prawem i należy się mu podporządkować, tylko w sytuacji wyjątkowej, gdy nakazuje to „dobro wspólne"[131]. Z kolei, Albert Wielki, jeden z największych myślicieli chrześcijańskich niemieckiego pochodzenia swój ostatni traktat „De Bono" poświęcił teorii sprawiedliwości i prawa naturalnego. Według niego Bóg stanowi prawo, a boski autorytet jest najwyższy[132].

Wpływ chińskich wzorców teocentrycznych na tradycję łacińską można dostrzec przede wszystkim w kontaktach intelektualnych za pośrednictwem misjonarzy jezuitów, takich jak Matteo Ricci, którzy starali się przedstawić zachodniej myśli filozoficznej i teologicznej chińskie pojęcie Boga ShangDi jako analogiczne do Boga w teologii scholastycznej średniowiecznej Europy, zwłaszcza w ujęciu tomistycznym. W tym kontekście szczególne znaczenie miał konfucjanizm. Poprzez dialog kulturowy europejscy myśliciele, tacy jak Gottfried Wilhelm Leibniz, Monteskiusz czy Hegel, mogli dostrzec, że koncepcja Boga i prawa naturalnego wykracza poza granice pojedynczej cywilizacji. W ten sposób pojęcie Boga ma charakter ponadcywilizacyjny i wpisuje się w uniwersalny wymiar ludzkiego rozumu – jest częścią umysłu człowieka, do którego każdy może dojść niezależnie od kultury i tła cywilizacyjnego. Chińskie idee rozwinięte przede wszystkim w myśli konfucjańskiej, znalazły dzięki temu rezonans

[129] M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcie relacji prawo naturalne - prawo stanowione, od starożytności do czasów oświecenia*, Krakowskie Studia z Historii Państwa Prawa 2015; 8 (2), s. 107-132 .
[130] Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, t. I–XXXV*, Londyn, s. 1962.
[131] M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010, s. 87.
[132] S. Cunningham, *Reclaiming Moral Agency, The Moral Philosophy of Albert the Great*, Washington, D.C 2008, s. 207.

w refleksji nad relacją między autorytetem boskim a prawem stanowionym w Europie, stając się inspiracją do pogłębionych analiz prawno-filozoficznych w duchu prawa naturalnego.

4.2. Relacja prawa naturalnego do stanowionego w cywilizacji łacińskiej w ujęciu kratocentrycznym z uwzględnieniem wpływu bizantynizmu, legizmu i neokonfucjanizmu

Kratocentryzm (od gr. *kratos* – władza, siła) definiuje się jako podejście, w którym prawo postrzegane jest przede wszystkim jako narzędzie władzy politycznej, służące do organizacji społeczeństwa wedle woli rządzących. W tym ujęciu normy prawne nie są ograniczone przez żadną wyższą instancję moralną ani rozumową – ich obowiązywanie wynika z aktu ustanowienia przez suwerena. Sprawiedliwość utożsamia się z legalnością, a źródłem prawa jest autorytet polityczny, nie transcendencja czy natura.

W cywilizacji łacińskiej ukierunkowanej co do zasady teocentrycznie, pojawiały się także tendencje kratocentryzacji prawa i ustroju społeczno-gospodarczego skutkujące odwrotem od prawa naturalnego. Aby proces ten mógł się dokonać w tej z gruntu mocno teocentrycznej cywilizacji, potrzebne było w pierwszej kolejności zakwestionowanie prawa jako wiecznego, niezmiennego i przede wszystkim pochodzącego od Boga. W ten sposób prawo naturalne, szczególnie w interpretacji nowożytnej, pozbyło się jednoznacznego odniesienia do Boga.

Proces kratocentryzacji prawa rozpoczął się w cywilizacji łacińskiej już w starożytności. Jednymi z pierwszych przedstawicieli tego sposobu myślenia o prawie naturalnym w cywilizacji łacińskiej byli wspomniani sofiści. Byli oni zawodowymi nauczycielami i retorami, którzy za opłatą przekazywali swoje umiejętności. Władza w klasycznej Grecji korzystała z ich usług przede wszystkim na potrzeby edukacji elit. Politycy oraz przyszli przywódcy uczęszczali na ich wykłady, by nauczyć się sztuki perswazji, argumentacji oraz skutecznej obrony w sądzie. Choć sofiści kształcili ludzi władzy, nie byli oni oficjalnymi doradcami państwowymi, jak miało to miejsce w tradycji chińskiej[133]. Wśród sofistów głównymi rzecznikami prymatu prawa stanowionego nad naturalnym byli Protagoras i Trazymach. Protagoras z Abdery, jeden z pierwszych i najsłynniejszych sofistów głosił relatywizm poznawczy podkreślając, że to człowiek jest miarą wszechrzeczy. Uznawał, że normy prawne są tworzone przez ludzi w zależności od potrzeb

[133] W.K.C. Guthrie, *Sofistyczne oświecenie,* [w:] Historia filozofii greckiej, t. III, Warszawa 2002, s. 13–42.

społecznych, a nie wynikają z obiektywnego porządku moralnego[134]. Twierdzenie Protagorasa staje się nowym sposobem podejścia do nauki o prawie naturalnym. Homo mensura (człowiek-miara) na gruncie filozofii przybiera postać civitas mensura (państwo-miara), czyli prawo, które ma być korzystne dla wspólnoty obywateli[135]. W ten sposób dokonuje się ruch na osi teocentryzm-kratocentryzm w kierunku kratocentryzmu, co wpływa na przewartościowanie idei i reinterpretację rzeczywistości. Podobnie Trazymach twierdził, że prawo ustanawiane jest przez władzę i sprawiedliwość polega na posłuszeństwie temu, co narzucają silniejsi. Inny sofista Kalikles uściślał, że naturalne i sprawiedliwe jest, by silni panowali nad słabymi, ponieważ taka hierarchia wynika jego zdaniem z porządku natury. Twierdził, iż skoro natura stworzyła jednostki słabe i silne, to tylko te ostatnie są predestynowane do sprawowania władzy i panowania nad słabszymi. Natura sama pokazuje, że „sprawiedliwie jest, aby jednostka lepsza miała więcej niż gorsza, i potężniejsza więcej niż słabsza"[136]. W ten sposób sofiści zdefiniowali tak zwane „naturalne prawa nierówności" związane z pojęciem pleoneksji. Słowem tym posługiwano się aby określić m.in.: chciwość, zachłanność, zuchwalstwo, nieuzasadnione roszczenie, krzywdę, podstęp; korzyść; nadmiar, nienależny zysk, wolę mocy[137]. Prawa nierówności uzasadniały przemoc, niewolnictwo i podbój innych ludów. Wzorując się na ideach sofistów i doświadczeniach Aten, następnie cywilizacja łacińska przejęła i rozwinęła mechanizm instytucjonalnej dominacji opartej na sile oraz idei pleoneksji. Ateny w V wieku p.n.e., wykorzystując Związek Morski, przekształciły formalny sojusz w narzędzie hegemonii, narzucając trybuty innym polis i przeznaczając je na własne cele, jak budowa Partenonu. Rzym w podobny sposób podporządkowywał sobie sprzymierzeńców i prowincje, legitymizując wyzysk w ramach prawa wojny (ius belli), a uzyskane środki wykorzystywał do finansowania własnej infrastruktury, igrzysk i potęgi militarnej. W ten sposób ateński model pleoneksji znalazł w Rzymie zracjonalizowaną formę, ugruntowaną instytucjonalnie i wspartą uniwersalistycznym dyskursem cywilizacyjnym.

W opozycji do sofistycznego ujęcia pleoneksji jako legitymizacji siły i przewagi bardziej krytyczne rozumienie tego zjawiska prezentuje Sokrates – przedstawiciel teocentrycznego nurtu

[134] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 545.
[135] K. Narecki, *Protagoras z Abdery*, [w:] Powszechna encyklopedia filozofii, t. 8, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2007, s. 511.
[136] Platon, *Gorgiasz*, Wydawnictwo Amoryka, 2019, s. 42.
[137] A. Szadok-Bratuń, M. Bratuń, *Z rodowodu klasycznego prawa naturalnego*, Studia Prawa Publicznego, nr 3(27), 2019, s. 11.

rozumienia prawa naturalnego. W jego filozofii to nie siła, lecz dobro i cnota są miarą sprawiedliwości. Bóg, jako źródło prawa i najwyższego dobra jest nieporównywalnie potężniejszy od człowieka, dlatego to człowiek winien podporządkować się jego woli i nigdy nie przeciwstawiać się zasadom ustanowionym przez Boga. W porządku społecznym – według Sokratesa – nie powinno dominować dążenie do przewagi i zysku, lecz wspólnota oparta na moralności, w której współzawodnictwo ma polegać nie na gromadzeniu zasobów, lecz na kultywowaniu cnoty (*aretē*). W ten sposób Sokrates przeciwstawia się sofistycznej pleoneksji, proponując etyczną alternatywę opartą na porządku duchowym i zobowiązaniu wobec dobra wyższego niż jednostkowa korzyść[138].

W Europie zachodniej wpływy orientalne, w tym wpływy cywilizacji bizantyńskiej pojawiały się raczej w sposób pośredni, poprzez instytucje i model zarządzania. Ich obecność w tradycji ustrojowej Cesarstwa Niemieckiego, a później w pruskim etatyzmie, miała charakter formalno-organizacyjny. W epoce absolutyzmu mamy do czynienia nie tyle z przekształceniem prawa naturalnego w sensie jego treści, ale z radykalną zmianą podejścia do niego. Władza przestaje traktować prawo naturalne jako ograniczenie, a zaczyna go używać jako ideologicznej legitymizacji[139]. Choć nie sposób mówić o bezpośrednich wpływach bizantyńskich, czy szerzej orientalnych na myślicieli nowożytnej Europy, takich jak Grocjusz, Spinoza czy Kant, nie da się również całkowicie odciąć ich refleksji od instytucjonalnych przemian, które w Europie miały częściowo zbieżny charakter z bizantyńską tradycją ustrojową czy analogii z legizmem i neokonfucjanizmem. Absolutyzm, centralizacja władzy, kryzys Kościoła i rosnące znaczenie biurokratycznego państwa to procesy, które tworzyły podobne napięcia jak te znane z Bizancjum czy z okresu reinterpretacji konfucjanizmu w neokonfucjanizm, choć osadzone w zupełnie innej aksjologii. W tym sensie filozofia prawa rozumu i państwa prawa rozwijana przez Grocjusza i Kanta była nie tylko kontynuacją tradycji łacińskiej, ale również mogła być filozoficzną reakcją na rosnącą władzę instytucji politycznych**,** które, niezależnie od cywilizacyjnego dziedzictwa, zaczęły funkcjonować w sposób przypominający bizantyński model koncentracji siły. Filozofia mogła być postrzegana w kontekście próby ograniczenia dominacji państwa oraz restytucji autonomii rozumu i prawa moralnego jako podstaw ustroju politycznego w ramach nowo

[138] M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia*, "Krakowskie Studia z Historii i Prawa", 2015; 8 (2), s. 107–132.
[139] P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, London 1974, s. 67.

określonych ram. W tym sensie ich dzieła mogą być interpretowane jako odpowiedź na opisane w literaturze zjawisko orientalizacji formy państwowej w ramach cywilizacji łacińskiej.

Według interpretacji Immanuela Kanta (1724-1804) prawo naturalne nie może być oparte o przesłanki czysto rozumowe. Zdaniem Kanta w płaszczyźnie czystego rozumu człowiek nie jest w stanie uzasadnić istnienia bądź nieistnienia ani natury ani Boga jako ewentualnego prawodawcy. Wskazuje, iż jego zdaniem świat fizyki opiera się na prawach fizyki, natomiast człowiek jest podmiotem praw moralnych zwanych imperatywami kategorycznymi, które są niezależne od niego. Zdaniem Kanta rozum teoretyczny określa „jak jest", natomiast rozum praktyczny mówi o tym „jak powinno być"[140]. Człowiek jest o tyle wolny, o ile realizuje „dobrą wolę". Czynienie zadość nakazowi moralnemu leży zdaniem Kanta w mocy każdego[141].

Hugo Grocjusz, z kolei to istotny europejski teoretyk prawa naturalnego w czasach nowożytnych. Wraz z Thomasem Hobbesem, Baruchem Spinozą i Johnem Lockiem tworzył tak zwaną mieszczańską szkołę prawa natury. Jak wskazywał - to troska o zachowanie społeczeństwa odpowiadająca umysłowi człowieka jest źródłem prawa natury. Według koncepcji Grocjusza do zawarcia umowy społecznej dochodzi w wyniku ludzkiej naturalnej skłonności do życia społecznego[142]. Grocjusz jako jeden z pierwszych teoretyków prawa, idąc za duchem czasu oddzielił prawo naturalne od Boga, wskazując, że jego zdaniem prawo natury istniałoby i obowiązywało nawet wtedy, gdyby Boga nie było. Pisał, że prawo naturalne jest do tego stopnia niezmienne, że sam Bóg nie może go zmienić[143]. Prawo pozytywne według Grocjusza dzieli się na prawo stanowione oraz prawo natury. Prawo stanowione jest wyborem historii, zależnym od przemian politycznych i historycznych, samo ulegając zmianom. Natomiast prawo natury wypływa z trwałej natury ludzkiej, dlatego jest niezmienne i może być badane drogą badania społecznej natury człowieka. Hugo Grocjusz nakreślił kilka zasad interpretacji prawa natury, zaliczając do nich między innymi znaną od wieków formułę *pacta sunt servanda*, wskazującą, że umów należy dotrzymywać. W zakres tego prawa wchodzi powstrzymanie się od tego, co jest własnością innych, dokonanie zwrotu, jeśli mamy coś cudzego wraz z zyskiem, jaki osiągnęliśmy, obowiązek dotrzymania przyrzeczeń, naprawienie szkody wyrządzonej z własnej winy

[140] I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu,* Warszawa 1984, s. 633.
[141] Tamże s. 65.
[142] M. Maciejewski, *Pactum sociale i pactum subiectionis w doktrynach politycznych od starożytności do oświecenia* [w:] Społeczeństwo a władza. *Ustrój, prawo, idee*, red. J. Przygodzki, M.J. Ptak, Wrocław 2010, s. 79.
[143] H. Grocjusz, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju* (*w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów, a także główne zasady prawa publicznego),* przeł. R. Bierzanek, Warszawa 1957, s. 50

i uznawanie zasady, że pomiędzy ludźmi pewne czyny zasługują na karę[144]. Grocjusz zerwał z tradycyjnym pojęciem triady prawa. Wyznawał jednak zasadę „pierwszeństwa" prawa naturalnego, wynikającą z rozumnej natury człowieka. Rozumnej natury nie odmawiał także samemu prawodawcy, kimkolwiek by nie był. Zakładał też aprori racjonalność jego sprawiedliwego postępowania. Nie uważał także, aby należało odmawiać posłuchu normom prawa stanowionego, które nie są zgodne z prawem naturalnym, a nawet z nim sprzecznych[145].

O pięć lat młodszy od Grocjusza Thomas Hobbes angielski filozof, podobnie jak niderlandzki myśliciel przypisywał coraz większą rolę prawotwórczej funkcji państwa, jako podstawowego gwaranta bezpieczeństwa. Również opowiadał się za umową społeczną oraz władzą absolutnego suwerena, czyli Lewiatana[146]. Tylko dzięki silnej władzy centralnej można według niego zapobiec „wojnie wszystkich przeciw wszystkim". W rozdziale drugim Lewiatana „O Państwie" Hobbes opisuje zasadnicze prawa suwerena, wskazując między innymi następujące: poddani nie mogą zmienić formy rządów; władza zwierzchnia nie może postradać swej mocy; żaden człowiek, nie popełniając bezprawia, nie może przeciwstawiać się ustanowieniu suwerena ogłoszonemu przez większość; działań suwerena nie może poddany słusznie oskarżyć; suweren decyduje o tym, co jest niezbędne do zachowania pokoju i obrony jego poddanych oraz decyduje o tym, czego należy nauczać poddanych; do niego należy uprawnienie do wszelkiego orzekania sądowego i rozstrzygania sporów; prowadzenie wojny i zawieranie pokoju. Człowieka Hobbes opisuje przede wszystkim jako postać targaną pożądaniem i emocjami pisząc, że cokolwiek jest przedmiotem jakiegoś apetytu czy pożądania człowiek nazywa to swoim dobrem. Przedmiot zaś wstrętu czy awersji nazywa złem. W Lewiatanie pisze, że jeżeli suweren nie zapewni władzy nad sprawami wiary to otwiera drzwi niezgodzie[147]. Według Hobbesa prawo stanowione nadaje prawu naturalnemu charakter norm zabezpieczonych przymusem państwowym. Według Hobbesa Bóg „kazał nam się słuchać" prawa tworzonego przez władzę państwową. Wysnuwa wniosek, że prawo naturalne jest po prostu częścią prawa stanowionego[148].

[144] Tamże, s. 53.
[145] C. Hoelzel, *Grundlagen des Rechts- und Staatsdenkens bei Hugo Grotius*, München 1970, s. 47.
[146] T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2005, s. 94.
[147] Tamże, s. 102.
[148] D.P. Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969, s. 56

Z kolei, według Spinozy Bóg nie jest stwórcą, a świat jest częścią Boga. Panteistyczne ujęcie Boga, zawierającego w sobie zarówno dobro jak i zło, stanowiło o relatywizacji prawa naturalnego.

Monteskiusz natomiast, jako reprezentant filozofii politycznej oświecenia, potwierdza upowszechniającą się od czasów nowożytnych tendencję do ujmowania prawa stanowionego jako co najmniej równorzędnego prawu naturalnemu. W swoim dziele „O duchu praw" z roku 1748 określa on ducha praw jako ukształtowanego w wyniku splotu rozmaitych czynników i okoliczności, wyróżniając między innymi tradycję, kulturę, religię, obyczaje, gospodarkę, położenie geograficzne państwa. Francuski filozof wskazywał dlatego na potrzebę „dostrojenia" praw stanowionych do konkretnych warunków bytowania społeczności[149]. Według Monteskiusza wybór rodzaju prawa powinien należeć do rozumnego prawodawcy. Jeśli rozumnemu prawodawcy nakazuje to rozum to zdaniem Monteskiusza możliwym jest odstępstwo od reguł prawa natury.

Marks z kolei, negował istnienie prawa naturalnego. Według dialektyki marksistowskej materia jest wieczna, niestworzona i niestwarzalna. Wszystko jest w ruchu i nie ma materii bez ruchu ani ruchu bez materii. Prawo, według niego jest „wyrażeniem" stosunków społecznych wypływających z materialnych stosunków produkcyjnych i musi zmieniać się w zależności od potrzeb[150].

Ludwik Wittgenstein przedstawiciel nurtu filozofii języka, wpłynął w znaczącym stopniu na filozofię neopozytywizmu.[151] Filozofia tego nurtu odchodzi od filozofii jako metody poznania prawdy, zwracając się do języka jako metody poznania. Myślenie Wittgensteina pozostaje więc w napięciu wobec zasad prawa naturalnego. W „Traktacie logiczno-filozoficznym" Wittgenstein pisze: „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć". (Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen). Poprzez wykorzystanie wypowiedzi Wittgensteina o niemówieniu niejedna niewygodna, jak i irytująca niektórych, dyskusja zakończyła się jednym „machnięciem"[152]. Wydaje się, że skoro nie można mówić o czymś, to nic nie pozostaje jak nic nie mówić, bo nie można. W języku chińskim jedno z przysłów mówi „沉默是金 chen mo shi

[149] Monteskiusz, *O duchu praw*, PWN, Warszawa 1957, s. 46.
[150] T. Guz, *Refleksje nad filozofią niemiecką*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2004, s. 112.
[151] M. Cohen, *Philosophical Tales*, Oxford 2008, s. 217.
[152] *Wittgensteins Philosophie in Quasi-Aphorismen,* Wiener Zeitung, 8.09.2024, https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/reflexionen/vermessungen/2101454-Wittgensteins-Philosophie-in-Quasi-Aphorismen.html, [dostęp: 12.03.2025].

jin“，co znaczy dosłownie „milczenie jest złotem”. W milczeniu zawiera się jednak możliwość mówienia. Znane w kulturze zachodniej przysłowia mówią, iż „mowa jest srebrem a milczenie złotem” lub „kto milczy potwierdza”. Jest wiele sytuacji gdzie uzasadnione jest milczenia oraz takich, w których im mniej słów, tym lepiej, a gdy trzeba coś powiedzieć, to najlepiej w trzech słowach. Według korzeni cywilizacji łacińskiej i nauk Konfucjusza godziwiej jest stanąć w obronie słabszego i pokrzywdzonego, nawet gdy się to nie opłaci i gdy nie wolno mówić. Z perspektywy prawa naturalnego właśnie taka godziwa postawa jest właściwa i pożądana – są sytuacje, w których nie tylko nie można milczeć gdyż zawsze można i należy mówić. Dla człowieka bez Boga istnieją granicę myślenia i mówienia. Dla człowieka z Bogiem te granice mogą być przekroczone, jeśli Bóg zechce je otworzyć.

W literaturze odnotowuje się wskazania na pewne podobieństwa strukturalne między niemiecką tradycją administracyjną a modelem bizantyńskim. Zdaniem F. Konecznego wynika to przede wszystkim z czerpania wzorców modelu bizantyńskiego. Badacz ten argumentuje, że od czasów Teofano i Świętego Cesarstwa Rzymskiego po pruski etatyzm i późniejsze formy legalizmu, w niemieckiej kulturze polityczno-prawnej obecny był element podporządkowania prawa interesowi państwa. Koneczny natomiast pomija możliwe wpływy legizmu i neokonfucjanizmu na kratocentryzację prawa w cywilizacji łacińskiej.

Marcin Luter, niemiecki doktor teologii, wskazywał, że chociaż wszyscy mają zaszczepioną w umysłach naturalną wiedzę, dzięki której naturalnie dostrzegają, że powinni postępować z innymi tak, jak chcieliby, aby inni z nimi postępowali to jednak rozum człowieka jest zepsuty i nie rozumie tej wiedzy, z którą się narodził[153]. Jak wskazuje, w związku z tym, prawo pozytywne musi być do tych warunków dostosowane[154]. Pamiętać jednak należy, że szczegóły różnicujące katolicyzm i protestantyzm w praktyce społecznej nie są w Niemczech aż tak brane pod uwagę. Warto także przypomnieć, że nadal znaczna część Niemców to katolicy

Niemiecki model państwowości przez wieki łączył idee prawa i rozumu z głęboko zakorzenionym porządkiem instytucjonalnym, w którym władza państwowa zajmowała pozycję wiodącą w życiu społecznym. Aktualnie w Republice Federalnej Niemiec znaczącą rolę odgrywa pozytywizm prawny. Sędziowie mogą wykorzystywać tylko prawa pozytywne jako punkt

[153] T.D. Pearson, *Martin Luther's Pragmatic Revision of Traditional Natural Law Theory*, Journal of Lutheran Ethics, 04.01.2010, s. 67

[154] D. Makiłła, *Doktryna prawa naturalnego w nauce Martina Lutra a geneza księstwa pruskiego księcia Albrechta von Brandenburg-Asbach*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie nr 1 (311) 2021, s. 102–112 , s. 107

odniesienia dla swoich decyzji. Karl Bergbohm autor „Pracy nad traktatami i prawami państwowymi jako źródłami prawa międzynarodowego" domagał się, aby niemieccy sędziowie interpretowali prawa pozytywne wyłącznie gramatycznie i logicznie, a nie teleologicznie ani historycznie[155]. Warto jednak zauważyć, że nowoczesna niemiecka konstytucyjność oparta na zasadzie godności osoby ludzkiej, rządów prawa i podziału władz należy do dorobku cywilizacji łacińskiej i pozostaje ona odmienna w stosunku do rozwiązań charakterystycznych dla cywilizacji bizantyńskiej czy chińskiej.

Polska jest szczególnym przypadek w ramach cywilizacji łacińskiej, który potwierdza tezę Konecznego o możliwości różnych ścieżek rozwoju w obrębie tej samej tradycji cywilizacyjnej. Polska kultura prawno-polityczna przez wieki charakteryzowała się najsilniejszym oporem wobec tendencji centralizacyjnych i etatystycznych spośród porównywanych krajów. System Rzeczypospolitej szlacheckiej, z jego naciskiem na wolności stanowe, decentralizację władzy i zasadę „król panuje, ale nie rządzi", reprezentował model bardziej zbliżony do klasycznych ideałów łacińskich niż do wzorców bizantyńskich. Dopiero okresy niewoli narodowej i dominacji obcych systemów politycznych, jak zabory czy okres PRL-u wprowadziły elementy charakterystyczne dla modelu kratocentrycznego - centralizację, podporządkowanie prawa celom państwa i rozbudowaną biurokrację. Współczesna transformacja ustrojowa po 1989 roku oznaczała powrót do tradycji łacińskiej, choć uczestnictwo w strukturach Unii Europejskiej stawia Polskę przed dylematem opisywanym przez Konecznego - jak zachować istotę cywilizacji łacińskiej w ramach instytucji, które mogą przybierać cechy w pewnych zakresach podobne do modeli bizantyńskich.

Pod względem ideowym i systemowym prawo Unii Europejskiej jest kontynuatorem cywilizacji łacińskiej – odwołuje się do tradycji prawa rzymskiego, prawa naturalnego i liberalnego konstytucjonalizmu. Niemniej jednak można zauważyć pewne strukturalne podobieństwa do modeli orientalnych, a w węższym ujęciu bizantyńskiego, szczególnie w zakresie centralizacji decyzyjnej czy sformalizowanego języka norm. Są to cechy, które nie wynikają z przyjęcia bizantyńskiej filozofii prawa wprost, lecz mogą być wynikiem ewolucji nowoczesnej biurokracji – co bywa w literaturze także określane mianem „bizantyńskiej biurokracji"[156].

[155] H. Coing, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlin 1969, s. 75.
[156] F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*, London 1981, s. 15-23; F.Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, t. 1-2, Lublin 2007, s. 89-156.

W istocie bizantyńska hybryda cywilizacyjna była doskonałym polem obserwacji doświadczeń i rozwiązań możliwych do zaimplementowania zarówno w cywilizacji łacińskiej, jak i chińskiej. Cywilizacje wzajemnie się obserwowały i analizowały. Jednak w istocie możliwości cywilizacyjnych przepływów jest znacznie więcej, aniżeli ten suponowany przez F. Konecznego i nie należy ograniczać możliwych przepływów ideowych do transferu z cywilizacji bizantyńskiej do łacińskiej. Biorąc pod uwagę fakt, że legizm powstał już w VI wieku przed naszą erą, a możliwości przepływu idei na przykład szlakami handlowymi było wiele, to tam właśnie można upatrywać pierwotnych ideowych źródeł kratocentrycznych procesów w cywilizacji zarówno bizantyńskiej, jak i łacińskiej.

Z przeprowadzonej analizy porównawczej wynika, że proces wpływów bizantynizmu, legizmu i neokonfucjanizmu na prawo naturalne charakteryzuje się uniwersalnością czasową i geograficzną, pojawiając się niezależnie w różnych cywilizacjach według analogicznych mechanizmów transformacji ustrojowej.

Zakłada się, że naturalną tendencją władzy jako władzy jest dążenie w jej kratocentrycznym maksimum do sakralizacji samej siebie. W tej tendencji prawo naturalne stanowi dla władzy przeszkodę. Jednym z pierwszych historycznie udokumentowanych przypadków zerwania z prawem naturalnym i korzeniami cywilizacyjnymi była chińska szkoła legistów, zapoczątkowana przez Guan Zhonga (720-645 p.n.e.), który wprowadził koncepcję "metod administracyjnych" (fajia) zastępujących tradycyjne prawo naturalne podporządkowaniem norm prawnych interesom państwa i woli władcy. Równolegle w V wieku p.n.e. podobne tendencje rozwinęły się w cywilizacji łacińskiej za sprawą sofistów greckich, szczególnie Protagorasa (481-411 p.n.e.) i Gorgiasza (483-375 p.n.e.). Ich relatywizm poznawczy, gdzie „człowiek jest miarą wszechrzeczy” i konwencjonalizm prawny oznaczały analogiczne zakwestionowanie istnienia obiektywnej prawdy i uniwersalnych norm moralnych. Jedwabny Szlak i inne sieci handlowe umożliwiały przepływ idei i wzorców administracyjnych między cywilizacjami, co mogło wpływać na procesy transformacji ustrojowej w cywilizacjach.

Cezaropapizm bizantyński z kolei, w IV wieku n.e. wprowadził wschodni ceremoniał dworski i koncepcję cesarza jako namiestnika Boga na ziemi. Zbieżność zachodzących procesów wskazuje na wspólne uwarunkowania – upadek porządku rzymskiego osłabił tradycyjne ograniczenia władzy, a intensywny przepływ idei przez sieci kulturowe połączony z naturalną tendencją władzy do samosakralizacji spowodował synchroniczne wzmocnienie kratocentryzmu.

Procesy te mogły mieć wpływ nie tylko na cywilizację łacińską, ale i na chińską, jak np. na rozwój neokonfucjanizmu. Proces kratocentryzacji osiągnął apogeum w neokonfucjanizmie dynastii Song (960-1279 n.e.), który powielił systematyczny wzorzec despotyzmu utożsamiając władzę z Bogiem. Adaptacja koncepcji sakralizacji władcy mogła być transmitowana przez szlaki handlowe. Neokonfucjańska koncepcja cesarza jako moralnego centrum odpowiedzialnego za harmonię kosmiczną wykazuje strukturalne podobieństwa do ewolucji bizantyńskiej ideologii cesarskiej w okresie dynastii Komnenów.

Ostatnie dwa stulecia dowiodły, że jeśli ktoś neguje prawo naturalne, to albo sprowadza człowieka jako byt substancjalny do bytu czysto przygodnego i substancji „państwa" jak miało to miejsce u Hegla lub do „natury" czy „społeczeństwa komunistycznego", jak było to u Marksa, Engelsa i Lenina, bądź także do „popędu", jak opisywał to S. Freud[157]. Czyż człowiek zalękniony, pozbawionemu nadziei, nie posiadający wewnętrznej busoli, jaką w rozumieniu antycznych filozofów był rozum i sumienie, ma inną możliwość aniżeli oprzeć się tylko na prawie stanowionym i milczeć, gdy nie można mówić. Zasada twarde prawo ale prawo (dura lex, sed lex) w ostatecznej instancji łączy się z tezą sformułowaną przez Tomasza Hobbesa w Lewiatanie „Auctoritas, non veritas facit legem", wskazującą, że to „władza, a nie prawda tworzy prawo"[158].

Znaleziska archeologiczne z Kotliny Tarim, w tym chińskie jedwabie w grobach scytyjskich z Pazyryk (IV-III w. p.n.e.) dokumentują przepływ dóbr i prawdopodobnie informacji o systemach zarządzania już w okresie formowania się chińskiego legizmu. Szczególnie intensywny transfer następował przez Bactrię, gdzie grecko-baktryjskie królestwo (III-II w. p.n.e.) stanowiło bezpośredni pomost między chińskimi innowacjami administracyjnymi a hellenistycznymi strukturami politycznymi. Samarkanda i Bukhara jako centra sogdyjskiej sieci handlowej, gromadziły informacje o różnych systemach podatkowych, organizacji biurokracji i technikach zarządzania wieloetnicznymi populacjami, które następnie rozprzestrzeniały się wzdłuż szlaków prowadzących do Persji, Anatolii i świata śródziemnomorskiego. Ten długoterminowy proces dyfuzji, trwający od VI wieku p.n.e. do VII wieku n.e., umożliwił adaptację chińskich koncepcji centralizacji i kodyfikacji prawa przez kolejne cywilizacje, przy czym każda z nich reinterpretowała te wzorce zgodnie z własnymi tradycjami kulturowymi i potrzebami politycznymi.

[157] T Guz, *The relevance of natural law*, Kościół I Prawo 6(19) 2017, nr 2, s. 26.
[158] T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2005, s. 69.

4.3. Relacja prawa naturalnego do prawa stanowionego w cywilizacji chińskiej, z uwzględnieniem wpływu cywilizacji łacińskiej i bizantyńskiej

Pytaniem dotyczącym relacji prawa naturalnego do prawa stanowionego w kulturze chińskiej jest to, na ile prawo naturalne istniało w tradycyjnej chińskiej myśli prawniczej i jaka była jego treść? Przegląd literatury w języku angielskim i chińskim ujawnia trzy główne stanowiska w odpowiedzi na to pytanie.

Pierwsze stanowisko podkreśla, że w chińskiej tradycji prawniczej istniało prawo naturalne i rozwijało się na bazie idei li, zwykle tłumaczonej jako rytualna stosowność lub obrzędy. Pierwotnie pojęcie li odnosiło się konkretnie do rytuałów religijnych, natomiast w filozofii konfucjańskiej zostało rozszerzone o kwestie etykiety, sposobu życia, w tym zachowania i ubioru, stając się w tradycji konfucjańskiej swoistą „etyką"[159]. Pogląd ten jest najpopularniejszy w opisie chińskiego prawa naturalnego[160]. Takie poglądy zostały przedstawione także w pracach I.Hyung Kim'a[161], J.J.L. Duyvendak'a[162], Derk Bodde[163] czy J. Needham'a[164]. Stanowisko reprezentowane przez wyżej wymienionych generalnie wskazywało, że właściwość rytualna li funkcjonowała jako zbiór najwyższych, uniwersalnych zasad etycznych i moralnych służących jako forma wyższego prawa w społeczeństwie. Pokrewny pogląd podkreślał także, że prawo naturalne w tradycyjnych Chinach ugruntowane było w naturalnym porządku prawa natury określonym przez konfucjańską koncepcję Niebiańskich Zasad (tianli) [165] lub koncepcję taistycznej Niebiańskiej Drogi

[159] P.J. Ivanhoe, B.W. Van Norden, *Readings in classical Chinese philosophy*, *Hackett Publications*, Indianapolis 2005, s. 235.
[160] Yu Ronggen, *Ruijia Fa Sixiang Tonglun, On Confucian Legal Though*, Nanning 1998 s. 42; Hu Shi, *The Natural Law in the Chinese Tradition*, Natural Law Institute Proceedings No. 5, s. 119, 1953
[161] Hyung I Kim, *Fundamental legal concepts of China and the West: A comparative study*, N.Y./London: 1981, s. 85.
[162] J.J.L. Duyvendak, *The Book of Lord Shang: A Classic of The Chinese School of Law*, Chicago 1963, s. 112
[163] D. Bodde C. Morris, *Law in Imperial China*, Harvard 1967, s. 21.
[164] N. P. Ho, *Natural Law in Chinese Legal Thought*, Vol. 8, No 1 & 2, November 2017, s. 3; J. Needham Ling Wang, *Science and Civilization in China*, Vol 2, History of Scientific Thought, Cambridge University Press, Cambridge 1956, s. 544.
[165] Li Hongmei, *Zhongguo rujia yu xifang jindai ziranfa sixiang zhi bijiao [The Study on the Comparison of the Chinese and Western Thought of Natural Law]*, 35 XIBEI DAXUE XUEBAO (ZHEXUE SHEHUIKEXUE BAN) [J. NW. U. (PHIL. & SOC.SCI. ED.)] s. 106, 106-108 (2005)

(tiandao)[166][167]. Xiusheng Liu z kolei odnosił się do konkretnych pojęć z różnych nurtów filozoficznych, takich jak konfucjańska przyzwoitość rytualna li, idea humanitaryzmu „ren" - uznawana za główną cnotę zawierającej w sobie wszystkie pozostałe i wyrażającej się w życzliwości wobec drugiego człowieka - a także do koncepcji taoistycznej drogi „dao".

Z kolei, zdaniem R.P. Peerenboom, właściwość rytualna li w chińskiej cywilizacji i filozofii nie może być rozumiana jako uniwersalna zasada, ponieważ obyczaje i wartości jako wytyczne dotyczące interakcji międzyludzkich dotyczą konkretnego społeczeństwo w określonym czasie. Innymi słowy przyzwoitość rytualna li jest według tego poglądu zmieniającą się koncepcją[168]. W tym miejscu stwierdza się, że pogląd ten jest zbieżny z teorią osi teocentryzm - kratocentryzm na której orbitują, zmieniające pozycje, idee i wartości, w tym przyzwoitość rytualna li. Z tego też względu wydaje się, że opisane powyżej stanowisko, nazwane jako pierwsze, choć najczęstsze, nie jest właściwe.

Drugie stanowisko dotyczące postawionego na wstępie tej części pracy pytania zakłada, że w tradycji chińskiej wprawdzie istnieje prawo naturalne, ale nie jako przede wszystkim ugruntowane w rytualnej przyzwoitości li, ale jako wynik połączenia chińskich koncepcji religijno-filozoficznych. Rozróżnia się między teoriami prawa naturalnego, opartymi na prawach rządzących przyrodą i teoriami „moralnego" prawa naturalnego, na bazie wiary w wyższe prawo oparte na zasadach wywodzących się z natury człowieka zmierzającej ku wartości i dobru, która wskazuje człowiekowi naturalny sposób postępowania[169]. Także taoizm i moizm uważane są za źródła teorii prawa naturalnego w Chinach[170]. Inny pogląd wskazuje na dominujący wpływ jedynie konfucjanizmu i taoizmu jako źródeł[171]. Jeszcze inni, jak na przykład, Xiusheng Liu, Ma Jianxing i Jiang Qinghua twierdzą, że zarówno konfucjanizm, jak i taoizm oraz moizm są formami i źródłami prawa naturalnego[172].

---

[166] K. Turner, *Rule of Law Ideals in Early China*, 6 J. CHINESE L. 1992, s. 1, 1-44.
[167] Tan Jiangping, *Lun "Dao" de ziranfa yiyi ji qi dui Zhongguo chuantong falv wenhua de yingxiang [The Natural Law Meaning of "Dao" and its Influence on Chinese Traditional Legal Culture],* 2 JIANGXI SHEHUI KEXUE [JIANGXI SOC. SCI.], 2000, s. 93.
[168] N. P. Ho, *Natural Law in Chinese Legal Thought*, Vol. 8, No 1 & 2, November 2017, s. 3.
[169] Geoffrey MacCormack, *Natural Law and Cosmic Harmony in Traditional Chinese Thought*, Ratio Juris, Vol. 2 Issue 3, s. 254-273.
[170] Cai Xinyi, *Zhongxi ziranfa sixiang bijiao [A Comparison of Chinese and Western Natural Law Thought]*, Shaanxi Jiaoyu Gaojiao, Shaanxi Institute of Higher Education 2014, s. 7.
[171] N. P. Ho, *Natural Law in Chinese Legal Thought*, Vol. 8, No 1 & 2, November 2017, s. 3.
[172] Xiusheng Liu, Appendix 2: *Natural Law in Classical Chinese Philosophy*, in Xiusheng Liu, [w:] D.Braybrooke (ed.), *Natural Law Modernized*, s. 268; Ma Jianxing & Jiang Qinghua, *Chaoyue Zhongxi de ziranfa zhi jing: ziranfa*

W literaturze znajdujemy także teorie przekonujące, że w tradycyjnych Chinach nie było w ogóle jako takiej teorii prawa naturalnego. Podstawowa idea tego stanowiska wskazuje, że klasyczny konfucjanizm nie był skonkretyzowaną teorią prawną i nie dostarczał „krytycznej i świadomej" refleksji nad naturą prawa, zamiast tego skupiając się na rozwiązaniu ważnych kwestii etycznych, politycznych i filozoficznych[173].

Przyjmuje się hipotezę, że w najstarszych warstwach myśli chińskiej ShangDi pełnił funkcję źródła ładu normatywnego[174]. Podkreślenie ShangDi jako źródła prawa naturalnego w chińskiej myśli jest ważne z kilku powodów. Pogląd ten jest zbieżny z analizami pism klasycznych, w tym Konfucjusza, dokonanych przez jezuitów działających w Chinach i pozwala wyjść poza dominujący w literaturze paradygmat, który sprowadza prawo naturalne wyłącznie do konfucjańskiej etyki i rytualnego porządku li. Takie podejście pokazuje, że w najstarszych warstwach chińskiej tradycji istniał Bóg ShangDi, który był podstawą moralnego i kosmicznego ładu, a tym samym nadawał temu ładowi normatywną moc. Ujęcie ShangDi pozwala widzieć w chińskiej myśli coś w rodzaju „absolutnego punktu odniesienia", dzięki któremu prawo w sensie moralnym jest niezależne od kontekstu społeczno-historycznego. Wreszcie, w porównaniu z poglądami zwolenników pluralistycznego ujęcia prawa naturalnego hipoteza o ShangDi jako twórcy prawa naturalnego nadaje wywodowi spójność i pozwala myśleć o chińskiej myśli prawnej w kategoriach jednolitego, choć wielowarstwowego fundamentu. Taka perspektywa nie tylko wypełnia lukę w dotychczasowych badaniach, lecz także stanowi punkt wyjścia dla przyszłych analiz porównawczych między chińską a zachodnią tradycją prawa naturalnego. Warto zauważyć, że pogląd o ShangDi jako Bogu Chińczyków opisanym przez Konfucjusza jest w aktualnej literaturze chińskiej często pomijany.

W starożytnych źródłach znajdują się cytaty i nawiązania do istoty chińskiego prawa i do prawa naturalnego. Brak jest jednak starożytnych dzieł, które całościowo koncentrowałyby się na zagadnieniu istoty prawa chińskiego oraz całościowo byłyby poświęcone wyłącznie prawu naturalnemu, tym samym pogłębienie analizy tego zakresu wydaje się potrzebne i aktualne.

---

sixiang xinlun [Going Beyond the Western vs. Chinese Natural Law Lens: A New Discussion of Natural Law, Taipingyang Xuebao , Pacific Journal 11/2006, s. 45.

[173] E. Consiglio, *Early Confucian Legal Thought: A Theory of Natural Law,* 2 Rivisita Di Filosofia Del Dritto, 359, 359-380, 2015.

[174] Patrz Rozdział I.

Przechodząc do analizy relacji prawa naturalnego do prawa stanowionego w Chinach, stwierdza się, że w kulturze chińskiej istnieją podobieństwa w zakresie źródeł autorytetu prawa naturalnego w odniesieniu do tych, które opisali filozofowie i teoretycy prawa z kręgu cywilizacji łacińskiej sprzed okresu oświecenia.

W starożytnym społeczeństwie chińskim ci, którzy otrzymywali zapłatę od państwa musieli powstrzymać się od pracy fizycznej dla zysku i nie mogli angażować się w działalność handlową. Miało to uzasadnienie w twierdzeniu, że nie jest zgodne z wolą nieba aby usatysfakcjonować tych, którzy otrzymując więcej zabierają tym, którzy otrzymują mniej. W taki sposób bowiem powstaje ubóstwo. W konfucjanizmie pożądanym stanem jest stan niebiańskiego spokoju, wypływający ze stosowania prawa naturalnego. Stan ten zależny jest od dobrej woli i działań ludzi. Niebo wskazuje pożądany stan jako życzliwą propozycję, nie ingeruje jednak w realizację tego stanu i pozostawiając człowiekowi wolny wybór. Postępowanie, które przybliża do tego stanu, jest równoznaczne z dobrym postępowaniem. Postępowanie, które oddala od tego stanu, jest postępowaniem złym. Dobro jest zatem pożądanym kierunkiem w działaniu człowieka i jednocześnie jest opłacalne pod kątem otrzymania nagrody, jaką jest stan niebiańskiego spokoju.

Założeniem wczesnego konfucjanizmu było to, że moralność jest w dużej mierze zachowaniem intuicyjnym. Człowiek może nauczyć się postępować właściwie, jeśli będzie miał odpowiednie nastawienie, a przeszkody w postaci skłonności do egoistycznych zachowań oraz silnych emocji pozytywnych lub negatywnych zostaną usunięte. Skłonność do moralnego postępowania jest wspólna wszystkim ludziom i jeśli tylko stworzyć im odpowiednie warunki, zaczynaliby zachowywać się w sposób właściwy[175]. Konfucjusz wskazywał, że ludzie są generalnie podobni z natury natomiast różnice wynikają z powtarzania pewnych określonych zachowań i czynności, które stają się ich dyspozycją. Konfucjusz nauczał: „czego byś nie chciał, aby inni zrobili tobie, nie rób innym". Filozof podkreślał, że „czasy mogą się zmienić, dynastie mogą przychodzić i odchodzić, a nawet metal i skała mogą skruszeć, ale kanon (ching) zawsze pozostanie niezmienną regułą i niezmiennym prawem dla stu przyszłych pokoleń". Kanon konfucjański uznawał, że prawo naturalne to najwyższe prawo, do którego się odnoszono, i którego nawet najbardziej pozbawiony skrupułów despota nie miał odwagi kwestionować[176].

[175] Pejda K., *Najwyższa nauka Da Xue 大學 – próba interpretacji tekstu w duchu wczesnego konfucjanizmu,* Roczniki Humanistyczne Tom LXVI, Zeszyt 9, 2018, s. 134.
[176] JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010

Niebo widzi przez to, co widzą moi ludzie i Niebo słyszy przez to, co słyszą ludzie. Prawo stoi na straży właściwego rozróżnienia tego, co dobre i co złe[177].

Mencjusz z kolei, kontynuator myśli Konfucjusza i reprezentant tak zwanego nurtu konfucjanizmu idealistycznego wskazywał, że człowiek jest z natury dobry i działanie zgodne z jego naturą należy wspierać i rozwijać. Wskazywał, że kiedy książę traktuje swoich poddanych źle to ludzie będą naturalnie uważać go za bandytę i wroga. Uzasadniał prawo ludu do buntu przeciwko despotycznemu władcy, a nawet zabicie go. Gwałcąc zasady życzliwości i sprawiedliwości władca sprzeniewierza się prawu naturalnemu i w tej sytuacji lud nie jest zobowiązany, aby dochowywać mu wierności. Cesarz Hung-wu (1368-1398), założyciel Dynastii Ming, zakazał nauczania Księgi Mencjusza w szkołach jako niebezpiecznej. Po kilku latach jednak zrezygnował z cenzurowania tych treści[178].

Z kolei twórca konfucjanizmu realistycznego Xunzi uważał, że dobro w człowieku jest wynikiem świadomego działania. Wskazywał na prawo stanowione przez władzę jako instrument będący zdolny poskromić złą naturę człowieka. Sądził, iż moralna edukacja człowieka jest niezbędna w celu okiełznania egoistycznych i agresywnych skłonności. Prawo stanowione oparte o autorytet władcy jest najwyższą wartością.

Jak wspomniano powyżej szereg odniesień do prawa naturalnego występuje w koncepcji taoizmu. Jedno z centralnych pojęć taoizmu „Tian dao" można przetłumaczyć jako „drogę nieba" lub „drogę natury", utożsamiając drogę natury również z prawem naturalnym. Laozi głosił polityczną filozofię nieingerencji i nieafirmacji, a co za tym idzie poddanie się zasadom prawa naturalnego. Filozofia ta posiada podobieństwa do filozofii leseferyzmu, rozwijającego się w XVIII-wiecznej Europie oraz filozofii prawa naturalnego Herberta Spencera i Williama Grahama Sumnera[179]. Laozi wskazuje, iż natura zarówno w niebie jak i na ziemi jest pozbawiona jakichkolwiek intencji bądź zamiarów, zatem nie może być w żadnej sytuacji postrzegana jako łaskawa bądź wroga[180]. Człowiek posiada wolną wolę w dążeniu do naturalnego dobra, rozpoznawanego w naturalny sposób w jego rozumie. Laozi zaznacza, że brak pożądliwości jest wyrazem przestrzegania prawa naturalnego. Wskazuje, że ten kto zazdrości majątku lub talentów,

[177] Confucius, *The Analects*, Penguin Classics, 1979, s. 143.
[178] C.P. Chou, *The Natural Law in the Chinese Tradition*. [w:] Chou CP. (eds) *English Writings of Hu Shih*, China Academic Library. Springer, Berlin, Heidelberg 2013, s. 141.
[179] Tamże, s. 127.
[180] Laozi, *Tao Dao De Jing*, Sandomierz 2009, s. 16.

posiadanych przez innych, łatwo może zostać opętany przez nienawiść prowadzącą do zguby. Człowiek pielęgnujący w sobie pokorę jest w stanie powstrzymać się od rywalizacji i w ten sposób uniknie wielu sporów. Nadmienia, że aby odkryć sekret należy zajrzeć do środka. Natomiast oczy zasłonięte mgłą pożądania widzą jedynie zewnętrzną powłokę[181]. Z tego właśnie względu mędrzec jest zadowolony ze swojego stanu posiadania, choćby nawet bardzo skromnego i dzięki temu nie odczuwa potrzeby odbierania innym.

Z kolei Mozi, który żył od około 480 p.n.e. do około 390 p.n.e., potępiał wszystkie wojny. Wskazywał, że władza pochodzi z woli ludu i z Woli Nieba. Nauczał, że człowiek humanitarny i prawy to osoba, która realizuje wszechogarniającą miłość. Podkreślał, że Wola Nieba powinna być kryterium wszelkiego osądu dobra i zła oraz najwyższą normą i prawem. Według niego „Wolą Niebios jest aby wszyscy ludzie bez różnicy korzystali z dóbr, gdyż karmi wszystkich ludzie bez różnic" [182]. Jezuici w Chinach jako misjonarze europejscy uważali Mozi za naturalnego chrześcijanina. Doktryna miłości do ludzi oraz idea Woli Nieba jako najwyższego prawa stała się także częścią treści państwowej religii konfucjanizmu w imperium Han. Mozi twierdził także, że władca, aby dobrze rządzić musi posiadać władzę absolutną. W myśl nauki Mozi, rządząc państwem należy uhonorować, szanować i promować ludzi czcigodnych, w ten sposób można znaleźć i gromadzić najlepszych w kraju[183]. Analogicznie Konfucjusz wskazywał, że zarządzając, należy podnosić do godności sprawiedliwych i uczciwych, gdyż w ten sposób uzyska się poparcie zwykłych ludzi. Jest to zbieżne z poglądem Tomasza z Akwinu, który wskazywał, iż tam odwaga i szlachetność będzie się rozwijała, gdzie szanuje się mężów szlachetnych i odważnych. W konfucjanizmie i prądach filozoficznych mu pokrewnych rządzący powinni mieć przede wszystkim na względzie dobro wspólne oraz kierować się szlachetnością i humanitaryzmem w sprawowaniu swoich rządów. Podejście to jest w wielu punktach zbieżne z myślą starożytnych greckich filozofów, a także filozofów średniowiecza.

Natomiast na gruncie filozofii chińskiego legizmu nacisk kładziony jest na prawo stanowione w oderwaniu od prawa naturalnego. Tylko ścisłe przestrzeganie ustanowionych norm i zasad zapewni władcy możliwość sprawowania rządów. Władca swoim zachowaniem nie powinien objawiać jaki jest naprawdę i jakie ma dążenia. W ten sposób ograniczy możliwość

[181] Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Signet Classics, 2007 s. 59.
[182] Feng Youlan, *Krótka historia filozofii chińskiej*, Warszawa, Warszawa 2001, s. 213.
[183] *O sztuce rządzenia według Mozi. Mengzi, Xunzi, Han Feizi*, tłum. M. Religa, Warszawa 2016, s. 9.

wpływu oddolnego na niego, co pozwoli mu lepiej poznać prawdziwe intencje podległych jemu ministrów i rządców. Chińska szkoła prawa opierała struktury państwa nie na moralnej sile oddziaływania władcy, nie na miłości do poddanych, ani na moralnych kwalifikacjach ludzi szlachetnych, ale na prawie stanowionym „fa", czyli przepisach prawnych i procedurach administracyjnych. Procedury te powinny być jasne, powszechnie znane i obowiązujące. W doktrynie legizmu władca *a priori* przyjmuje, że rządzeni przez niego obywatele, jak i podlegający mu aparat urzędników, to ludzie egoistyczni i tylko odpowiednia sztuka rządzenia „shu", polegająca na nieokazywaniu swego prawdziwego oblicza i rządzeniu „twardą ręką" pozwoli na ich okiełznanie. Prawo naturalne w ten sposób zostaje wyparte przez prawo stanowione i autorytet władzy. Doktryna ta jest w pewnym stopniu podobna do europejskiego nurtu machiawelizmu. Jest ona także w wielu punktach zbieżna z doktryną chińskiego myśliciela Sun Tzu, autora Sztuki Wojny. W dziele tym opisuje on sposoby prowadzenia wojny oraz jej zapobiegania[184].

Neokonfucjanizm również w pewnym zakresie stanowi źródło prawa naturalnego. Jeden z największych przedstawicieli neokonfucjanizmu Wang Yangming, żyjący w latach 1472-1528, wskazywał na rozum człowieka i sumienie moralne jako źródła prawa naturalnego. Nauczał, że nie ma prawa poza umysłem. To w rozumie jako w moralnym sumieniu człowieka znajduje się wrodzona i intuicyjna wiedza, o tym co słuszne i co złe. Intuicyjne sumienie moralne każdego człowieka postrzega prawdę jako prawo, które należy stosować do wszystkich rzeczy i wydarzeń. Inny filozof tej samej epoki Li Kuen, żyjący w latach, 1538-1618, wskazał, że na świecie istnieją dwie rzeczy najwyższe. Jedna to prawo naturalne, druga to władza polityczna. Z tych dwóch prawo naturalne jest ważniejsze. Nauczał, że kiedy prawo naturalne omawiane jest na dworze cesarskim, to nawet cesarz nie może go zdławić swoją władzą. Nawet gdy prawo naturalne zostałoby tymczasowo stłumione, to zawsze w końcu zatriumfuje i na przestrzeni wieków zwycięży [185].

Nurty socjalistyczne w Chinach, jak maoizm czy marksizm odchodzą zdecydowanie od prawa naturalnego w kierunku materializmu[186]. Wpływ na idee Mao wywarł także konfucjanizm, później przez niego krytykowany, jak i tradycyjne filozofie chińskie[187]. Funkcjonujący obecnie

[184] Sun Tzu, *Sztuka Wojny*, Wydawnictwo Gliwice 2004, s. 45.
[185] C.P. Chou, *The Natural Law in the Chinese Tradition* [w:] Chou CP. (eds) *English Writings of Hu Shih*, China Academic Library. Springer, Berlin, Heidelberg 2013, s. 152.
[186] Patrz: Rozdział I.
[187] J. Janicki, *Lewacy: historia i współczesność ekstremistycznej lewicy*, Warszawa 1981, s. 132.

w ChRL socjalizm z chińską charakterystyką czerpie z myśli zarówno marksizmu jak i chińskich myśli filozoficznych. U konfucjanistów, jak np. u Xun Zi, a także wśród legistów głoszących prymat prawa stanowionego nad prawem naturalnym odnajdujemy współczesną zasadę legalizmu ChRL. Filozofię Xun Zi uznaje się za pośrednią pomiędzy konfucjanizmem a legizmem, czyli chińską „szkołą prawa", a samego Xun Zi za prekursora konstytucyjnej zasady rządów prawa w ChRL. Pojęcie rządów prawa w Chinach zaczęło pojawiać się po ukazaniu się oficjalnego sformułowania zarządzania państwem na podstawie prawa, w celu budowy państwa socjalistycznego opartego o rządy prawa[188]. W prawie chińskim, w tym w Konstytucji ChRL brak jest odniesienia do Boga. Brak także jest potwierdzenia umiejscowienia prawa stanowionego w prawie naturalnym.

Wzorce neokonfucjańskie, podobnie jak bizantyńskie, były znane i analizowane w cywilizacji łacińskiej. Szczególne zainteresowanie nimi wykazywali jezuici. Jednym z nich był Matteo Ricci, który dogłębnie przeanalizował różnice między pierwotnym konfucjanizmem, a jego neokonfucjańską reinterpretacją. Dzięki jego działalności doszło do pierwszych prób przekładu i adaptacji łacińskich wartości filozoficznych oraz chrześcijańskich idei do kontekstu chińskiego. Ricci stał się orędownikiem dialogu i pojednania między cywilizacjami, poszukując wspólnych podstaw w pierwotnym konfucjanizmie oraz wierze w Boga ShangDi, co umożliwiło przepływ ideowy do Chin.

Także jezuici początku XVIII wieku próbowali linii pojednania, odnosząc się na przykład w swoich analizach do filozofii taoizmu. Analizowali praźródła materii taiji, na którą składają się pierwsza materia zwana li, rozumiana jako prawo natury, z której wynika sprawiedliwość, mądrość oraz inne cnoty oraz „pierwotne powietrze" qi rozumiane jako uniwersalna energia[189]. Według tego ujęcia taiji, qi oraz li są w pewnym stopniu tożsame z pojęciami Trójcy Świętej. Taiji byłoby „potencją" lub „pierwotnym początkiem", li mądrością, która otacza idee i z której wyłaniają się cnoty jako źródło prawdy i dobra, natomiast prapowietrze qi to wola lub miłość, posiadająca swoje źródło w działaniu i tworzeniu[190]. Występowanie dualizmu duszy w chińskiej filozofii kryjące się

[188] Jiefen Li, *Socialist Rule of Law with Chinese Characteristiscs*, Issues and Studies 43 (1), 2007 s. 139.
[189] G.W. Leibniz, *Briefe ueber China (1694-1716), Die Korrespondenz mit Barthelemy Des Bosses und anderen Mitgliedern des Ordens*, Philosophische Bibliothek Band 693, Hamburg 2017, s. 111; P. B. Ebrey, *Chinese Civilisation: a Sourcebook, (*2nd ed.). New York 1993, s. 17; W.R. Baynes, F. Cary F, The I Ching or Book of Changes. Bollingen Series XIX. Princeton 1967, s. 318.
[190] G.W. Leibniz, *Briefe ueber China (1694-1716), Die Korrespondenz mit Barthelemy Des Bosses und anderen Mitgliedern des Ordens*, Philosophische Bibliothek Band 693, Hamburg 2017, s. 17.

pod pojęciami Hun (魂) i Po (魄) interpretowano jako element wspólny i łączący obie cywilizacje[191]. Hun rekonstruuje się jako „duszę duchową", która tworzy ludzką osobowość. Nasuwa się zatem pewna tożsamość z ujęciem ducha w cywilizacji łacińskiej. Z kolei Po to „dusza wegetatywna lub zwierzęca", co jest spójne z pojęciem duszy człowieka. W ramach starożytnej chińskiej tradycji każdy żyjący człowiek ma zarówno „duszę duchową", która opuszcza ciało po śmierci, jak i duszę materialną, która pozostaje przy zwłokach zmarłego[192]. Święty Tomasz z Akwinu zakłada, że dusza ludzka, mogąca istnieć bez ciała i której przejawem jest życie wegetatywne i zmysłowe, zawiera także ducha, stanowiącego duchowy rozum, duchową pamięć i duchową wolną wolę. Ciało rozumiane jest jako artykulacja tego, co duch pomyśli, o kim i o czym pamięta i kogo, i co miłuje. W duchu wyraża się człowieka „bycie" obrazem Boga. Wszystkie łaski, poza tymi, które uzdrawiają i wzmacniają ciało. dotyczą ducha[193]. Interpretacje te stanowiły pewien powrót do idei Ricciego.

Mechanizmy potencjalnej transmisji idei i wartości rozpoznane były także przez myślicieli łacińskich, takich jak np. Gottfried Wilhelm Leibniz, który w teorii figurek Fuxi widział dowód na stworzenie ex nihile. Konkretne kanały transmisji idei i wzorców można zidentyfikować w oparciu o archeologiczne i historyczne dowody wielowiekowych kontaktów między cywilizacjami. Rolę odgrywali także sogdyjscy kupcy, którzy od VI wieku p.n.e. kontrolowali handel między Chinami a światem śródziemnomorskim, funkcjonując jako pośrednicy nie tylko w wymianie towarów, ale także idei politycznych i rozwiązań administracyjnych.

5. Dynamika osi teocentryzm-kratocentryzm jako cywilizacyjny mechanizm reinterpretacji i urzeczywistniania idei praw podstawowych i zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego- ujęcie porównawcze PL, RFN oraz ChRL

Oś teocentryzm–kratocentryzm stanowi kontinuum, w ramach którego można umiejscawiać różne systemy prawne i kultury cywilizacyjne – w zależności od tego, jaką rolę przypisują prawu naturalnemu, jaki mają stosunek do idei władzy i na jakim fundamencie opierają

[191] Yü, Ying-Shih, O Soul, Come Back! A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China". Harvard Journal of Asiatic Studies. 47 (2) 1987, s. 363–395.
[192] Tamże: s. 365.
[193] T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 55.

swoją aksjologię konstytucyjną. Umożliwia także badanie napięcia między instytucjonalną legitymizacją władzy a moralno-naturalnym źródłem prawa.

Model cywilizacyjnej osi teocentryzm–kratocentryzm jest kategorią analityczną, pozwalającą uchwycić procesy przekształcania się idei cywilizacyjnych i prawnych w perspektywie historyczno-porównawczej. Model ten w szerszym ujęciu tworzy sieć powiązań historycznych, ideowych oraz instytucjonalnych i w tym sensie jest to model sieci, jednak oś teocentryzm–kratocentryzm stanowi jego główny wektor analityczny. W modelu teocentryzm i kratocentryzm wyznaczają dwa skrajne punkty odniesienia aksjologicznego, wzdłuż którego ewoluują podstawowe paradygmaty myślenia o władzy, prawie i ustroju. W ujęciu teocentrycznym fundamentem porządku normatywnego jest transcendencja, a prawo stanowione podlega ograniczeniom wynikającym z moralnego, obiektywnego prawa naturalnego. Tak rozumiane prawo implikuje podporządkowanie władzy wyższym zasadom etycznym i nadaje normom stanowionym charakter instrumentalny wobec szerszej wizji dobra i sprawiedliwości. Z kolei w ujęciu kratocentrycznym głównym punktem odniesienia pozostaje wola władzy państwowej, co sprzyja prymatowi prawa stanowionego nad innymi źródłami normatywności i umacnia funkcję porządku prawnego jako narzędzia realizacji polityki państwowej. Dynamika modelu wyraża się w historycznych i cywilizacyjnych przesunięciach w rozumieniu relacji między prawem naturalnym a stanowionym, rolą państwa i jednostki czy w sposobie legitymizacji władzy. Analiza w ramach modelu osi teocentryzm–kratocentryzm pozwala ukazać, w jaki sposób poszczególne cywilizacje – w tym cywilizacja łacińska, bizantyńska i chińska – sytuują się w różnym czasie i w różnym stopniu na tej osi, a tym samym wyjaśnia, w jaki sposób ideowe fundamenty ustroju społeczno-gospodarczego podlegają stopniowej ewolucji pod wpływem dominujących w danym kontekście paradygmatów aksjologicznych i polityczno-prawnych. Tym samym model sieci teocentryzm–kratocentryzm pozwala nie tylko uporządkować i porównać ideowe fundamenty ustroju w różnych cywilizacjach, lecz również lepiej zrozumieć zróżnicowaną legitymizację i społeczną akceptację często pozornie tożsamych tylko pojęć konstytucyjnych. Dzięki temu ukazuje, dlaczego te same kategorie normatywne mogą w praktyce funkcjonować odmiennie w poszczególnych systemach prawnych, a ich interpretacja, zastosowanie i społeczna legitymizacja zależą w znacznej mierze od przyjętego w danej cywilizacji paradygmatu aksjologicznego.

W ramach modelu sieci dodatkowe węzły, takie jak warunki historyczne, struktura społeczeństwa czy tradycja intelektualna współtworzą całościowy obraz. Tym samym model sieci włącza oś teocentryzm-kratocentryzm w szerszą, wielopłaszczyznową strukturę analityczną. Proponowany w niniejszej rozprawie model nie sprowadza się do prostego przeciwstawienia „Boga i władzy", lecz pokazuje, jak fundamentalne założenia ontologiczne i epistemologiczne wpływają na legitymizację i interpretację systemów konstytucyjnych. Skrajny teocentryzm zakłada istnienie transcendentnego porządku moralnego, który ogranicza władzę poprzez obiektywne prawo naturalne, natomiast kratocentryzm akcentuje autonomię państwa i instrumentalną rolę prawa jako narzędzia politycznego. Eksperci ze świata nauki – także z dziedziny fizyki – dostrzegają, że bez przekonania o istnieniu pewnego wyższego „porządku" w pewnym momencie dalsze poznanie staje się niemożliwe. W relacji do takiego modelu, jeden z obecnie z wysoko cenionych polskich fizyk profesor Krzysztof Meissner zauważa: „Mówienie, że świat można opisać tylko analizą matematyczną, wyczerpuje się w pewnym momencie – wtedy trzeba założyć Boga, aby pójść dalej"[194]. Cytat ten ilustruje, że nawet w naukach ścisłych – tam, gdzie króluje formalizm – spotykamy się z koniecznością przyjęcia założeń wykraczających poza empiryczne metody.

W ramach każdej z analizowanych cywilizacji można szczególnie u ich źródeł wyróżnić wyraźny etap teocentrycznego modelu porządku ustrojowego, w którym władza legitymizowała się bezpośrednim podporządkowaniem prawu Bożemu. Z czasem jednak model ten ulegał ewolucji w każdej z analizowanych cywilizacji. W cywilizacji bizantyńskiej już od VII wieku postępuje proces transformacji teocentryzmu w sakralizację władzy cesarskiej. W efekcie powstał model ustrojowy o cechach „kratocentrycznych" (od gr. „kratos" – władza), w którym autorytet państwa wyprzedził autorytet uniwersalnego prawa Bożego. O ile więc w bizantyńskim teocentryzmie władza świecka podporządkowana była nadrzędnemu ładowi moralnemu, o tyle w jego późniejszej bizantyńskiej reinterpretacji władza już sama stawała się źródłem normatywności, w tym także w zakresie religijnym. Według znanego teoretyka zagadnień cywilizacji A. Toynbee o cyklicznym biegu cywilizacji decydują czynniki ludzkie, geograficzne, społeczne i religijne[195]. Cywilizacja bizantyńska nie upadła razem z państwem bizantyńskim. Zdaniem F. Konecznego na przełomie IX i X wieku cywilizacja ta wywarła pewien wpływ między

[194] https://www.tygodnikpowszechny.pl/krzysztof-meissner-w-co-wierzy-fizyk-182026, z dnia 24.06.2025.
[195] A. Toynbee, D.C., Somerwell, *A study of History*, Abridgement of Volumes I – VI, Oxford 1987, s. 342.

innymi na Niemcy, gdzie jej elementy zostały rozpropagowane przez cesarzową Teofano. Choć nie był to wpływ systemowy to mógł stanowić pewien wkład w przenoszenie bizantyńskich wzorców ceremonialnych, administracyjnych i ideowych na grunt kultury zachodnioeuropejskiej. W istocie rozluźnienie zasad integrujących cywilizację łacińską w Europie, a także oddziaływania zewnętrzne wpływały na konflikty cesarzy niemieckich z papiestwem, zwłaszcza za panowania Fryderyka II. Ugruntowanie tych wpływów miało odzwierciedlenie w ustroju oraz kulturze prawnej Zakonu Krzyżackiego oraz Prus. Skoro możliwy jest wpływ jak twierdzi F. Koneczny Teofano to należy także pamiętać o wpływach cywilizacji chińskiej, która jako pierwsza wykształciła legizm już w VI w przed naszą erą. Wzorce ideowe legizmu mogły przepływać na wiele sposobów, jak np. poprzez szlaki handlowe. Dowody archeologiczne na przepływ informacji i kontakty znaleziono np. w grobowcach rzymskich oraz chińskich, gdzie odkryto wartościowe przedmioty charakterystyczne dla cywilizacji chińskiej i łacińskiej. Z kolei wzorce kratocentrycznej hybrydowej cywilizacji bizantyńskiej z powodzeniem mogły stanowić wzór dla reinterpretacji teocentrycznie zorientowanego konfucjanizmu i odrodzenia jako bardziej już kratocentryczny neokonfucjanizm.

Według literatury przedmiotu, podobnie jak na Wschodzie bizantyński model relacji między władzą świecką a religijną wywarł pewien wpływ na instytucjonalne ukształtowanie prawosławia, tak na Zachodzie można dostrzec pewne funkcjonalne analogie między tym modelem a sposobem organizacji Kościołów protestanckich. Choć protestantyzm opiera się na odmiennych podstawach doktrynalnych, to jego rozwój instytucjonalny w krajach takich jak Niemcy prowadził w przeszłości do podporządkowania struktur religijnych władzy państwowej, centralizacji normatywnej oraz pragmatyzacji funkcjonowania religii. Zdaniem F. Konecznego cywilizacja bizantyńska ma po dziś dzień wpływ na większość państw zachodnich, co wyraża się m.in. w rozbudowie biurokracji i prawa ograniczającego coraz więcej dziedzin życia, ograniczania etyki w życiu zbiorowym oraz militaryzacji[196]. Koncepcja Feliksa Konecznego jest wartościowym narzędziem w analizie cywilizacji, jednak przy jej stosowaniu zachowuje się w niniejszej dysertacji ostrożność. Wskazywane przez niego wpływy cywilizacji bizantyńskiej, zwłaszcza w odniesieniu do Niemiec, opierają się na zbieżnościach strukturalnych – takich jak etatyzm czy biurokracja – które jednak nie koniecznie wynikają z dziedzictwa tej cywilizacji, lecz mogą być efektem równoległego rozwoju instytucji. Tym samym uzasadniona jest reinterpretacja

[196] F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, t.1., Warszawa 2020, s. 76.

koneczniańskiej klasyfikacji: zamiast przypisywać cywilizacyjną przynależność na podstawie cech formalnych, warto raczej dostrzegać zbieżności okresowe i funkcjonalne przy jednoczesnym uwzględnieniu odmiennych fundamentów aksjologicznych. Zmiany zaszły nie tylko poprzez przenikanie się cywilizacji, ale przede wszystkim poprzez ruch na osi tecoentryzm- kratocentrzym w kierunku kratocentryzmu obserwowany w różnym nasileniu we wszystkich cywilizacjach.

Z kolei, na gruncie cywilizacji łacińskiej i chińskiej jak zidentyfikowano zarówno tradycje chrześcijańska, jak i konfucjańska wywodzą się z przekonania o istnieniu uniwersalnego porządku moralnego, w którym jednostka zajmuje określoną rolę. Jednak przebieg historycznego dojrzewania tych cywilizacji był wyraźnie asymetryczny czasowo i strukturalnie, co doprowadziło do diametralnie różnych form sakralizacji władzy. W Chinach już w czasach dynastii Zhou (ok. 1000 p.n.e.) ukształtowała się idea „Mandatu Niebios", która głosiła, że władza cesarska pochodzi od Nieba i może zostać utracona, jeśli władca postępuje niemoralnie. Choć idea ta zawierała w sobie element odpowiedzialności, to z czasem - szczególnie w okresie neokonfucjanizmu (X–XIII wiek - została przekształcona w koncepcję niemal absolutnej roli cesarza jako moralnego centrum wszechświata. Myśliciele tacy jak Zhu Xi ugruntowali przekonanie, że cesarz nie tylko rządzi, ale wychowuje lud przez swój przykład i moralność. Władza zyskała więc nie tylko funkcję polityczną, lecz także pedagogiczną i quasi-religijną. Państwo stało się wcieloną etyką, a lojalność wobec struktury – najważniejszą cnotą obywatelską.

W Europie proces był odwrotny. Chrześcijaństwo, które zakorzeniło się głęboko po upadku Cesarstwa Rzymskiego, od początku oddzielało Boga od władzy świeckiej: „Oddajcie więc cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga" (Mt 22,21). W szczytowym momencie średniowiecznej refleksji – w XIII wieku – św. Tomasz z Akwinu sformułował teorię prawa naturalnego, która podporządkowywała władzę zasadom moralnym i rozumowi. Władza polityczna nie była źródłem prawa, lecz jego wykonawcą. To ograniczenie sakralizacji władzy miało ogromne konsekwencje – nigdy nie doszło do trwałego utożsamienia władzy państwowej z sacrum. Król był „pomazańcem", ale nie „uosobieniem moralności". Niezwykle ważna jest tu różnica czasowa: w momencie, gdy w Chinach neokonfucjanizm jednoczył państwo, etykę i kosmologię w jednolitą doktrynę podporządkowania i harmonii (XI–XII wiek), Europa dopiero budowała swoją scholastykę. Kiedy przyszedł czas, by władza polityczna w Europie mogła potencjalnie przejąć funkcje moralne i sakralne, uderzyły w nią fale pluralizmu: wynalezienie druku (1450), reformacja (1517), rozkwit nauk ścisłych, oświecenie i szybki rozwój myśli

krytycznej. Te zjawiska uniemożliwiły mitologizację władzy świeckiej – zamiast tego doszło do jej dekonstrukcji i podziału. Europa nie miała już „czasu historycznego", by zbudować sakralną władzę na miarę cesarzy chińskich. Mit cesarza jako moralnego centrum nie zdążył się zakorzenić – przeciwnie, to Kościół i państwo zaczęły się rozdzielać, a władza była rozliczana przez rozum i prawo, nie przez tradycję.

W Chinach ze względu na upływ czasu a w zasadzie na dokonujący się systematyczny ruch na osi teocentryzm-kratocentryzm w kierunku kratocentryzmu, który niejako wyprzedzał cywilizację łacińską, nie pojawiło się analogiczne „przesilenie pluralistyczne". Państwo przez wieki monopolizowało edukację i przekaz ideowy, co cementowało związek między lojalnością wobec systemu a awansem społecznym. W epoce maoizmu i późniejszego socjalizmu z chińską specyfiką struktura hierarchiczna przetrwała, lecz zmieniło się jej uzasadnienie – z moralnego na ideologiczno-polityczne. Obecnie struktura ta opiera się w pewnej mierze na lojalności wobec partii i zaufania w skuteczność realizacji celów, co zapewnia trwałość biorąc pod uwagę niedostatek alternatyw. Podsumowując**,** Chiny zdążyły mitologizować władzę, zanim pojawiły się prądy pluralizmu idei; Europa zaś zdążyła zbudować pluralizm, zanim mogła zmitologizować władzę**.** Ta asymetria czasu i warunków kulturowych sprawiła, że dziś w Chinach nadal obecna jest idea wydaje się większego moralnego posłuszeństwa wobec struktury aniżeli ma to miejsce w Polsce czy w Niemczech.

Cywilizacja łacińska nie podążyła drogą sakralizacji władzy państwowej wydaje się przede wszystkim dlatego, że Kościół katolicki był niezależnym centrum władzy duchowej, silniejszym niż monarchia przez większość średniowiecza. Model dwóch mieczy (świeckiego i duchowego) tworzył trwałą konkurencję, która zatrzymała sakralizację władzy państwowej. W efekcie władza świecka w świecie łacińskim nigdy nie została uznana za absolutnie świętą, a to otworzyło drogę do krytycznego myślenia, podmiotowości obywatela, pluralizmu instytucjonalnego i ostatecznie egalitaryzmu. W Chinach - jak i w Bizancjum - do procesu tego doszło bardzo wcześnie i w inny sposób. Z czasem – wraz z rozwojem technologii, globalizacji, prasy, mediów i uniwersalizmu idei wzorce i procesy sakralizacji władzy stały się niemożliwe do powtórzenia w cywilizacji łacińskiej. Można więc stwierdzić, że wschodnie cywilizacje w odróżnieniu od łacińskiej zdążyły „utrwalić" wzorce hierarchicznego podporządkowania, zanim nadeszła era indywidualizmu i informacji. W ten sposób można wytłumaczyć, jak wydaje się, większy sceptycyzm wobec władzy we współczesnych społeczeństwach Zachodu, a szczególnie w państwach mocno

zakorzenionych w kulturze chrześcijańskiej. Jednym z czynników, które ukształtowały profil cywilizacji łacińskiej, było ugruntowanie zasady, że najwyższe posłuszeństwo człowiek winien jest nie drugiemu człowiekowi, lecz Bogu. Dzięki trwałości tej zasady, autorytet polityczny – choć ważny – nie zyskał nigdy rangi absolutnej. Posłuszeństwo wobec Boga, jako źródła prawdy i dobra, pozwalało jednostce zachować autonomię sumienia, a zarazem budowało etos obywatelski oparty nie na strachu przed państwem, lecz na wewnętrznej odpowiedzialności moralnej. W ten sposób to, co w związku z ruchem na osi teocentryzm-kratocentryzm w kierunku kratocentryzmu w innych cywilizacjach (np. bizantyńskiej czy chińskiej) przekształciło się w absolutyzm władzy sakralizowanej, w cywilizacji łacińskiej zostało zrównoważone przez nadrzędność prawa boskiego nad prawem ludzkim. To właśnie ta duchowa niezależność stała się fundamentem wolności osobistej, ograniczenia władzy politycznej, a w konsekwencji także nowoczesnych idei praw człowieka. Tam, gdzie władza nie była absolutna, mógł się narodzić dialog, pluralizm i odpowiedzialność za wspólnotę – nie poprzez przymus, lecz przez rozum i sumienie.

W niniejszej pracy rozdział III poświęcono szczegółowo zagadnieniom rozwoju porządku prawnego w Chinach. Syntetyzując, w Chinach po zwycięstwie rewolucji komunistycznej w 1949 roku dokonał się ruch w kierunku kratocentryzmu. Koncepcję prawa naturalnego uznano za metafizyczny relikt sprzeczny z materialistyczną dialektyką marksistowską. Podstawowe prawa obywatelskie, jak wolność słowa, sumienia czy zgromadzeń są w ChRL zapisane, jednak podporządkowane w pewnym stopniu kryteriom „porządku publicznego" i „interesu państwa". W praktyce obecny system prawny Chin opiera się na pozytywistycznym rozumieniu prawa jako narzędzia zarządzania, przy jednoczesnym ukierunkowaniu na celowość i funkcjonalność. Pojęcie prawa naturalnego jako wyższego względem prawa stanowionego autorytetu moralnego, pozostaje poza głównym nurtem chińskiej teorii i praktyki prawa. W tym sensie, choć korzenie konfucjanizmu są bardzo zbliżone do idei prawa naturalnego, to obecna kultura prawna ChRL jest oddalona od modelu łacińskiego i w pewnych aspektach bliższa ideałom cywilizacji bizantyńskiej - silnie zhierarchizowanego, scentralizowanego i opartego na założeniu, że źródłem obowiązującego prawa jest przede wszystkim wola władzy państwowej. Jednocześnie warto odnotować, że trwające reformy instytucjonalne i rozwój prawa gospodarczego w Chinach świadczą o wzroście stabilności, przewidywalności i profesjonalizacji prawa, co może sprzyjać

dalszemu dialogowi z wartościami tradycji łacińskiej, szczególnie w obszarach wymagających międzynarodowej harmonizacji norm[197].

Na szczególną uwagę zasługują jednak także wspomniane aspekty, które łączą współczesny chiński model ustrojowy i cywilizację bizantyńską. Są to: autorytet władzy państwowej w zakresie tworzenia i egzekwowania prawa, prymat prawa publicznego nad prywatnym oraz podporządkowanie instytucji religijnych władzy państwowej. Elementy te odgrywają rolę w kształtowaniu relacji między jednostką a państwem. Tendencja stawiania prawa publicznego ponad prawem prywatnym miała i ma po dziś dzień jeszcze rację bytu w Chinach. Także cywilizacja bizantyńska wbrew rzymskiej tradycji, stawia prawo publiczne ponad prawem prywatnym. Władcy bizantyńscy nie tylko wyznaczali biskupów, w czym, w przeciwieństwie do świata zachodniego, nie spotkali się z żadnymi oporami Kościoła, ale rozstrzygali też spory dogmatyczne. Warto zaznaczyć, że w ChRL biskupi tzw. kościoła patriotycznego akredytowani są przez struktury państwowe[198].

Polska z kolei, od momentu chrztu w 966 roku została włączona w krąg cywilizacji łacińskiej, przyjmując nie tylko liturgię i alfabet, lecz także ideowy porządek oparty na prawie naturalnym, godności osoby ludzkiej i moralnej odpowiedzialności władzy. Te fundamenty znalazły wyraz w dziełach wybitnych myślicieli i pisarzy politycznych. Wincenty Kadłubek ukazywał władcę jako sługę dobra wspólnego, a nie arbitra ponad prawem[199]. Paweł Włodkowic bronił praw narodów na Soborze w Konstancji, wskazując, że każde państwo ma naturalne prawo do istnienia i samostanowienia[200]. Mikołaj Kopernik, poza wkładem w naukę, wyrażał przekonanie o racjonalnym i sprawiedliwym porządku także w życiu społecznym. Andrzej Frycz Modrzewski postulował równość wobec prawa, sprawiedliwość i edukację jako fundamenty moralnego państwa[201]. Piotr Skarga w Kazaniach sejmowych nawoływał do odnowy elit i powrotu do ładu zgodnego z prawem Bożym. Idee te podzielali również Stanisław Orzechowski i Szymon

[197] A. Góralczyk, *Chińska Republika Ludowa: narodziny supermocarstwa*, Warszawa 2021; A. Śliwka, „System prawny Chin – między tradycją a współczesnością", [w:] Studia Prawno-Ekonomiczne, t. 107, 2018, s. 191–206; R. Peerenboom, *China's Long March Toward Rule of Law*, Cambridge 2002; P. Białas, *„Prawo w społeczeństwie chińskim – między legalizmem a pragmatyzmem",* [w:] Kultura i Polityka, *nr 20, 2016, s. 55–66.*

[198] F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Warszawa 2002, s. 291–305; R. Peerenboom, *China's Long March Toward Rule of Law*, Cambridge 2002, s. 95–110; B. Góralczyk, *Wielki renesans. Chińska transformacja i jej konsekwencje*, Warszawa 2018, s. 204–215; M. Ząbek, „*Religie w Chinach i ich relacje z państwem*", [w:] *Azja-Pacyfik*, nr 20, 2017, s. 95–112.

[199] Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, przeł. Brygida Kürbis, Wrocław 2003, s. 45–46.

[200] Paweł Włodkowic, *Pisma wybrane*, red. Ludwik Ehrlich, t. 1–3, Warszawa 1966–1969, s 46-49.

[201] A.F. Modrzewski, *Myśli polityczne Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Prószyński i Spółka, 2004, s. 123.

Starowolski, wskazując na wyższość prawa moralnego nad interesem władzy czy państwa[202]. Refleksje te ukazują głębokie zakorzenienie cywilizacji łacińskiej w polskiej tradycji intelektualnej i politycznej. Państwo postrzegano nie jako narzędzie przymusu, lecz wspólnotę podporządkowaną rozumowi, sumieniu i moralności. W wiekach XIX i XX, mimo zaborów, totalitaryzmów i przemian ustrojowych, idee łacińskie nie zanikły – przechowały się w literaturze, poezji, nauczaniu Kościoła, w filozofii, jak na przykład w myśli Jana Pawła II. III Rzeczpospolita, mimo wielu sprzeczności, w swojej konstytucji z 1997 roku nawiązuje do godności osoby jako źródła praw, co odzwierciedla łaciński paradygmat. Polskie prawo konstytucyjne, a także myśl polityczno-prawna niektórych współczesnych autorów jak np. ks. prof. Tadeusza Ślipko czy prof. Andrzeja Zolla nadal wskazuje na pierwszeństwo prawa naturalnego jako źródła legitymizacji prawa stanowionego[203].

Relacja między prawem naturalnym a stanowionym w polskiej kulturze prawnej była zazwyczaj hierarchiczna. Prawo stanowione miało obowiązywać o tyle, o ile nie sprzeciwiało się rozumowi, sumieniu i dobru wspólnemu. Źródłem prawa była nie tylko wola ustawodawcy, lecz także zakorzeniony w kulturze łacińskiej porządek moralny, wynikający z rozumnej i godnej natury człowieka. Ta tradycja, silnie obecna w polskim dziedzictwie, miała swoje korzenie w chrześcijańskiej koncepcji osoby, recepcji prawa rzymskiego oraz filozofii klasycznej. Jednak w historii Polski nie brakowało również wpływów cywilizacji bizantyńskiej. Najbardziej widocznym okresem oddziaływania bizantynizmu na polski system prawny był okres PRL, w którym zasady prawa naturalnego zostały w dużej mierze wyparte przez pozytywistyczną, marksistowską koncepcję prawa. Marksistowsko-leninowska ideologia odrzucała istnienie jakiegokolwiek obiektywnego, nadprzyrodzonego czy moralnego porządku jako źródła prawa. Obowiązywało to, co zostało ustanowione przez władzę państwową utożsamianą z klasą robotniczą reprezentowaną przez partię. Było to typowe dla cywilizacji bizantyńskiej, w której prawo jest wolą władzy, a moralność podporządkowana jest racji politycznej. Charakterystyczne było tu także silne upaństwowienie życia, rozbudowana biurokracja oraz podporządkowanie sędziów i prawników centralnej władzy politycznej. W tym sensie dokonał się zdecydowany ruch na osi teocentryzm – kratocentryzm w kierunku kratocentryzmu. Pomimo represji społeczeństwo

[202] P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, Wrocław 1972, s. 35–42; S. Orzechowski, *Wybór pism*, oprac. J. Krzyżanowski, Wrocław 1972, s. 110–115; S. Starowolski, *Sarmatiae Bellatores*, Kraków 1631, s. 89–92.
[203] T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, s. 56–60; M.Królikowski, *Prawo naturalne – wczoraj i dziś*, Lublin 2001, s. 45–52.

przeciwstawiało się temu zjawisku zachowując i pielęgnując ducha cywilizacji łacińskiej. W czasach transformacji ustrojowej po 1989 roku Polska formalnie powróciła do łacińskiego modelu myślenia o prawie, czego wyrazem była m.in. preambuła Konstytucji RP z 1997 roku, w której pojawia się odwołanie do Boga i uniwersalnych wartości. Jednakże proces integracji europejskiej, a zwłaszcza członkostwo w Unii Europejskiej przyniosły nowe silne wpływy cywilizacyjne, poparte funduszami oraz rozwojem mediów.

Prawo wspólnotowe UE kładzie znaczący nacisk na spójność systemową oraz legalizm. Równolegle postępująca sekularyzacja i relatywizm moralny, obecne także w zachodnich państwach członkowskich UE, wpływają na redefinicję wartości. System etyczny uznawany jest jako zmienny i postępujący za zmieniającymi się standardami. Prawa stanowionego nie rozlicza się już z perspektywy niezmiennych idei, lecz zgodności z aktualnymi normami politycznymi, unijnymi dyrektywami lub wyrokami trybunałów. Z jednej strony zakorzenienie Polski w tradycji łacińskiej, z drugiej podlegającej wpływom współczesnego Zachodu prowadzi do sporów dotyczących relacji między prawem stanowionym a wartościami moralnymi, jak np. ochrona życia, wolność sumienia czy znaczenie rodziny[204].

Cywilizację łacińską charakteryzuje personalistyczne podejście do człowieka. Człowiek znajduje w tej cywilizacji swoją realizację, a kultura polska jest tej cywilizacji pełnym wyrazem[205]. Cywilizacja łacińska uznaje dualizm prawa, dzieląc je na prawo prywatne i publiczne oraz przyznaje wyższość etyki nad prawem, gdzie prawo ma wywodzić się z etyki i podlegać ocenie moralnej. Ceni się własność prywatną, a najwyżej własność nieruchomą, zwłaszcza ziemską. W prawie rodzinnym uznaje się tylko małżeństwo monogamiczne[206], z kolei naród rozumiany jest jako wspólnota rodzin[207]. Ulpianus za Gajusem, twierdził, że z prawa natury pochodzi związek kobiety i mężczyzny zwany małżeństwem. Małżeństwo zatem jako relację mężczyzny i kobiety, określiło już prawo rzymskie. Dla przykładu w artykule 18 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej zapisano, że małżeństwo to związek kobiety i mężczyzny, natomiast rodzina, macierzyństwo

[204] M. Piechowiak, *Godność człowieka jako kategoria prawa*, Poznań 1999; M. Matczak, *Summa iniuria. O błędzie formalizmu w stosowaniu prawa*, Warszawa 2010; F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Warszawa 2002; A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Gdańsk 2020, s 123-132.
[205] M. Bębenek, *Paradygmat polityki w cywilizacji łacińskiej*, [w:] *Skoczyński* (red.), *Feliks Koneczny dzisiaj*, Kraków 2000, s. 85-92.
[206] P. Skrzydlewski, *F.*, Koneczny, [w:] Maryniarczyk (red.), Encyklopedia filozofii polskiej, t. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, s. 704-708.
[207] P. Górski, *Socjologiczne ujęcia kwestii narodu, podobieństwa i różnice*, Ruch Prawniczy i Socjologiczny, rok XLVIII, zeszyt 4, 1986, s. 276.

i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej. Z kolei, jak wynika z analizy Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec oraz Chińskiej Republiki Ludowej brak jest zdefiniowania w nich pojęcia małżeństwa.

Także Republika Federalna Niemiec swoje pierwotne korzenie zawdzięcza cywilizacji łacińskiej. Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego było próbą kontynuacji dziedzictwa chrześcijańskiego Zachodu, z ideą cesarza obrońcy porządku opartego na prawie naturalnym. W średniowieczu myśl scholastyczna, na czele z Albertem Wielkim, dominikaninem niemieckiego pochodzenia oraz jego uczniem Tomaszem z Akwinu, promieniowała na całą Europę. Wraz z recepcją prawa rzymskiego niemieckie instytucje prawne przyjęły wiele zasad łacińskiego prawa naturalnego, jak klasyczną zasadę sprawiedliwości „suum cuique tribuere" - oddać każdemu, co mu się należy. W ojczyźnie Schillera i Goethego począwszy od XVI wieku zaczyna jednak zaznaczać się cywilizacyjny dualizm. Dokonuje się widzialny ruch na osi teocentryzm kratocentryzm w kierunku kratocentryzmu. Pojawia się nurt reformacyjny Marcina Lutra, który choć sam odwoływał się do prawa Bożego, to podkreślał słabość rozumu człowieka i potrzebę prawa stanowionego dostosowanego do jego „upadłej natury". Również myśl świecka rozwijana przez niemieckich idealistów Kanta, Fichtego i Hegla systematycznie oddziela porządek moralny od porządku politycznego. Kant podkreślał, że moralność opiera się na rozumie praktycznym, ale odrzucał metafizyczne podstawy prawa naturalnego jako niepoznawalne. Hegel z kolei utożsamił rozum z państwem, uznając, że to władza państwowa, a nie transcendentna prawda jest nosicielem racjonalności, co stanowiło punkt zwrotny na osi teocentryzm kratocentryzm, gdzie prawo stało się narzędziem celu politycznego, a nie emanacją uniwersalnego ładu moralnego. W XIX i XX wieku w Niemczech umacniał się pozytywistyczny model prawa, szczególnie pod wpływem szkoły pandektystów i kodyfikacji prawa cywilnego w postaci BGB, uchwalonego w 1896 r. i obowiązującego od 1900 roku[208]. Po II wojnie światowej doszło do zwrotu na osi teocentryzm kratocentryzm w kierunku powrotu do teocentryzmu i do idei godności osoby jako fundamentu prawa. Konstytucja RFN z 1949 roku otwiera się słowami „Godność człowieka jest nienaruszalna" („Die Würde des Menschen ist unantastbar"). Niemniej jednak obecnie praktyką w niemieckim orzecznictwie jest pozytywistyczne podejście do prawa. Sądy odwołują się do literalnej wykładni

[208] F. Wieacker, *A History of Private Law in Europe with Particular Reference to Germany*, transl. Tony Weir, Oxford 1995, s. 345–367; W. Flume, *Die Pandektenwissenschaft und die Entwicklung der deutschen Zivilistik*, Frankfurt am Main 1979, s. 12–45.

prawa, a relacje prawa naturalnego do stanowionego rozpatruje się głównie w kategoriach formalnej zgodności. Na uczelniach dominuje Kelsenowski model „czystej teorii prawa", a więc teoria odcinająca prawo od moralności. Tym samym współczesne Niemcy, mimo łacińskich korzeni, szczególnie widocznych w filozofii klasycznej i ideach godności człowieka, przesuwają się na osi teocentryzm-kratocentryzm w kierunku tego ostatniego.

Na kształtowanie współczesnego prawa w RFN wpływały zarówno idee właściwe cywilizacji łacińskiej, akcentującej prymat godności osoby ludzkiej, sprawiedliwości i moralnego ładu jako fundamentów systemu prawnego, jak i elementy charakterystyczne dla cywilizacji bizantyńskiej, związane z rozbudową prawa publicznego, silną rolą państwa oraz formalistycznym podejściem do legalności. Myśl Gustava Radbrucha wybitnego niemieckiego filozofa prawa, przywracała znaczenie prawu naturalnemu po doświadczeniu totalitaryzmu. Tak zwana „formuła Radbrucha", uznawała ustawę rażąco niesprawiedliwa jako tracącą moc obowiązującego prawa. Radbruch odwoływał się do klasycznych idei cywilizacji łacińskiej, w której prawo musi być zgodne z obiektywną sprawiedliwością, a jego legitymizacja opiera się na uznaniu godności osoby ludzkiej i moralnym porządku wyższym niż wola ustawodawcy. Myśl Radbrucha ugruntowała łacińską orientację prawną Republiki Federalnej Niemiec, w której obowiązywanie prawa nie może być rozpatrywane w oderwaniu od wartości sprawiedliwości, dobra wspólnego i wolności jednostki[209].

Z kolei czysta teoria prawa Hansa Kelsena, rozwijana w środowisku niemieckojęzycznym, reprezentuje ujęcie pozytywistyczne i systemowe. Jego idee wywarły wpływ na prawo konstytucyjne i międzynarodowe stanowiące fundamenty systemu prawnego UE. Odpowiadając na pytanie, kto ostatecznie decyduje o obowiązywaniu prawa — które, jak zauważał Cyceron, może być formalnie poprawne, a zarazem głęboko niesprawiedliwe (*summum ius, summa iniuria* - najwyższe prawo bywa największym bezprawiem) - twierdził, że decyduje podmiot dysponujący „rzeczywistą siłą". W takim ujęciu „siła staje się prawem"[210]. Istotą prawa w ujęciu Kelsena jest normatywny charakter prawa. Oddziela prawo od moralności, religii i polityki. Podkreśla, że „nieuniknioną konsekwencją rzeczywistego przezwyciężenia metafizyki" jest „względność

[209] G. Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, „Süddeutsche Juristen-Zeitung" 1946, nr 1, s. 105–108; tłum. polskie: G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, [w:] J. Zajadło (red.), *Radbruch – Prawnik, filozof, humanista*, Gdańsk 2004, s. 121–130.

[210] H. Kelsen., *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag ze einer reinen Rechtslehre*, Tübingen 1920, s. 65.

prawdy”[211]. Relatywność prawdy oznacza według H. Kelsena, że „każda dowolna treść może być prawem”[212]. Przedmiotem dyskusji nad racjonalnością prawa jest „specyficzna metoda”, to znaczy „sposób powstania normy”[213], a nie przymioty rozumu[214]. Dawne atrybuty transcendentnego Boga Kelsen przypisuje za Heglem „państwu”[215]. Miejsce teologii katolickiej zajmuje w idealistyczno-pozytywistycznej myśli Kelsena „nauka czystego prawa” [216]. „Czystość” nauki zostaje zredukowana za Heglem i pozytywistami do panteistycznego „światopoglądu”, obecnego w filozofii cywilizacji bizantyńskiej[217], a także w chińskiej w czasach postkonfucjańskich. Jak wskazuje pesymistycznie C. Martyniak, wpływ powstających różnych nurtów myślowych nowożytności doprowadził do „unicestwienie prawa naturalnego”[218]. Zdaniem T. Guza wpływ na ten proces miały idealizm niemiecki, materializm francusko-niemiecki, neopozytywizm „Koła Wiedeńskiego”, jak i myśli Hansa Kelsena[219].

Choć po II wojnie światowej kelsenowski pozytywizm spotkał się z krytyką, zwłaszcza ze strony przedstawicieli prawa naturalnego, takich jak wspomniany Gustav Radbruch, wpływ ten nie został całkowicie odrzucony, lecz częściowo zreinterpretowany[220]. Współczesna niemiecka dogmatyka prawna, szczególnie w dziedzinie prawa konstytucyjnego, administracyjnego i teorii wykładni, nadal opiera się na wielu założeniach normatywizmu kelsenowskiego. Widoczne jest to m.in. w przywiązaniu do formalnej poprawności, logicznej spójności i systemowości prawa. Elementy tej metodologii są obecne zarówno w orzecznictwie Federalnego Trybunału

---

[211] H. Kelsen, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechts-positivismus,* Berlin–Charlottenburg 1928, s. 70.
[212] H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, 2. Neudruck der 1. Auflage. Leipzig–Wien 1934, s. 63.
[213] C. Martyniak, „Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena” [w:] C. Martyniak. *Dzieła,* red. M. Wójcik, R. Charzyński. Lublin 2006 s. 264.
[214] T. Guz, *Relacja myślifilozoficznoprawnej Czeslawa Martyniaka wobec relatywistycznych pojęć prawa w niemieckim idealizmie i neopozytywizmie Hansa Kelsena*, Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie, t. XIII, 2020, nr 1, s. 149-158.
[215] G.WF. Hegel, *“Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.”* [w:] G.W.F. Hegel. *Werke*, ed. E. Moldenhauer, K.M. Michel, vol. 7. Frankfurt 1989
[216] T. Guz, *Relacja myślifilozoficznoprawnej Czeslawa Martyniaka wobec relatywistycznych pojęć prawa w niemieckim idealizmie i neopozytywizmie Hansa Kelsena*, Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie, t. XIII, 2020, nr 1, s. 149-158.
[217] C. Martyniak, „Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena.” [w:] C.Martyniak. Dzieła, red. Monika Wójcik, Rafał Charzyński. Lublin 2006, s. 222.
[218] Tamże, s. 330-331.
[219] Guz, Tadeusz. „*Filozoficzno–prawna analiza «Czystej teorii prawa» Hansa Kelsena*.” Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego XIII, nr 15 (2), 2018, s. 85–95
[220] M. Payandeh, *Hans Kelsen and the German Constitutional Court: A Case of Repressed Reception*, "German Law Journal" 2016, vol. 17(4), s. 837–868.

Konstytucyjnego, jak i w strukturze akademickiego nauczania prawa w Niemczech[221]. Niemiecka kultura prawna, oscylując pomiędzy opisanymi dwiema różniącymi się istotowo orientacjami, wypracowała model, który łączy wysokie standardy formalne z konstytucyjnie zagwarantowaną ochroną wartości podstawowych, czego wyrazem jest m.in. naczelna rola zasady godności człowieka w ustawie zasadniczej RFN[222].

6. Podsumowanie i wnioski

Celem pierwszego rozdziału była weryfikacja hipotezy, że różnice konstytucyjnych ustrojów społeczno-gospodarczych wynikają z procesów historycznej habituacji pozycji na osi teocentryzm–kratocentryzm, a nie z niezmiennych cech kulturowych, oraz weryfikacja tezy o istnieniu wzajemnej transmisji idei filozoficzno-religijnych między cywilizacjami, wpływającej na ich dynamikę. W rozdziale podjęto analizę różnic w rozumieniu istoty prawa w cywilizacjach łacińskiej, chińskiej i bizantyńskiej, ze szczególnym uwzględnieniem relacji między prawem naturalnym a stanowionym, a także wpływu rozumienia natury Boga i wynikającej z niej antropologii na pojęcie godności człowieka, prawa i władzy. Przeanalizowano również, w jaki sposób pozycjonowanie cywilizacji na osi teocentryzm–kratocentryzm wpływa na reinterpretację i urzeczywistnianie idei konstytucyjnych praw podstawowych oraz zasad ustroju społeczno-gospodarczego w tradycjach prawnych Chińskiej Republiki Ludowej, Rzeczypospolitej Polskiej i Republiki Federalnej Niemiec. Ustalenia rozdziału pozwalają stwierdzić, że współczesne różnice w rozumieniu prawa konstytucyjnego i godności człowieka między analizowanymi cywilizacjami wynikają przede wszystkim z procesów historycznej ewolucji ich pozycji na osi teocentryzm–kratocentryzm, a nie z niezmiennych i esencjalnych odmienności kulturowych. Przeprowadzona analiza pozwala stwierdzić, że analizowane cywilizacje - łacińska, chińska i bizantyńska - miały pierwotnie teocentryczne źródła, uznając Boga za stwórcę dobrej natury człowieka. Już ten wniosek podważa rozpowszechnioną tezę, że współczesne różnice ustrojowe wynikają z niezmiennych cech kulturowych. To nie „nieusuwalna odmienność cywilizacyjna" decydowała

[221] S. Kirste, „The German Tradition of Legal Positivism", [w:] T. Spaak, P. Mindus (red.), *The Cambridge Companion to Legal Positivism*, Cambridge 2021, s. 105–132; B. Dreier, *Hans Kelsen and the German Federal Constitutional Court*, „Ratio Juris" 1999, vol. 12(3), s. 252–269.
[222] S. Kirste, *„The German Tradition of Legal Positivism*", [w:] T. Spaak, P. Mindus (red.), *The Cambridge Companion to Legal Positivism*, Cambridge 2021, s. 105–132.

o ewolucji prawa, lecz procesy historycznej habituacji oraz przesunięcia na osi teocentryzm–kratocentryzm.

W cywilizacji łacińskiej najpełniej rozwinęła się koncepcja prawa naturalnego. Z kolei w Chinach doszło do głębokiej transformacji: od pierwotnego konfucjanizmu, który zawierał elementy zbliżone do prawa naturalnego i odnosił się do Boga ShangDi, po neokonfucjanizm i legizm, w których centrum znalazła się władza państwowa. Proces ten przesunął azymut w kierunku kratocentryzmu i utrwalił instrumentalne pojmowanie prawa jako narzędzia zarządzania. Bizancjum natomiast stosunkowo szybko uległo zdecydowanemu przesunięciu w stronę kratocentryzmu poprzez cesaropapizm, w którym cesarz – jako głowa Kościoła – zyskał pozycję depozytariusza zarówno prawdy religijnej, jak i politycznej.

Analiza antropologiczna pokazała, że w rozumieniu prawnonaturalnym natura człowieka jest nierozerwalnie związana z naturą Boga. Optymistyczna antropologia – uznająca człowieka za zdolnego do dobra – legitymizowała prawo naturalne jako fundament ustroju. Pesymistyczne ujęcie – traktujące człowieka jako istotę egoistyczną i ułomną – uzasadniało z kolei konieczność silnej, scentralizowanej władzy i odrzucenie prawa naturalnego. Tym samym filozoficzne spory i opisy natury ludzkiej w filozofii były *de facto* projektami ustrojowymi: antropologia bezpośrednio determinowała pozycję cywilizacji na osi teocentryzm–kratocentryzm i model jej konstytucyjnych instytucji. Na tym tle szczególnie wyraźne staje się wyjaśnienienie różnicy między cywilizacją łacińską a chińską i bizantyńską. Posłuszeństwo wobec Boga jako źródła prawdy i dobra pozwalało jednostce w cywilizacji łacińskiej zachować autonomię sumienia i budowało etos obywatelski oparty na odpowiedzialności moralnej, a nie na strachu przed państwem. To, co w Chinach i Bizancjum przekształciło się w pewnym okresie w absolutyzm władzy sakralizowanej, w cywilizacji łacińskiej zostało zrównoważone przez nadrzędność prawa boskiego nad prawem ludzkim. W Chinach po osłabieniu władzy duchowej nastąpiła sakralizację cesarza jako „Syna Nieba", a w Bizancjum doprowadził do utożsamienia cesarza z głową Kościoła. W obu przypadkach utrwaliło to wzorce hierarchicznego podporządkowania władzy. Cywilizacja łacińska uniknęła tego procesu, ponieważ przez wieki Kościół katolicki pełnił rolę strażnika teocentryzmu i przeciwwagi wobec władzy świeckiej. Gdy, z kolei w epoce nowoczesnej rozpoczęły się procesy sekularyzacji, globalizacji i oświecenia, było już za późno na wtórną sakralizację władzy: pluralizm i podmiotowość obywatelska uniemożliwiły jej absolutyzację.

Dlatego, jak wydaje się że społeczeństwa, szczególnie polskie, jak i niemieckie zachowały silniejsze tendencje egalitarne, jak i większy sceptycyzm wobec autorytetu państwowego.

Podsumowując, różnice między badanymi cywilizacjami wynikają nie z „esencjalnie odmiennych kultur", lecz z procesów historycznego przesuwania się na osi teocentryzm–kratocentryzm. Cywilizacja łacińska utrwaliła prawo naturalne jako nadrzędne wobec prawa stanowionego i zachowała w pewnym stopniu równowagę między sacrum i państwem, co umożliwiło rozwój idei praw człowieka. Cywilizacja chińska przesunęła się w stronę kratocentryzmu, podporządkowując prawo władzy politycznej, a bizantyńska wykształciła cesaropapizm. Analiza potwierdziła również, że cywilizacje charakteryzują się wzajemną transmisją idei – od jezuickich prób adaptacji konfucjanizmu po recepcję elementów bizantynizmu w Niemczech – co dodatkowo ubogaca obraz, ale nie zmienia zasadniczej dynamiki: to historyczne ruchy na osi, a nie niezmienne cechy kulturowe, kształtują współczesne różnice konstytucyjne. Model osi teocentryzm–kratocentryzm okazał się użytecznym narzędziem badawczym: pozwala nie tylko porównać systemy konstytucyjne, lecz także uchwycić ich aksjologiczne fundamenty i mechanizmy ewolucji. Z perspektywy polskiego porządku konstytucyjnego wnioski te wskazują na potrzebę silniejszego zakorzenienia aksjologii ustawy zasadniczej w prawie naturalnym i wynikającej z niego godności osoby ludzkiej, aby uniknąć zagrożeń związanych z dominacją pozytywizmu i legalizmu. Przeprowadzona analiza fundamentów prawa w cywilizacjach łacińskiej, chińskiej i bizantyńskiej prowadzi do kilku ustaleń.

Po pierwsze, istnieją zasadnicze różnice w pojmowaniu relacji między prawem naturalnym a stanowionym, wynikające z odmiennych dróg cywilizacyjnego rozwoju. Cywilizacja łacińska – zakorzeniona w teocentryzmie – utrwaliła prymat prawa naturalnego i moralności nad wolą władzy, co uchroniło ją przed pełną sakralizacją państwa. Cywilizacje bizantyńska i chińska dokonały natomiast wcześniejszego i trwalszego przesunięcia w kierunku kratocentryzmu, w którym prawo stanowione stało się narzędziem władzy i utrwalania porządku politycznego.

Po drugie, model osi teocentryzm–kratocentryzm okazał się skutecznym narzędziem analitycznym. Ułatwił uchwycenie nie tylko różnic między cywilizacjami, ale też dynamiki przesunięć w czasie – od teocentrycznego początku, przez stopniowe przesuwanie się ku kratocentryzmowi. Pokazuje on, że te same kategorie normatywne (np. „prawo", „sprawiedliwość", „ład społeczny") mogą mieć zupełnie inne znaczenie i funkcję w zależności od cywilizacyjnego osadzenia.

Po trzecie, wszystkie cywilizacje charakteryzują się wzajemną transmisją idei filozoficzno-religijnych. Wzajemne wpływy między cywilizacjami były realne, choć miały charakter wybiórczy i pośredni. Przykładem jest recepcja konfucjanizmu i neokonfucjanizmu w Europie za pośrednictwem jezuitów (Matteo Ricci) czy też oddziaływania legizmu i bizantyńskiego etatyzmu na praktyki władzy w Europie. Z kolei cywilizacja łacińska oddziaływała na myśl chińską przez przekłady i działalność misyjną. To potwierdza, że nie ma całkowitej izolacji cywilizacji, a procesy adaptacji i reinterpretacji są nieodłączną częścią rozwoju prawa.

Po czwarte, współczesna cywilizacja chińska (ChRL) znajduje się bliżej bieguna kratocentrycznego aniżeli porównywane, co przejawia się w pojawiających się przypadkach instrumentalnego traktowania prawa, istniejącej wciąż nadrzędności interesu państwowego nad jednostkowym oraz postrzeganiu praw podstawowych przez pryzmat wymogów „porządku publicznego" i „interesu zbiorowego". Mimo to można dostrzec pewne elementy otwierające przestrzeń do dialogu z wartościami łacińskimi – zwłaszcza w obszarze prawa gospodarczego, gdzie stabilność i przewidywalność są niezbędne dla rozwoju.

Po piąte, Polska i Niemcy – mimo wspólnych korzeni łacińskich – wykazują różne pozycje na osi teocentryzm–kratocentryzm. Polska pozostaje głębiej zakorzeniona w tradycji prawa naturalnego, z silnym akcentem na godność osoby ludzkiej, podczas gdy niemiecka kultura prawna po doświadczeniach reformacji, idealizmu i pozytywizmu prawnego przesunęła się nieco bardziej w stronę kratocentryzmu, choć po II wojnie światowej nastąpił zdecydowany powrót do idei prawa naturalnego (Radbruch, zasada nienaruszalności godności ludzkiej).

Po szóste, analiza potwierdziła, że dynamika osi teocentryzm–kratocentryzm jest uniwersalnym mechanizmem przekształceń cywilizacyjnych. Wskazuje ona, że różnice między systemami prawnymi wynikają bardziej z historycznych procesów przesunięć wzdłuż tej osi niż z niezmiennych „esencji" kulturowych. Oznacza to, że każdy system prawny może ulegać transformacjom, a obecne różnice nie są absolutnie trwałe.

Podkreśla się przede wszystkim, że w ustroju teocentrycznym, opartym na prawie naturalnym, porządek prawny odnosi się do obiektywnego ładu moralnego wyższego od państwa. Prawo naturalne wyznacza obiektywne ramy moralne dla prawa stanowionego, nadając mu właściwą miarę, ustanawiając granice i legitymizując je aksjologicznie. Władza polityczna nie jest wówczas suwerennym źródłem prawa, lecz jego wykonawcą podporządkowanym wyższym i niezmiennym zasadom moralno-etycznym. Warunki te sprzyjają rozwojowi państwa i obywatela.

Gdy podkreśla się racjonalność i zdolność człowieka do dobra, legitymizuje to system oparty na prawie naturalnym i ograniczeniu władzy; przeciwnie, głoszenie, iż człowiek jest z natury zły, faktycznie uzasadnia „konieczność silnej, nieograniczonej władzy. Analizy historyczno-porównawcze zawarte w pracy również pokazują korzyści płynące z podporządkowania państwa prawu naturalnemu.

Rozdział II

Normatywizacja ideowych podstaw ustroju społeczno-gospodarczego ChRL

1. Zagadnienia wprowadzające

Celem rozdziału jest weryfikacja hipotezy, zgodnie z którą współczesny system prawny ChRL stanowi selektywną normatywizację kluczowych chińskich idei filozoficzno-religijnych, a także odpowiedź na następujące pytania badawcze: na ile idee chińskiego ustroju społeczno-gospodarczego znajdują swoje odzwierciedlenie w ideach cywilizacji łacińskiej i bizantyńskiej oraz w jaki sposób główne idee chińskiego porządku prawnego normatywizują się w postaci praw podstawowych i zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego ChRL? Przeprowadzona analiza ma zatem określić, czy współczesny porządek prawny ChRL charakteryzuje się selektywną adaptacją wybranych elementów konfucjanizmu, legizmu i marksizmu, dostosowaną do potrzeb politycznych i gospodarczych państwa.

Aby zrealizować cele badawcze rozdział koncentruje się na analitycznym ujęciu ideowych podstaw chińskiego ustroju społeczno-gospodarczego rozumianego jako konstytucyjnie ukształtowany porządek zakorzeniony w wielowiekowej tradycji cywilizacyjnej. Punktem wyjścia są główne systemy filozoficzne, które odegrały rolę w formowaniu chińskiego ładu społeczno-gospodarczego. Analizie poddane zostały wybrane nurty klasycznej myśli, w tym konfucjanizm, taoizm, legizm, moizm i neokonfucjanizm, a także współczesna doktryna socjalizmu o chińskiej specyfice. Po dokonanym przeglądzie nurtów filozoficzno-religijnych oraz zakorzenionych w nich cywilizacyjnych idei jako wynik ich syntezy wyłoniono podstawowe idee ustroju społeczno-gospodarczego, które następnie poddane zostały procesowi normatywizacji, prowadzącemu do ich przełożenia na współczesny język prawa konstytucyjnego i instytucjonalnego ładu państwowego. Zabieg ten umożliwia zrozumienie, w jaki sposób trwałe wzorce kulturowe konstytuują nie tylko aksjologię systemu, lecz także jego konkretną architekturę prawną, a tym samym pozwala uchwycić głębsze mechanizmy legitymizacji ustroju społeczno-gospodarczego we współczesnych Chinach.

Jak wskazywał William James „nasz podstawowy sposób myślenia o świecie jest wynikiem odkryć naszych przodków dokonanych w zamierzchłej przeszłości”[223]. Starożytni

[223] W. Duch, *Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki*, Kognitywistyka i Media w Edukacji 1/99, Wyd. A. Marszałek 1999, s. 1.

przywiązywali znaczenie do prawa, interesując się jego źródłami. Odpowiedzi uzyskiwali przede wszystkim w wierzeniach religijnych, gdyż najwięcej różnic pomiędzy cywilizacjami dostrzega się w istniejących w nich etykach. Jak wskazują niektórzy badacze cywilizacji, „rządy w ręku areligijnych nigdzie nie bywały długotrwałe, a dzieła ich ginęły wraz z ich ustąpieniem z widowni; rządy takie dobre do burzenia, nigdy dotychczas nigdzie nie wytworzyły żadnego dorobku cywilizacyjnego”[224][225]. W Chinach źródeł prawa upatruje się wierzeniach religijnych, w mitologii, w filozofii, a także w powiązanych z nimi obyczajach. G.W.F Hegel zaznaczał, że „Chińczycy posiadają prastare księgi stanowiące źródła chińskiej historii, religii oraz prawa”[226]. Formami wyższego autorytetu, do którego odwoływało się prawo chińskie, był autorytet starożytnych władców-mędrców, zwyczaje, filozofia oraz religia. Konfucjusz wskazywał, że kolejne pokolenia powinny brać przykład z legendarnych przodków. Podobnie Zbigniew Herbert, jeden z najznamienitszych polskich poetów, pisał: „powtarzaj stare zaklęcia ludzkości bajki i legendy bo tak zdobędziesz dobro”[227]. W Chinach historycy należeli do najwyższych urzędników, ponieważ znając historię potrafili przewidzieć bieg wydarzeń i dzięki temu lepiej wpływać na niego [228]. W świetle obserwacji w Chinach wiele podmiotów państwowych, w tym również podmiotów gospodarczych, prowadzi własne kroniki oraz spisuje historię swojej działalności, a także życiorysy wybranych pracowników.

Filozofia chińska od najdawniejszych czasów była nie tylko refleksją nad światem, ale także fundamentem kształtowania ładu społecznego i gospodarczego. Idee, które rodziły się w kolejnych epokach – od mitycznych Suwerenów, przez taoizm, konfucjanizm, moizm, legizm, neokonfucjanizm aż po współczesny socjalizm o chińskiej specyfice – wyznaczały ramy ustrojowe Państwa Środka. W ujęciu idealistycznym idee jawią się jako pierwotne zasady organizujące rzeczywistość, w ujęciu materialistycznym natomiast – jako odzwierciedlenie konkretnych warunków społecznych i historycznych. W filozofii materialistycznej idea jest jedną z form odbicia obiektywnie istniejącej rzeczywistości, stanowiąca treść świadomości ludzkiej[229]. W obu tych perspektywach mają one charakter normatywny, ponieważ ukierunkowują instytucje i praktyki polityczne, a zarazem ponadczasowy, ponieważ przejawiają się w zasadach prawa

[224] F. Koneczny, *Religie a cywilizacje*, „Ateneum kapłańskie” 1925, nr 12, s. 120.
[225] B Starzec, *Wschód w myśli Feliksa Konecznego*, Studia Orientalne 2012, nr 2 (2).
[226] G.W.F. Hegel, Vorlesungen Uber die Philosophie der Geschichte, Reclam Verlag 1924, s. 61.
[227] Z. Herbert, „*Przesłanie Pana Cogito*”, [w:] *Pan Cogito*, Warszawa 1974, s. 45.
[228] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen Uber die Philosophie der Geschichte*, Leipzig 1924, s. 62.
[229] H. McGlynn, *Wielka Encyklopedia Oxford*, t. 8, Oxford 2008, s. 19.

i życia społecznego[230]. Jednym z najważniejszych zadań filozoficznego poznania idei jako przeżycia świadomości jest zrozumienie ogólnego i koniecznego wyrażanego w nich sensu[231].

Przez pojęcie normatywizacji rozumie się proces przekształcania idei, wartości i zasad filozoficzno-kulturowych w obowiązujące normy prawne oraz instytucjonalne. Nie jest to prosta recepcja dawnych koncepcji, lecz analiza ich selektywnej reinterpretacji i adaptacji do aktualnych potrzeb ustrojowych i społeczno-gospodarczych. Normatywizacja ma charakter dynamiczny i instrumentalny – z całego dziedzictwa wybiera się te idee, które mogą także legitymizować współczesny porządek prawny, a następnie modyfikuje się je tak, by były zgodne z językiem prawa i wartościami konstytucyjnymi. W tym sensie normatywizacja w chińskim systemie prawnym oznacza nie tyle prostą ciągłość tradycji, ile jej ciągłe przetwarzanie i wykorzystywanie jako fundamentu dla kształtowania praw podstawowych oraz zasad konstytucyjnych socjalizmu o chińskiej specyfice.

Synteza przeprowadzona w niniejszej pracy pozwala określić cztery kluczowe idee, które stanowią najtrwalsze filary chińskiego porządku społeczno-gospodarczego, niezależnie od zmian doktrynalnych i historycznych: humanitaryzm, harmonię, lojalność i podporządkowanie oraz dążenie do mądrości**.** Kluczowość tych czterech idei została ustalona na podstawie dokonanej analizy historyczno-filozoficznej. Przegląd i porównanie głównych nurtów myśli chińskiej pozwoliły wyłonić idee najbardziej powtarzalne, o największej sile oddziaływania i znaczeniu dla kształtowania ładu społeczno-politycznego. Ich obecność w różnych systemach, ciągłe reinterpretacje i zdolność do adaptacji w nowych warunkach historycznych wskazują, że pełnią one funkcję fundamentów aksjologicznych chińskiego porządku. Na podstawie ich identyfikacji możliwe jest prześledzenie procesu normatywizacji, w którym współczesny system prawny ChRL przekształcił te idee w zasady konstytucyjne i prawa podstawowe. Każda z analizowanych idei była odmiennie interpretowana przez kolejne szkoły, lecz wszystkie razem tworzą rdzeń chińskiego doświadczenia ustrojowego. Pierwszą i najbardziej fundamentalną jest idea humanitaryzmu.

---

[230] N. Rescher, *The Validity of Values: Human Values in Pragmatic Perspective*, Princeton 1992, s. 130, 137; P. Nonet, P. Selznick, *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*, New York 1978, s. 47–48, [w:] van der Burg, *The Importance of Ideals – Debating Their Relevance in Law*, 2004, s. 23–37, http://www.wibrenvanderburg.eu/pdf/pionier--overideaal-eng.pdf, [dostęp: 19.08.2024].

[231] M.A. Krąpiec, *Koncepcje filozofii*, [w:] Polska Encyklopedia Filozofii, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, http://www.ptta.pl/pef/pdf/k/koncepcjefilo-zofii.pdf, [dostęp: 12.07.2024].

2. Filozoficzno-religijne źródła zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego ChRL

2.1. Idee mitycznych Trzech Suwerenów i Pięciu Cesarzy

Znaczącą rolę w filozofii chińskiej, w szczególności w konfucjanizmie odegrał okres tak zwanych Trzech Suwerenów i Pięciu Cesarzy (chiń. 三皇五帝 sanhuangwudi). Mityczni władcy, którzy mieli rządzić w Chinach w III tysiącleciu p.n.e., poprzedzali uznawaną za legendarną dynastię Xia (2070–1600 p.n.e.). Konfucjusz uznawał epokę, w której żyli mityczni władcy, za złoty wiek chińskiej cywilizacji. Nauczał, że Chińczycy powinni brać przykład od swoich niedoścignionych legendarnych przodków. Okres Trzech Suwerenów i Pięciu Cesarzy stał się mitem założycielskim cywilizacji chińskiej.

Sima Qian, chiński historyk wskazywał, że chińscy mitologiczni suwereni to Władca Nieba (天皇 Tianhuang), zwany także Fuxi, który rządził przez 18 000 lat, Władca Ziemi (地皇) Nvwa i zarazem żona Fuxi, która rządziła przez 11 000 lat oraz Władca Ludzkości (泰皇 lub 人皇), który rządził przez 45 600 lat[232]. Wspomniany Władca Nieba był pierwszym chińskim legendarnym władcą. Jego największym osiągnięciem było opanowanie chaosu, podzielenie świata na wiele plemion oraz wybranie najlepszych osób do rządzenia. Władcy Nieba w kulturze chińskiej i mitologii przypisuje się stworzenie ludzkości, a także wynalezienie muzyki, polowania, rybołówstwa, domostw, gotowania, jak i systemu pisania chińskich znaków[233]. Zdaniem G.W.F. Hegla historia Chin zaczyna się od stanu, w którym ludzie żyli na wolności, czyli w lasach, żywili się owocami ziemi i przyodziali się w skóry dzikich zwierząt. Fuxi , który żył według niektórych podań w 29 wieku p.n.e. przypisuje się, że nauczył ludzi budować chaty i urządzać domostwa, wprowadził wymianę i handel, prawo małżeńskie oraz nauczał że rozum jest darem Nieba. Nauczył także ludzi hodowli jedwabników i produkcji jedwabiu, budowy mostów oraz wykorzystania zwierząt jucznych[234]. Nvwa, z kolei sprawiła, że słońce i księżyc poruszały się prawidłowo oraz określiła dni miesiąca i miesiące roku. W oparciu o opis w Księdze Rzek i Gór Fuxi i Nvwa żyli na mitologicznej górze Kunlun[235]. Trzeci z Suwerenów, Władca Ludzkości zwany też był „Boskim Rolnikiem" (Shennong) i jako taki czczony w Chinach i Wietnamie.

[232] Sy-ma Ts'ien, *Syn Smoka. Fragmenty Zapisków Historyka*, Warszawa, 2000, s. 34.
[233] A. J. Herbert, "*Ssŭma Ch'ien's Historical Records, Introductory Chapter*", Journal of the Royal Asiatic Society 26 (2): 1894, 269–295.
[234] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen Uber die Philosophie der Geschichte*, Leipzig 1924, s. 62.
[235] Kunlun to ówczesna nazwa dzisiejszej góry Huashan usytuowanej w prowincji Anhui

Według opisów mitologicznych doprowadził do ustanowienia dziewięciu Prowincji Chin, które za jego całego panowania były zjednoczone[236]. Shennonga przedstawiano w literaturze jako „pracującego w polu, wraz ze wszystkimi innymi i konsultującego się ze wszystkimi w celu podjęcia decyzji"[237]. Przedstawiciele Szkoły Agraryzmu zachęcali do uprawy roli i rolnictwa oraz nauczali technik uprawy głosząc, że rozwój rolnictwa jest kluczem do stabilnego i dostatniego społeczeństwa. Szkoła ta wywarła wpływ na inne prądy filozoficzne w tym na konfucjanizm i legizm[238]. Rolnictwo było przez niektórych postrzegane jako istota chińskiej tożsamości[239].

Inny znany historyk Huangfu Mi do grona Trzech Suwerenów zaliczał Władcę Niebios (Fu Xi), Władcę Ludzkości (Shen Nong) oraz Żółtego Cesarza (Huang Di). Sima Qian z kolei do grona pięciu cesarzy zaliczał Żółtego Cesarza, Zhuang Xu, Cesarza Ku, Cesarza Yao oraz Cesarza Shun. Kult Żółtego Cesarza, znanego jako Huang Di szczególnie stał się widoczny w późnym okresie Walczących Królestw a także we wczesnej dynastii Han, kiedy to przedstawiano go jako twórcę scentralizowanego państwa. Żółty Cesarz po dziś dzień pozostaje potężnym symbolem chińskiego nacjonalizmu i symbolem konstytucyjnej zasady unitarności [240]. Uważany jest także za inicjatora kultury chińskiej[241]. Drugi z pięciu mitologicznych cesarzy Shao Hao, identyfikowany jest jako syn Żółtego Cesarza. Trzecim z kolei był wnuk Żółtego Cesarza Zhuan Xu, który zasłynął z ujednolicenia kalendarza, rozwoju astrologii, reform religijnych, przeciwstawiania się szamanizmowi. Zhuang Xu podtrzymał system patriarchalny. Zakazał także małżeństw pomiędzy bliskimi. Jeden z kolejnych cesarzy, Yao, którego rządy rozpoczynają się w roku 2357 przed narodzeniem Jezusa Chrystusa [242], często przedstawiany jest jako moralnie doskonały i inteligentny król-mędrzec, charakteryzujący się życzliwością i pracowitością. Jego zachowanie uznawane jest jako emanacja zasady humanitarności. Cesarz Yao służył jako wzór dla przyszłych chińskich monarchów i cesarzy. Aby zobrazować ramy czasowe chronologii wydarzeń np. według Johannes'a von Müller, opisany w Biblii potop umieszcza się w roku 3473 przed Chrystusem, czyli około 1000 lat wcześniej. Według starego chińskiego mitu bóstwo chińskie Gonggong rywalizowało o tron z cesarzem Zhuan Xu.. Po przegranej Gonggong, że złości uderzył rogiem

[236] Sy-ma Ts'ien, *Syn Smoka. Fragmenty Zapisków Historyka*, Warszawa, 2000.
[237] E. Deutsch, R.Bontekoei, *A comparison to world philosophies*. Wiley Blackwell 1999, s . 183.
[238] J.D. Sellmann,*Timing and rulership in Master Lü's Spring and Autumn annals*, Suny Press. 2010, s 76.
[239] *D.* Gladney, *Dislocating China*, Chicago 2004, s. 300.
[240] M. Witzel, *A History of Leadership*, Wydawnictwo Routledge, 2019, s. 89.
[241] K.C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, MA 1983
[242] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen Uber die Philosophie der Geschichte*, Reclam Verlag 1924, s. 61.

w górę Buzhou, odłamując podporę Niebios, jeden z filarów świata, sprawiając że ziemia przechyliła się i została pochłonięta przez kosmiczny kataklizm. Rozgorzał dziki ogień i nastąpiła wielka powódź. Świat od zagłady ocaliła Nuwa, naprawiając złamany filar. Odtąd jednak Ziemia przechylona jest na południowy wschód, na skutek czego w tę stronę do dzisiaj zmierzają wszystkie rzeki[243]. Ostatnim mitologicznym władcą okresu panowania Trzech Suwerenów i Pięciu Cesarzy był Cesarz Shun (帝舜 Dì Shùn), który następnie przekazał władzę cesarzowi Da Yu, założycielowi pierwszej legendarnej dynastii cesarzy chińskich Xia, która zainaugurowała rządy dynastyczne w Chinach. Tradycja głosi, że Da Yu (大禹) żył między rokiem 2294 a rokiem 2184 p.n.e. Zasłynął on z wprowadzenia systemu kontroli powodzi. Według chińskiej legendy Da Yu, określany, jako „Wielki Yu, który kontrolował Wody" (大禹治水 Dà Yǔ Zhì Shuǐ), charakteryzował się pracowitością i prawym charakterem. Według opisów Yu jadł i spał wraz ze zwyczajnymi pracownikami, nadzorując ich prace. Świadczy to o przykładzie dla następnych władców, o tym, aby nie kierować się pychą ani chciwością w podejmowanych działaniach. Da Yu jest także jednym z niewielu chińskich monarchów, których pośmiertnie uhonorowano przydomkiem „Wielki". Wczesne chińskie przekazy często mówią o Yao, Shun i Yu Wielkim jako postaciach historycznych, a współcześni historycy wskazują, że mogą oni reprezentować wodzów sprzymierzonych plemion, którzy ustanowili jednolity i hierarchiczny system rządów. Według historyków „królowie-mędrcy" starożytnych Chin byli chwaleni za cnoty i moralność zarówno przez Konfucjusza, jak i innych chińskich filozofów i myślicieli. Wyróżniali się często jako budowniczy, którzy pozostawili po sobie wiele użytecznych dla społeczeństwa dzieł oraz jako inicjatorzy wielu pożytecznych dla ludzi wynalazków[244].

Analiza okresu Trzech Suwerenów i Pięciu Cesarzy wskazuje, że wiele idei tego czasu – mimo odmiennego kontekstu kulturowego – ma swoje odpowiedniki w tradycjach łacińskiej i bizantyńskiej. Koncepcja władcy-mędrca, odpowiedzialnego za harmonię i dobro wspólne, przypomina platoński ideał króla-filozofa obecny w cywilizacji łacińskiej, a także chrześcijańską wizję władcy jako stróża ładu ustanowionego przez Boga. Podobnie jak w cywilizacjach łacińskiej i bizantyńskiej, źródło legitymizacji władzy odwoływano do porządku wyższego niż sama wola człowieka – do Shang Di, a następnie Nieba – co koresponduje z ideą prawa naturalnego

[243] M. J. Künstler, *Mitologia chińska*, Warszawa 2006, s. 43.
[244] Sy-ma Ts'ien, *Syn Smoka. Fragmenty Zapisków Historyka*, Warszawa, 2000, s. 132.

i teocentrycznym uzasadnieniem władzy w tych tradycjach. Akcent na moralność i cnoty władcy jako warunek stabilności państwa znajduje analogię zarówno w filozofii antycznej cywilizacji łacińskiej, jak i w bizantyńskim micie cesarza-zwornika porządku boskiego i ziemskiego. O ile jednak w cywilizacji łacińskiej szczególnie mocno podkreślano ograniczenie władzy przez nadrzędne normy prawa naturalnego, o tyle w Chinach już w tym okresie widoczna była tendencja do traktowania transcendencji przede wszystkim jako narzędzia legitymizacji. Podstawowy punkt wspólny pozostaje jednak jasny: zarówno w cywilizacji chińskiej, jak i w tradycjach łacińskiej i bizantyńskiej fundament władzy miał charakter teocentryczny.

Każda z analizowanych cywilizacji wyrosła na fundamencie teocentrycznym, choć rozwijała go w odmienny sposób. W przypadku Chin źródło to wiązało się początkowo z kultem Shang Di – Najwyższego Władcy, a w okresie Trzech Suwerenów i Pięciu Cesarzy przybrało formę idei władcy-mędrca, którego legitymacja pochodziła z boskiego porządku, lecz ocena rządów zależała od praktycznej zdolności do utrzymania harmonii. Był to moment, w którym transcendencja i pragmatyka zaczęły się łączyć: prawo i władza nadal miały boskie uzasadnienie, ale ich trwałość opierała się na skuteczności ziemskiego władcy. Ten model – teocentryczny w źródle, lecz coraz bardziej kratocentryczny w realizacji – wyznaczył dalszy rozwój chińskiej cywilizacji polityczno-prawnej. Okres Trzech Suwerenów i Pięciu Cesarzy stworzył fundament teocentrycznego porządku, w którym legitymizacja władzy pochodziła od bóstwa, a jej ocena zależała od skuteczności rządzenia. Na tym tle zaczęły się rozwijać kolejne szkoły myśli, w tym taoizm, który wniósł własną wizję ładu i prawa.

2.2. Idee taoizmu

Twórcą taoizmu jest Laozi, który żył na przełomie VI i V wieku p.n.e. Napisał Księgę Drogi i Cnoty, czyli Daodejing. Dao z języka chińskiego dosłownie oznacza „drogę", ale może być również interpretowane jako kanał, ścieżka, doktryna lub linia. Dao jest początkiem wszystkich rzeczy i sposobem, w jaki wszystkie rzeczy podążają swoim biegiem[245]. Ekspresją drogi (Dao) jest cnota (德; dé). Laozi wskazuje, iż świat ulega ciągłym przemianom. Po dniu przychodzi noc, natomiast po zimie przychodzi wiosna. Taoista cieszy się z tego, co ma, nie działa i nie skupia sił dla celu, który nie jest naturalny. Dlatego w doktrynie „niedziałania", „wuwei", chodzi o to, by

[245] H. Maspero, *Taoism and Chinese Religion,* Massachusetts 1981, s 34.

nie aktywizować niepotrzebnie sił. Nasze działanie ma wynikać z naszych potrzeb, a nie zachcianek i namiętności. Dopiero taka postawa będzie czymś trwałym, czyli cnotą (de)[246]. Jak wskazywał Laozi istnieją trzy klejnoty: współczucie, umiarkowanie i pokora. Tylko ten, kto jest życzliwy i litościwy, może być naprawdę odważny. Tylko ten, kto jest umiarkowany i oszczędny, może zaznać obfitości. Tylko ten, który nie chce być pierwszym wśród innych może kierować wszystkimi ministrami[247]. Kolejne pojęcie ziran (自然; zìrán), w tłumaczeniu natura lub naturalność, uważane jest za centralną wartość w taoizmie. Aby osiągnąć naturalność, należy utożsamić się z Dao, a więc uwolnić się od egoizmu i pożądania oraz docenić prostotę[248]. Laozi wskazywał, że mędrzec naucza innych poprzez swoje osiągnięcia, a nie poprzez słowa. Laozi, opisując przymioty władcy wskazuje, że król nie czyni niczego dla siebie, nie pobiera dla siebie nagrody, ani nie pożąda chwały i w ten sposób właśnie ją pozyskuje[249]. Jest to pogląd zbieżny np. z poglądem Świętego Tomasza oraz Świętego Augustyna z Hippony i Arystotelesa. Człowiek, kierujący się prawem naturalnym, jak woda czyni dobro przychodząc, po czym odchodzi. Najwyższe dobro charakteryzuje się według Laozi pokorą[250] Mądry człowiek nie powinien chwalić się swoimi przymiotami, ani być pysznym. W ten sposób nie uzyska przymiotów godnych władcy. Nie konkurując z innymi, człowiek nie ma konkurentów[251]. Łagodność jest silniejsza aniżeli szorstkość, gdyż miękkie zwycięża twarde, jak woda, która mimo swej delikatności drąży kamień. Bycie mistrzem nad samym sobą jest prawdziwą siłą.[252] „Jeżeli człowiek byłby wolny od egoizmu, cóż mogłoby go dotknąć" - pyta retorycznie Laozi. Rządzenie światem można zlecić temu, kto kocha wszystkich ludzi jak siebie samego.[253]

Generalnie w wielu koncepcjach filozofii chińskiej życzliwość i miłość do drugiego człowieka są światłem, ujawniającym człowieczeństwo[254]. Laozi wskazuje także, że to, co skrzywione powinno zostać naprostowane. Człowiek, z natury kierujący się miłością do drugiego

[246] T. Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001, s. 47.
[247] Lin Yutang, *The Wisdom of Laotse*, Random House 1948, s. 293.
[248] J. Fowler, *An Introduction To The Philosophy And Religion Of Taoism*. Sussex 2005, s. 122.
[249]Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Signet Classics, 2007 s. 60- 62.
[250] Tamże s. 67.
[251] Tamże s. 85-88.
[252] Tamże s. 101.
[253] Tamże s. 72.
[254] 魏光奇， 天人之际：中西文化观念比较，首都师范大学出版社， 2000, s 202, Wei Guanqi, *Tianren zhiji, zhongxi wenhua guannian bijiao, shoudu shifan daxue chubanshe, Czas natury i człowieczeństwa, Porównanie koncepcji kulturowych Chin i zachodu*, Pekin 2000, s. 202.

i zmierzający ku dobru, jest jednostką wartościowa i godną. W taoizmie tym samym odnajdujemy źródła konstytucyjnej zasady godności człowieka oraz innych zasad, jak zasady: humanitaryzmu, ładu społecznego czy sprawiedliwości.

Drugim najbardziej znanym przedstawicielem taoizmu był Zhuangzi. Ich kontynuatorami byli Liezi i Yang Zhu. Zhuangzi, drugi z najbardziej znanych przedstawicieli taoizmu, urodził się w Men w księstwie Song, w obecnej Prowincji Henan, w 369 r. p.n.e. Był drobnym urzędnikiem, który zrezygnował z kariery i osiadł w Nanhua (obecnie prowincja Shandong), gdzie żył skromnie i zajął się pisaniem dzieła swego życia, Prawdziwej Księgi Południowego Kwiatu[255]. Zasadniczą różnicą pomiędzy pojmowaniem Dao przez Laozi i Zhuangzi jest to, że pierwszy z nich traktował je realistycznie, natomiast Zhuangzi bardziej abstrakcyjnie. Tym samym wszechświat, który u Laozi był traktowany realistycznie jako zewnętrzny i niezależny od człowieka, u Zhuangzi staje się relatywny wobec ludzkiego poznania. Prowadzi to do zaakceptowania przez Zhuangzi subiektywności świata wobec ludzkiego podmiotu, przynajmniej w zakresie poznawczym. Analogicznie w kulturze zachodniej, np. Arystoteles prezentował realistyczne, a Platon idealistyczne postrzeganie świata.

Jednym z kontynuatorów filozofii Laozi i Zhuangzi był Liezi, który żył na przełomie V i IV w. p.n.e. Liezi kontynuował wątki i interpretacje zaproponowane przez Zhuangzi. Podkreślał subiektywistyczny i relatywistyczny aspekt jego twórczości oraz podzielał opinie o względności poglądów i ocen. W jednej ze swoich najbardziej znanych opowieści opisywał: „Pewien człowiek zgubił siekierę. Podejrzewając o kradzież syna sąsiada, zaczął go obserwować. Syn sąsiada chodził tak, jakby ukradł siekierę, miał taki wyraz twarzy, jakby ją ukradł, jego ruchy i postawa, i wszystko, co robił, było takie, jak u człowieka, który ukradł siekierę. Aż któregoś dnia właściciel zagubionej siekiery odnalazł ją przypadkiem w rowie. Nazajutrz znów zobaczył syna swego sąsiada. Nie spostrzegł w jego ruchach ani zachowaniu nic takiego, co jest właściwe złodziejom siekier"[256].

Kolejny z taoistów Yang Zhu, żyjący w okresie od 395 do 335 p.n.e., był samotnikiem i pustelnikiem. Według Yang Zhu życie pozagrobowe nie istnieje i nie ma podstaw, aby przypuszczać, że możliwa jest nieśmiertelność. Świat, którego doświadczamy w naszym życiu,

[255] Czuang-tsy, *Nan-hua-czen-king, Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Warszawa 1953, s. 87.
[256] Liezi, *Cliongxu zhenjing* [w:] *Mądrość Państwa Środka*, wybór i tłumaczenie [w:] Jabłoński, Warszawa 1958, s. 43.

jest jedynym[257]. Ten samotnik i pustelnik wyrażał swoje przemyślenia w następujący sposób: „Spieszmy się używać życia; czyż mamy wolną chwilę, by myśleć o tym, co będzie po śmierci? Jeżeli człowiek posiada bogaty dom, wspaniałe szaty, smakowite jedzenie i piękne kobiety, to czego się jeszcze może domagać od zewnętrznego świata?”[258]. Yang Zhu postulował takie rozkoszowanie się życiem, które nie zamieni się w przykrość czy cierpienie[259]. Wskazywał, że „nie należy popadać w nędzę i nie należy też gonić za bogactwem. Należy natomiast cieszyć się życiem oraz unikać trosk i kłopotów. „Albowiem ten, kto się potrafi cieszyć życiem, nie popada w nędzę, a ten, kto potrafi unikać trosk i kłopotów, nie stara się zdobyć bogactwa”[260]. Jeśli zatem ktoś umie cieszyć się drobnymi rzeczami i nie uzależnia swojego szczęścia od bogactwa, to niedostatek nie będzie dla niego cierpieniem. Z kolei, pogoń za bogactwem rodzi troski. Kto chce uniknąć trosk nie powinien dążyć do bogactwa. Yang Zhu nadmieniał dalej, że „ludzie w życiu nie mogą zaznać spokoju z czterech powodów: pierwszy to - dążenie do długowieczności; drugi - zabieganie o sławę; trzeci - starania o stanowiska i godności; czwarty - zdobywanie majątku. Z tych czterech powodów ludzie odczuwają lęk przed duchami i przed innymi ludźmi, a surowe rozkazy i kary napawają ich przerażeniem[261].

W cywilizacji łacińskiej Epikur zajmuje miejsce podobne do tego, jakie w tradycji chińskiej zajmuje Yang Zhu: jest filozofem spokojnego życia, wolnego od cierpienia, przymusu i ideologii. Dla porównania twierdził, że niezależnie od celu, którym jest przyjemność, powinniśmy rozważać, co ten cel przyniesie[262]. Jak pisze Epikur, przyjemność charakteryzuje nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokoju w duszy. Nie pijatyki i hulanki, nie obcowanie z pięknymi chłopcami i kobietami, nie ryby i inne smakołyki, jakich dostarcza zbytkowy stół, czynią życie przyjemnym, ale trzeźwy rozum, dociekający przyczyn wszelkiego wyboru. Nie można żyć przyjemnie jeśli się nie żyje mądrze, pięknie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje cnotliwie[263].

[257] M.J. Kuenstler, *Sprawa Konfucjusza*, Iskry, Warszawa 1983, s. 44.
[258] Liezi, *Chonxu zlienjing*, rozdz. VII. Tłumaczenie T. Żbikowski [w:] „Przegląd Orientalistyczny", nr 100 z 1976 roku, s. 455.
[259] T. Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001, s. 47.
[260] Liezi, *Chonxu zlienjing*, rozdz. VII. Tłumaczenie T. Żbikowski [w:] „Przegląd Orientalistyczny", nr 100 z 1976 roku, s. 444
[261] Tamże s. 454.
[262] T. Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001, s. 48.
[263] Epikur, *Być szczęśliwym*, Wydawnictwo Sfera, 1999, s. 72.

Idee taoizmu mają wyraźne odpowiedniki w tradycjach łacińskiej i bizantyńskiej. Postulat cnoty, pokory i ograniczenia władzy przez odniesienie do transcendentnego porządku znajduje swoje analogie zarówno w naturalistycznych ujęciach prawa naturalnego w cywilizacji łacińskiej, które odwoływały się do kosmicznego porządku natury, jak i w bizantyńskiej koncepcji cesarza jako stróża boskiego ładu. Na osi teocentryzm–kratocentryzm taoizm nie przesuwał wyraźnie cywilizacji chińskiej w nowym kierunku, a nawet w pewien sposób ugruntowywał jej teocentryczny fundament. Różnił się jednak istotowo od wcześniejszego kultu Shang Di, gdyż zamiast osobowego bóstwa najwyższym źródłem ładu stało się Dao – bezosobowa, kosmiczna droga, której podporządkowane są zarówno natura, jak i człowiek. Było to odejście od religijnego teocentryzmu ku bardziej filozoficznemu, lecz wciąż oznaczało podporządkowanie polityki i prawa zasadzie transcendentalnej, a nie arbitralnej decyzji władcy. W ten sposób taoizm pełnił rolę hamulca wobec tendencji kratocentrycznych, przypominając o granicach władzy i znaczeniu moralności. Dziedzictwo taoizmu otworzyło następnie przestrzeń dla konfucjanizmu, który w odmienny sposób starał się powiązać boski porządek z praktyką życia społecznego i politycznego.

2.3. Idee konfucjanizmu

Konfucjusz uważał siebie za przekaźnik wartości kulturowych odziedziczonych z dynastii Xia (ok. 2070-1600 p.n.e), Shang (ok. 1600-1046 p.n.e) oraz zachodniej dynastii Zhou (ok. 1046-771 p.n.e)[264]. Przyczynił się do ugruntowania pozytywnego wizerunku mitycznych władców Chin, podkreślając ich moralny autorytet i znaczenie dla kształtowania ładu społecznego. Jego twórczość przypada na okresy Wiosen i Jesieni oraz Walczących Królestw. Wtedy to nastąpił rozkwit tak zwanych Stu Szkół Myślenia (诸子百家 *zhūzǐ bǎijiā*), reprezentatywny dla filozofów i szkół myślenia, które rozwinęły się w Chinach między 770 rokiem a 221 rokiem p.n.e. Myśli i idee omawiane i udoskonalane w tym okresie głęboko wpłynęły na styl życia i świadomość społeczną Chińczyków. Społeczeństwo intelektualne tych epok charakteryzowało się wędrownymi uczonymi, którzy byli często zatrudniani przez władców państwowych jako doradcy w zakresie metod rządzenia, wojny i dyplomacji. Jednym z nich był właśnie Konfucjusz.

[264] S. Billioud, *Thoraval, Joël, The Sage and the People: The Confucian Revival in China*, Oxford 2015, s. 65.

Wydarzenia historyczne wzajemnie korelowały z prądami filozoficznymi. W okresie „Wiosen i Jesieni" drobne księstwa uległy konsolidacji. Po okresie Wiosen i Jesieni w Chinach nastał okres Walczących Królestw. Były to: Chu (楚), Han (韓), Qi (齊), Qin (秦), Wei (魏), Yan (燕) oraz Zhao (趙). Państwo Qin okazało się najsilniejsze i w 221 p.n.e. dokonało podboju całych Chin, które stały się cesarstwem. W okresie autokratycznej dynastii Qin (221-206 p.n.e.) podejście konfucjańskie zostało wyparte na rzecz legizmu. Także moizm został w tym okresie wykorzeniony. Powtórnie podejście konfucjańskie zaczęło się rozwijać za czasów dynastii Han (206 p.n.e.-220 n.e.), Był to okres rozwoju Chin, który przyczynił się do kształtowania chińskiej tożsamości.

Fundamentem konfucjanizmu jest Pięcioksiąg, na który składają się: Księga Dokumentów (Shujing), Księga Przemian (Yijing), Księga Pieśni (Shijing), Zapiski obyczajów (Liji) oraz Wiosny i Jesienie (Chunąiu). Księga dokumentów opisuje historię i dotyczy rządów starożytnych królów, wskazując zasady wynikające z rozkazów poszczególnych władców. Utwory zawierają krótkie przemówienia i umoralniające wskazania, przypisywane mądrym i cnotliwym władcom starożytności z czasów od XXII do VII wieku p.n.e., stanowiąc najwcześniejsze pisane źródło chińskiej historii. Księga Przemian (Yijing) używana była do przepowiedni, które w starożytnych Chinach pełniły wyjątkową rolę m.in. przy sprawowaniu władzy, organizowaniu ceremonii, wypraw wojennych itd. Według Hegla Księga Przemian stanowi podstawę chińskiego języka i medytacji. Księga Pieśni (shijing) jest księgą najstarszych utworów. W przeszłości wysocy chińscy urzędnicy mieli za zadanie przywieźć ze sobą na coroczny festiwal wszystkie wiersze napisane w ich prowincji. Cesarz był sędzią tych wierszy, premiując najlepszych[265]. Wiersze służyły także jako źródło informacji o nastrojach społecznych i moralności ludu. Z kolei, Księga Rytuałów (Liji) to jeden z klasycznych tekstów chińskich, opisujący obrzędy i ceremonie dworskie oraz ludowe w okresie dynastii Zhou. Natomiast Kronika Wiosen i Jesieni (Chunqu) ma postać rocznika i obejmuje wydarzenia z lat 722 do 481 p.n.e. Zdaniem wspomnianego Hegla te księgi są podstawą historii, obyczajów i praw Chin[266]. Innym istotnym źródłem wiedzy o konfucjanizmie jest Czteroksiąg (Sishu), na który składają się dzieła uczniów Konfucjusza, stanowiąc także wykładnię jego poglądów. Należą do nich: Wielka nauka (Daxue) autorstwa Zheng Shen, Doktryna środka (Zhongyong) autorstwa Zi Si; Rozprawy i powiedzenia (Lunyu),

[265] G.W.F. Hegel, Vorlesungen Uber die Philosophie der Geschichte, Reclam Verlag 1924, s. 32.
[266] Tamże s. 62.

znane jako Dialogi konfucjańskie, będące zapisem rozmów Konfucjusza, dokonanym przez jego uczniów oraz Księga Mencjusza, najważniejszego kontynuatora myśli konfucjańskiej[267].

Osiowym elementem nauki Konfucjusza jest zasada humanitaryzmu, związana z zasadą życzliwości. Humanitaryzm i życzliwość zawarte w słowie ren 仁 są fundamentem konfucjanizmu. Wspomniany chiński znak ren składa się z dwóch członów. Do członu głównego ren 人 oznaczającego w języku chińskim człowieka dodaje się er 二 co znaczy dwa. A zatem chodzi tu o relację człowieka z drugim człowiekiem. Konfucjusz nauczał swojego ulubionego ucznia Yan Yuan'a, że człowieczeństwo to miłość do drugiego człowieka. Człowiekiem można stać się tylko poprzez zrealizowanie się w miłości do drugiego[268]. Jedno ze słynnych zdań Konfucjusza głosi, iż „wystarczy miłować ludzi"[269]. Idea miłości zawarta w istocie człowieczeństwa wyraża się według Konfucjusza poprzez prawe postępowanie i przestrzeganie zasad moralnych, zdefiniowane jako yi 义. Konfucjusz wskazywał, że szczęście człowieka jest następstwem jego moralnego postępowania i cnoty. Ludzie są podobni z natury, natomiast różnice wynikają z powtarzania pewnych określonych zachowań i czynności, które stają się dyspozycją[270]. Podobnie Arystoteles, przedstawiciel cywilizacji łacińskiej mówił, że szczęście jest nagrodą cnoty, powstającej jako wynik nawyku[271]. Człowiek szlachetny i moralny jest wolny od smutku i lęku, natomiast niemoralny „mały człowiek（xiao ren）小人" jest pełen lęku się. Człowiek powinien być cierpliwy i nie koncentrować się na drobnych korzyściach, gdyż w ten sposób utraci z pola widzenia główny cel. Brak powściągliwości w drobnych sprawach prowadzi do zniweczenia wielkich planów[272]. Konfucjusz podkreślał wartość podejmowania samego działania bez oczekiwania na pozytywny efekt. W ten sposób unika się chciwości względem dóbr i zaszczytów doczesnych. „Człowiek nie powinien nadto dbać o pełny żołądek, ani o wygody. Powinien szybko podejmować decyzje i przedsiębrać konkretne działania, a nie mówić zbyt wiele[273]. W Księdze Pieśni Konfucjusz pisał "君子賢其賢而親其親、小人樂其樂而利其利、此以沒世不忘也. Człowiek moralnie doskonały szanuje ludzi szlachetnych i kocha swoich krewnych. „Mały

[267] T. Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001, s. 47.
[268] Konfucjusz, *The Analects of Confucius*,. Oxford 1997, s 201.
[269] Confucius, The Analects, London 1979 , s. 124.
[270] Tamże, s. 143.
[271] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2007
[272]Confucius, *The Analects*, London 1979, s. 74 – 121.
[273] Tamże, s. 61.

człowiek" szuka przyjemności i korzyści. Dlatego, ten pierwszy nawet gdy opuści ten świat, nie zostanie zapomniany"[274]. Konfucjusz głosił, że nie należy się lękać braku uznania od innych, ale tego, że samemu nie uznaje się innych[275]. Według niego rządzący powinni mieć przede wszystkim na względzie dobro wspólne oraz kierować się szlachetnością i humanitaryzmem. Taka postawa zapewni długie i sprawiedliwe rządy.

Lojalność (忠, zhōng) była kolejną z konfucjańskich zasad powiązaną z tak zwanymi pięcioma powinnościami[276]. Konfucjański humanitaryzm, oparty na zasadzie „ren" oraz lojalność konkretyzują się w pięciu podstawowych relacjach społecznych, które stanowią fundament moralnego porządku i obrazują hierarchiczne zależności[277]. Są to powinności syna wobec ojca, poddanego wobec władcy, żony wobec męża, młodszego brata wobec starszego oraz przyjaciół wobec siebie wzajemnie[278]. Jako przykłady zaleceń względem zachowania, zarządzania oraz samodoskonalenia mogą posłużyć cytaty z Księgi Pieśni. „爲人君、止於仁、爲人臣、止於敬、爲人子、止於孝、爲人父、止於慈、與國人交、止於信. Gdy jesteś władcą dla ludzi, zatrzymuj się w praktykowaniu relacji „ren". Gdy jesteś ministrem dla władcy, zatrzymuj się w szacunku. Gdy jesteś synem dla ojca, zatrzymuj się w posłuszeństwie. Gdy jesteś ojcem dla syna, zatrzymuj się w życzliwości. Gdy wchodzisz w relacje z ludźmi z państwa, zatrzymuj się w wiarygodności[279]. Konfucjusz wskazywał, że człowiek nie powinien zbaczać z właściwej drogi oraz nie powinien dawać powodów swoim rodzicom do lęku i choroby. Wiedzę o tym co właściwe, a nie robienie tego, nazywał brakiem odwagi[280].

W konfucjanizmie ważną rolę odgrywa zasada li (礼)**,** najczęściej tłumaczona jako „rytuał", „etykieta" lub „przyzwoitość rytualna". Zasada ta pełniła funkcję harmonizowania relacji i pielęgnowania cnoty.

---

[274] Konfucjusz, *Księga Pieśni*, Warszawa 1995, s. 143.
[275] Richter M.L.,, *Roots of Ru Ethics in Shi Status Anxiety*, Journal of the American Oriental Society, lipiec 2017, s. 450.
[276] Boyé De Mente, *The Chinese Have a Word for It: The Complete Guide to Chinese Thought and Culture*, Chicago 2000, s. 401, *F*eng Youlan, *Krótka historia filozofii chińskiej* Kraków 2001, s. 223.
[277] M. Boyé, *The Chinese Have a Word for It: The Complete Guide to Chinese Thought and Culture*, Chicago 2000, s. 401.
[278] *F*eng Youlan, *Krótka historia filozofii chińskiej*, Kraków 2001, s. 223.
[279] Pejda K., *Najwyższa nauka Da Xue 大學 – próba interpretacji tekstu w duchu wczesnego konfucjanizmu,* Roczniki Humanistyczne Tom LXVI, zeszyt 9, 2018.
[280] Tamże: s. 62-66.

Następną cnotą konfucjańską jest zasada mądrości Według mitologicznego Fuxi rozum jest darem Nieba. Konfucjusz mówił, że „wiedza polega na tym, aby wiedzieć, co się wie i wiedzieć, czego się nie wie". (知之为知之 不知为不知 是知也). Według Konfucjusza źródłem moralnej mądrości jest wiedza o tym, co dobre, a co złe[281]. Podkreślał, że jako dowódca nie zabrałby ze sobą osoby, która chciałaby walczyć z tygrysem gołymi rękami, ani takiej która chciałaby przejść przez rwącą rzekę, co znaczyłoby dla niej niechybną śmierć, ale zabrałby osobę, która postawiona przed zadaniem nie lękałaby się porażki, zwracała uwagę na przygotowanie planu, a ponadto byłaby zdolna osiągnąć sukces. Nadmieniał o możliwości uczenia się od każdego, wskazując, że cechy człowieka postępującego dobrze należy przejmować jako swoje, natomiast cechy człowieka postępującego źle, winno się w sobie korygować. Punktem wyjścia do zaprowadzenia na świecie ładu moralnego jest samodoskonalenie rozpoczynające się od konieczności poszerzenia wiedzy (致知)[282].

Bezpośrednim kontynuatorem myśli Konfucjusza był jego uczeń Zeng Shen, autor Wielkiej Nauki (Daxue). Wielka Nauka zawiera trzy główne cele. Są to: oświecona cnota, życzliwość oraz powstrzymanie pragnień. Wielka Nauka (Da Xue 大学) wskazuje na człowieka doskonałego (junzi 君子) jako na pragnącego i potrafiącego zaprowadzić na świecie ład moralny, w którym „jaśnieje cnota". Przekształcenie świata następuje dzięki doskonałemu moralnie władcy, który poprzez wpływ „jaśniejącej cnoty" (de 德)" na otoczenie odnowi społeczeństwo[283]. W Wielkiej Nauce odnajdujemy wskazówkę, dotyczącą prawego zarządzania i sposobów bogacenia się. „此謂國不以利爲利、以義爲利也。長國家而務財用者、必自小人矣。彼爲善之、小人之使爲國家、災害幷至。雖有善者、亦無如之何矣。此謂國不以利爲利、以義爲利也. Kraj nie bogaci się za pomocą bogactw, kraj bogaci się dzięki prawości. Ten, kto rządzi państwem lub klanem i poświęca się gromadzeniu majątku, ma bez wątpienia za przewodników ludzi małych. Wtedy na kraj niechybnie spadną nieszczęścia i klęski[284]. W tym miejscu przypomina się rozmowa na temat rozwoju gospodarczego Chin. Bezpośrednio po niej ksiądz profesor, wygłoszając kazanie na Jasnej Górze wskazał, iż to nie rozwój ekonomiczny jest

[281] Konfucjusz, *The Analects of Confucius*, Oxford University Press. 1997, s. 48.
[282] Huanyu Wang, *On Ge Wu: Recovering the Way of the '"Great Learning"*", Philosophy East and West 57 (2007), no. 2: 204–226, s. 209.
[283] Pejda K., *Najwyższa nauka Da Xue 大學 – próba interpretacji tekstu w duchu wczesnego konfucjanizmu*, Roczniki Humanistyczne Tom LXVI, zeszyt 9, 2018.
[284] Tamże.

najważniejszy, ale najważniejszym jest aby Państwo kierowało się porządkiem Boga i Boga miało jako sprzymierzeńca. Wtedy żadna potęga mu nie zagrozi i w państwie tym dobrze dziać się będzie. W tym sensie istnieje zbieżność między nauczaniem Konfucjusza a korzeniami cywilizacji łacińskiej.

Zasadą konfucjanizmu jest także zasada złotego środka. Zi Si, wnuk Konfucjusza uznawany jest za autora Doktryny środka, jednej z czterech części konfucjańskiego Czteroksięgu. Złoty środek 中庸之道 kojarzony jest z umiarem, równowagą, rozwagą i powściągliwością. Zastosowanie złotego środka jest kluczowe dla zachowania harmonii. Człowiek tworzy jedność z naturą. Gdy harmonia jest zachowana, znaczy to, że wszystko jest na właściwym dla siebie miejscu[285]. Koncepcja Doktryny Środka uczyła wiele pokoleń konfucjanistów odpowiedniej postawy wobec świata, jego poznania oraz postawy moralnej, jak i dbania o porządek społeczny i dobre zarządzanie, których podstawą było wspomniane umiarkowanie, opanowanie, pokój i harmonia. Rolę odgrywała tu koncepcja „Woli Nieba" (tianming) nazywana naturą (xing)[286]. Człowiek szlachetny jest przeciwieństwem człowieka małego (xiaoren), który nie umie panować nad sobą i swoimi zmysłami. Człowiek szlachetny kieruje się stałością, sumiennością i hartem ducha, połączonymi z odwagą. Cechy te łączą się w chińskim pojęciu dzielności (yong) [287].

Jednym z najważniejszych kontynuatorów myśli Konfucjusza był Mencjusz, żyjący w latach 371 do 289 p.n.e. Był on reprezentantem tak zwanego nurtu konfucjanizmu idealistycznego. Podobnie jak Konfucjusz uznawał hierarchiczność i porządek jako podstawę tworzenia społeczeństwa[288]. Najznamienitszym jego dziełem jest księga nazwana jego imieniem, która jest czwartą częścią konfucjańskiego Czteroksięgu. Mencjusz stosował obserwację opartą na doświadczeniu. W swoim dziele przedstawiał wiele przykładów oraz analogii. Posługiwał się również zasadą niesprzeczności oraz redukcją ad absurdum. Mengzi, podobnie jak Konfucjusz uważał, że natura (xing) człowieka jest dobra od urodzenia. Jako dowód wskazał reakcję na zagrożenie dziecka, którą jest ratowanie go, nie myśląc o tym, co jest dobre, a co złe. Natury ludzkie są sobie bliskie, ale oddalają się od siebie poprzez praktykę. Zarówno dla Mencjusza, jak i dla Konfucjusza punktem wyjścia jest to, co o wszystkim decyduje, czyli Niebo, władca i każdy

[285] 孙隆基，中国文化的深层结构，广东师范大学出版社 Sun Longji, *Zhongguo wenhua shenceng jiegou, Guangdong shifan daxue chubanshe,* 2004, s. 313, Kanton 2004, s. 313 .
[286] Patrz Podrozdział 1.3.
[287] T.Czarnik, *Starożytna filozofia chińska,* Kraków 2001, s. 80.
[288] H. Kissinger, *O Chinach*, Wołowiec 2014, s. 31.

człowiek, który powinien cechować się humanitaryzmem (ren) oraz cnotą (de). Według Mencjusza każdą z cnót wiąże charakterystyczna emocja lub postawa motywacyjna. „Uczucie współczucia - życzliwość. Uczucie wstydu - prawość. Poczucie szacunku - przyzwoitość. Poczucie aprobaty i dezaprobaty - mądrość”[289]. Jak wskazywał, tylko niewielu ludzi posiada siłę charakteru, aby „mieć stałe serce”, aby trwać przy swoim stanowisku w obliczu deprywacji fizycznej, psychicznej czy materialnej. W istocie trudno jest posiadać przyjaciela na dobre i na złe. Mencjusz twierdził, że większość ludzi w obliczu głodu i strachu ucieka się do przestępstwa. Kiedy ludzie pogrążą się w zbrodni, złapanie i ukaranie ich jest schwytaniem w pułapkę. Służą potem władzy jako odstraszający przykład dla innych. Życzliwi władcy nie postępują w ten sposób i nie łapią ludzi w pułapki. Wiele na ten temat pisał np. Lew Tołstoj chociażby w powieści „Zmartwychwstanie” na gruncie jego kultury. Mencjusz podkreślał, że każdy człowiek powinien mieć zapewnione jedzenie, wolność od lęku przed zagrożeniem i agresją, jak i godną śmierć oraz wyznaczone miejsce w państwie[290].

Według Mencjusza między ojcem a dziećmi jest zasada miłości. Między władcą a ministrami jest zasada sprawiedliwości. Między mężem a żoną istnieje zasada rozróżnienia. Mężczyzna jest odpowiedzialny za sprawy zewnętrzne, utrzymanie rodziny i za decyzje. Kobieta, z kolei zajmuje się sprawami wewnętrznymi, domem, wychowaniem dzieci, dbaniem o harmonię rodzinną. Zasada ta nie miała na celu wartościowania jednej roli ponad drugą, lecz ustanowienie ładu społecznego, opartego na komplementarnych funkcjach. Między starszym a młodszym istnieje zasada pierwszeństwa. Natomiast między przyjaciółmi funkcjonuje zasada wierności”[291]. Powodem upadku społeczeństwa i cywilizacji jest brak humanitaryzmu oraz brak wyrozumiałości. Mencjusz, podobnie jak Konfucjusz podkreślał, że rządząc państwem, należy uhonorować, szanować i promować ludzi czcigodnych, w ten sposób można znaleźć i gromadzić najlepszych w kraju[292]. Według Mencjusza wskazane powyżej cnoty są czterema podstawami dobrego zachowania i życia. Ze współczucia może rozwinąć się humanitarność. Z poczucia wstydu sprawiedliwość. Z poczucia skromności i zgodliwości obyczajność, przyzwoitość i poprawność. Z kolei z poczucia słuszności może rozwinąć się mądrość. Od samego człowieka zależy, kim się

[289] W. B Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, New York 2008, s. 149
[290] A. C., Graham, *The Background of the Mencian Theory of Human Nature*,” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 6: 215–71, 1967.
[291] P.J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yangming*, 2nd edition, Indianapolis 2002, s. 237.
[292] *O sztuce rządzenia według Mozi. Mengzi, Xunzi, Han Feizi*, Warszawa 2016, s. 9.

stanie. Sama jego natura jest przygotowana do czynienia dobra, do rozwoju w nim życzliwości i rozumności. To od działania serca zależy rozwój humanitaryzmu i sprawiedliwości. Cnoty są ważniejsze dla Mencjusza aniżeli etykieta[293].

Konfucjanizm, podobnie jak taoizm, zawiera liczne analogie z tradycjami cywilizacji łacińskiej i bizantyńskiej. Zasada ren (humanitaryzm, życzliwość) odpowiada klasycznej idei cnoty obecnej u Arystotelesa i w chrześcijańskiej filozofii prawa naturalnego, gdzie szczęście jednostki i stabilność państwa zależą od moralnego postępowania. Koncepcja pięciu relacji społecznych i lojalności wobec władcy ma swoje odpowiedniki w bizantyńskim micie cesarza jako zwornika boskiego i ziemskiego porządku. Podobnie jak w cywilizacji łacińskiej, także w konfucjanizmie akcentowano samodoskonalenie, umiarkowanie i poszukiwanie złotego środka jako fundament ładu publicznego.

Na osi teocentryzm–kratocentryzm konfucjanizm sytuuje się blisko bieguna teocentrycznego. W Pięcioksięgu i klasycznych dziełach odwoływał się do Shang Di jako Najwyższego Władcy i źródła moralnego porządku, proponując powrót do dziedzictwa mitycznych Suwerenów. Konfucjusz nie odrzucił teocentrycznego fundamentu, lecz zreinterpretował go, podkreślając, że boski porządek urzeczywistnia się w moralności, rytuale i relacjach społecznych. Dopiero późniejszy neokonfucjanizm przesunął akcent w stronę bardziej abstrakcyjnego pojęcia Nieba (Tian) w kierunku kratocentryzmu.

Kolejnym nurtem, który podjął refleksję nad relacją między boskim porządkiem a praktyką życia społecznego, był moizm. W przeciwieństwie do konfucjańskiego akcentu na hierarchię i rytuał, moizm rozwijał ideę uniwersalnej miłości (jian ai), pojmowanej nie w sensie osobistego odniesienia do Boga, lecz jako równe traktowanie wszystkich ludzi i narzędzie praktycznego porządku społecznego – koncepcję, która w pewnym stopniu antycypuje egalitarne i użytecznościowe ujęcia znane później z myśli marksistowskiej.

2.4. Idee moizmu

Moizm w okresach „Wiosny i Jesieni" oraz „Walczących Królestw", był jedną z czterech głównych szkół filozoficznych Państwa Środka i postrzegany jako główny rywal szkoły konfucjańskiej. Proponował koncepcję *jian ai* (兼愛), czyli „wszechogarniającej miłości" lub

[293] T.Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001, s. 87.

„równej troski", która miała zastąpić hierarchiczne więzi i doprowadzić do harmonii społecznej. Według tej koncepcji osoba powinna dbać w równym stopniu o wszystkie inne osoby, niezależnie od ich rzeczywistego stosunku do niej. Ze względu na takie rozumienie była celem ataków zwłaszcza konfucjanistów, którzy wierzyli, że chociaż miłość powinna być bezwarunkowa, nie powinna być równa dla wszystkich bez względu na jakiekolwiek więzi. Na przykład dzieci powinny bardziej kochać swoich rodziców niż przypadkowych nieznajomych[294].

Koncepcja miłości Mozi (ai 愛) została opracowana w IV wieku p.n.e. Mozi próbował rozbić, jego zdaniem nadmierne przywiązanie do struktur rodzinnych i klanowych. Podkreślał, że zamiast przyjmować różne postawy wobec różnych ludzi, miłość powinna być bezwarunkowa i oferowana wszystkim bez względu na wzajemność i łączące ludzi relacje. W myśl nauk Konfucjusza, społeczeństwo powinno opierać się na sieci hierarchicznych relacji, w których obowiązki i uczucia są rozdzielone według stopnia pokrewieństwa i społecznego znaczenia. W tym kontekście miłość i troska powinny być „stopniowane", to znaczy silniejsze wobec najbliższych, a słabsze wobec obcych. Konfucjaniści argumentowali, że próba zrównania wszystkich relacji międzyludzkich, jak postulował Mozi, prowadzi do zatarcia podstawowych norm moralnych, osłabienia więzi rodzinnych i rozkładu etycznego fundamentu społeczeństwa. Dla konfucjanistów najważniejszym elementem porządku moralnego była lojalność i szacunek wobec najbliższych, a nie abstrakcyjna równość wobec wszystkich ludzi. W ich oczach moizm był zatem nie tylko błędną teorią filozoficzną, ale i realnym zagrożeniem dla tradycyjnych wartości chińskiej kultury.

W okresie Walczących Królestw Mozi i jego uczniowie znajdowali poparcie głównie wśród mniejszych władców, którzy szukali alternatywy wobec rosnącej potęgi Qin i dominującej myśli konfucjańskiej. Moizm, oferujący nie tylko uniwersalistyczną etykę równej troski, ale także praktyczne umiejętności w dziedzinie obrony miast i inżynierii militarnej, był szczególnie atrakcyjny dla państw zagrożonych podbojem. W sytuacji braku silnej arystokracji czy rozbudowanego zaplecza administracyjnego idea rekrutowania zdolnych ludzi bez względu na pochodzenie oraz dostęp do technicznej wiedzy obronnej stawały się cenne. Jednocześnie moizm zyskiwał sympatię wśród warstw niższych, zmęczonych dominacją rodów arystokratycznych. Nauka Mozi głosiła, że każdy człowiek, niezależnie od statusu, zasługuje na równą troskę

[294] J. King, *One hundred Philosophers. A guide to the world's greatest thinkers,* London 2004, s. 143.

i szacunek, co dawało nadzieję na bardziej sprawiedliwy porządek społeczny. Dla ludzi spoza elit była to wizja godności i możliwości, której nie oferował hierarchiczny konfucjanizm. Innymi wartościami w myśleniu Mozi były porządek i wzrost populacji[295]. Poza tym moiści dążyli do zrzeszania, wzajemnej lojalności, prostoty oraz niedbałości o bogactwa. Słynęli także z wojskowego podporządkowania i bezceremonialności, którą kultywowali jako przeciwieństwo etykiety konfucjanistów. Mozi źródła wojen upatrywał w nierównościach społecznych, które z kolei są przyczyną nienawiści. Postulował prostotę ubiorów, jak i obyczajów, w czym także był zdecydowanym przeciwnikiem konfucjanizmu. Podobnie jak miało to miejsce u Konfucjusza i Mencjusza, według Moziego należy wybrać takich liderów, którzy otoczą się prawymi ludźmi, którzy następnie stworzą harmonizującą hierarchię. Dobry łuk jest trudny do naciągnięcia, ale strzela wysoko. Dobry koń jest trudny do jazdy, ale może unieść ciężar i podróżować daleko. Utalentowani ludzie są trudni w zarządzaniu, ale potrafią okazywać szacunek swoim władcom[296].

W zakresie podejścia do prawa Mozi zaznaczał, że prawa nie mogą pochodzić od człowieka, ponieważ żaden człowiek nie jest doskonały. Prawa muszą zatem pochodzić z Nieba, ponieważ tylko Niebo jest doskonałe. Podkreślał, że naczelnym prawem Nieba jest miłość. Aby uzyskać powszechność miłości należy przekonać do niej wszystkich ludzi. Należy także tak zorganizować społeczeństwo aby wszyscy ludzie byli sobie równi, jednak podporządkowani wybranemu przez siebie wodzowi[297].

Na poziomie ogólnych założeń możliwe jest wskazanie pewnych zbieżności pomiędzy koncepcją równości przedstawioną przez Mozi a egalitarnym podejściem charakterystycznym dla doktryny marksistowskiej. Obie teorie, mimo różnic kulturowych i historycznych, postulują pewne odejście od struktur społecznych i krytykują utrwalone systemy przywilejów. W moizmie krytykuje się niewłaściwość struktury społecznych jako efekt stronniczości uczuciowej. W marksizmie krytykowana niewłaściwość struktur jest skutkiem wyzysku ekonomicznego i relacji klasowych. Zarówno Mozi, jak i twórcy myśli marksistowskiej, upatrują przyczyn społecznych konfliktów w nierówności traktowania jednostek i grup oraz w braku sprawiedliwego mechanizmu dystrybucji dobra wspólnego. W tym sensie równość jawi się w obu przypadkach jako warunek niezbędny do osiągnięcia ładu społecznego. Podczas gdy Mozi dążył do odnowy

[295] M. Loewe, E.L. Shaughnessy, *The Cambridge History of Ancient China.* Cambridge 2011, s. 761.
[296] Mozi, *The Book of Master Mo, rozdz. „Shang Xian" (Wychwalanie zasług),* tłum. i oprac. Ian Johnston, Hong Kong 2010, s. 35–36.
[297] W. Jabłońskiego, *Antologia literatury chińskiej*, Warszawa 1956, s. 75- 79.

struktur społecznych poprzez ich reformę, w tym reformę elit i wdrażanie jego idei, Marks postulował radykalne obalenie elit za pomocą rewolucji klasowej. Mozi w odróżnieniu do Marksa wywodził normy moralne z transcendentnego porządku Nieba, którego wyrazem miały być uniwersalne zasady postępowania, w tym zasada równej troski. Tym samym, mimo pewnych powierzchownych podobieństw, myśl Mozi'ego i marksizm reprezentują odmienny paradygmat filozoficzny i prowadzą do różnych wizji ładu społecznego[298]. Poglądy Mozi'ego można uznać, jako jedno ze źródeł konstytucyjnej zasady równości w ChRL.

Moizm rozwijał się równolegle z konfucjanizmem i taoizmem w okresie Wiosny i Jesieni oraz Walczących Królestw, jako alternatywa wobec dominującej wizji konfucjańskiej. Jego idea wszechogarniającej miłości i równej troski różniła się zasadniczo od chrześcijańskiej agape, ponieważ miała charakter egalitarno-użytecznościowy, a nie personalistyczny. Na osi teocentryzm–kratocentryzm moizm próbował przesunąć cywilizację chińską w stronę kratocentryzmu, choć zachowywał jeszcze odwołanie do transcendentnej woli Nieba. W tym sensie można go odczytywać jako próbę połączenia transcendencji z egalitaryzmem w duchu zbliżonym do późniejszych nurtów marksistowskich – wizję atrakcyjną w okresach przełomu, lecz niezdolną do utrzymania stabilnego ładu opartego na trwałym fundamencie teocentrycznym. Moizm, choć odwoływał się do Nieba, czynił to w sposób funkcjonalny – jako nakaz tego, co przynosi porządek i korzyść wspólnocie. Taka pragmatyczna interpretacja osłabiała fundament teocentryczny i otwierała drogę do jego zastąpienia przez rozwiązania czysto użytecznościowe. Idee równej troski, podważając tradycyjny porządek rodzinno-klanowy, mogły w praktyce łatwo stać się narzędziem państwowej kontroli. Historia potwierdziła tę tendencję. Legizm przejął z moizmu pewne praktyczne elementy – egalitarne podejście do rekrutacji, wojskową dyscyplinę, krytykę luksusu i rytuałów oraz etykę użyteczności. Jednak usunął jego transcendentny fundament, zastępując wolę Nieba wolą władcy i prawem stanowionym. W ten sposób to, co u Moziego było jeszcze próbą pogodzenia transcendencji z praktyką polityczną, w legizmie zostało podporządkowane pragmatyce państwowej, co oznaczało przesunięcie w stronę kratocentryzmu.

[298] C. Fraser, *The Philosophy of the Mozi: The First Consequentialists*, New York 2016, s. 101–123; K. Marx, F. Engels, Manifest Komunistyczny, tłum. B. Bierut, Warszawa 1951, s. 29–35; A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China,* La Salle 1989, s. 137–160.

2.5. Idee legizmu

Szkoła legistów powstała jako jeden z przejawów różnorodnej działalności filozoficznej, występującej w państwie Qin. Wielu z reprezentantów tych szkół uznawanych było za mało produktywnych i bez talentu. Jako prekursora legistów uznaje się zmarłego w 645 roku p.n.e. Guan Zhonga, autora dzieła „Guanzi", w którym rozwija myśl, iż prawo rządzące całym światem występuje jako pewna regularność. Historycy wymieniają trzy odmiany szkoły legistów. Pierwsza opierała się na sile i wynikającym z niej autorytecie (shi). Wyznawcą tej odmiany był Shen Dao, taoista i legista, żyjący w IV w. p.n.e. Jak podkreślał, siła rządząca wszechświatem może również rządzić w człowieku i dlatego zyskuje on na sile i mocy, stając się przedmiotem szacunku i autorytetem dla innych ludzi. W ten sposób może nimi rządzić bez uciekania się do siły fizycznej. W społeczeństwach o uporządkowanej strukturze autorytet wynika z pozycji w niej. Ta z kolei wynika z liczebności i siły ludzi, którzy tę strukturę aprobują i jej ulegają. Drugą odmianę tworzyli zwolennicy prawa stanowionego (fa). Przywódcą tej grupy był Gongsun Yang. Pozostawił po sobie dzieło „Shangzi", w którym przedstawiał korzyści wynikające ze stosowania prawa stanowionego opartego tylko na autorytecie władzy. Trzecią opcję tworzyli filozofowie, którzy wskazywali na sztukę rządzenia (shu) jako podstawę kierowania państwem. Ich przywódcą był Shen Buhai, minister państwa Han od 351 roku do jego śmierci w 337 roku[299].

Filozofem, który zjednoczył wszystkie wcześniejsze koncepcje legistów różnych orientacji był Han Feizi. Urodził się ok. 280 r. p.n.e. w państwie Han jako członek książęcej rodziny. Myśli swoje zawarł w swoim dziele zatytułowanym jego imieniem. Podstawą jego myślenia był pogląd przejęty od jego nauczyciela Xunzi o egoistycznej naturze człowieka. Jeżeli natura człowieka jest zła, to nie ma on co liczyć na samodoskonalenie charakterystyczne dla myślenia konfucjańskiego. Najlepszym sposobem na kształtowanie człowieka jest wykorzystanie jego egoistycznych pragnień i sterowanie nimi w sposób restrykcyjny. Obywatel miał być rozliczany poprzez równe dla wszystkich prawo (fa). Według Han Feizi kary powinny być wykonywane z całą stanowczością i surowością. Podkreślał, że dawniej łatwiej było zaspokajać potrzeby ludzi ponieważ struktury społeczne były proste i opierały się na autorytecie. Z tego względu prawo i siła jego egzekucji nie były jeszcze potrzebne. Zmienia się to jednak wraz z rozwojem i komplikacją hierarchii. Autorytet, jak wskazuje, przejmuje wtedy władza dysponująca siłą i mogąca wyegzekwować posłuszeństwo, aby powściągnąć negatywne tendencje jednostek. W tej doktrynie

[299] Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, t. II, Princeton 1953, s. 318- 321.

najlepszym sposobem podporządkowania ludzi jest prawo (fa) z rozbudowanym systemem kar za jego łamanie. Warunkiem skuteczności jest wykrywalność sprawców przestępstw. Aby to osiągnąć, zdaniem Han Feizi należy rozwinąć system nagradzanych donosicieli wykrywających także opozycjonistów. Władca, formując prawo, ma pozostać niewzruszony w sferze emocjonalnej. Należy wykorzystywać wszelkie środki, aby władzę utrzymać. W tym celu powinno się rozgrywać tendencje różnych grup przeciwko sobie, skłócając je, aby nie mogły się zjednoczyć przeciwko władcy. Władca nie powinien narażać się i powinien rządzić niezauważalnie. Dzięki temu jego autorytet jeszcze bardziej wzrasta. Prawo i jego wykonawcy, czyli urzędnicy, mają działać niezależnie od niego i to w granicach wyznaczonych przez prawo. W sferze celów wewnętrznych najważniejsze zdaniem Han Feizi było zabezpieczenie podstawowych potrzeb człowieka, takich jak wyżywienie i zabezpieczenie przed zimnem. Przykładał więc dużą wagę do rozwoju rolnictwa. W sferze polityki zewnętrznej głównym jego celem było bezpieczeństwo władcy i obywateli, dlatego dbał o wojsko i jego strukturę. Przeciwny był kultywowaniu klasycznie pojętej zasady miłości wobec bliźniego w tym sensie, że przeciwny był np. obdarzaniu ludzi jedzeniem i wspomaganiu biednych. Uważał, że tam, gdzie chodzi o ich własne interesy, lepiej je zostawiać ludziom. Był zdania, że poza przypadkami losowymi, takimi jak nieurodzaj, klęski żywiołowe czy choroby, człowiek zapobiegliwy jest w stanie sam wypracować dla siebie jedzenie i okrycie oraz dach nad głową. Zdaniem Han Feizi bogactwo powstaje dzięki pracy, dlatego nie należy obarczać ludzi nadmiernymi podatkami, bo obniży to ich motywacje. Han Feizi uważał, że mądry władca nie powinien opierać rządów na nadziei, że ludzie będą postępować dobrze z własnej woli. Jego celem nie jest bowiem okazjonalne dobro, lecz zapewnienie stałego i przewidywalnego przestrzegania zasad, co możliwe jest jedynie poprzez system jasnych kar i nagród.

Znaczna część teorii Han Feizi została wcielona w życie przez cesarza Shi Huangdi. Zbudował on państwo rządzone na wzór wojskowy, w sposób bezwzględny z wykorzystaniem surowego prawa. Zasadę jednolitości w myśleniu wyegzekwowano na skutek słynnej mowy Li Si wygłoszonej podczas uczty w roku 213 p.n.e. Oto jeden z jej fragmentów: „Dziś Wasza Cesarska Mość włada całym światem sam jeden, rozdzielił dobro i zło, i ustanowił jeden miernik wartości. Są jednak tacy, którzy przekazują innym niezgodne z prawem nauki, jakie sami na osobności posiedli. Gdy posłyszą o nowo wydanej ustawie, ganią ją według tego, co sami za prawdziwą naukę uważają. Na dworze cesarskim przyganiają jej w myśli, poza dworem ganią ją na ulicach. Przyganiać władzy poczytują sobie za chwałę, wyznawać poglądy odmienne od tego, co głoszą

prawa, uważają za wzniosłe i tak zwodzą lud, aby go nakłonić do szemrania. Jeżeli nie położy się temu kresu, władza cesarska upadnie, a wśród ludu potworzą się stronnictwa. Wskazane jest więc, by temu kres położyć. Przeto Wasz sługa ośmielił się wnieść, co następuje: wszystkie księgi przechowywane w Urzędzie Dziejów, a nie będące zapiskami z dziejów Qin należy spalić. [...] Kto będzie powoływał się na czasy minione, by przyganiać obecnym, będzie skazany na śmierć wraz z całą rodziną. Urzędnicy, którzy wiedząc o takich przestępstwach, nie doniosą o nich swym władzom, będą uważani za jednakowo winnych. Kto w ciągu trzydziestu dni od wydania ustawy nie spali ksiąg, będzie napiętnowany i zesłany na roboty przymusowe przy naprawie murów"[300]. Konsekwencją takich poczynań był upadek dynastii, w ślad za myślą Konfucjusza o upadku cesarzy źle zarządzających państwami i krzywdzących ludzi[301].

Palenie ksiąg jako akt symbolicznego i rzeczywistego podporządkowania myśli władzy powtarzało się zarówno w historii Chin, jak i Europy. W Chinach poza słynnym przypadkiem za dynastii Qin w 213 p.n.e., podobne działania miały miejsce podczas rewolucji kulturalnej w XX wieku, gdy niszczono teksty uznane za „cztery stare rzeczy". W Europie z kolei w czasach nowożytnych naziści w Niemczech publicznie spalili dzieła „niezgodne z duchem narodu". W obu cywilizacjach palenie ksiąg było wyrazem walki o kontrolę nad pamięcią, językiem i kierunkiem myślenia społeczeństwa.

Do nurtów pokrewnych legizmowi można zaliczyć także Szkołę Militaryzmu Suz Tzu. Autor „Sztuki Wojny" opisuje sposoby prowadzenia wojny oraz jej zapobiegania. Dla przykładu Sun Tzu radzi: „Spróbuj wprowadzić niezgodę między rządzącym a jego ministrami, innym razem odseparuj od niego doradców. Spraw, żeby mu nie ufali i odsunęli się od niego." Mówi także: „Nie pozwól, aby twoi wrogowie zjednoczyli się. Jeśli wróg ma sprzymierzeńców problem jest poważny, a pozycja wroga silna. Jeśli ich nie ma, to problem jest niewielki, a pozycja wroga słaba." Sun Tzu doradza także, aby podczas wojny stosować prowokację, mówiąc: „Jeżeli dowódca jest zawzięty i skłonny do gniewu, obrażaj go i doprowadź do wściekłości, a zirytowany i zmieszany ruszy na ciebie bez planu i lekkomyślnie". Sun Tzu radzi także, jak rozpoznać niektóre ludzkie cechy, mówiąc, że jeśli oddziały zajmują dogodną pozycje, to tchórz staje się odważny. Jeśli ją stracą odważny staje się tchórzem." Inna dewiza Sun Tzu, głosi, że „mądry generał usiłuje wyżywić swoich ludzi z ziemi nieprzyjaciela. „Każdy buszel jedzenia odebranego wrogowi wart

[300] T.Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001, s. 129-130
[301] Patrz: Rozdział I i II.

jest dwudziestu przyniesionych z domu" lub, że „Twoim celem musi być zdobycie wszystkiego bez utraty czegokolwiek" oraz, że „żadnego żołnierza nie traktuje się tak dobrze, jak szpiega, żaden nie otrzymuje nagród równie bogatych, jak szpiedzy i żadna sprawa nie jest otoczona taką tajemnicą, jak praca szpiegów" [302].

Analiza legizmu w zestawieniu z tradycją łacińską i bizantyńską ukazuje kontrast. Podczas gdy w cywilizacji łacińskiej prawo uznawano za zakorzenione w normach transcendentnych, legizm odrzucał wszelką nadrzędną miarę prawa poza wolą władcy i interesem państwa. Zbieżność można odnaleźć na poziomie technicznego traktowania prawa jako narzędzia regulacji i dyscypliny, które rozwijało się także obok nurtów teocentrycznych – zarówno w cywilizacji bizantyńskiej, jak i w absolutystycznych koncepcjach cywilizacji łacińskiej. Jednak w przeciwieństwie do nich, w legizmie brak było jakiegokolwiek odwołania do sankcji religijnej. W zakresie analizy osi teocentryzm–kratocentryzm legizm radykalne przesunął cywilizację chińską ku kratocentrycznemu biegunowi. Transcendencja została zastąpiona pragmatyką państwowej siły i prawa stanowionego. Jednocześnie upadek dynastii Qin unaocznił, że model ten nie był w stanie zapewnić trwałego ładu. Doświadczenie to otworzyło drogę do reinterpretacji wcześniejszych koncepcji w poszukiwaniu większej równowagi i stabilności. W ten sposób narodził się neokonfucjanizm, który próbował połączyć praktyczne narzędzia zarządzania odziedziczone po legizmie z odnowioną – choć podporządkowaną wymogom kratocentrycznym – warstwą etyczno-transcendentalną.

2.6. Idee neokonfucjanizmu

Neokonfucjanizm odnosi się do przemian i kontynuacji myśli konfucjanizmu w okresie od czasów dynastii Song tj. od 960 roku do końca panowania dynastii Qing to jest do roku 1911. Korzenie określenia „neokonfucjanizm" należy szukać w myśli jezuitów, którzy zetknęli się z Chinami w XVII wieku. Matteo Ricci (1552 - 1610) w swoim dziele „Prawdziwe Znaczenie Pana Niebios" (Tianzhu Shiyi), argumentował, iż konfucjanizm uczonych epoki Song i Ming nie jest wierny oryginalnemu konfucjanizmowi uczonych starożytnych. Ten argument był rozwijany przez późniejszych jezuitów, którzy we wstępie do Confucius Sinarum philosophus „pogardliwie

[302] Sun Tzu, *Sztuka Wojny*, Gliwice 2004.

odnosili się do konfucjanistów epoki Song i Ming jako Neoterici Interpreters (nowocześni interpretatorzy)"[303].

Najważniejszymi przedstawicielami neokonfucjanizmu byli Cheng Yi (1033 - 1107), Zhu Xi (1130 - 1200), Lu Jiuyuan (1139 - 1193) i Wang Yangming (1472 - 1529). Wang Yangming wskazywał na rozum człowieka i sumienie moralne jako źródła prawa. Nauczał, że nie ma prawa poza umysłem. Jego zdaniem w rozumie, jako w moralnym sumieniu człowieka, znajduje się wrodzona i intuicyjna wiedza, o tym, co słuszne i co złe. Intuicyjne sumienie moralne każdego człowieka postrzega prawdę jako prawo, które należy stosować do wszystkich rzeczy i wydarzeń[304]. Cheng Yi był chińskim filozofem, politykiem, eseistą i pisarzem z dynastii Song, który wpłynął na rozwój racjonalistycznej szkoły konfucjanizmu. Szkoła Zasad Uniwersalnych podkreślała istotność zbadania niezliczonych rzeczy we wszechświecie. Opowiadała się za wieloma metodami badawczymi - indukcją, dedukcją, badaniem historii i innymi dyscyplinami[305]. Według Cheng Yi każda osoba powinna działać w doskonałej zgodzie z naturą i w zawartej w niej moralnością. Neokonfucjaniści generalnie kontynuowali myśli konfucjanistów odnośnie natury ludzkiej jako dążącej ku moralności i cnocie. Dla przykładu Lu JiuYan znany jest z rozwinięcia koncepcji pierwotnego umysłu Mencjusza. Pierwotny umysł oznacza, że wszyscy ludzie rodzą się z wrodzoną wiedzą moralną i cnotą. „Czterema korzeniami serca", jak opisano to wcześniej, są według tej koncepcji: współczucie jako korzeń człowieczeństwa; wstyd jako korzeń prawości; szacunek jako źródło przyzwoitości i przestrzeganie rytuału oraz znajomość i rozróżnianie dobra i zła jako korzeń mądrości. Korzenie muszą być najpierw pielęgnowane, zanim się rozwiną i zakwitną z nich kwiaty. Lu JiuYan wierzył, że cnoty moralne są wrodzone w ludzkim sercu i umyśle i że obdarzone przez Niebo człowieczeństwo i prawość tworzą pierwotny umysł istot ludzkich. Pierwotny umysł jest wspólny dla wszystkich ludzi, zarówno mędrców, jak i zwykłych ludzi, a jego prawda jest wieczna[306]. Inny z filozofów Zhu Xi nie skupiał się na „I Ching", jak czynili to inni neokonfucjaniści, lecz postanowił podkreślić Cztery Księgi tj. Wielką Naukę, Doktrynę Środka oraz Analekty Konfucjusza i Mencjusza jako podstawę programową dla chińskich urzędników. Do wszystkich tych dzieł napisał obszerne komentarze. Kolejny, i jeden

[303] D.E. Mungello, *Confucianism in the Enlightment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophes*, [w:] T. Lee (ed.) *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hongkong 1991, s. 115.
[304] Bo Mou, T*he Routledge History of Chinese Philosophy*, London 2008, s. 421.
[305] Blocker, H. G. Starling, L. Christopher, *Japanese Philosophy*, Albany 2001, s. 64.
[306] Xingzhong Yao, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge 2000, s. 110.

z najsławniejszych filozofów neokonfucjanizmu Wang Yangmin, był chińskim kaligrafem, generałem wojskowym, politykiem i pisarzem żyjącym w czasach dynastii Ming. Wanga Yangmin reprezentował pogląd, że po zdobyciu wiedzy obowiązkiem człowieka jest wcielenie jej w czyn. Generalny pogląd zakładał się, że człowiek, który pozyskał wiedzę ma dwie możliwości. Może on pozyskać wiedzę i następnie odpowiednio działać lub wiedzieć, co jest właściwym działaniem, ale nadal nie działać. Wang Yangmin odrzucał dualizm tego poglądu wierząc, że tylko poprzez działanie można zdobyć wiedzę i zaprzeczał wszystkim innym sposobom jej zdobywania. Myśliciel ten jest założycielem „szkoły umysłu Yangming", która stała się jedną z dominujących szkół filozoficznych w połowie późnego okresu funkcjonowania dynastii Ming i Qing. Postaciami pochodzącymi z tej szkoły byli Wang Ji, Qian Dehong, Wang Gen, Huang Zongxi, Li Zhuowu i Liu Zongzhou[307].

Pomimo pewnych podobieństw, zwłaszcza tych, które wiążą źródło prawa z umysłem człowieka, neokonfucjanizm w istocie oznaczał głębokie odejście od pierwotnego teocentrycznego wymiaru konfucjanizmu. W myśli Konfucjusza i jego uczniów istniała idea transcendentnego porządku moralnego, reprezentowanego przez Shangdi – niebiańskiego władcę, który pełnił funkcję suwerena nadrzędnego wobec cesarza. Neokonfucjanizm natomiast przesunął środek ciężkości w kierunku kratocentryzmu, w którym to cesarz staje się najwyższą instancją porządku ziemskiego i moralnego. Oznaczało to, że porządek etyczny i polityczny opierał się na strukturze państwa oraz na wewnętrznej moralności człowieka, definiowanej przez rozum, sumienie i działanie. W tym ujęciu człowiek został podniesiony do rangi instancji normatywnej, co wcześniej zarezerwowane było dla transcendentnego Boga Shangdi. W sensie logicznym jednak taki zabieg ontologiczny implikuje w istocie degradację sfery wyższej do niższej: jeżeli byt niższego rzędu zostaje wyniesiony do rangi wyższej, to wyższy byt – w tym przypadku Bóg– traci swój uprzywilejowany status jako źródło prawa i porządku. Tym samym neokonfucjanizm, choć pozornie rozwijał klasyczne idee, realnie przesuwał horyzont myślenia w stronę antropocentryzmu i legitymizacji politycznej opartej na autorytecie cesarza i intelektualnym potencjale jednostki, a nie na zewnętrznej i nadrzędnej wobec człowieka boskości. W rezultacie cesarz zyskał status pośrednika nie tyle boskiego ładu, ile samowystarczalnego źródła normy, co znacznie wzmocniło jego autorytet polityczny i religijny.

[307] Bo Mou, T*he Routledge History of Chinese Philosophy*, London 2008, s. 421.

Reasumując pomimo pewnych zakresów kontynuacji neokonfucjanizm w swojej istocie znacząco odchodził od teocentrycznego charakteru klasycznego konfucjanizmu, przesuwając oś ideową w kierunku kratocentryzmu. W miejsce Shangdi – boskiego suwerena będącego źródłem ładu moralnego i legitymizacji władzy – pojawiła się koncepcja zasady (li) jako bezosobowego prawa kosmicznego (Zhu Xi) lub wręcz umysłu jako źródła normatywności (Wang Yangming). Już w XVII wieku misjonarze jezuiccy, tacy jak Matteo Ricci, zauważali, że konfucjanizm epoki Song i Ming zatracił religijny wymiar, o czym świadczy deklaracja cesarza Kangxi z 1705 roku, według której kult Konfucjusza ma wyłącznie charakter polityczny[308]. Reformy instytucjonalne potwierdzały tę zmianę: oficjalne rytuały religijne zostały podporządkowane cesarzowi jako jedynemu pośrednikowi między Niebem a ludem, zaś kanon neokonfucjański, zatwierdzony przez państwo w 1313 roku, został wykorzystany jako narzędzie centralizacji władzy i legitymizacji porządku politycznego. W ten sposób dokonało się przejście od teologicznej legitymizacji władzy ku jej racjonalnemu i politycznemu uzasadnieniu, co wpisuje neokonfucjanizm w nurt ideologii podporządkowanej państwu[309].

Analiza neokonfucjanizmu w zestawieniu z cywilizacją łacińską i bizantyńską pokazuje różnice, ale i pewne paralelizmy. W przeciwieństwie do klasycznego konfucjanizmu, który zachowywał wyraźny teocentryczny fundament w postaci odniesienia do Boga Shang Di, neokonfucjanizm przesunął akcent w stronę kosmicznego porządku bądź ludzkiego umysłu jako źródła normatywności (Wang Yangming). Zamiast osobowego Boga pojawiła się wizja bliska panteistycznemu rozumieniu wszechświata jako immanentnego ładu moralnego. Podobne wątki odnajdujemy u Barucha Spinozy, który utożsamiał Boga z naturą, u Hegla, dla którego duch absolutny rozwija się w dziejach i instytucjach społecznych, a także u Marcina Lutra, który – uznając ludzką naturę za zdeprawowaną przez grzech, podkreślał jednak rolę indywidualnego sumienia jako miejsca, w którym jednostka bezpośrednio staje wobec Boga.

Na osi teocentryzm–kratocentryzm neokonfucjanizm oznaczał raczej dalsze ugruntowanie kratocentryzmu w duchu legalistycznym, przy zmianie akcentów ideologicznych: prawo i etyka, choć odwoływane do bezosobowego „Nieba", w istocie nie wynikały już z osobowej transcendencji, lecz – podobnie jak w legizmie – były definiowane przez człowieka i państwo. Taka reinterpretacja tradycji konfucjańskiej z jednej strony umożliwiła stworzenie ram

[308] Patrz: Rozdział I.
[309] E.P Buckley, *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge 1999, s. 143–146.

instytucjonalnej tymczasowej stabilności i legitymizacji cesarskiej, z drugiej zaś – osłabiając fundament teocentryczny – przygotowała grunt pod kolejne ideologiczne transformacje, które w konsekwencji przyczyniły się do kryzysu dawnego ładu i otworzyły drogę do nowoczesnych doktryn, od maoizmu po współczesny „socjalizm o chińskiej charakterystyce".

2.7. Idee socjalizmu o chińskiej specyfice

Obecnie funkcjonujący ustrój społeczno-gospodarczy, jak i system prawa w ChRL opiera się na tzw. idei socjalizmu o chińskiej charakterystyce. Przedstawione powyżej prądy filozoficzne odcisnęły piętno na obecnie funkcjonującym ustroju w ChRL, posiadając w nim w mniejszym lub większym stopniu swoje odzwierciedlenie. Jednak przede wszystkim ideologicznymi źródłami aktualnego systemu ChRL są marksizm naukowy, odnoszący się do materializmu i socjalizmu, dengizm, wprowadzający idee prymatu ekonomicznego, rozwoju gospodarczego i naukowego oraz neokonfucjanizm. Coraz większy wpływ i znaczenie ma także teoria socjalizmu o chińskiej specyfice nowej ery Xu Jinpinga[310].Wraz z upadkiem dynastii Qing w roku 1911 dobiegła końca era dominacji myśli neokonfucjańskiej. Instrumentalną rolę w obaleniu dynastii Qing podczas rewolucji Xinhai odegrał Sun Yat Sen. Sun Yat Sen określany jako chiński mąż stanu i filozof polityczny, pełnił funkcję pierwszego tymczasowego prezydenta Republiki Chin i przywódcy Narodowej Partii Chin. Nazywany jest także „Ojcem Narodu" i „Zwiastunem Rewolucji". Sun uznawał, że naród chiński zagrożony jest poprzez wpływy wewnętrzne i zewnętrzne. Według niego wewnętrzna niezależność narodowa oznacza niezależność od wpływów Mandżurów Qing, rządzących Chinami przez wieki[311][312]. Z kolei, niepodległość zewnętrzna oznaczała niezależność od wpływów obcych mocarstw. Sun uznawał, że Chiny są zagrożone poprzez opresję gospodarczą i polityczną. Zagrożeniem jest także stosunkowo powolny wzrost populacji. Sun wskazywał, że Chiny są gospodarczo wykorzystywane przez niezrównoważony handel i cła. Uważał także, że podpisane przez Chiny traktaty polityczne są przyczyną upadku. Zdaniem Sun Yatsen'a w celu osiągnięcia „niezależności narodowej", należały najpierw rozwinąć „chiński nacjonalizm". Sun opracował Zasady Pięciu Ras pod jedną Unią, w celu zjednoczenia pięciu głównych grup

[310] Xi Jinping, *The governance of China*, Beijing 2014, s. 24.
[311] Ling, Yu-long, *"Dr. Sun Yat-sen's Doctrine and Impact on the Modern World"*, American Journal of Chinese Studies. 19 (1): 1–11. 2012.
[312] Sun Jat-sen, „三民主义与五权分立——在东京《民报》创刊周年庆祝大会的演说" [*Trójzasada Ludu i pięciowładztwo — przemówienie na uroczystości rocznicowej założenia »Minbao« w Tokio*], 孙中山故居纪念馆, <http://www.sunyat-sen.org>, [dostęp: 08.08.2024].

etnicznych Chin, to jest Han, Mongołów, Tybetańczyków, Mandżurów i Muzułmanów (jak np. Ujgurów), w ramach jednego „Narodu Chińskiego". Zasadę tę symbolizuje pięciokolorowa flaga Pierwszej Republiki Chińskiej z okresu 1911 do 1928. Sun twierdził, że „narodowość" definiowana jest przez wspólną krew, środki utrzymania, religię, język i obyczaje. Sun wierzył również w formę międzykulturowości, która spowodowałaby asymilację mniejszości etnicznych do dominującej kultury Han nie poprzez brutalną siłę, ale poprzez proces naturalizacji[313]. Kolejna propagowana przez Suna zasada to Mínquán (民權主義, Mínquán Zhǔyì), zwykle tłumaczona jako zasada demokracji. Dosłowne tłumaczenie to „zasada władzy ludu". Władzę ludu gwarantują cztery konstytucyjne prawa: prawo do wyborów (選舉), prawo odwołania (罷免), prawo inicjatywy (創制) i prawo referendum (複決)[314]. Sun dodał jeszcze systemy kontroli i system egzaminacyjny, wywodzące się z tradycji chińskich, tworząc zręby sytemu konstytucyjnego zwanego Konstytucją Pięciu Mocy[315]. Zasada Mínshēng (民生主義, Mínshēng Zhǔyì) jest czasami tłumaczona jako „życie ludu lub „dobro ludu", a także „socjalizm". Pojęcie to może być rozumiane także jako dobro społeczne. Sun Yatsen podkreślał konieczność zapewnienia środków utrzymania w czterech obszarach: odzieży, żywności, mieszkania i mobilności. W swoim dziele zatytułowanym „Trzy Zasady Ludu" wskazał, że koleje, usługi użyteczności publicznej, jak i kanały oraz lasy powinny zostać znacjonalizowane, a wszystkie dochody z ziemi i kopalnie powinny znajdować się w rękach państwa. Państwo dopiero posiadając te pieniądze może sfinansować programy pomocy społecznej[316]. Sun Jat Sen wprowadził zasadę „zrównania praw ziemskich" （平均地权）oraz koncepcję „ziemi dla rolników" (耕者有其田)[317].

Wiele rewolucji, w tym tych w Chinach niosło na sztandarach pojęcie równości. W okresie panowania północnej dynastii Song, Wang Xiaobo oraz Li Shun prowadzili powstanie

[313] W.C. Weaver, *The Social, Economic, and Political Philosophy of Dr. Sun Yat-Sen*, The Historian. 1 (2): 1939, s. 132.

[315] Ling, Yu-long (2012). *"Dr. Sun Yat-sen's Doctrine and Impact on the Modern World*". American Journal of Chinese Studies, 19 (1): s. 1–11.
[316] Qing S., *From Allies to Enemies: Visions of Modernity, Identity, and U.S.–China Diplomacy, 1945–1960*, Cambridge–London 2007, s. 19.
[317] Schiffrin H., *Sun Yat-sen's Early Land Policy: The Origin and Meaning of "Equalization of Land Rights*, The Journal of Asian Studies, Vol. 16, No. 4 (Aug. 1967), Published by Association for Asian Studies, s. 540.

chłopskie z roku 993 pod hasłem zrównania biednych i bogatych[318]. Powstanie Li Zicheng'a, które doprowadziło do upadku północnej dynastii Ming, prowadzone było pod hasłami równego podziału ziemi oraz odebrania bogatym i ofiarowania biednym[319]. Rząd Kuomintangu za czasów Sun Yat Sen'a potępił feudalizm jako kontrrewolucyjny i ogłosił się rewolucyjnym[320]. Wewnątrz Kuomintangu funkcjonowali również marksiści, którzy postrzegali rewolucję chińską inaczej niż komuniści, twierdząc, że Chiny przeszły już fazę feudalną i okres stagnacji[321].

Dla Mao Zedonga proletariatem były miliony chłopów, których nazywał, zgodnie z marksistowską doktryną masami ludowymi. Według niego proletariat chłopski był niczym „czysta kartka papieru, która nie ma plam, dzięki czemu można na niej zapisać najnowsze i najpiękniejsze słowa" [322]. Marksizm odchodzi jednoznacznie od idei Boga jako stwórcy. Dokonuje się dalszy zdecydowany ruch na osi teocentryzm kratocentryzm w kierunku kratocentryzmu. Prawo stanowione wypiera zdecydowanie prawo naturalne.

Dengizm z kolei jako system filozoficzny wprowadził idee prymatu ekonomicznego i rozwoju gospodarczego oraz naukowego[323]. Zgodnie z doktryną rozwój ekonomiczny oraz naukowy postawiony jest w centrum dążeń i zainteresowań. Pojęciami dengizmu są tak zwane „cztery modernizacje" oraz „cztery podstawowe zasady". Cztery modernizacje oznaczają unowocześnienie przemysłu, rolnictwa, obrony narodowej oraz nauki i techniki, cztery podstawowe zasady to: socjalistyczna droga rozwoju, dyktatura proletariatu, kierownicza rola partii komunistycznej oraz marksizm-leninizm i myśl Mao Zedonga [324]. Główny postulat modernizacji wiązał się z przyjęciem sprzecznego z maoizmem hasła, że „ubóstwo to nie socjalizm" [325]. W istocie prowadziło to do zaakceptowania mechanizmów wolnorynkowych i otwarcia na świat, a w konsekwencji do zróżnicowania majątkowego społeczeństwa. Tym samym dopuszczano własność prywatną jako formę własności, co jest wyróżnikiem obecnego systemu

[318] Zhang Yinlin, Songchu Sichuan Wang Xiaobo, *Li Shun zhi luan"* 宋初四川王小波李順之亂 *[Rebelia Wang Xiaobo i Li Shun w Syczuanie, w okresie wczesnej dynastii Song]* [w:] Y. *Zhang Yinlin wenji* 张荫麟文集[*Prace zebrane]*, Pekin, 1993, s. 456.
[319] R. Des Forges, *Cultural Centralityand Political Change in Chinese History: Northeast Henan in the Fall of the Ming*, Stanford, California 2003, s. 206-209.
[320] Jieru Chen, L. E. Eastman, *Chiang Kai-shek's secret past: the memoir of his second wife*, Ch'en Chieh-ju, Westview Press 1993, s. 19.
[321] T. J. Byres, Harbans Mukhia, *Feudalism and non-European societies*, New York 1985, s. 207.
[322] A.James Gregor, M. Hsia Chang, *"Maoism and Marxism in Comparative Perspective"*, The Review of Politics, 40: 3. 1978. s. 307–327.
[323] Xi Jinping, *The governance of China*, Beijing 2014, s. 24.
[324] Deng Xiaoping, *Chińska droga do socjalizmu*, Warszawa 1988, s. 106, 382.
[325] Tamże, s. 285.

socjalizmu o chińskiej charakterystyce i zdaniem autora pracy jednym z najważniejszych źródeł prowadzących do obecnej siły ekonomicznej Chin. Dystansując się od radykalnego egalitaryzmu maoistów, Deng Xiaoping podkreślał, co następuje: „Zezwalamy, żeby najpierw pewne regiony i niektórzy ludzie osiągnęli zamożność, by tą drogą stopniowo doprowadzić w końcu do powszechnego dobrobytu, zapobiegając jednocześnie polaryzacji społeczeństwa” [326]. Deng Xiaoping podkreślał także, że perspektywiczne cele ustroju nie ulegają zasadniczej zmianie, a gospodarka musi pozostawać pod kontrolą państwa. Obiecywał, że „u nas nie powstanie nowa burżuazja. Podstawowe środki produkcji należą do państwa. Przedsiębiorstwa prowadzone wspólnie z cudzoziemcami również są w połowie własnością socjalistyczną”[327].

Pewnym rozwinięciem dengizmu jest teoria Trzech Reprezentacji Jiang Zemina, pełniącego funkcję przewodniczącego ChRL w latach od 1993 do 2003. Trzy Reprezentacje to trzy cele stawiane przed partią chińską. Pierwszym celem było zwiększenie produkcji poprzez przyzwolenie na prywatną inicjatywę w gospodarce. Drugim celem był rozwój kultury poprzez promowanie chińskiej kultury na świecie. Dla przykładu w wielu państwach powołano do życia Instytuty Konfucjusza, których celem statutowym jest promowanie chińskiej kultury. Trzecim celem był konsensus polityczny, realizowany poprzez demokratyzację Partii oraz otworzenie jej na nowe środowiska, m.in. dla biznesmenów. W roku 2005 chińska Zasada Trzech Reprezentacji uzupełniona została Koncepcją Naukowego Rozwoju sformułowaną przez Przewodniczącego ChRL Hu Jintao i obowiązującą do dzisiaj w Chinach jako doktryna społeczno-ekonomiczna. Koncepcja Naukowego Rozwoju ma przyczynić się do zrównoważenia rozwoju chińskiej gospodarki poprzez wyrównanie różnic między bogatymi a biednymi, rozwój opieki socjalnej, walkę z korupcją oraz ochronę środowiska naturalnego, a także przyczynić się do powstania w Chinach Harmonijnego Społeczeństwa, czyli na podstawie dokumentów partii - społeczeństwa praworządnego, demokratycznego, solidarnego, uczciwego i sprawiedliwego[328]. Z kolei, w dniu 24 października 2017 w Pekinie na XIX Zjeździe KPCh podjęto decyzję o wpisaniu do konstytucji partii myśli Xi Jinpinga, jako jednej z jej podstaw ideologicznych, mówiącej o nowej erze socjalizmu o chińskiej specyfice na równi traktowanej z marksizmem-leninizmem, myślą Mao Zedonga, teorią Deng Xiaopinga oraz zasadą „trzech reprezentacji” i „naukowego rozwoju”.

[326] Tamże, s. 341.
[327] Tamże, s. 298–299.
[328] P. Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge 1999, s. 289–292.

W konstytucji partii zapisano także dążenia do spełnienia snu o wielkim odrodzeniu narodu chińskiego"[329].

W ramach doktryny socjalizmu o chińskiej specyfice określono także rdzenne wartości socjalistyczne. Są to: dobrobyt, demokracja, harmonijne społeczeństwo, wolność, równość, sprawiedliwość, rządy prawa oraz indywidualne wartości patriotyzmu oddania, uczciwości i przyjaźni[330]. Jak zapisano w preambule do aktualnej Konstytucji ChRL podstawowym zadaniem kraju jest skoncentrowanie wysiłków na modernizacji socjalistycznej na drodze socjalizmu o chińskiej specyfice. Pod przywództwem Komunistycznej Partii Chin i przewodnictwem marksizmu-leninizmu, myśli Mao Zedonga, teorii Deng Xiaopinga, myśli Trzech Reprezentacji, Koncepcji Naukowego Rozwoju oraz myśli Xi Jinping'a na temat Socjalizmu o Chińskiej Specyfice Nowej Ery, ludzie ze wszystkich grup etnicznych w Chinach będą nadal stosować się do demokratycznej dyktatury ludowej i socjalistycznej drogi, trwać w reformach i otwarciu na świat zewnętrzny, będą nieustannie doskonalić instytucje socjalistyczne, rozwijać socjalistyczną gospodarkę rynkową, rozwijać demokrację socjalistyczną, doskonalić socjalistyczne rządy prawa, wdrażać nową koncepcję rozwoju oraz ciężko i samodzielnie pracować nad modernizacją krajowego przemysłu, rolnictwa, obrony narodowej, nauki i technologii, sukcesywnie promować skoordynowany rozwój cywilizacji materialnej, politycznej i duchowej, tak aby przekształcić Chiny w kraj socjalistyczny, który jest zamożny, potężny, demokratyczny i zaawansowany kulturowo"[331].

W ostatnich dekadach zauważa się skoncentrowanie państwa chińskiego na rozwój innowacji. Rozwija się infrastruktura komunikacyjna oraz mieszkaniowa, co z kolei napędza koniunkturę. Proeksportowa i proinwestycyjna polityka ChRL wraz z otwarciem na świat wpływa na wzrost siły ekonomicznej. Rozwój własności prywatnej, coraz szersza dostępność oferty edukacyjnej oraz wzrost zamożności klasy średniej wpływają na zmiany w społeczeństwie chińskim. Chiny stają przed ważnym wyzwaniem dotyczącym zachowania głęboko zakorzenionych wzorców tradycyjnych wartości, takich jak rodzina i tradycyjna kultura w dynamicznie zmieniającym się społeczeństwie.

[329] *Konstytucja Komunistycznej Partii Chin*, strona Ministerstwa Spraw Zagranicznych ChRL, https://www.mfa.gov.cn/ce/cepl/pol/zt/a1/t1504523.htm, [dostęp: 21.07.2024].
[330] F.N. Pieke, *Knowing China*, Cambridge 2016, s. 24, s. 87.
[331] *Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej* z 4 grudnia 1982 r., *Preambuła,* http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Constitution/node_2825.htm, [dostęp: 22.09.2024].

Przeprowadzona analiza pokazuje, że odchodzenie od teocentrycznego fundamentu w Chinach miało charakter stopniowy, ale ostatecznie niemal całkowity, czego kulminacją stał się marksizm i socjalizm o chińskiej specyfice. Podobne tendencje wystąpiły w Polsce i we wschodnich Niemczech w okresie komunizmu, jednak tam marksizm ze względu na wciąż silną w tym okresie pozycję społeczeństw po stronie teocentrycznego bieguna, nie zdołał trwale wyeliminować odniesienia do transcendencji, a system – choć sekularyzowany – nie osiągnął stopnia kratocentryzacji porównywalnej z Chinami. Podobieństwa te dotyczą przede wszystkim dążenia systemów komunistycznych do ideologicznej centralizacji i podporządkowania całej struktury społecznej jednolitemu projektowi partyjno-państwowemu. Zarówno w Chinach, jak i w Polsce oraz wschodnich Niemczech oznaczało to próbę osłabienia tradycyjnych odniesień transcendentalnych, ograniczenia autonomii instytucji społecznych oraz zastąpienia dotychczasowych fundamentów ładu moralnego sekularną doktryną marksistowską. W każdym z tych przypadków władza dążyła do zwiększenia stopnia kratocentryzacji - rozumianej jako koncentracja legitymizacji politycznej w strukturach państwa i partii – choć skala i trwałość tych procesów były odmienne.

3. Synteza i normatywizacja idei chińskiego ustroju społeczno- gospodarczego

3.1. Normatywizacja idei humanitaryzmu

Podstawową ideą jest idea humanitaryzmu, a wszystkie inne idee są jej pochodnymi. Idea humanitaryzmu zawiera w sobie równość, prawość i sprawiedliwość. Godność człowieka jest naczelną składową konstytucyjnej zasady humanitaryzmu. Konfucjusz nauczał, że „człowiekiem można stać się tylko poprzez miłość do drugiego człowieka[332] i „wystarczy miłować ludzi"[333]. Konfucjańska zasada humanitaryzmu, posiadająca swoje wzorce i odniesienia w mitologii chińskiej stanowi potwierdzenie źródła konstytucyjnej zasady godności człowieka w „dobrej" naturze ludzkiej. Konfucjusz naucza o tym, że to Niebo zrodziło w nim cnotę, co oznacza, że postępowanie humanitarne jest cechą wrodzoną i naturalną. W „Księdze Pieśni" Konfucjusz pisał , że człowiek moralnie doskonały szanuje ludzi szlachetnych i kocha swoich krewnych. Jest prawy i postępuje sprawiedliwie. Warunkiem sprawiedliwości jest synowskie posłuszeństwo. W ten sposób zachowana zostaje hierarchia i chroniona rodzina jako najistotniejsza komórka społeczna.

[332] Konfucjusz, *The Analects of Confucius*, Oxford 1997, s 201.
[333] Tamże, s. 124.

Sprawiedliwość i prawość są wzajemnie powiązane. Według Mencjusza, gdy władca jest zły, to lud ma prawo go obalić[334]. Podobnie Xunzi[335] mówił, że „woda unosi łódź i woda przewraca łódź". Władca jest jak łódź, a ludzie są jak woda, która może poruszyć łódź lub ją zanurzyć. Od dobrego konfucjanina oczekiwało się, że w razie potrzeby zaprotestuje wobec nieprawości przełożonych. Równocześnie władca konfucjański powinien przyjmować rady ministrów, gdyż pomoże mu to lepiej rządzić królestwem[336].

Zasada humanitaryzmu pojawia się w Konstytucji ChRL oraz w przepisach ustawowych. Zasada humanitaryzmu jako emanacja zasady ludzkiej godności jest fundamentem praw podstawowych. Dla przykładu w artykule 37 Konstytucji ChRL zapisano, że „wolność osobista obywateli Chińskiej Republiki Ludowej jest nienaruszalna. Żadnego obywatela nie można aresztować inaczej niż za zgodą lub na mocy postanowienia prokuratury ludowej albo postanowienia sądu ludowego, a aresztowań dokonuje organ bezpieczeństwa publicznego". Rząd chiński wdrożył zasady Konwencji Narodów Zjednoczonych w sprawie zakazu stosowania tortur[337]. Prezydent ChRL Xi Jinping, twierdzi, że prawo jest moralnością ujętą na piśmie, a moralność jest świadomym prawem. Jak wskazał należy zintegrować rządy prawa z rządami cnót oraz zwracać uwagę na ich przestrzeganie w postawach obywatelskich[338]. Zgodnie z artykułem 38 Konstytucji „godność osobowościowa obywateli Chińskiej Republiki Ludowej jest nienaruszalna. Zakazuje się znieważania, oczerniania lub fałszywego oskarżania obywateli wszelkimi sposobami"[339].

W Księdze Czwartej Kodeksu Cywilnego ChRL poświęconej ochronie dóbr osobistych, art. 990 stanowi, że „osobista godność obywatela jest nienaruszalna i podlega ochronie prawnej", co stanowi normatywne odzwierciedlenie idei humanitaryzmu jako zasady konstytutywnej dla stosunków społecznych i prawnych. Ponadto, artykuły 994–1000 Kodeksu precyzują ochronę integralności cielesnej, dobrego imienia, wizerunku oraz prywatności, wzmacniając pozycję

---

[334] Mencjusz 中國哲學書電子化計劃 孟子 : 梁惠王下 – 中國哲學書電子化計劃 * *[„Król Hui z Liang, część druga"]*, [w:] [*Projekt Digitalizacji Chińskiej Filozofii*], https://ctext.org/mengzi/liang-hui-wang-ii/zh?en=on [dostęp: 4.08.2024].

[335] Patrz Rozdział I.

[336] 中國哲學書電子化計劃 論語 : 憲問 – 中國哲學書電子化計劃 Konfucjusz, *Xian Wen* [*„Rozdział: Pytania Xiana"*], [w:] *Projekt Digitalizacji Chińskiej Filozofii*, https://ctext.org/analects/xian-wen/zh?en=on, [dostęp: 4.08.2024].

[337] *China Fulfills Obligations Under U.N. Convention Against Torture*, www.people.cn [dostęp: 09.01.2024]

[338] Xi Jinping, *Innowacyjne Chiny*, Warszawa 2015, s. 157.

[339] Artykuł 38, *Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej* z 4 grudnia 1982 r., https://www.gov.cn/guoqing/2018-03/22/content_5276318.htm, [dostęp: 24.06.2025].

jednostki w relacjach z instytucjami i osobami trzecimi[340]. Innym istotnym dokumentem prawnym jest Ustawa o odpowiedzialności cywilnej deliktowej ChRL z 2009 roku, która choć obecnie zintegrowana z Kodeksem Cywilnym, odegrała przełomową rolę w ugruntowaniu odpowiedzialności za naruszenie dóbr osobistych. Przepisy tej ustawy przewidywały możliwość dochodzenia roszczeń za czyny naruszające godność osobistą, zdrowie psychiczne, integralność cielesną czy prawo do prywatności. Tym samym, ustawa ta wprowadzała do chińskiego systemu prawnego pojęcia i mechanizmy charakterystyczne dla standardów międzynarodowych w zakresie ochrony praw człowieka[341].

W obszarze prawa karnego, istotnym odzwierciedleniem idei humanitaryzmu są przepisy Kodeksu karnego ChRL, który w nowelizacjach po 2015 roku został wzbogacony o regulacje zakazujące stosowania tortur, nadużyć władzy przez funkcjonariuszy publicznych oraz przymuszania do zeznań. Z kolei Ustawa o postępowaniu karnym z roku 2012, nowelizowana m.in. w 2018 roku, w art. 50 zakazuje wykorzystywania zeznań uzyskanych przemocą, stanowiąc, że „wszelkie wyznania wymuszone przemocą są niedopuszczalne jako dowody". Ta regulacja jest wyrazem implementacji zasad wynikających z Konwencji ONZ w sprawie zakazu stosowania tortur, do której Chiny przystąpiły w 1988 roku[342].

W kontekście normatywizacji idei humanitaryzmu wskazuje się również ustawę o ochronie praw i interesów kobiet z 1992 roku, znowelizowaną w roku 2022, oraz ustawę o ochronie praw osób starszych z roku 2015, które zawierają szczegółowe przepisy odnoszące się do godności, bezpieczeństwa osobistego oraz ochrony przed przemocą. Przykładowo, znowelizowana ustawa o prawach kobiet w artykułach 3 i 17 wprost stanowi o „nienaruszalnej godności kobiety" i nakazuje państwu stworzenie warunków do przeciwdziałania dyskryminacji i przemocy w życiu

[340] *Kodeks Cywilny Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 28 maja 2020, Księga IV: Prawa osobiste, art. 990–1000, [online:] https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23934/202006/438c8fa04ee84a1e84b31cf1c2c7054c.shtml, [dostęp: 24.06.2025].
[341] *Ustawa o odpowiedzialności cywilnej deliktowej Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 26 grudnia 2009 r. , https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23984/201012/46679e96304f4e63b22750c29363e100.shtml, [dostęp: 24.06.2025].
[342] art. 50, *Ustawy o postępowaniu karnym Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 14 marca 2012 r., https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23946/201904/8978f1ec6650477587c292e222be7d72.shtml, [dostęp: 24.06.2025]; *Konwencja w sprawie zakazu stosowania tortur i innego okrutnego, nieludzkiego lub poniżającego traktowania albo karania*, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 10 grudnia 1984 r. (Chiny przystąpiły w 1988 r.), https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-against-torture-and-other-cruel-inhuman-or-degrading-treatment-or-punishment, [dostęp: 24.06.2025].

publicznym i prywatnym[343].W kontekście instytucjonalnym warto podkreślić, że Najwyższy Sąd Ludowy w serii opublikowanych Interpretacji Prawa, z lat 2013, 2020 kładzie nacisk na sądową ochronę dóbr osobistych, w tym godności oraz prawa do prywatności. W wytycznych tych sformułowano m.in. obowiązek uwzględniania „wartości osobowych, niemajątkowych" jako przedmiotu ochrony prawnej, co dodatkowo wzmacnia normatywną rangę idei humanitaryzmu[344]. Wreszcie, nie można pominąć znaczenia ustawy o bezpieczeństwie medycznym i zdrowotnym z roku 2019, która reguluje prawa pacjenta i obowiązki personelu medycznego. Art. 4 tej ustawy podkreśla, że „prawa pacjenta, w tym jego godność osobowościowa, życie i zdrowie, są chronione przez państwo", co obrazuje humanitarny charakter relacji w sektorze opieki zdrowotnej[345].

Powyższe akty prawne pokazują, że normatywizacja idei humanitaryzmu w Chinach postępuje nie tylko w warstwie deklaratywnej, konstytucyjnej, ale także w praktycznym i funkcjonalnym wymiarze ustawodawstwa szczególnego. Systematyczne włączanie ochrony godności, integralności i praw jednostki do różnych dziedzin prawa, w tym cywilnego, karnego, rodzinnego czy administracyjnego dowodzi, że humanitaryzm staje się coraz istotniejszym komponentem chińskiego porządku prawnego. W ostatnich latach normatywizacja idei humanitaryzmu w Chińskiej Republice Ludowej coraz wyraźniej zaznacza się także w obszarze ochrony fundamentalnych praw człowieka, w szczególności prawa do życia, integralności cielesnej oraz ochrony rodziny. Przełomowym wydarzeniem w tym kontekście była stopniowa rezygnacja z tzw. polityki jednego dziecka, która obowiązywała od 1979 roku i była źródłem licznych naruszeń godności osobistej. Zmiana ta miała nie tylko wymiar demograficzny, ale również normatywno-humanitarny, ponieważ ograniczyła interwencje państwowe w sferę reprodukcyjnych praw jednostki oraz podkreśliła wartość życia ludzkiego jako celu konstytucyjnie

[343] *Ustawa o ochronie praw i interesów kobiet Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 3 kwietnia 1992 r., znowelizowana 30 października 2022 r., art. 3 i 17, https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c2398/202301/1aaefb2c09f54b1dbbff311c5311646e.shtml, [dostęp: 24.06.2025]; *Ustawa o ochronie praw i interesów osób starszych Chińskiej Republiki Ludowej* z 29 sierpnia 1996 r., znowelizowana 24 kwietnia 2015 r., https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c2398/202105/18ea46644a9247589dd2020a9fc8d544.shtml, [dostęp: 24.06.2025].

[344] Najwyższy Sąd Ludowy Chińskiej Republiki Ludowej, *Interpretacje w sprawie kilku kwestii dotyczących stosowania prawa w procesach o naruszenie dóbr osobistych* z 31 grudnia 2020 r., https://www.chinacourt.org/law/detail/2020/12/id/157523.shtml, z dnia 24.06.2025; *Interpretacje w sprawie zastosowania prawa w ochronie prywatności i innych dóbr osobistych* (2013), Najwyższy Sąd Ludowy ChRL, https://www.chinacourt.org/law/detail/2013/03/id/155424.shtml, [dostęp: 24.06.2025].

[345] *Ustawa o bezpieczeństwie medycznym i zdrowotnym ChrL* z roku 28.12.2019, https://www.gov.cn/xinwen/2019-12/29/content_5464861.htm [dostęp: 24.06.2025].

chronionego. Równolegle do tych zmian, zrewidowano także podejście do przerywania ciąży. W 2021 roku Rada Państwa ogłosiła plan działań na rzecz poprawy zdrowia kobiet, który zakładał ograniczenie aborcji „niemedycznych", tj. wykonywanych z przyczyn niezwiązanych z zagrożeniem dla życia lub zdrowia kobiety. Wprowadzone na poziomie lokalnym wytyczne (np. w prowincjach Zhejiang i Jiangxi) przewidują obowiązek konsultacji przedaborcyjnych oraz promowanie alternatywnych rozwiązań.

Reasumując, normatywizacja idei humanitaryzmu w Chińskiej Republice Ludowej to wielowymiarowy proces, w którym podstawowe wartości godności człowieka, równości i sprawiedliwości przenikają gałęzie prawa. Rozwiązania te odzwierciedlają dążenie do połączenia dziedzictwa konfucjańskiego i współczesnych standardów międzynarodowych, lecz w oparciu o zasady socjalistycznego ustroju o chińskiej charakterystyce i pragmatyzm w podejściu do wyzwań społeczno-gospodarczych. Tym samym chiński porządek prawny ewoluuje w kierunku pragmatycznego modelu państwa prawa, w którym tradycyjne wartości, współczesne koncepcje praw człowieka i ideały socjalizmu z chińską specyfiką stają się fundamentem ładu społeczno-gospodarczego. Analizując obecne trendy, prognozuje się, że dalszy rozwój normatywizacji idei humanitaryzmu będzie podążał w kierunku pogłębiania harmonizacji prawa wewnętrznego z międzynarodowymi standardami ochrony praw człowieka, przy jednoczesnym akcentowaniu suwerennego i pragmatycznego charakteru chińskiego modelu rozwojowego. Tym samym, dążenie do normatywizacji idei humanitaryzmu w Chinach – realizowane przez włączanie do porządku prawnego zarówno zasad wywiedzionych z tradycji konfucjańskiej i standardów międzynarodowych, jak i socjalistycznych wartości - prowadzi do powstania złożonego i wielowymiarowego systemu normatywnego. Ta wielość koncepcji i pragmatyczne łączenie często sprzecznych fundamentów aksjologicznych sprzyjają także powstawaniu rozbieżności między zapisami prawnymi a ich stosowaniem w praktyce. W rezultacie, mimo formalnego przyjęcia standardów prawnych, ich urzeczywistnianie w codziennym funkcjonowaniu instytucji i organów państwowych podlega selektywności i interpretacjom podporządkowanym priorytetom politycznym, co pogłębia rozdźwięk między treścią przepisów a faktycznym sposobem ich wdrażania.

Normatywizacja idei humanitaryzmu w systemie prawnym ChRL potwierdza, że współczesny porządek konstytucyjny jest efektem selektywnej adaptacji tradycji filozoficzno-religijnych do potrzeb ustroju społeczno-gospodarczego. Konfucjańskie „ren", idea

sprawiedliwości i wrodzonej godności człowieka znalazły swój wyraz w konstytucyjnych prawach podstawowych, takich jak nienaruszalność wolności osobistej (art. 37 Konstytucji ChRL), ochrona dóbr osobistych (art. 38 Konstytucji, art. 990 k.c.) czy zakaz tortur. Jak pokazuje praktyka swobody obywatelskie w imię stabilności politycznej bywają ograniczane. Przykładami są: system prewencyjnej cenzury, przypadki ograniczania wolności zgromadzeń czy rygorystyczne działania władz[346].

3.2. Normatywizacja idei harmonii

Jedną z najważniejszych idei chińskiej kultury, w tym prawnej jest idea harmonii[347]. Jak wspomniano największym osiągnięciem mitologicznego Władcy Nieba było opanowanie chaosu[348]. Z kolei, Władca Ziemi, jako drugi suweren, w świetle legendy sprawił, że słońce i księżyc poruszały się prawidłowo[349]. Także Konfucjusz uznawał hierarchiczność i porządek jako podstawę tworzenia harmonijnego społeczeństwa, w którym człowiek postępuje zgodnie z pełnioną rolą rodzinną i społeczną [350].

Niech fragment wywiadu przeprowadzonego z menadżerem chińskim, pełniącym funkcję dyrektora generalnego w państwowym przedsiębiorstwie żeglugowym w Szanghaju posłuży jako jeden z przykładów rozumienia harmonii. „Pierwszym jest konieczność zbudowania struktury istotności. Dla sukcesu przedsiębiorstwa i podejmowanych decyzji najważniejsze są wartości. Podzieliłbym je na dwie grupy. Wartości przedsiębiorstwa oraz wartości wszystkich pracowników. Podejmując każdą decyzję, biorę pod uwagę wartości przedsiębiorstwa oraz wartości pracowników. Wartości przedsiębiorstwa, to długookresowy rozwój, „zdrowie" przedsiębiorstwa oraz harmonia. Aby budować „zdrowe" przedsiębiorstwa, ważne jest przestrzeganie przepisów. Ważne aby przepisy i regulacje były dobre. W ten sposób zapewni się przejrzystość i uczciwość. Należy dzielić się wypracowanymi przez przedsiębiorstwa zyskami z pracownikami. W firmach prywatnych szef często nie dzieli się zyskami z pracownikami. Jeżeli chodzi o harmonię, to mam na myśli to, że na niebie jest słońce i gwiazdy, na ziemi trawa, że wszystko ma swoje miejsce i porządek. Przedsiębiorstwo jest dobre dla pracowników,

[346] Patrz: Rozdział 4.
[347] G.L. Seidler, *W poszukiwaniu naczelnej wartości prawa*, Warszawa 1986, s. 22–25.
[348] H.J. Allen, „*Ssŭma Ch'ien's Historical Records, Introductory Chapter*", Journal of the Royal Asiatic Society, t. 26, nr 2, 1894, s. 269–295.
[349] Sy-ma Ts'ien, *Syn Smoka. Fragmenty Zapisków Historyka*, Warszawa, 2000, s. 143.
[350] Kissinger H., *O Chinach*, Wołowiec 2014, s. 31.

a pracownicy dla przedsiębiorstwa. Jeżeli gdzieś płynie mała rzeka to nie wolno jej zaśmiecać. W zakresie wartości względem pracowników wymieniłbym następujące: rozwój pracowników, poczucie ich własnej wartości i pewności siebie, bycie fair względem nich, zapewnienie równego traktowania. Pracownicy powinni być szczęśliwi i zrelaksowani. W każdym tygodniu zapraszam jednego pracownika na kawę i poświęcam temu wie godziny czasu. Pytam o rodzinę, o jego problemy, o sprawy osobiste, o pomysły. Mam siłę, więc mogę pomóc w różnych sprawach. To powoduje, że pracownicy są bardziej zrelaksowani. Zmotywowany pracownik chętniej pracuje. Jeżeli chodzi o pracowników, do trzeciej grupy wartości zaliczyłbym wymagania. Istotne są regulacje. Różne scenariusze kryzysowe, regulacje różnych sytuacji. Ważne jest, aby egzekwować pracę. Nie chodzi o to tylko, aby pracownik był zrelaksowany, ale powinien wykonywać powierzone mu zadania. Każdy pracownik może w każdej chwili do mnie zadzwonić, gdy ma problem. Jeżeli ktoś dobrze pracuje i zasługuje na premie, to ja przydzielam premie. Problemy w przedsiębiorstwach występują wtedy, gdy nie ma równości. Zasady wynagradzania za pracę powinny być przejrzyste dla wszystkich, a dobrze wykonywana praca powinna być odpowiednio wynagradzana. Jeżeli nie ma równości, to nie ma motywacji, nie ma rozwoju[351].

W konfucjanizmie idea harmonii przejawia się w pojęciach *li* (礼), czyli rytualnej przyzwoitości, która kształtuje relacje społeczne poprzez hierarchię i etyczny wzorzec zachowania oraz w *xiao* (孝), synowskim oddaniu – uznawanym za fundament relacji międzyludzkich i wzorzec relacji władzy. Konfucjusz uczył, że rytuały umożliwiają ludziom kultywowanie naturalnego porządku. Prawidłowo wykonywane poruszają społeczeństwo w harmonii z siłami ziemskimi i niebiańskimi[352]. Konfucjaniści sugerowali, że ludzie mogą dążyć do doskonałości poprzez praktykowanie rytuałów. Wierzyli, że rządy powinny kłaść większy nacisk na porządek rytualnej przyzwoitości. Idea przyzwoitości rytualnej posiada przełożenie w Konstytucji ChRL, przejawiając się w instytucjonalizacji władzy państwowej oraz jej organów i uwidaczniając się w zapisach konstytucyjnych dotyczących kompetencji poszczególnych instytucji[353].

W Chinach do dnia dzisiejszego zachowała się kulturowa tendencja do unikania rozwiązywania sporów na drodze prawnej（无讼 wu song）. Konfucjusz podkreślał „聽訟、吾

[351] Copp T., *Lęk a decyzje menadżerskie, Analiza porównawcza menadżerów z Polski i z Chin*, Dom Wydawniczy Elipsa, 2021, s. 96.
[352] S. Feuchtwang, *"Chinese religions"*, [w:] L. Woodhead, H. Kawanami, Partridge, Christopher H. (eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations* (3nd ed.), London: Routledge,2016, s. 143–172.
[353] Patrz: Rozdział III.

猶人也。必也使無訟乎, gdy chodzi o wysłuchiwanie spornych [spraw], jestem jak [inni] ludzie. Lepiej byłoby spowodować jednak, aby spornych [spraw] w ogóle nie było!"[354]. W jego czasach najbardziej powszechnym było prawo karne, które miało stać na straży zapewnienia porządku społecznego i odzwierciedlać stopień winy. W „Dialogach" Konfucjusza wskazuje się, że realizując zasadę harmonii „najpierw trzeba obowiązki rozdzielić pomiędzy doradców, następnie ogłosić przebaczenie dla tych, co niewielkich dopuścili się przewinień, wreszcie mądrych i zdolnych wynieść na urzędy"[355]. Idea prawa w dobie konfucjanizmu powiązana była z ideami synowskiej nabożności, lojalności oraz harmonii, które stanowiły podstawę prawa i fundament porządku społecznego[356]. Z kolei, na przykład Moiści uważali, że to nie silne więzy hierarchiczne, wynikające z przestrzegania idei synowskiej nabożności ani nie hołdowanie rytuałom doprowadzi do harmonii, a miłość do bliźniego bez względu na łączące ludzi relacje. Bardziej współcześnie socjalistyczna równość potwierdzona przez socjalistyczne rządy prawa w ChRL to równość praw i obowiązków, czyli korzystanie z równych praw oraz wypełnianie równych obowiązków. W myśl planu do 2035 roku w ChRL w pełni zagwarantuje się równość w zakresie partycypacji oraz równość w zakresie możliwości rozwoju[357]. Socjalistyczna zasada równości prawa odnosi się do socjalistycznej zasady - „Od każdego według jego zdolności, każdemu według jego pracy"[358].

Prawo w cesarskich Chinach i w okresie maoistowskim służyło przede wszystkim realizacji interesów państwa i utrzymaniu „harmonii" społecznej, przy czym w praktyce nie stanowiło ono realnego ograniczenia dla władzy[359]. Aktualnie zasada harmonii jest częścią socjalistycznych rządów prawa w ChRL[360]. Z ideą harmonii powiązane są także zasady ładu społecznego, nadrzędności Konstytucji ChRL, jak i instytucjonalizacji i hierarchicznego podporządkowania organów. W ostatnim paragrafie Preambuły Konstytucji ChRL wskazuje się, że jest ona podstawowym prawem państwa i ma najwyższą rangę prawną. Obywatele wszystkich narodowości, wszystkie organy państwowe, siły zbrojne, wszystkie partie polityczne i organizacje publiczne oraz wszystkie przedsiębiorstwa i instytucje w kraju muszą kierować się prawami zawartymi w Konstytucji oraz mają obowiązek zapewnienia stosowania Konstytucji oraz

[354] Konfucjusz, *The Analects of Confucius*, Oxford 1997, s. 46.
[355] L. Wasiliew, *Kulty, Religie i tradycje Chin*, Warszawa 1974, s. 120.
[356] Patrz: Rozdział II.
[357] R. Moritz, *Xi Jinping Thought on the rule of law, New Substance in the Conflicts of Systems in China*, SWP Comment, No. 28, April 2021.
[358] Patrz: Rozdział 3.
[359] R. Peerenboom, *China's Long March Towardd Rule of Law*, Cambridge 2002,.s. 140.
[360] Yang Qixian, *Shi Xiaomin, Reformując Chiny, Podstawy teoretyczne*, Toruń 2012, s. 245.

chronienia jej godności[361]. Zasada nadrzędności Konstytucji ChRL i zasada jej bezpośredniego stosowania są składowymi zasady państwa prawa ChRL[362]. Harmonii sprzyja unitarność państwa, ponieważ centralna władza wprowadza jednakowe prawo i standardy w całym kraju. Dzięki temu zmniejszają się podziały regionalne i łatwiej o spójne działanie państwa. W mitologii chińskiej oraz w wielu chińskich nurtach religijno-filozoficznych odnajdujemy źródła zasady unitarności państwa. Zasada unitarności państwa zawarta jest również w Preambule Konstytucji ChRL. Idea harmonii, powiązana z ideą hierarchiczności, zauważalna jest w hierarchicznej strukturze administracyjnej ChRL. Poszczególne organy ChRL funkcjonują na zasadzie hierarchicznego podporządkowania, tworząc hierarchiczną strukturę.

Chińska Republika Ludowa używa koncepcji harmonii jako centralnego motywu swoich reform prawnych, podkreślając jednak prymat partii. Przykładem są poprawki do Konstytucji z 2018 r. akcentujące wiodącą rolę KPCh, plan budowy „państwa prawa" 2020–2025, który integruje prawo z socjalistycznymi wartościami[363]. Idea harmonii w Chinach znalazła wyraźną normatywizację w licznych aktach prawnych i programowych, co podkreśla jej znaczenie dla stabilności społeczno-gospodarczej. Przede wszystkim w 2005 r. Komitet Centralny KPCh ogłosił program budowy „harmonijnego społeczeństwa socjalistycznego", który następnie znalazł swoje rozwinięcie w planach pięcioletnich i dokumentach strategicznych, w tym w „Programie rozwoju gospodarczego i społecznego ChRL" na lata 2006–2010 i 2011–2015. Ujęcie harmonii w prawie jest widoczne w ustawodawstwie dotyczącym środowiska, jak np. w nowelizacji ustawy o ochronie środowiska ChRL z 2014 r., gdzie art. 4 ogólnych zasad stanowi, że „Państwo podejmuje korzystne dla oszczędzania i ponownego wykorzystania zasobów, ochrony i poprawy środowiska, promuje politykę i działania technologiczne, które umożliwiają harmonijne współistnienie między człowiekiem a naturą, tak aby rozwój społeczno-gospodarczy był skoordynowany z ochroną środowiska"[364]. Podobną normatywną rangę idea harmonii uzyskała

[361] Konstytucja ChRL z 1982 roku…
[362] A. Pułło., *Idea konstytucjonalizmu w systemie zasad prawa konstytucyjnego*, Przegląd Sejmowy 1996, Nr 5, s. 417.
[363] 法治中國建設規劃（2020-2025 年） [Plan budowy państwa prawa w Chinach (2020-2025)], China Law Translate, <https://www.chinalawtranslate.com/en/%E6%B3%95%E6%B2%BB%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E5%BB%BA%E8%AE%BE%E8%A7%84%E5%88%92%EF%BC%882020-2025%E5%B9%B4%EF%BC%89/>, [dostęp: 25.06.2025].
[364] *Ustawa o ochronie środowiska ChRL* z dnia 24 kwietnia 2014 r. (nowelizowana w 2014 r.), art. 1, https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c2398/202105/18ea46644a9247589dd2020a9fc8d544.shtml, [dostęp 24.06.2025].

w ustawie o planowaniu przestrzennym i urbanistycznym ChRL z roku 2008[365]. Ponadto w obszarze polityki społecznej, przyjęta w 2021 r. ustawa o promocji rozwoju obszarów wiejskich łączy harmonijny rozwój wsi z realizacją eliminowania ubóstwa[366]. W praktyce sądownictwa i administracji publicznej, harmonizujący charakter przepisów podkreśla dla przykładu ustawa o mediacji ludowej ChRL z roku 2010, która zobowiązuje mediatorów do dążenia do „harmonijnego rozwiązania sporu" i eliminowania napięć społecznych[367].

Idea harmonii znalazła wyraźne potwierdzenie także w normatywizacji prywatnoprawnych relacji międzyludzkich i w sposobie kształtowania relacji jednostki z instytucjami władzy. W Kodeksie Cywilnym ChRL z 2020 r. wprowadzono szereg ogólnych zasad i przepisów podkreślających znaczenie równowagi i szacunku w obrocie prawnym. Przykładowo w art. 7 Kodeksu zapisano, że „podmioty cywilne podejmujące działania cywilnoprawne powinny przestrzegać zasady dobrej wiary, kierować się uczciwością i dotrzymywać zobowiązań.". Przepis ten podkreśla, że fundamentem stosunków cywilnoprawnych nie jest wyłącznie legalizm, lecz także harmonia i dobra wiara, co sprzyja stabilnym relacjom kontraktowym i osobistym[368]. W relacjach obywatela z władzą publiczną idea harmonii pojawia się w postaci dialogu i współpracy opartej na wzajemnym szacunku. Przejawem tej tendencji są choćby przepisy Ustawy o postępowaniu administracyjnym ChRL z roku 2014, która w art. 1 podkreśla, że celem procedury administracyjnej jest „zapobieganie i korygowanie bezprawnych lub niewłaściwych konkretnych czynności administracyjnych, ochrona praw i interesów obywateli, osób prawnych i innych podmiotów, a także zapewnienie i nadzór nad wykonywaniem przez organy administracyjne swoich uprawnień zgodnie z prawem"[369].

[365] *Ustawa o planowaniu przestrzennym i urbanistycznym ChRL* z dnia 28 października 2007 r., https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c2398/202105/18ea46644a9247589dd2020a9fc8d544.shtml, [dostęp: 24.06.2025].
[366] *Ustawa o promocji rozwoju obszarów wiejskich ChRL* z 29 kwietnia 2021 r., https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c2398/202105/18ea46644a9247589dd2020a9fc8d544.shtml, [dostęp: 24.06.2025].
[367] *Ustawa o mediacji ludowej ChRL* z dnia 28 sierpnia 2010 r., https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c2398/202105/18ea46644a9247589dd2020a9fc8d544.shtml [dostęp: 24.06.2025].
[368] Art. 7, *Kodeks Cywilny ChRL* z dnia 28 maja 2020 r., https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c2398/202105/18ea46644a9247589dd2020a9fc8d544.shtml, [dostęp: 24.06.2025].
[369] *Ustawa o postępowaniu administracyjnym ChRL* z dnia 1 listopada 2014 r., art. 1, https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c2398/202105/18ea46644a9247589dd2020a9fc8d544.shtml [dostęp: 24.06.2025].

Normatywizacja harmonii w chińskim porządku prawnym wykracza poza deklaracje konstytucyjne i znajduje zastosowanie w codziennym kształtowaniu relacji prywatnoprawnych i publicznoprawnych. Celem jest ukierunkowanie praktyki prawnej i politycznej na poszukiwanie równowagi między pragmatyzmem w rozwoju ekonomicznym i dobrem społecznym, w zgodzie z wartościami socjalizmu o chińskiej charakterystyce.

W praktycznym stosowaniu idei harmonii w ChRL pojawiają się jednak liczne wyzwania. Choć ustawodawstwo akcentuje harmonię w relacjach społecznych, gospodarczych i administracyjnych, w codziennej praktyce organy władzy i sądy muszą równoważyć tę wartość z innymi, nierzadko sprzecznymi interesami – w tym szybkim rozwojem gospodarczym czy utrzymaniem porządku publicznego. Dążenie do harmonii bywa więc pragmatyczne i elastyczne. Często oznacza to, że choć formalne przepisy podkreślają znaczenie harmonijnego współistnienia i równowagi, ich zastosowanie w praktyce podlega selektywności i kontekstualizacji. W rezultacie idea harmonii w chińskim porządku prawnym, mimo mocnego zakotwiczenia normatywnego, pozostaje wypadkową ideowych fundamentów, bieżących potrzeb społeczno-gospodarczych i priorytetów politycznych, co w dłuższej perspektywie rodzi pytanie o stopień, w jakim harmonijne ideały mogą w pełni urzeczywistnić się w praktyce[370]. W ten sposób idea harmonii we współczesnym prawie chińskim pełni także funkcję legitymizacyjną i bywa używana do uzasadnienia nadrzędnej roli państwa i partii jako gwarantów ładu i stabilności. W praktyce oznacza to, że harmonia nierzadko stawiana jest ponad pluralizmem politycznym czy ochroną indywidualnych wolności. Na osi teocentryzm–kratocentryzm oznacza to przesunięcie od dawnego związania harmonii z transcendentnym Bogiem Shang Di ku czysto immanentnemu porządkowi politycznemu, w którym to państwo i partia decydują o granicach ładu i równowagi.

Odpowiadając na pytanie badawcze, w jaki sposób główne idee chińskiego porządku prawnego normatywizują się w postaci praw podstawowych i zasad konstytucyjnych, wskazuje się, że harmonia znajduje swój wyraz w nadrzędności Konstytucji, zasadzie unitarności państwa oraz w licznych ustawach szczegółowych – od prawa ochrony środowiska po kodeks cywilny i ustawę o mediacji ludowej. Zgodnie z hipotezą proces ten ma charakter selektywny i adaptacyjny: tradycyjne konfucjańskie i mitologiczne źródła harmonii zostały przeinterpretowane tak, aby służyć także współczesnym potrzebom ustroju socjalistycznego, w tym utrzymaniu stabilności i legitymizacji dominacji partii.

[370] Patrz: Rozdział IV.

3.3. Normatywizacja idei lojalności i podporządkowania

Jedną z osiowych idei chińskiej kultury polityczno-prawnej jest podporządkowanie jednostki wobec większej struktury – rodziny, wspólnoty, a ostatecznie państwa. W tradycji konfucjańskiej podporządkowanie jednostki względem rodziny, przełożonych i państwa nie jest wyrazem poddaństwa, lecz fundamentem społecznego ładu — stanowi bowiem warunek harmonii, w której każdy zna i wypełnia swoją rolę w zgodzie z wyższym porządkiem. W tym sensie harmonia i podporządkowanie w pewnych zakresach zazębiają się, tworząc spójny system relacji społecznych i politycznych[371]. Idea ta nie ogranicza się do relacji siły czy przymusu, lecz wyrasta z wielowiekowej tradycji normatywnej, obejmującej przede wszystkim zarówno konfucjanizm, jak i legizm. W legizmie podporządkowanie wyraźniej już przyjmuje instytucjonalny wymiar, które wyraża pojęciem *fa* (法), czyli prawem, jako narzędziem porządkowania życia zbiorowego i wzmacniania autorytetu państwa. Chińska maksyma legistyczna mówi, że „prawo nie schlebia możnym, a sznur mierniczy nie wygina się, by dostosować do krzywizny”[372]. W cywilizacji łacińskiej funkcjonuje ona pod postacią zasady *dura lex sed lex*. Analizując ideę legizmu, w szczególności koncepcji rozwiniętych przez Han Feiziego, można dostrzec ich odbicie w oficjalnych zasadach konstytucyjnych Chińskiej Republiki Ludowej. Zasada centralizmu demokratycznego (art. 3) oraz przyznanie Komunistycznej Partii Chin roli kierowniczej (preambuła) wskazują na silną, hierarchiczną strukturę władzy, zgodną z legistycznym przekonaniem o konieczności koncentracji autorytetu w rękach władcy. Również formalna równość obywateli wobec prawa (art. 33 ust. 2) odzwierciedla legistyczne dążenie do jednolitego, bezosobowego stosowania przepisów w celu zapewnienia porządku. Wreszcie, obowiązki obywatelskie, takie jak obrona państwa i przestrzeganie prawa (art. 54–55), korespondują z legistycznym przekonaniem o istotności interesu państwa. Choć Konstytucja ChRL posługuje się językiem socjalistycznym, jej struktura i funkcje wskazują na zakorzenienie w tradycji legistycznej, stanowiącej ideologiczne podłoże niektórych współczesnych rozwiązań prawno-politycznych w Chinach[373].

Fundamentem ustroju ChRL są socjalistyczne rządy prawa. Rządy te charakteryzują następujące podstawowe zasady: zasada powszechnego przestrzegania prawa, zasada legalności

[371] Patrz: Rozdział II.
[372] Han Feizi, *Basic Writings,* tłum. Burton Watson, New York 2003, s. 29.
[373] *Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej z 1982 r….*

socjalistycznych rządów prawa, zasada demokracji, zasada równości oraz zasada jednolitości socjalistycznych rządów prawa.

Zasada powszechnego przestrzegania prawa, jest fundamentem socjalistycznych rządów prawa. Powszechne przestrzeganie prawa oznacza, że wszystkie organy państwowe, funkcjonariusze publiczni, organizacje społeczne i wszyscy obywatele muszą przestrzegać prawa. Jak wskazują źródła chińskie ważnym warunkiem realizacji socjalistycznego państwa prawa jest to, że egzekwowanie prawa musi być rygorystyczne. Głównym znaczeniem ścisłego egzekwowania prawa jest utrzymanie autorytetu prawa. Rygorystyczne egzekwowanie prawa oznacza również, że prawa i interesy obywateli muszą być przestrzegane i nienaruszone, a wszelkie organy, w tym organy ścigania i funkcjonariusze publiczni muszą w pełni szanować prawa obywateli i wykonywać swoje uprawnienia w granicach dozwolonych przez prawo. Obowiązująca w ramach socjalistycznego systemu prawa zasada, że wszelkie „naruszenie prawa musi być ukarane", oznacza, że w świetle prawa nikt nie ma przywileju łamania prawa bez względu na jego status lub zasługi. W ramach funkcjonowania socjalistycznych rządów prawa o chińskiej specyfice wyróżnia się także zasadę sprawowania władzy państwowej na podstawie prawa. W ten sposób wszystkie organy państwowe i ich personel muszą wykonywać swoje funkcje i uprawnienia wedle zakresów kompetencji przewidzianych w Konstytucji, ustawach lub odpowiednich przepisach. Jak wspomniano zasada równości wszystkich obywateli wobec prawa oznacza, że wszyscy obywatele są równi wobec prawa. Jednocześnie wszyscy funkcjonariusze państwowi i obywatele muszą ściśle przestrzegać prawa i nikt nie może korzystać z przywileju niezwiązanego prawem[374]. Socjalistyczna zasada równości prawa odnosi się do socjalistycznej zasady ChRL - „Od każdego według jego zdolności, każdemu według jego pracy" która określa sposób dystrybucji uprawnień i świadczeń w oparciu o wkład jednostki oraz jej użyteczność dla kolektywu. Równocześnie równość potwierdzona przez socjalistyczne rządy prawa to równość praw i obowiązków, czyli korzystanie z równych praw oraz wypełnianie równych obowiązków. W świetle założeń przedstawionymi w *14.* Planie Pięcioletnim Rozwoju Gospodarczego i Społecznego Chińskiej Republiki Ludowej oraz Długofalowych Celach do 2035 roku w ChRL

[374] 法治中國建設規劃（2020-2025 年）*[Plan Rozwoju Praworządnego Państwa w Chinach (2020-2025)]*, China Law Translate, https://www.chinalawtranslate.com/en/%E6%B3%95%E6%B2%BB%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E5%BB%BA%E8%AE%BE%E8%A7%84%E5%88%92%EF%BC%882020-2025%E5%B9%B4%EF%BC%89/, [dostęp: 25.06.2025].

w pełni zagwarantuje się równość w zakresie partycypacji oraz równość w zakresie możliwości rozwoju[375].

Inną zasadą, z której zachowaniem w ChRL są problemy, jest zasada jednolitości socjalistycznych rządów prawa, która oznacza, że ustawy formułowane jednolicie muszą być wdrażane jednolicie w całym kraju, a poszczególne regiony i urzędy oraz ich departamenty nie mogą formułować i wdrażać systemów i regulacji niezgodnych z obowiązującymi przepisami prawa. Prezydent Xi Jinping w przemówieniach wielokrotnie zaznaczał problem z zachowaniem tej zasady[376].

Podporządkowanie jest podstawą hierarchicznych struktur prawnych, zapewniając wykonywanie poleceń i przestrzeganie norm. Jednak samo formalne podporządkowanie, pozbawione lojalności, jest powierzchowne i podatne na zakłócenia. Lojalność wyraża się w dobrowolnym przywiązaniu, np. do instytucji lub przełożonych i wykracza poza obowiązek. Bez wsparcia w postaci podporządkowania nie gwarantuje jednak spójnego i przewidywalnego działania organizacji. Dlatego najtrwalsza relacja w ramach struktur prawnych i instytucjonalnych opiera się na synergii obu tych elementów — podporządkowania, które wynika z lojalności. Takie połączenie sprzyja efektywności, stabilności i zgodnemu z prawem funkcjonowaniu podmiotów.

Lojalność (忠, zhōng) to jedna z najważniejszych konfucjańskich zasad, powiązana z ideą synowskiej nabożności[377]. Idea synowskiej nabożności w tym sensie polega na przeniesieniu relacji i układów panujących w rodzinie na stosunki i strukturę państwa. Synowska nabożność (xiao) powiązana z ideą lojalności polega między innymi na posłuszeństwie i podporządkowaniu właśnie, wynikającym z miłości do ojca oraz do matki, szacunku do starszych i przełożonych. Zalecenie oddawania należnej czci ojcu i matce rozszerzone jest na stosunki ze zwierzchnikami, itp., relacji do starszego brata oraz w ogóle relacji młodszych do starszych, czy relacji między mężem i żoną. Według przeniesienia idei tej do struktur państwowych rządzący na poszczególnych szczeblach władzy stawał się swoistym ojcem w obrębie życia społecznego. Zwierzchnicy mieli prawo wymagać, ale jednocześnie musieli rozliczać się przed swoimi przełożonymi, jak traktują podwładnych. Cesarz, jako najwyższy władca, rozliczał się przed swoimi przodkami, otrzymując

[375] R. Moritz, *Xi Jinping Thought on the rule of law, New Substance in the Conflicts of Systems in China*, SWP Comment, No. 28, April 2021.
[376] *Przemówienie Prezydenta ChRL Xi Jinpinga z dnia 15 lutego 2022 roku,* http://www.gov.cn/xinwen/2022-02/15/content_5673681.htm [dostęp: 25.06.2025].
[377] Patrz: Rozdział II.

od nich moc i wsparcie w postaci przychylności i szczęścia. Gdyby jednak zaniedbywał państwo, czekały go klęski i nieszczęścia[378].Musiał liczyć się z ludem, który mógł w efekcie rewolucji obalić władcę. Konfucjusz uważał jednak, że to nie „siła czyni prawo", lecz raczej, że należy być lojalnym i posłusznym wobec przełożonego ze względu na jego moralną prawość. Jak twierdził Konfucjusz „książę powinien zatrudniać swojego ministra zgodnie z zasadami przyzwoitości, ministrowie natomiast powinni wiernie służyć swemu księciu i być wobec niego lojalnym[379]. W „Księdze Pieśni" zapisano „Spójrz na brzeg rzeki Qi, Na rosnący tam bambus zielony i obfity. Oto nasz wspaniały władca, jak klejnot przycięty i szlifowany, rzeźbiony i polerowany. Uroczysty i jakże odważny, Budzący szacunek i jakże godny. Nasz wspaniały władca nigdy nie zostanie zapomniany". „如切如磋者,道學也,如琢如磨者,自修也. Jak klejnot przycięty, szlifowany, rzeźbiony i polerowany" odnosi się do sposobu uczenia się i samodoskonalenia. „瑟兮僩兮者,恂慄也, Uroczysty i jakże odważny" odnosi się do szacunku. „有斐君子, 終不可諠兮者、道盛德至善, 民之不能忘也. Budzący szacunek i jakże godny" odnosi do wzbudzającego respekt sposobu bycia. „Nasz wspaniały władca nigdy nie zostanie zapomniany – znaczy, że najbogatsza cnota i najwyższe dobro nie zostaną zapomniane. 詩云.於戲前王不忘"[380]. Mencjusz uważał, że jeśli władca jest niekompetentny i zły to lud ma prawo go obalić[381]. Oczekiwane było również, że dobry konfucjanin w razie potrzeby zaprotestuje wobec nieprawości przełożonych. Równocześnie właściwy władca konfucjański powinien posiadać umiejętność przyjmowania rad od ministrów, gdyż pomoże mu to lepiej rządzić królestwem[382].

Jako przykłady zaleceń względem zachowania, zgodnego z ideą synowskiej nabożności, mogą posłużyć cytaty z „Księgi Pieśni", kompilacji chińskiej poezji, pochodzącej z okresu między XI a VII wiekiem p.n.e., zaliczanej do Pięcioksięgu konfucjańskiego. „爲人君、止於仁、爲人臣、止於敬、爲人子、止於孝、爲人父、止於慈、與國人交、止於信. Gdy jesteś władcą dla ludzi, zatrzymuj się w praktykowaniu relacji „ren". Gdy jesteś ministrem dla władcy, zatrzymuj się w szacunku. Gdy jesteś synem dla ojca, zatrzymuj się w posłuszeństwie. Gdy jesteś ojcem dla

[378] T.Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, Kraków, 2001, s. 69.
[379] Konfucjusz, *Analects, Ba Yi*, https://ctext.org/analects/ba-yi [dostęp: 4.08.2024].
[380] Pejda K., *Najwyższa nauka Da Xue 大學 – próba interpretacji tekstu w duchu wczesnego konfucjanizmu*, Roczniki Humanistyczne Tom LXVI, zeszyt 9, 2018, Konfucjusz, Księga Pieśni, Wydawnictwo Alfa, 1995.
[381] 孟子 [Mencjusz], *梁惠王下* *[*„Król Hui z Liang, część druga*"], [w:] 中國哲學書電子化計劃, <https://ctext.org/mengzi/liang-hui-wang-ii/zh?en=on>, [dostęp: 4.08.2024].
[382] Tamże.

syna, zatrzymuj się w życzliwości. Gdy wchodzisz w relacje z ludźmi z państwa, zatrzymuj się w wiarygodności[383].”

W późniejszych wiekach wraz z ruchem na osi teocentryzm – kratocentryzm w kierunku kratocentryzmu większy nacisk kładziono na obowiązki rządzonych wobec władcy, a mniej na obowiązki władcy wobec rządzonych. W ten sposób w bardziej zawężony sposób postrzegano posłuszeństwo. Brak posłuszeństwa nierzadko skutkował karami. Powszechną kara była chłosta bambusowym kijem. Niewierność małżeńska była surowo upomniana. Podobna nagana miała miejsce, gdy okazywano więcej miłości swoim konkubinom niż własnej żonie. Za zbrodnie przeciwko cesarzowi skazywana na śmierć była cała najbliższa rodzina. Funkcjonowała odpowiedzialność zbiorowa[384]. Niemniej jednak na przestrzeni wieków wielu konfucjanistów nadal walczyło z nieprawymi zwierzchnikami i władcami. Wielu z nich cierpiało, a czasem umierało z powodu przekonań i podejmowanych działań[385]. W epoce Ming oraz Qing konfucjaniści, jak Wang Yangming, promowali indywidualność i niezależne myślenie jako przeciwwagę dla podporządkowania się władzy[386]. Także autokratyczne systemy w Chinach podważały zasadę ojcowskiej nabożności oraz idee lojalności.

Współcześnie w Chinach zaobserwować można istnienie silnych więzy lojalności względem grupy, której dany człowiek jest członkiem, w tym także wobec rodziny i narodu. Wykluczenie z grupy jest bolesną sankcją. Według obserwacji taka lojalność często powoduje, że dana osoba w podejmowaniu swoich decyzji bardziej skłonna jest wybierać argumenty korzystne z punktu widzenia danej zbiorowości, której jest uczestnikiem aniżeli kierować się jedynie czysto obiektywnymi przesłankami. Związane jest to także z kulturą i kolektywizmem[387]. Rodzina jest nadal bezsprzecznym fundamentem chińskiej kultury i najistotniejszą komórką społeczną. Opisana zasada synowskiego posłuszeństwa do dziś obecna w kulturze rozciąga się szerzej na cały kraj i przejawia w chińskim patriotyzmie, co jest w ChRL zachowaniem promowanym i w tym kontekście nie bez znaczenia[388]. Posłuszeństwo pochodzi od słowa posłuchaj. Także w chińskim

[383] Pejda K., *Najwyższa nauka Da Xue 大學 – próba interpretacji tekstu w duchu wczesnego konfucjanizmu*, Roczniki Humanistyczne Tom LXVI, zeszyt 9, 2018.
[384] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen Uber die Philosophie der Geschichte*, Leipzig 1924, s. 67-68
[385] Przykłady Hai Rui 海瑞 w Dynastii Ming oraz Yuan Chang 袁昶 w dynastii Qing
[386] Wang Yang-Ming, *Wing Chi Chan, Wang Yangming, Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*, Nowy Jork, 1963, s. 159.
[387] Copp T., *Lęk a decyzje menadżerskie, Analiza porównawcza menadżerów z Polski i z Chin*, Dom Wydawniczy Elipsa, 2021, s. 67.
[388] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen Uber die Philosophie der Geschichte*, Leipzig 1924, s. 63.

języku na przykład posłuszne dziecko określone jest jako takie, które „ting hua", co znaczy dosłownie słucha, co się mówi. W tradycyjnych chińskich koncepcjach wychowania przyjmuje się, że synowskie posłuszeństwo stanowi jeden z warunków podtrzymania sprawiedliwości, opierającej się na tym, że każdy wypełnia przypisane mu obowiązki i zajmuje należne miejsce w hierarchii.

Podporządkowanie w chińskim porządku prawnym znalazło swoje wyraźne umocowanie normatywne. Już w preambule i w zasadniczej części Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej podkreśla się prymat kierowniczej roli Komunistycznej Partii Chin, co implikuje konieczność podporządkowania organów państwowych[389]. Ponadto w art. 5 Konstytucji wprost ustanowiono zasadę rządów prawa w ramach socjalistycznego państwa pod przywództwem KPCh, co nakłada na organy i obywateli obowiązek działania w granicach i w duchu przyjętej ideologii państwowej. W ustawie o urzędnikach państwowych ChRL[390], a także w prawie o nadzorze administracyjnym i skargach publicznych ChRL[391], normatywizacja podporządkowania wyraża się w wyraźnym zobowiązaniu urzędników i funkcjonariuszy do przestrzegania poleceń przełożonych i do zachowania lojalności wobec Partii i państwa. Podobne postanowienia zawiera ustawa o służbie cywilnej i liczne wewnętrzne regulaminy partyjne, jak np. Statut KPCh, w których podkreśla się znaczenie dyscypliny partyjnej, posłuszeństwa hierarchicznego i wierności linii politycznej.

W Chinach powszechny jest paternalistyczny sposób zarządzania instytucjami i przedsiębiorstwami[392]. Istnieje silna lojalność wobec zarządzających, Z kolei zarząd państwowej firmy jest zobowiązany do przestrzegania zasad określonych przez władze centralne, w tym partyjnych wytycznych, w celu zapewnienia zgodności z polityką partii. W chińskim prawie administracyjnym urzędnicy są zobowiązani do zachowania lojalności wobec państwowych instytucji i partii. Prawo to określa zasady odpowiedzialności urzędników, którzy nie tylko odpowiadają za swoje działania, ale także za lojalność wobec ideologii partii oraz centralnej

[389] *Preambuła Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej*, przyjęta 4 grudnia 1982 r. (ze zm. w 2018 r.), [dostępne pod adresem:] https://www.gov.cn/guoqing/2018-03/22/content_5276318.htm [dostęp: 26.06.2025]
[390] *Ustawa o urzędnikach państwowych ChRL* z dnia 27 kwietnia 2005 r., art. 12–14, http://www.npc.gov.cn/zgrdw/npc/xinwen/2018-12/29/content_2060575.htm, [dostęp: 26.06.2025].
[391] *Ustawa o nadzorze administracyjnym i skargach publicznych ChRL* z dnia 20 marca 2018 r., art. 11–12, https://www.gov.cn/xinwen/2018-03/26/content_5277463.htm [dostęp: 26.06.2025].
[392] T. Copp, *The Determinants of Decision-making among Polish, German and Chinese Managers in Managing a Shipping Company in China*, Zeszyty Naukowe, Cracov Review of Economics and Management, Nr 6 (990), 2020.

władzy. Przykładem może być „Prawo o zwalczaniu korupcji ChRL [393], które nakłada na urzędników obowiązek utrzymania standardów lojalności wobec państwa. Złamanie tej zasady przez urzędników wiąże się z surowymi karami, w tym z karą śmierci włącznie w skrajnych przypadkach. W strukturze polityczno-administracyjnej ChRL rolę w nadzorze nad przestrzeganiem dyscypliny, wykrywaniem nadużyć władzy oraz egzekwowaniem lojalności wobec polityki rządowej i Komunistycznej Partii Chin odgrywają Centralna Komisja Kontroli Dyscypliny KPCh i Państwowa Komisja Nadzoru. Komisje te są głównym instrumentem instytucjonalnym, za pomocą którego władze centralne monitorują zgodność działań urzędników i funkcjonariuszy partyjnych z przyjętą linią polityczną i priorytetami rządowymi. W ramach swojej działalności komisje te nie tylko prowadzą postępowania dyscyplinarne i antykorupcyjne, lecz także odpowiadają za egzekwowanie lojalności politycznej, stanowiącej w chińskim modelu ustrojowym źródło stabilności administracyjnej i spójności ideologicznej aparatu państwowego. Ponadto wprowadzona w 2021 roku ustawa o nadzorze administracyjnym i skargach publicznych ChRL ustanawia procedury, które pozwalają obywatelom składać skargi i wnioski w ramach ściśle określonych przepisów, wyrażając w ten sposób swoje podporządkowanie prawu i poddanie nadzorowi administracji w celu zapewnienia zgodności działań państwa z przyjętym porządkiem prawnym”[394].

W chińskim porządku prawnym podporządkowanie obywateli wobec państwa i jego instytucji jest konstytucyjnie ugruntowanym obowiązkiem. Już w rozdziale II Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej, w artykułach od 51 do 54, podkreśla się, że obywatele muszą przestrzegać prawa, szanować porządek publiczny i chronić bezpieczeństwo narodowe[395]. Zasada ta znajduje rozwinięcie w licznych ustawach szczegółowych, takich jak ustawa o bezpieczeństwie państwowym, która artykułami od 78 do 81, nakłada na obywateli obowiązek wspierania i współdziałania w ochronie bezpieczeństwa państwowego[396] czy ustawa o karach za naruszenie porządku publicznego, przewidująca odpowiedzialność za zachowania sprzeczne z interesem publicznym[3]. Podobną rolę odgrywa ustawa o obronie narodowej, która zobowiązuje do

[393] *Prawo Chińskiej Republiki Ludowej o zwalczaniu korupcji*, z dnia 20 marca 2018, https://www.gov.cn/xinwen/2018-03/26/content_5277463.htm [dostęp: 23.03.2024].
[394] *Ustawa o postępowaniu administracyjnym ChRL* z dnia 1 listopada 2014 r., art. 1, https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c2398/202105/18ea46644a9247589dd2020a9fc8d544.shtml [dostęp: 24.06.2025].
[395] art. 51–54, *Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej…*
[396] *Ustawa o bezpieczeństwie państwowym ChRL*, z dnia 1 lipca 2015 r., art. 78–81, https://www.gov.cn/zhengce/2015-07/01/content_2893902.htm, [dostęp: 26.06.2025].

wypełniania powinności obronnych wobec ojczyzny[397]. Tym samym podporządkowanie jest nie tylko kulturową i ideologiczną wartością, lecz także wyraźną normę prawną, w której wierność państwu i poszanowanie jego zasad są fundamentem stabilności i porządku społecznego ChRL.

Współcześnie normatywizację podporządkowania w ChRL wzmacniają nowoczesne technologie nadzoru**.** W szczególności wdrażany w ostatnich latach System Zaufania Społecznego stanowi narzędzie cyfrowego nadzoru przestrzegania prawa i norm społecznych. W jego ramach obywatele i podmioty gospodarcze podlegają mechanizmom oceny wiarygodności, która zależy od zgodności ich postępowania z obowiązującymi przepisami [398]. Podobną rolę spełniają rozbudowane systemy monitoringu w przestrzeni publicznej, w tym technologie rozpoznawania twarzy i analizy Big Data, pozwalające na bieżąco weryfikować przestrzeganie reguł i reagować na wszelkie odstępstwa. Tym samym nadzór technologiczny i kredyt zaufania społecznego stanowią współczesną, instytucjonalną kontynuację idei podporządkowania i lojalności, pogłębiając ich normatywny charakter w ramach cyfrowej infrastruktury[399].

Współczesne Chiny, choć deklaratywnie odwołują się do konfucjańskich ideałów podporządkowania i lojalności, zmagają się z napięciem między tradycją, w szczególności konfucjańską a nowoczesnym, scentralizowanym systemem władzy. Napięcie stanowi nierzadko konflikt między dobrowolną lojalnością a formalnym przymusem. W klasycznym konfucjanizmie posłuszeństwo i lojalność miały być kształtowane przez etyczne przywództwo i moralną prawość władcy, co w zamyśle tworzyło układ relacji oparty na cnotach i osobistej więzi. Współczesna praktyka administracyjna w ChRL nierzadko przenosi akcent na mechanizmy nadzoru i sankcji, czego przykładem jest wzmiankowany System Zaufania Społecznego, nadzór technologiczny czy szerokie uprawnienia organów dyscyplinarnych KPCh.

Napięcie stanowi rozdźwięk między równością wobec prawa a praktyką hierarchii władzy**.** W literze prawa wszyscy obywatele są równi i podlegają tym samym normom. W praktyce jednak struktury partyjno-państwowe są silnie hierarchiczne, a wysokiej rangi urzędnicy, choć formalnie podlegają tym samym przepisom to w niektórych przypadkach, jak pokazuje praktyka, mogą liczyć na uprzywilejowane traktowanie. Skutkuje to osłabieniem zasady równości i podważa

[397] *Ustawa o karach za naruszenie porządku publicznego ChRL* z dnia 28 sierpnia 2005 r., https://zh.wikipedia.org/wiki/中华人民共和国治安管理处罚法, [dsotęp: 26.06.2025].
[398] Plan budowy systemu zaufania społecznego ChRL na lata 2014–2020 z 14 czerwca 2014 r.:https://www.gov.cn/zhengce/content/2014-06/27/content_8913.htm?utm_source, [dostęp: 26.06.2025].
[399] D. A. Bell, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton 2008, s. 89.

wiarygodność instytucji publicznych. Kolejnym wyzwaniem jest jednolite wdrażanie i interpretowanie prawa w skali regionalnej, co sygnalizowano wcześniej także poprzez zacytowanie Prezydenta ChRL Xi Jingpinga. Prowadzi to do fragmentacji standardów i trudności w realizacji zasady jednakowej egzekucji prawa, co osłabia spójność i autorytet państwowych instytucji. Wreszcie istotnym napięciem pozostaje relacja między lojalnością osobistą a instytucjonalną. W tradycyjnym modelu konfucjańskim lojalność wobec przełożonych była pochodną ich cnoty i moralnego przewodnictwa. W nowoczesnym modelu partyjno-państwowym istnieje także lojalność zinstytucjonalizowana do KPCh i państwa, egzekwowana procedurami i nadzorem, co osłabia moralną, wewnętrzną motywację lojalności, opartej na szczerym przywiązaniu i osobistym przekonaniu. Taka instytucjonalizacja lojalności może generować także bierną uległość lub oportunizm wśród kadr, zamiast wytwarzać autentyczne poczucie więzi i misji publicznej.

Odpowiadając na pytanie badawcze „Jak główne idee chińskiego porządku prawnego normatywizują się w postaci praw podstawowych i zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego ChRL?"- wskazuje się, że lojalność i podporządkowanie zostały instytucjonalnie ujęte w konstytucyjnych obowiązkach obywateli oraz zasadach ustrojowych. Konstytucja ChRL w artykułach 51–55 podkreśla, że korzystanie z wolności i praw nie może naruszać interesu państwa, a podstawowym obowiązkiem obywateli jest obrona ojczyzny, przestrzeganie prawa i ochrona jedności narodowej. W ten sposób lojalność i podporządkowanie, pierwotnie wyrażane w etycznych ramach konfucjańskich (xiao, zhōng) i wzmacniane legistycznym rygorem prawa (fa) przyjęły formę norm konstytucyjnych i ustawowych. Współcześnie ich egzekucję zapewniają nie tylko tradycyjne instytucje administracyjne, lecz także wyspecjalizowane organy kontroli dyscyplinarnej oraz technologie nadzoru, jak np. System Zaufania Społecznego, które pełnią funkcję cyfrowej normatywizacji idei podporządkowania.

Dokonana analiza potwierdza hipotezę, wedle której współczesny system prawny ChRL stanowi selektywną normatywizację kluczowych chińskich idei filozoficzno-religijnych adaptowanych do potrzeb ustroju społeczno-gospodarczego. Idea lojalności i podporządkowania, choć zakorzeniona w tradycji konfucjańskiej jako relacja oparta na cnotach, została przekształcona i zinstytucjonalizowana tak, aby służyć także umocnieniu nadrzędności KPCh i centralnej kontroli. W klasycznym konfucjanizmie lojalność wobec władcy miała sankcję transcendentną. W systemie współczesnym źródłem podporządkowania jest państwo i partia.

3.4. Normatywizacja idei dążenia do mądrości i samodoskonalenia

Punktem wyjścia do zaprowadzenia na świecie ładu moralnego, którego symbolem w klasycznej chińskiej filozofii jest „jaśniejąca cnota", była idea dążenia do mądrości**,** rozpoczynająca się od konieczności poznania porządku rzeczy i wewnętrznej pracy nad sobą. Zbliżanie się do naturalnego porządku, czyli do sposobu w jaki działa świat, polegało na nieustannym obserwowaniu tego, co się dzieje w otoczeniu człowieka. W końcowym fragmencie „Trzech Zaleceń" mówi się o tym, że „rzeczy mają swoje korzenie i gałęzie, sprawy mają swój początek i koniec. Poprzez wiedzę, co jest najpierw, a co potem, można zbliżyć się do naturalnego porządku. Punktem wyjścia zaprowadzenia ładu moralnego na świecie było zatem zrozumienie kolejności następowania rzeczy[400]. Samodoskonalenie z kolei, będące jednym z korzeni chińskiej kultury według Wielkiej Nauki następuje w ośmiu etapach. Poniżej przedstawia się tłumaczenie fragmentu Wielkiej Nauki Ośmiu Etapów. „古之欲明明德於天下者、先治其國. W starożytności ci, którzy pragnęli, aby najjaśniejsza cnota jaśniała na świecie, najpierw porządkowali swoje państwa. 欲治其國者先齊其家.Chcąc uporządkować swoje państwa, najpierw zaprowadzali ład w swych domostwach. 欲齊其家者先脩其身. Chcąc zaprowadzić ład w swych domostwach, najpierw samodoskonalili się. 欲脩其身者先正其心.Chcąc się samodoskonalić, wpierw regulowali swoje serca/umysły. 欲正奇心者先誠其意. Chcąc uregulować swoje serca/umysły, najpierw stawali się wierni swoim przekonaniom. 欲誠其意者先致其知. Chcąc stać się wiernymi własnym przekonaniom, wpierw poszerzali swoją wiedzę. 致知在格物. Poszerzanie wiedzy polega na uświadomieniu sobie porządku, w jakim dzieją się rzeczy. 物格而后知至.Jedynie gdy jest się świadomym porządku, w jakim dzieją się rzeczy, pojawia się wiedza. 知至而后意誠. Jedynie gdy pojawi się wiedza, człowiek staje się wierny swoim przekonaniom. 意誠而后心正. Jedynie gdy człowiek jest wierny swoim przekonaniom, serce/umysł jest uregulowany"[401.] Warto pamiętać, że w Chinach od wieków obowiązywała zasada

[400] *Wielka Nauka* (大學, *Daxue*), klasyczna wersja przypisywana Zengzi'emu, skompilowana przez Zhu Xi jako część Czterech Ksiąg konfucjańskich*, [w:] The Four Books: The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition, tłum. D. K. Gardner, Indianapolis 2007, s. 5–9.

[401] Pejda K., *Najwyższa nauka Da Xue 大學 – próba interpretacji tekstu w duchu wczesnego konfucjanizmu,* Roczniki Humanistyczne Tom LXVI, zeszyt 9, 2018.

merytokracji. Polegała ona na systemie egzaminów na urzędników, zapewniającym sprawowanie władzy przez osoby o największych kompetencjach w danej dziedzinie[402].

Współczesna refleksja nad znaczeniem idei mądrości w systemie normatywnym Chin Ludowych wskazuje, że dążenie do mądrości stanowi podstawę moralnej legitymizacji władzy i społecznego zaufania[403]. Z perspektywy badań nad konfucjanizmem, wielu uczonych podkreśla, że proces dochodzenia do mądrości w myśli konfucjańskiej nie był czysto intelektualnym ćwiczeniem, lecz miał głęboki wymiar etyczno-praktyczny. Wiedza w konfucjanizmie nie jest tylko gromadzeniem informacji, lecz zakłada transformację moralną podmiotu. Jest to wiedza ucieleśniona i zinternalizowana, prowadząca do działania zgodnego z dao, czyli z naturalnym ładem moralnym. W tym ujęciu epistemologia zostaje zintegrowana z etyką poprzez proces samodoskonalenia, który wymaga nie tylko intelektualnego poznania, ale również praktyki cnót, takich jak lojalność, empatia czy szacunek. Taki model kształcenia człowieka, jak pokazują badania porównawcze, kontrastuje z dominującym w zachodniej tradycji nowożytnym podziałem na wiedzę teoretyczną i moralność, podkreślając jedność poznania i działania jako fundament ładu społecznego i wewnętrznego[404]. Jak zapisano w Wielkiej Nauce, 自天子以至於庶、壹是皆以脩身爲本, począwszy od Syna Nieba, skończywszy na zwykłych ludziach, wszyscy muszą kultywować samodoskonalenie jako istotę życia[405]. W „Dialogach Konfucjańskich" wskazano: „Mistrz rzekł: gdy miałem lat piętnaście, skupiłem swe wysiłki na nauce. Gdy osiągnąłem lat trzydzieści, ustaliły się me zasady, zaś w wieku lat czterdziestu nie znałem już wahań. W wieku lat pięćdziesięciu pojąłem wolę Niebios. Gdy osiągnąłem wiek lat sześćdziesięciu, rozumiałem wszystko, co się kryło za tym, co mówiono mi. Dopiero gdy dożyłem lat siedemdziesięciu, mogłem iść za pragnieniami mego serca, nie przekraczając przy tym żadnej z reguł"[406].

Idea dążenia do mądrości urzeczywistniona jest także w Konstytucji ChRL, która nakłada na państwo obowiązek rozwijania „socjalistycznej edukacji" i podnoszenia poziomu intelektualnego, rozwijania nauki i techniki, medycyny, sportu, działalności artystycznej i kulturalnej. Artykuł 20 Konstytucji ChRL określa, że państwo promuje naukę i nagradza

[402] H.G. Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Zedong*, Chicago 1953, s. 50.
[403] D. A. Bell, *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*, Princeton 2015, s. 12–25.
[404] Tu Weiming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany 1989, s. 32–36.
[405] Li Hongmei, *Zhongguo rujia yu xifang jindai ziranfa sixiang zhi bijiao* [*The Study on the Comparison of the Chinese and Western Thought of Natural Law*], 35 XIBEI DAXUE XUEBAO (ZHEXUE SHEHUIKEXUE BAN) [J. NW. U. (PHIL. & SOC.SCI. ED.)] 106, 106-108, 2005.
[406] *Dialogi…*, II: 4.

osiągnięcia dotyczące badań naukowych. Idea dążenia do mądrości przejawia się także w zasadzie umacniania socjalistycznej cywilizacji duchowej, zgodnie z którą państwo ma obowiązek podejmowania działania w celu zapewnienia moralnego doskonalenia obywateli poprzez propagowanie edukacji we wzniosłych ideałach, moralności, wiedzy ogólnej, dyscyplinie, praworządności i poprzez promowanie formułowania i przestrzegania zasad zachowania i wspólnych zobowiązań. Obowiązkiem państwa jest wspieranie kształtowania cnót obywatelskich, takich jak miłość do ojczyzny, do ludzi, do pracy, do nauki i do socjalizmu[407]. Konstytucja ChRL stanowi, że obywatele Chińskiej Republiki Ludowej mają prawo, jak również obowiązek kształcenia. Państwo promuje wszechstronny moralny, intelektualny i fizyczny rozwój dzieci i młodzieży. Rolę przywiązuje się do prowadzenia badań naukowych, twórczości literackiej i artystycznej oraz innych zajęć kulturalnych. Państwo wspiera kreatywne starania podejmowane przez obywateli zajmujących się edukacją, nauką, technologią, literaturą, sztuką i inną pracą kulturalną. W artykule 47 Konstytucji ChRL, z kolei wskazano, że państwo zachęca ludzi do edukacji poprzez samokształcenie. Państwo zapewnia także szkolenie wyspecjalizowanego personelu [408] . Zadaniem państwa jest zwalczanie analfabetyzmu poprzez zapewnienie powszechnego obowiązkowego wykształcenia podstawowego, rozwój, edukację na poziomach średnim, zawodowym i wyższym oraz zapewnienie edukacji na poziomie przedszkolnym [409]. Państwo ma obowiązek podejmowania różnego typu działań zachęcających ludzi do edukacji poprzez samokształcenie [410] . Państwo zapewnia szkolenia dla personelu we wszystkich dziedzinach życia służących socjalizmowi[411].

Normatywizacja idei dążenia do mądrości i samodoskonalenia w chińskim porządku prawnym znajduje swoje wyraźne odzwierciedlenie w ustawach szczegółowych. Przykładem jest ustawa o obowiązkowej edukacji z 1986 r., z późniejszymi nowelizacjami, która w art. 2 podkreśla, że państwo gwarantuje powszechną edukację i rozwój moralno-intelektualny młodzieży w oparciu o podstawowe wartości społeczne i narodowe[412]. Podobną rolę odgrywa ustawa o oświacie z 1995 r., która w art. 6 stanowi, że edukacja powinna opierać się na kształceniu moralnym, umacniać

[407] Artykuł 24 *Konstytucji ChRL z 1982* roku…
[408] Artykuł 47 *Konstyucji ChRL z 1982* roku…
[409] Xi Jinping, *Innowacyjne Chiny*…, s. 132.
[410] Artykuł 19 *Konstytucji ChRL z 1982* roku…
[411] Artykuł 23 *Konstytucji ChRL z 1982* roku…
[412] *Ustawa o obowiązkowej edukacji Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 12.04.1986 r. (zm. w 2006 r.), art. 2, https://www.chinalawtranslate.com/en/compulsory-education-law-2006/, [dostęp 26.06.2025].

edukację wartości socjalistycznych oraz wzmacniać poczucie odpowiedzialności społecznej, ducha innowacji i zdolność do działania[413]. Z kolei w obszarze rozwoju nauki i techniki rolę odgrywa ustawa o postępie naukowo-technicznym z 1993 r., która w art. 1 wprost wiąże innowacyjność i badania naukowe. Jak zapisano w art. 1 tej ustawy celem jest wspieranie postępu nauki i techniki, pełnego wykorzystania roli nauki i techniki jako podstawowych sił wytwórczych oraz promowania przekształcania osiągnięć naukowych i technicznych w rzeczywiste siły wytwórcze, tak aby nauka i technika służyły rozwojowi gospodarczemu i społecznemu[414].

Normatywizacja idei mądrości i samodoskonalenia w chińskim porządku prawnym cechuje się również wyraźnym pragmatyzmem podporządkowanym nadrzędnym celom państwowym. Przejawia się on w tym, że wszelkie instrumenty prawne i instytucjonalne związane z podnoszeniem kwalifikacji, etyki i poziomu moralnego obywateli są sprzężone z planami modernizacyjnymi i rozwojowymi ChRL. Państwo ujmuje dążenie do mądrości i samodoskonalenia w kategoriach inwestycji w kapitał ludzki i fundamentu dla podnoszenia konkurencyjności gospodarki, stabilności społecznej i spójności ideologicznej. Ten pragmatyzm widać w sposobie, w jaki ideę tę wkomponowano w akty normatywne i dokumenty strategiczne – takie jak programy pięcioletnie KPCh. Pod tym kątem, normatywizacja mądrości i samodoskonalenia nie tyle jest celem samym w sobie, co środkiem do budowy nowoczesnego i silnego państwa – w myśl długoterminowej wizji „chińskiego marzenia” **(中国梦)** i planami „odrodzenia narodu chińskiego” do 2049 roku[415]. W ten sposób konfucjańska wizja moralnego doskonalenia została przekształcona w pragmatyczną politykę publiczną, w której rozwój osobisty w szerszej perspektywie wspiera strategiczne cele państwa i partii. Ten pragmatyzm spaja w spójny system tradycyjną ideę i współczesną logikę rozwoju opartego na efektywności, bezpieczeństwie i innowacyjności.

Podsumowując**,** choć normatywizacja idei dążenia do mądrości i samodoskonalenia w ChRL formalnie wyrasta z konfucjańskiego dziedzictwa, w praktyce współczesnego państwa jej treść podlega daleko idącej pragmatyzacji. W miejsce klasycznego rozumienia samodoskonalenia - opartego na pogłębianiu cnót moralnych, równowadze wewnętrznej

[413] *Ustawa o oświacie Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 1 września 1995 r. (zm. w 2015 r.), art. 6, https://www.chinalawtranslate.com/en/education-law-2015/ [dostęp: 26.06.2025].
[414] *Ustawa o postępie naukowo-technicznym ChRL* z dnia 2 lipca 1993, https://www.chinalawtranslate.com/en/law-of-the-prc-on-science-and-technology-progress-2021 [dostęp: 3.07.2024].
[415] Xi Jinping, *The Governance of China*, Beijing, 2014, s. 34–35.

i harmonii z otoczeniem – celem staje się podnoszenie kwalifikacji dla realizacji planów. Coraz bardziej liczy się konkretna użyteczność: zdobywanie prestiżowych dyplomów, sukces w rankingach i egzaminach, budowanie kariery w administracji czy korporacjach. Efektem tej logiki jest przesunięcie akcentów ideowych - wierność klasycznym ideałom konfucjańskim ustępują powoli, lecz systematycznie miejsca pragmatycznym priorytetom związanym z dobrobytem materialnym i osobistym awansem. Przejawia się to w praktykach życia codziennego: w późniejszym zawieraniu małżeństw, w wychowaniu dzieci od w duchu rywalizacji o najlepsze szkoły i perspektywy zawodowe, czy w stopniowym osłabieniu autentycznych więzi społecznych i rodzinnych na rzecz indywidualnego sukcesu. W ten sposób dążenie do mądrości i samodoskonalenia, mimo literalnego zakorzenienia w normach prawnych i ideologicznych coraz bardziej sprowadza się w praktyce do technokratycznego kształtowania kapitału ludzkiego i rozwoju tak zwanych talentów, stanowiąc z jednej strony pewną kontynuację konfucjańskiej wizji moralnego doskonalenia, lecz jednak w dużym stopniu jako jeden z filarów państwowej strategii rozwoju opartej na rywalizacji, produktywności i sukcesie ekonomicznym.

Odpowiadając na pytanie badawcze: „Jak główne idee chińskiego porządku prawnego normatywizują się w postaci praw podstawowych i zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego ChRL?" – idea dążenia do mądrości i samodoskonalenia znalazła wyraźną normatywizację w Konstytucji i ustawach szczegółowych ChRL. Z jednej strony, poprzez przepisy gwarantujące prawo i obowiązek edukacji (art. 46–47 Konstytucji), promowanie nauki i techniki (art. 20 Konstytucji, ustawy o edukacji i postępie naukowo-technicznym), a także wspieranie kultury i „cywilizacji duchowej". Z drugiej – poprzez system prawny, który podporządkowuje edukację i rozwój osobisty nadrzędnym celom państwa, traktując je jako instrument realizacji strategii modernizacyjnych i rozwojowych KPCh. W odniesieniu do hipotezy, zgodnie z którą „współczesny system prawny ChRL stanowi selektywną normatywizację kluczowych chińskich idei filozoficzno-religijnych adaptowanych do realizacji celów i potrzeb ustroju społeczno-gospodarczego", stwierdza się, że przykład idei mądrości i samodoskonalenia tę hipotezę potwierdza. Tradycyjne konfucjańskie pojęcie moralnej przemiany jednostki zostało zachowane w warstwie deklaratywnej i konstytucyjnej, ale jego praktyczna realizacja została podporządkowana także pragmatycznym celom - wzmacnianiu innowacyjności, konkurencyjności gospodarczej i spójności ideologicznej państwa.

Na osi teocentryzm–kratocentryzm idea dążenia do mądrości pierwotnie sytuowała się bliżej bieguna teocentrycznego - była bowiem zakorzeniona w moralnym porządku, transcendencji i miała charakter etyczno-duchowego samodoskonalenia. Współczesna normatywizacja w ChRL przesunęła ją jednak w stronę kratocentryzmu: źródłem legitymizacji dążenia do mądrości stało się państwo i partia, a edukacja i rozwój osobisty są w pewnej mierze podporządkowane interesom państwowym i politycznym. Ostatecznie priorytetem normatywizacji tej idei nie jest autonomiczna moralność jednostki, lecz normatywizowana idea dążenia do mądrości, która uwzględnienia priorytety ustroju społeczno-gospodarczego ChRL.

4. Podsumowanie i wnioski

Rozdział drugi poświęcony został analizie ideowych podstaw współczesnego systemu prawnego i ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej. Zweryfikowano hipotezę, zgodnie z którą system ten stanowi selektywną normatywizację kluczowych chińskich idei filozoficzno-religijnych, adaptowanych do potrzeb ustroju społeczno-gospodarczego i stabilności politycznej. Odpowiedzi udzielono także na pytania badawcze dotyczące zakresu odzwierciedlenia idei cywilizacji chińskiej w tradycjach łacińskiej i bizantyńskiej oraz sposobu ich instytucjonalizacji w postaci praw podstawowych i zasad konstytucyjnych ChRL. Analiza potwierdziła hipotezę o selektywnym charakterze normatywizacji. W wyniku syntezy przyjęto, że współczesny system prawny ChRL wykorzystuje przede wszystkim cztery fundamentalne idee – humanitaryzmu (ren), harmonii, lojalności i podporządkowania oraz dążenia do mądrości. Zidentyfikowano, że idee te są adaptowane do potrzeb państwa i społeczeństwa. Pozostają obecne w warstwie deklaratywnej i konstytucyjnej, ale ich treść została przekształcona w taki sposób, aby także wspierały cele polityczne i rozwojowe. Przykładowo, humanitaryzm znajduje wyraz w gwarancjach konstytucyjnych ochrony praw osobistych, harmonia w licznych ustawach dotyczących ładu społecznego i środowiska, lojalność i podporządkowanie w obowiązkach obywatelskich, a dążenie do mądrości w normach dotyczących edukacji, nauki i rozwoju kultury.

Odpowiadając na pytanie badawcze, w jaki sposób główne idee chińskiego porządku prawnego normatywizują się w postaci praw podstawowych i zasad konstytucyjnych, wskazuje się, że proces ten przebiega w sposób selektywny i pragmatyczny. Tradycja kulturowa i filozoficzna staje się elementem składowym współczesnego systemu prawnego, jednak jej treść ulega reinterpretacji w zgodzie z aktualnymi potrzebami społecznymi i gospodarczymi.

Analiza pozwoliła także udzielić odpowiedzi na pytania badawcze w perspektywie porównawczej. Podobieństwa między chińskim porządkiem prawnym a tradycją łacińską i bizantyńską ujawniają się przede wszystkim na poziomie ogólnych kategorii aksjologicznych – takich jak humanitaryzm, lojalność, harmonia, rozumność czy dobro wspólne – jednak ich funkcja normatywna i ustrojowa pozostaje odmienna. W tradycji łacińskiej dobro wspólne uzasadnia ochronę praw jednostki, przy czym jego istotnym elementem pozostaje wymiar solidarnościowy, wykraczający poza czysto indywidualistyczne rozumienie jej interesu. Rozumność i harmonia odnoszą się do obiektywnego ładu moralnego oraz do podejmowania działań zgodnych z tym ładem, a lojalność uwarunkowana jest moralnym postępowaniem drugiej strony. Jest to zasadniczo bardzo podobne do tradycji konfucjańskiej. Natomiast w obecnym porządku chińskim obserwuje się silniejszą korelację między kształtowaniem tych wartości pod kątem użyteczności systemowej. Harmonia i lojalność służą stabilizacji relacji społecznych ale także legitymizacji hierarchii instytucjonalnej. Humanitaryzm, obecny zarówno w antropologii chrześcijańskiej, jak i konfucjańskiej i wyrażający się w zasadzie „miłuj bliźniego jak siebie samego" zachowuje znaczenie aksjologiczne w obu tradycjach, jednak w warunkach przesunięcia ku kratocentryzmowi ulega reinterpretacji w kierunku większego skoncentrowania na dobrostanie zbiorowości, a w mniejszym stopniu na podmiotowości jednostki. Na osi teocentryzm–kratocentryzm analizowane idee w ujęciu współczesnym sytuują się bliżej bieguna kratocentrycznego niż w klasycznej tradycji konfucjańskiej. Proces ten nie oznacza zerwania z dawnymi źródłami, lecz raczej ich reinterpretację – transcendencja i autorytet moralny zostały zintegrowane z instytucjonalnym autorytetem państwa i partii.

Wnioski płynące z tego rozdziału można ująć w następujących twierdzeniach. Współczesny chiński system prawny potwierdza selektywny charakter normatywizacji – tradycja nie jest odrzucana, lecz adaptowana w sposób odpowiadający potrzebom ustroju. Występuje napięcie między deklaracjami normatywnymi a praktyką stosowania, które prowadzi do sytuacji, w której część gwarancji konstytucyjnych podlega elastycznej interpretacji w zależności od priorytetów politycznych. Proces normatywizacji ma charakter pragmatyczny, gdyż tradycyjne idee służą w pewnej mierze rozwojowi gospodarczemu i modernizacji państwa. Współczesny chiński model prawny łączy elementy konfucjańskie, legistyczne i marksistowskie w ramach „socjalizmu o chińskiej specyfice". To hybrydowe połączenie konfucjanizmu, legizmu i marksizmu w chińskim systemie prawnym tworzy elastyczny mechanizm, który pozwala na

dostosowywanie prawa do bieżących potrzeb politycznych i gospodarczych, ale jednocześnie generuje fundamentalne problemy z przewidywalnością. System może interpretować różne podejścia do prawa w zależności od sytuacji, np. różne traktowanie partii i obywateli konfucjańską hierarchią społeczną, selektywne egzekwowanie prawa, legistyczną surowością, czy podporządkowanie prawa celom partii marksistowską ideologią. Sprawia to, że prawo może służyć w pewnej mierze celom państwa. Dzieje się to jednak nierzadko kosztem ochrony praw jednostki. Ta hybrydowa natura wyjaśnia zarówno zdolność Chin do szybkiej adaptacji prawnej wspierającej rozwój gospodarczy, jak i napięcia w stosunkach międzynarodowych wynikające z odmiennego rozumienia roli prawa. W perspektywie krótko- i średniookresowej strategia ta przynosi spektakularne efekty - umożliwia szybką mobilizację zasobów, skuteczną ochronę systemu przed niepożądaną ingerencją zewnętrzną, efektywną realizację wielkich projektów infrastrukturalnych i elastyczne reagowanie na wyzwania gospodarcze bez ograniczeń proceduralnych, co przekłada się na wzrost PKB Państwa Środka. Jednak długookresowo ta sama elastyczność może stać się źródłem niestabilności. Chiny próbują zapewnić przewidywalność prawną w obszarze rozwoju ekonomicznego co służy jako narzędzie wspierające kreatywność i innowacyjność. Wciąż jednak niedostateczna przewidywalność w innych obszarach i selektywne stosowanie prawa generują jednak napięcia społeczne. Dlatego w dłuższej perspektywie podporządkowanie systemu prawnego celom politycznym może prowadzić do kryzysu legitymacji, szczególnie gdy tempo wzrostu gospodarczego zwolni i obywatele zaczną domagać się większych swobód obywatelskich i większej ochrony prawnej. Zauważa się jednak, że ze względu na długotrwałe ustabilizowanie pozycji kratocentrycznej na osi teocentryzm kratocentryzm system wykazuje znacząca odporność na kryzysy i napięcia społeczne. Mimo to, w kontekście postępującej transformacji ChRL, w tym wzrostu klasy średniej, prognozuje się w dalszej perspektywie nadejście systemowych zmian i odpowiedniego przygotowanie się władz chińskich na ten moment.

Przeprowadzone w tej części pracy analizy pozwalają stwierdzić, że współczesny proces normatywizacji idei w ChRL nie jest zjawiskiem wyizolowanym, lecz etapem długotrwałej historycznej ewolucji chińskiego porządku prawnego. Zestawienie współczesnych rozwiązań z tradycyjnymi źródłami myśli chińskiej wykazało, że już w klasycznym konfucjanizmie obecne były elementy etycznego podporządkowania jednostki rodzinie i państwu, które w neokonfucjanizmie i legizmie zostały przekształcone w fundament stabilności instytucjonalnej. Analiza pozwoliła także uchwycić moment, w którym wraz z ugruntowaniem się legizmu

i rozwojem cesarstwa nastąpiło przesunięcie w stronę immanentnego źródła prawa, w którym cesarz stał i uosobieniem ładu moralnego. Wreszcie, XX wiek – jak wykazano – przyniósł ugruntowanie kratocentrycznych tendencji: marksizm i socjalizm o chińskiej specyfice zastąpiły dawny porządek metafizyczny wizją prawa jako narzędzia modernizacji i nadzoru społecznego. W efekcie, jak pokazała analiza, dzisiejszy model normatywizacji – choć zachowuje odniesienia do tradycji – jest logicznym następstwem wielowiekowego pozycjonowania Chin blisko bieguna kratocentrycznego osi teocentryzm-kratocentryzm.

Analiza praktycznych przykładów normatywizacji idei w ChRL pozwala dostrzec wyraźny kierunek rozwoju systemu. Z jednej strony, przepisy konstytucyjne i ustawy szczegółowe - dotyczące np. obowiązku obrony ojczyzny, przestrzegania prawa, czy rozwoju edukacji i nauki - tworzą spójny obraz państwa opierającego swoją legitymizację na tradycji i deklaracjach o godności jednostki, harmonii i dążeniu do samodoskonalenia. Z drugiej jednak strony, przykłady praktyki wskazują na niejednokrotnie selektywną egzekucję tych zasad: wolności obywatelskie, takie jak prawo do zgromadzeń bywają ograniczane w imię stabilności, zasada równości wobec prawa bywa podważana hierarchiczną strukturą władzy, a lojalność i podporządkowanie urzędników wobec Partii bywa egzekwowane za pomocą surowych sankcji dyscyplinarnych. Współczesne narzędzia – takie jak System Zaufania Społecznego czy używane w przestrzeni publicznej technologie rozpoznawania twarzy – pokazują, że normatywizacja tradycyjnych idei w praktyce przyjmuje nierzadko postać technologicznie wspieranego nadzoru i dyscypliny. Przykłady te wskazują zatem, że kierunek ewolucji chińskiego porządku prawnego zmierza w niektórych obszarach w stronę pogłębiania realnej autonomii jednostki, lecz w innych z kolei w kierunku integracji klasycznych wartości z mechanizmami nadzoru państwowego. W efekcie praktyczna normatywizacja idei potwierdza kontynuację kratocentrycznego wektora rozwoju systemu, w którym deklaracje aksjologiczne pełnią także funkcję legitymizacyjną, a istotnym celem jest utrzymanie stabilności i spójności władzy.

Podsumowując, w tej części pracy wykazano, że współczesny porządek prawny ChRL nie jest prostą kontynuacją tradycji konfucjańskiej ani całkowitym zerwaniem z nią, lecz przemyślaną i dostosowaną do etapu reinterpretacją dziedzictwa filozoficzno-religijnego. Proces ten pozwala zachować pewną ciągłość kulturową przy równoczesnym w pewnym sensie wybiórczym dostosowaniu treści tradycyjnych idei do aktualnych potrzeb politycznych i gospodarczych, co tworzy charakterystyczny dla współczesnych Chin model hybrydowy – pragmatyczny, elastyczny

i osadzony nadal bliżej kratocentrycznego bieguna analizowanej osi. W konsekwencji idee nie stanowią prostego przedłużenia dawnych wzorców, lecz tworzą nową jakość, łączącą dziedzictwo konfucjańskie, neokonfucjańskie, legistyczne i socjalistyczne z pragmatyzmem politycznym państwa.

Analiza ta prowadzi także do konieczności prześledzenia, w jaki sposób tradycje zostały rozwinięte i przekształcone w rozwoju konstytucjonalizmu ChRL, co będzie przedmiotem rozdziału trzeciego.

Rozdział III

Zarys rozwoju chińskiego konstytucjonalizmu – od tradycji prawa cesarskiego do konstytucji ChRL

1. Zagadnienia wprowadzające

Celem rozdziału jest weryfikacja hipotez, zgodnie z którymi zmiany konstytucji ChRL zmierzają do redukcji napięć między celami polityczno-gospodarczymi a regulacjami konstytucyjnymi oraz że ewolucja ustroju zmierzać ku dalszej liberalizacji gospodarczej i społęcznej przy równoczesnym wzmocnieniu kontroli partii. Przedstawia się ewolucję chińskiego porządku prawnego w kierunku konstytucjonalizmu, ze szczególnym uwzględnieniem kontinuum tradycji prawnej oraz specyfiki współczesnych ram ustrojowych. Analiza obejmuje zarówno rozwój historyczny – od cesarskich kodeksów prawnych przez konstytucje okresu rewolucyjnego po Konstytucję z 1982 roku – jak i charakterystykę obecnej struktury instytucjonalnej państwa. Ujęcie historyczne pozwala uchwycić ewolucję chińskiego modelu konstytucji od porządku cesarskiego, przez konstytucje okresu rewolucyjnego, aż po Konstytucję z 1982 roku oraz zrozumieć specyfikę współczesnych ram ustrojowych, w których dokonywana jest normatywizacja kluczowych idei politycznych i społecznych. Twórcza analiza kierunków rozwoju chińskiego porządku konstytucyjnego zmierza do uchwycenia tendencji kształtujących ewolucję konstytucjonalizmu ChRL, zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i w kontekście szerszych przemian geopolitycznych. Przedstawiony w rozdziale zarys rozwoju konstytucjonalizmu w chińskim porządku prawnym stanowi tło dla kolejnych rozdziałów poświęconych analizie podstawowych praw podstawowych i zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego ChRL.

W rozdziale podjęto próbę udzielenia odpowiedzi na następujące pytania badawcze: W jaki sposób prawa podstawowe, zasady konstytucyjne ustroju społeczno-gospodarczego i nowelizacje konstytucyjne w ChRL odzwierciedlają próby równoważenia celów rozwoju gospodarczego z potrzebami politycznej legitymizacji? Czy w rozwoju chińskiego prawa konstytucyjnego można mówić o historycznej ciągłości pewnych idei ustrojowych, czy raczej o radykalnych zmianach? Jaką rolę pełnią Specjalne Regiony Administracyjne (Hongkong i Makau) w systemie konstytucyjnym ChRL i czy można je traktować jako pomost między chińskim a zachodnim modelem ustrojowym?

W rozdziale koncentruje się w szczególności na obecnie obowiązującej wersji konstytucji ChRL uchwalonej w dniu 4 grudnia 1982 roku, Osobną uwagę poświęcono systemom konstytucyjnym Specjalnych Regionów Administracyjnych Hongkongu i Makau, które stanowią struktury pomostowe między kontynentalnym porządkiem prawnym ChRL a wybranymi elementami tradycji zachodniego konstytucjonalizmu, co pozwala lepiej uchwycić wewnętrzną złożoność i elastyczność chińskiego modelu konstytucyjnego. Są to unikalne przykłady adaptacji tradycji zachodniego prawa w ramach chińskiego porządku konstytucyjnego. Ta część analizy pokazuje, w jaki sposób chiński konstytucjonalizm radzi sobie z wewnętrzną różnorodnością systemów prawnych, co ma znaczenie dla zrozumienia elastyczności i pragmatyzmu charakteryzującego współczesny chiński model ustrojowy.

2. Ewolucja porządku prawnego Chin w kierunku konstytucjonalizmu

Zarówno treść, funkcja, jak i struktura Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej wykazują głębokie zakorzenienie w przednowoczesnych chińskich wzorcach cywilizacyjnych, sięgających czasów cesarstwa. Prawo w tradycji konfucjańsko-legistycznej Chin nie pełniło funkcji ochronnej wobec jednostki, lecz służyło przede wszystkim jako narzędzie dyscyplinowania, w celu zapewnienia harmonii i realizacji interesu państwa. Jednym z najbardziej widocznych przejawów kontynuacji cesarskich wzorców w Konstytucji ChRL jest silna rola państwa**,** którego interes stoi często ponad interesem jednostki. Tak jak w cesarskich Chinach cesarz był postrzegany jako najwyższe źródło prawa, tak we współczesnych Chinach istotnym elementem praktyki ustrojowej jest wiodąca rola KPCh.

Drugim elementem wskazującym na ciągłość z porządkiem cesarskim jest brak realnego trójpodziału władzy**.** W Konstytucji ChRL formalnie istnieją instytucje, jak Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych, Rada Państwowa, sądy i prokuratury – jednak działają one pod auspicjami partii komunistycznej. Ta struktura w pewnym stopniu przypomina model znany z tradycji chińskiej, w której cesarz sprawował kontrolę zarówno nad administracją, jak i sądownictwem, a jednocześnie kreował moralne i prawne standardy życia społecznego. Podobnie jak niegdyś cesarz uosabiał jedność prawa i władzy, dziś partia pełni w pewnych zakresach analogiczną funkcję – jako „centrum kierownicze" władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej.

Trzecim elementem świadczącym w pewnym stopniu o kontynuacji jest ukierunkowanie na pragmatyczne cele państwa. W epoce cesarskiej legizm formułował zasadę, że prawo ma służyć skutecznemu rządzeniu i nie powinno być przesycone wartościami moralnymi, które były domeną edukacji konfucjańskiej, a nie legislacji. Konstytucja ChRL również w szeroko nie ogranicza władzy, a w pewnym stopniu nawet legitymizuje i porządkuje działania państwa. Realizacja praw obywatelskich, jak wolność słowa, wyznania czy zgromadzeń jest w pewnym stopniu uwarunkowana tzw. „interesem państwa" i „dobrem ogólnym", co de facto prowadzi do możliwości ich ograniczenia w imię stabilności politycznej.

Czwarty aspekt to formalizm i hierarchiczna struktura prawa**,** charakterystyczna dla dawnego chińskiego kodeksowego modelu prawnego. Od czasów dynastii Tang, poprzez Ming i Qing, chińskie prawo cechowała rozbudowana systematyzacja, szczegółowe kodyfikacje i wyraźna gradacja norm. Konstytucja ChRL wpisuje się w ten model poprzez wyraźnie określoną strukturę (preambuła, zasady ogólne, prawa i obowiązki obywateli, instytucje państwowe), a także przez formalne podkreślenie hierarchii norm i nadrzędności państwa nad innymi podmiotami.

Piąty aspekt, to powiązanie religii i życia duchowego z nadzorem struktury państwowej**,** co także ma swoje głębokie korzenie w tradycji cesarstwa. W systemie konfucjańsko-cesarskim religia i filozofia nie istniały jako niezależne sfery oddzielone od władzy państwowej. Współczesna konstytucja ChRL choć formalnie gwarantuje wolność religijną, jednak tylko wobec organizacji religijnych uznanych przez państwo, jak np. Katolicki Kościół Patriotyczny, w którym biskupi są zatwierdzani przez władze. Można to uznać za pewną kontynuację tradycji, w której cesarz wyznaczał hierarchów religijnych i decydował o sporach doktrynalnych[416].

Zarysowując obraz rozwoju porządku prawnego w starożytnych Chinach przybliża się okoliczności, na gruncie których wyrastała chińska kultura prawna. W starożytnych Chinach większość Chińczyków mieszkała na wsiach, nie mając styczności z polityką. Idea obywatelstwa w kręgach kulturowych, jak np. azjatyckim czy indyjskim, nie zaistniała, gdyż poza światem zachodnim nie wykształciła się koncepcja polis/civitas w sensie jednolitej społeczności, tak jak

[416] A. Chan, *Confucianism and the Chinese Legal Tradition*, in: R. Peerenboom (ed.), *Asian Discourses of Rule of Law: Theories and Implementation of Rule of Law in Twelve Asian Countries, France and the U.S.*, Routledge, London–New York 2004, s. 113–135; S. Lubman, *Bird in a Cage: Legal Reform in China After Mao*, Stanford University Press, Stanford 1999; R. Peerenboom, *China's Long March Toward Rule of Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; M. Zirk-Sadowski, *Filozofia prawa a kultura prawna*, Wolters Kluwer, Warszawa 2011, s. 261–267; J. Tulisow, *Tradycja i współczesność prawa chińskiego*, Lublin 2006, s. 21–89; A. Wielomski, *Cywilizacja bizantyńska i jej wpływ na modele ustrojowe*, w: idem (red.), *Cywilizacje a polityka. Studia z dziejów idei*, Warszawa 2016, s. 75–98.

i nie wykształciła się koncepcja praw człowieka[417]. Przed czasami nowożytnymi ani świat islamski, ani Indie, ani Chiny nigdy nie posiadały idei obywatelstwa. Potwierdzają to także chińskie źródła, wskazując że obywatelstwo jest wytworem miasta-państwa. Zwykli rolnicy w społeczności wiejskiej w Chinach, z wyjątkiem bardzo niewielkiej liczby elit politycznych, nie byli w stanie aktywnie uczestniczyć w życiu politycznym kraju, nie mówiąc już o partycypacyjnym wpływie na decyzje polityczne. Byli to ludzie podporządkowani panowaniu cesarza. Nadrzędną regulacją stosunków międzyludzkich w starożytnych Chinach było przestrzeganie zwyczajów i reguł, w tym zasad opisanych w źródłach filozoficzno-religijnych. Spory rozwiązywane były między samymi zainteresowanymi stronami lub ewentualnie na forum rodziny i wioski, kierując się między innymi ideami humanitaryzmu, prawości, synowskiej nabożności czy lojalności[418]. W konfucjańskiej rodzinie synowska nabożność (xiao) wypływała z idei humanitaryzmu i miłości. Powiązana także była z ideą lojalności oraz z ideą prawości. Synowska nabożność polega między innymi na posłuszeństwie, wynikającym z miłości i szacunku do ojca oraz do matki. Synowskie posłuszeństwo było warunkiem zachowania hierarchii oraz sprawiedliwości. Zasada synowskiej nabożności była podstawą, regulującą relacje międzyludzkie w starożytnych Chinach i do dziś przejawia się w chińskiej kulturze. Statystyczny mieszkaniec wioski, członek wieloosobowej rodziny miał wobec rodziny i wsi określone obowiązki, ale też był, co do zasady chroniony przez wieś i rodzinę, gdy napotkał trudności. Mieszkaniec korzystał z podziału praw i interesów współmiernie do jego statusu . W odróżnieniu od starożytnej Grecji, gdzie przynajmniej niektóre miasta praktykowały demokrację, wioski i rodziny w historycznych Chinach nigdy demokracji nie praktykowały. W starożytnych Chinach wieśniacy rzadko uczestniczyli w zarządzaniu wsiami. W społeczności wiejskiej rządzili głównie patriarchowie lub starszyzna. Chińskie wioski oparte były na rolnictwie i generalnie były dużo mniejsze niż starożytne greckie miasta-państwa. W chińskich wioskach niezwykle ważne były więzy krwi, podczas gdy w starożytnych greckich miastach-państwach, np. ze względu na podział pracy, jak i różnorodność aktywności mieszkańców więzy krwi zostały znacznie osłabione. Chińskie wioski nigdy nie stanowiły władztwa politycznego, będąc jedynie częścią najniższego szczebla politycznego Chin. Starożytne greckie miasto-państwo, nieważne jak małe, było niezależnym ciałem politycznym w cywilizacji

[417] A. Szadok- Bratuń , M. Bratuń, *O niektórych kategoriach filozoficznych w twórczości administracyjnoprawnej profesora Jana Bocia,* Acta Universitatis Wratislaviensis, No 3888, Prawo CCCXXVII, Wrocław 2019.
[418] Patrz: Rozdział II.

greckiej. W związku z tym obywatele starożytnych greckich miast-państw, biorący udział w działalności miasta-państwa uczestniczyli w działalności politycznej kraju, podczas gdy chińscy wieśniacy, ze względu na system starszeństwa, uczestniczyli w sprawach wsi tylko w ograniczonym zakresie i prawie nigdy nie uczestniczyli w życiu politycznym Chin[419].

Chińska kultura prawna wzorowała się na etyce konfucjańskiej, gdzie normy etycznych skoordynowane były z normami prawnymi. System prawny odzwierciedlał tradycję, a tradycyjna myśl prawnicza oparta była na konfucjanizmie i legizmie. W czasach Konfucjusza najbardziej powszechnym było prawo karne, zapewniające porządek społeczny. Prawo co do zasady nie miało być surowe dla tych, którzy dokonali niewielkich przewinień[420]. W kolejnych wiekach, zwłaszcza za czasów dynastii Han (206 p.n.e. – 220 n.e.), doszło do syntezy obu nurtów. Władza cesarska uznała wartości konfucjańskie za ideologiczną podstawę państwa, ale nadal korzystała z legalistycznych metod egzekwowania prawa. W efekcie powstawały coraz bardziej złożone kodeksy, które łączyły moralność z sankcjami prawnymi. Do najbardziej znanych cesarskich kodeksów prawnych zalicza się kodeks prawny Dynastii Tang (618-907 n.e.), Wielki Kodeks Dynastii Ming (Da Ming lu), który swoją ostateczną formę osiągnął w 1397 roku czy kodeks prawny Dynastii Qing (1644-1911 n.e.). Kodeks Tang ustanowiony został w okresie dynastii Tang. Kodeks ten oprócz przepisów karnych zawierał przepisy cywilne, stając się również podstawą innych kodeksów dynastycznych w Chinach. Składał się z następujących części: Ogólne definicje i zasady; Przepisy dotyczące wchodzenia do lub przez miejsca zabronione (pałace cesarskie, bramy, mury, słupy graniczne); Przestępstwa popełnione przez urzędników, podczas wykonywania ich funkcji; Ustawy, dotyczące rodzin chłopskich (ziemia, podatki, małżeństwa); Przepisy prawne dotyczące stadnin i magazynów państwowych; Przestępstwa przeciwko osobie i przeciwko mieniu; Przestępstwa popełnione w trakcie bójek; Fałszerstwo i podrabianie; Różne prawa o szczególnym charakterze; Przepisy dotyczące zatrzymywania winnych; Ustawy dotyczące wymiaru sprawiedliwości. Kodeks opierał się na relacyjności pozycji. Stosunki pozarodzinne definiowane były według pozycji w hierarchii społecznej narzuconej przez samego cesarza. W tej hierarchii urzędnicy byli wyżej aniżeli zwykli ludzie, którzy z kolei przewyższali

[419] Su Li (苏力), „古代中国为什么没有公民？重新理解传统中国人的家国与正义*” [„Dlaczego w starożytnych Chinach nie było obywateli? Nowe spojrzenie na tradycyjny chiński stosunek państwa do wspólnoty i sprawiedliwości”]*, *Legal Theory* (论文精粹), https://www.legal-theory.org/?mod=info&act=view&id=23645, [dostęp: 21.07.2024].
[420] Wasiliew L., *Kulty, Religie i tradycje Chin*, Warszawa 1974, s. 120.

statusem osoby o statusie sługi. Na przykład niewolnik, który popełnił przestępstwo przeciwko swemu panu, był karany surowiej, niż gdyby zwykła osoba popełniła to samo przestępstwo. Z drugiej strony to samo przestępstwo popełnione przez pana wobec niewolnika skutkowało karą niższą, aniżeli to samo przestępstwo popełnione przez zwykłego człowieka. Kodeks Tang wymieniał następujące kary: kara chłosty lekkim bambusem, kara chłosty ciężkim bambusem, kara zesłania, kara banicji, kara śmierci. W Kodeksie Tang istniały przesłanki złagodzenia kary w postaci tak zwanych ośmiu przywilejów. Były nimi: pokrewieństwo z cesarzem, długoletnia służba rodzinie cesarskiej, zasługi dla państwa (w szczególności podbicie nowych terytoriów), niesienie przykładu moralnego i dawanie dobrych rad, przydatność dla administracji i armii, obowiązkowość, pochodzenie arystokratyczne lub pełnienie wysokiego stanowiska w administracji, bycie potomkiem wcześniejszych dynastii. Pomimo istnienia przesłanek łagodzących, nie mógł powołać się na nie sprawca jednego z dziesięciu przestępstw głównych. Były nimi: rebelia, zdrada stanu, zdrada państwa, morderstwo krewnego, okrucieństwo, brak szacunku wobec starszych, brak szacunku wobec rodziców, spory rodzinne, nieuczciwość oraz kazirodztwo[421].

Z kolei, jeden z najważniejszych kodeksów prawnych w historii Chin, Wielki Kodeks Ming, reprezentuje zerwanie z przeszłością, po obcych rządach dynastii Yuan (Mongołów). Podczas rządów dynastii Ming nastąpił rozkwit kultury i gospodarki. Wielki Kodeks Ming był także wzorem dla kodeksu Qing, który był kolejnym. Kodeks Qing jest jednym ze źródeł zrozumienia chińskiej kultury prawnej tego okresu. Kodeks ten regulował wszystkie główne aspekty spraw społecznych. Jako cel wskazywał dążenie do harmonii stosunków politycznych, ekonomicznych, wojskowych, rodzinnych, rytualnych, międzynarodowych i prawnych[422].

Oprócz wspomnianych kodeksów prawnych Dynastii Tang, Ming i Qing, w historii Chin istniały także inne ważne kodeksy prawne, które miały duży wpływ na rozwój chińskiego systemu prawnego. Jednym z nich był Kodeks prawny Dynastii Han (206 p.n.e. – 220 n.e.). Dynastia Han, zwłaszcza w tak zwanym okresie wczesnej Han (od 206 p.n.e. do 9 n.e.), ustanowiła system prawny, który był rozwinięciem wcześniejszych tradycji Zhou. Władze Han starały się unifikować prawo, co miało na celu zapewnienie stabilności i porządku w państwie. Choć kodeksy prawne tej dynastii nie przetrwały w pełni, jej przepisy miały duży wpływ na późniejsze systemy prawne

[421] D. Bodde, C. Morris., *Law in Imperial China*, Harvard 1967, s 67.
[422] Jiang Yong Lin, *The Great Ming Code*, Da Ming lu, Asian Law Series, 2014, s. 45.

w Chinach. Wspomniana dynastia Zhou posiadała system prawny, który był oparty na tzw. "Zasadach Zhou", spisanych w Kodeksie prawnym Dynastii Zhou (1064 -256 p.n.e). Kodeksy w tym okresie były raczej luźnymi zbiorami norm prawnych, które kładły nacisk na rolę króla oraz duchowieństwa. Miały również na celu zapewnienie porządku w państwie. Innym aktem prawnym w Chinach był kodeks prawny Dynastii Sui (581-618 n.e.), poprzedzającej dynastię Tang. W 604 roku n.e. cesarz Wen (Yang Jian) wprowadził kodeks, który miał na celu uporządkowanie przepisów i stworzenie systemu sądowniczego. Choć kodeks ten nie zyskał takiej sławy jak późniejszy kodeks Tang, stanowił jednak ważny etap w rozwoju chińskiego prawa. Również Dynastia Yuan, która była rządzona przez Mongolów, stworzyła swój własny system prawny, częściowo oparty na wcześniejszych chińskich kodeksach, ale także na mongolskim prawie. Kodeks prawny Yuan łączył elementy tradycyjnego prawa chińskiego z normami związanymi z kulturą i tradycjami mongolskimi. Kodeks ten wprowadził przepisy regulujące administrację, podatki oraz status mniejszości etnicznych. Z kolei, dynastia Song, zwłaszcza w okresie rządów cesarza Zhenzonga, wprowadziła system prawny, kładąc nacisk na centralizację władzy oraz rozwój systemu administracyjnego. Kodeksy prawa tej dynastii regulowały szczegółowo sprawy ekonomii, handlu, spraw wewnętrznych i sądownictwa. Po rozpadzie Dynastii Han, w okresie tak zwanych Trzech Królestw, w królestwie Wei powstał kodeks prawny. Był to kodeks w dużej mierze oparty na prawie wcześniejszych dynastii Han, ale wprowadzono także nowe elementy związane z sytuacją polityczną i militarną tej ery. Choć kodeks nie stał się tak wpływowy jak późniejsze przepisy, był ważnym etapem w rozwoju prawa w tym pełnym turbulencji okresie. Warto odnotować, że także dynastia Jin, rządzona przez Mandżurów, stworzyła własny system prawny. System ten różnił się od tradycyjnego prawa chińskiego, zwłaszcza w kwestii administracji i sądownictwa. System prawny stanowił próbę połączenia elementów tradycji chińskiej z normami zbliżonymi do tradycji północno-azjatyckich. Choć dynastia Jin nie przetrwała długo, jej kodeksy miały wpływ na późniejsze przepisy w Chinach[423].

Kodeks prawny ostatniej dynastii panującej w Chinach, Kodeks Qing (1644-1912) opierał się w dużej mierze na kodeksie prawnym Dynastii Ming. Kodeks ten składał się z 436 artykułów. Pierwsza część to nazwy i zasady. Zawierała ogólne przepisy prawne, jak i zasady i koncepcje stosowane w pozostałej części Kodeksu. Pozostałe sześć części nosiły nazwy sześciu ministerstw, zawierając przepisy mające zastosowanie do każdego z nich. Kodeks zawierał przepisy dotyczące

[423] Creel, H.G., *Legalist Thought in Ancient China*, Chicago, 1974, s. 82.

Rady Personelu, Izby Skarbowej, Rady Obrzędów, Zarządu Wojennego, Izby Kar oraz Zarządu Robót. W sprawach karnych istniało przekonanie, że prawo spełnia cele moralne. Jednym z nich jest skłonienie skazanego do skruchy i dostrzeżenia jego błędów. W tradycyjnym chińskim systemie prawnym nikt nie mógł zostać skazany za przestępstwo, jeśli się nie przyznał. Pięć kar zamieszczonych w kodeksie to: kara bicia lekkim bambusem, kara bicia ciężkim bambusem, służebność karna, kara wygnania oraz kara śmierci. Jeżeli chodzi o wyroki śmierci to wszystkie musiały być zgłoszone do stolicy i wymagały osobistej zgody cesarza. W okresie tej dynastii nie było kodeksu cywilnego, odrębnego od kodeksu karnego. Nowsze badania wykazały, że większość prawników-sędziów zajmowała się także sporami cywilnymi i że istniał system prawa cywilnego, który wykorzystywał Kodeks Qing w zakresie ustanawiania czynów niedozwolonych.

Wiek XIX to okres kryzysu chińskiego systemu prawnego. Chiny, po wojnach opiumowych, zmuszone zostały do otwarcia się na Zachód na zasadach jakie Zachód wskazał. Tym samym znalazły się pod silnym wpływem mocarstw kolonialnych. System eksterytorialności oraz rosnąca obecność w Chinach zachodnich instytucji prawnych obnażyły słabość tradycyjnego chińskiego systemu[424]. Niejako w odpowiedzi na te tendencje, rząd dynastii Qing rozpoczął proces modernizacji prawa. W schyłkowym okresie panowania dynastii Qing (1902 r.) została powołana specjalna komisja kodyfikacyjna (falü bianzuanguan 法律编纂管), która miała za zadanie dokonać rewizji dotychczas obowiązujących przepisów prawnych. Punktem wyjścia rozważań miały być rozwiązania przyjęte w zachodnich systemach prawnych. Przewodniczącymi komisji byli Shen Jiaben i Wu Tingfang. Jednak proces reformy miał charakter raczej pozorny, a tworzone regulacje przede wszystkim podkreślały obowiązek wykazywania się lojalnością wobec panujących władz. Zwieńczeniem prac komisji kodyfikacyjnej było przekształcenie dotychczasowego feudalnego kodeksu dynastii Qing w nowoczesny kodeks karny. Opracowano także projekt kodeksu cywilnego. Warto podkreślić, że był on wzorowany na modelu niemieckim. Ostatecznie, w latach 1905–1911, przygotowano nowe kodeksy, oparte głównie na prawie niemieckim oraz japońskim. Był to jednak proces spóźniony, gdyż cesarstwo upadło w 1911 roku[425].

Już w dynastii Qing rozwijały się idee wprowadzenia systemu konstytucyjnego w Państwie Środka, które narodziła się w chińskich kręgach reformatorskich w końcu XIX wieku. Jeden

[424] Fairbank, J.K., *China: A New History*, Harvard 1992, s. 212.
[425] Ch'ü, T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, Hague-Paris 1961, s. 134.

z chińskich reformatorów Kang Youwei apelował o stworzenie w Chinach systemu parlamentarnego. Inni przedstawiciele skrzydła reformatorskiego, jak np. Tan Sitong postulowali wprowadzenie w Chinach monarchii konstytucyjnej.

W ogłoszonej, po abdykacji ostatniego cesarza, Tymczasowej Konstytucji Republiki Chińskiej z 11 marca 1912 roku Chiny określone zostały jako unitarna republika parlamentarna. Struktura organów państwa opierać się miała na rozdziale władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Pierwsze wybory w Republice Chińskiej odbyły się w grudniu 1912 roku i przyniosły zwycięstwo Partii Narodowej. Drugie miejsce zajęła partia Republikańska, trzecie Partia Demokratyczna, a czwarte Partia Jedności. Działalność pierwszego parlamentu była odzwierciedleniem nieustającej konfrontacji pomiędzy siłami republikańskimi a siłami monarchistyczno- konserwatywnymi. W latach 1912 - 1926 przyjęto w Chinach pięć konstytucji lub ich projektów.

Według myśli Sun Jat Sena, przed wprowadzeniem systemu i instytucji demokratycznych w Chinach niezbędny byłby okres przejściowy na zdobycie doświadczenia w instytucjach samorządowych i przygotowania społeczeństwa. Inny z myślicieli i działaczy tego okresu Wu Qingchao uważał, iż natychmiastowe wprowadzenie systemu demokratycznego doprowadziłoby do destabilizacji i osłabienia państwa. Jeszcze inni, jak np. Jiang Dingfu i Liang Humin wskazywali, że Chiny muszą stać się najpierw politycznie zjednoczonym, pokojowym i stabilnym państwem. Ten cel był ich zdaniem możliwy do osiągnięcia jedynie drogą autorytarną.

W latach trzydziestych idee narodowego socjalizmu zyskały szeroką popularność. Sukcesy militarne Armii Narodowo – Rewolucyjnej w latach 1925 – 1928 spowodowały, iż znaczna część Chin znalazła się pod kontrolą sił narodowych. W kolejnych latach proklamowano następne projekty Konstytucji Republiki Chińskiej, jak np. w latach 1934 i 1936. Agresja japońska w Chinach z 1937 roku zablokowała zakończenie wyborów deputowanych i tym samym zwołanie wyznaczonej na 12 listopada 1937 roku sesji Nowego Zgromadzenia Narodowego, na której planowano przyjąć nową ustawę zasadniczą, inaugurującą okres rządów konstytucyjnych. Po wojnie w 1946 roku przyjęto Konstytucję Republiki Chińskiej, która weszła w życie po roku od uchwalenia, stąd jej nazwa Konstytucja 1947 roku. Oparta została ona na podstawowych założeniach doktryny Sun Jat Sena, tzn. czterech atrybutach politycznej władzy społeczeństwa (wybory, odwołanie, inicjatywa, referendum). Skład Izby Ustawodawczej wyłaniany był drogą bezpośrednich wyborów, a Izby Kontrolnej wybierany przez przedstawicieli organów szczebla

prowincjonalnego. W myśl Konstytucji z 1947 naród realizował swoją wolę poprzez wyłonione w wyborach powszechnych Zgromadzenie Narodowe, którego kompetencje ograniczały się jednak do wyboru i odwoływania prezydenta i wiceprezydenta oraz wnoszenia poprawek do konstytucji. Prezydent był głową państwa, głównodowodzącym sił zbrojnych oraz reprezentantem państwa w kontaktach międzynarodowych. Po porażce Partii Narodowej w kontynentalnych Chinach i jej ewakuacji, Tajwan stał się „tymczasową siedzibą władz naczelnych Republiki Chińskiej", gdzie nadal obowiązywały postanowienia konstytucji 1947 roku[426].

Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej jest najwyższym aktem prawnym systemu ChRL[427]. Pierwszym aktem prawnym o charakterze konstytucyjnym w proklamowanej Chińskiej Republice Ludowej był Wspólny Program Ludowej Politycznej Rady Konsultatywnej Chin, przyjęty na I sesji tego organu w Peipingu[428]. Dokument ten wszedł w życie dnia 1 października 1949, wraz z utworzeniem ChRL. W przedmiotowym dokumencie, najwyższym organem władzy państwowej ustanowiona została Centralna Ludowa Rada Rządowa, której podlegały m.in. siły zbrojne i sądownictwo. Funkcje parlamentu pełniła Ludowa Polityczna Konferencja Konsultatywna Chin. We Wspólnym Programie określano ChRL jako państwo nowej demokracji. Określono prawnoustrojowe ramy działalności głównych organów państwa. Najwyższym organem była Centralna Ludowa Rada Rządowa.

Po zakończeniu wojny domowej i utworzeniu Chińskiej Republiki Ludowej w 1949 roku Komunistyczna Partia Chin przystąpiła do budowy nowego porządku prawnego. Dotychczasowe instytucje prawne zostały odrzucone jako „narzędzia wyzysku klasowego". W ich miejsce powołano sądy ludowe i zaczęto wprowadzać prawo oparte na ideologii marksistowsko-leninowskiej, z silnym wpływem modelu radzieckiego. Okres od 1949 do proklamowania konstytucji roku 1954 to czas funkcjonowania tzw. tymczasowego systemu prawnego, opartego głównie na rozporządzeniach rządu i dekretach partii[429].

[426] J. Rowiński, W. Jakóbiec, *System konstytucyjny Chińskiej Republiki Ludowej*, Warszawa 2006, s. 17.
[427] Mo Jihong, *The constitutional law of the People's Republic of China and its development*, Colombia Journal of Asian Law 2009, vol. 23, s. 184.
[428] Czyli dzisiejszym Pekinie
[429] Cohen, J.A., *The Criminal Process in the People's Republic of China, 1949–1963*, Harvard Law Review, 1968, s. 74.

3. Rozwój konstytucjonalizmu ChRL do 1982 roku

3.1. Postanowienia i kontekst polityczny Konstytucji ChRL z 1954 roku

Konstytucja Chińskiej Ludowej Republiki Ludowej z 1954 roku była kluczowym dokumentem, który ustanowił ramy prawne nowego, komunistycznego państwa w Chinach. Choć sama konstytucja zawierała szereg progresywnych postanowień, w tym zapewnienie praw obywatelskich, w rzeczywistości jej wdrożenie było silnie uzależnione od specyficznego kontekstu politycznego, w którym została przyjęta.

Konstytucja z 1954 roku ustanawiała przewodnią rolę KPCh oraz sojusz z ZSRR, jak i z innymi państwami socjalistycznymi. Artykuł 1 konstytucji stanowił, że ChRL to państwo demokracji ludowej, które rozwija się w kierunku komunizmu pod przewodnictwem klasy robotniczej. Rola partii miała nie tylko formalny charakter, ale także wyraźnie wpływała na sposób, w jaki funkcjonowały instytucje państwowe. KPCh kontrolowała wszystkie najwazniejsze instytucje polityczne i administracyjne, natomiast konstytucja nie dawała wystarczającej autonomii dla innych form życia politycznego.

Najwyższym organem ustawodawczym było Ogólnochińskie Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych. W praktyce jednak, to Stały Komitet OPZL posiadał szerokie kompetencje wykonawcze. Komitet ten miał uprawnienia do uchwalania ustaw, powoływania i odwoływania sędziów oraz kontrolowania administracji rządowej. Wprowadzenie tej formy podziału władzy miało na celu zbudowanie mechanizmu efektywnego zarządzania państwem, a w praktyce to władza partyjna decydowała o wszystkich najważniejszych decyzjach politycznych.

Konstytucją z roku 1954 utworzono stanowisko Przewodniczącego ChRL. Powołano Najwyższą Konferencję Państwową, na której czele stał Przewodniczący ChRL, a której celem było konsultowanie najważniejszych spraw państwa.

W Konstytucji pojawiły się postanowienia o ochronie jednostki przed aresztowaniem i zatrzymaniem, o ile decyzja o aresztowaniu lub zatrzymaniu nie została zatwierdzona przez prokuratura. W świetle przepisów Konstytucja zapewniała obywatelom wolność słowa, korespondencji, demonstracji i przekonań religijnych. Obywatele mogli głosować i kandydować w wyborach. Uzyskali prawo do nauki, pracy, wypoczynku, pomocy materialnej na starość, a także możliwość składania skarg do organów państwowych. Każdemu obywatelowi przyznano prawo do publicznego procesu i prawo do obrony z pomocą „adwokata ludowego". Obywatelom

przyznano równość wobec prawa. Równe prawa względem mężczyzn zagwarantowano kobietom. Technicznie rzecz biorąc, sądownictwo stało się niezależne, a Najwyższy Sąd Ludowy stał się najwyższym organem sądowniczym państwa.

W związku z wejściem w życie Konstytucji z roku 1954 przewidywano wzrost zapotrzebowania na prawników. Dlatego też szkoły prawnicze rozszerzyły i odnowiły swoje programy nauczania. Pojawiła się duża ilość książek i czasopism prawniczych do użytku przez studentów prawa. Wszyscy prawnicy mieli być zaznajomieni z obecną ideologią. Pomimo swoistego otwarcia na zawód prawniczy to prawnicy byli jednymi z najgłośniejszych krytyków polityki partii i rządu. Narzekali, że ustaw jest za mało, a OZPL wolno uchwala przygotowane już projekty ustaw. Uważali, że instytucje prawne dojrzewają zbyt wolno, a słabo wykwalifikowane kadry utrudniają pracę tych instytucji i ustanawiane są dla własnych celów politycznych. Począwszy od roku 1957 r. krytyka polityki partii i państwa była zbyt szeroka i przenikliwa, by można ją było zignorować i spotkała się z oporem. Mao i jego zwolennicy nazwali krytyków „prawicowcami" i rozpoczęli kampanię przeciwko nim. Propozycje specjalistów, dotyczące wolnego od partyjnej i politycznej ingerencji sądownictwa były potępiane i wyśmiewane. Odrzucono zasadę domniemania niewinności, a także pogląd, że prawo powinno zawsze działać „w interesie państwa i ludu", a nie partii. W tym okresie wielu specjalistów zostało przeniesionych na stanowiska pozasądowe i zastąpionych kadrami partyjnymi. W tym okresie wszystkie komisje kodyfikacyjne wstrzymały prace, nie powstały też żadne nowe ustawy. Liczba szkół prawniczych gwałtownie spadła, ponieważ większość uniwersytetów zmieniła program nauczania na przedmioty akceptowalne politycznie. Nastąpił zwrot w polityce a w dalszym okresie podczas Rewolucji Kulturalnej, prawie wszystkie pozostałe szkoły prawnicze zostały zamknięte. Wraz z antyprawicową kampanią rozpoczętą w ChRL w połowie 1957 roku i Wielkim Skokiem Naprzód[430] z roku 1958 wyłoniła się nowa linia działania partii. Kampania antyprawicowa utrzymała się, a profesjonalizm prawniczy był postrzegany jako zagrożenie dla kontroli partyjnej nad wymiarem sprawiedliwości. W ramach antyprawicowej kampanii kierownictwo partii stanowczo zadeklarowało absolutną władzę partii w sprawach prawnych. Wielki Skok według głoszonych zamierzeń miał na celu ponowne rozpalenie ducha rewolucyjnego wśród ludzi.

[430] Wielki Skok Naprzód miał na celu szybki rozwój gospodarczy, w tym wzmocnienie przemysłu i rolnictwa, poprzez organizowanie ludzkiej pracy na wielką skalę. Niestety, w związku z brakiem przygotowania chłopów do masowej produkcji, polityka ta zakończyła się katastrofą, prowadząc do głodu i ekonomicznego kryzysu.

W tym okresie, według obowiązującej doktryny przekazywano tak zwanym „masom" coraz większą kontrolę. Oznaczało to wzrost zaangażowania i autorytetu komitetów osiedlowych i oddolnych organizacji masowych. Komitety osiedlowe do dziś funkcjonują w miastach chińskich pełniąc funkcje porządkowe i organizacyjno-informacyjne. Kampania antyprawicowa położyła kres wysiłkom w kierunku zapewnienia pewnej autonomii sądowej i gwarancji dla oskarżonych. W roku 1958 policja została upoważniona do nakładania sankcji według własnego uznania. W tym okresie liczba procesów publicznych spadła. Na początku lat sześćdziesiątych system sądowy stał się w większości nieaktywny. Jednym z nieoczekiwanych efektów przejścia od formalnych organów prawnych do lokalnej kontroli administracyjnej było złagodzenie wyroków karnych. Osoby uznane za winne kradzieży, gwałtu lub nieumyślnego spowodowania śmierci zostawały skazane na trzy do pięciu lat więzienia, a kara śmierci była rzadko nakładana. podczas Wielkiego Skoku ogólna liczba aresztowań, postępowań karnych i wyroków skazujących wzrosła, ponieważ policja wymierzała sprawiedliwość nawet za drobne przestępstwa. Pomimo prób odbudowy systemu prawnego i sądownictwa, rewolucja kulturalna zniweczyła jednak większość początkowych postępów dokonanych na mocy Konstytucji z 1954 roku[431].

3.2. Kontekst polityczny uchwalenia Konstytucji ChRL z 1975 roku i jej podstawowe założenia

Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej z 1975 roku została promulgowana w dniu 17 stycznia 1975 roku, podczas pierwszej sesji IV Narodowego Kongresu Ludowego i obowiązywała przez 3 lata. Była tym samym najkrócej obowiązującą konstytucją w historii ChRL. Potwierdzała ona podstawowe zasady ogłoszone w Konstytucji z 1954 roku. Preambuła składała się z ośmiu akapitów wyjaśniających jej cele. Zaznaczono w niej poczynione postępy, jak i potrzebę kontynuacji rewolucji, nawiązując do myśli Mao. Na mocy Konstytucji z roku 1975 urzędy prezydenta i wiceprezydenta zostały oficjalnie zlikwidowane. Konstytucja zawierała jedynie 30 artykułów w porównaniu do 106 artykułów Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej z 1954 roku. Artykuł 2 Konstytucji z 1975 roku stwierdzał, że „wiodącą siłą narodu chińskiego jest Chińska Partia Komunistyczna". Zwrot „pod przewodnictwem partii Chin" powtarzał się w całej treści Konstytucji wielokrotnie. Można odnieść wrażenie, że na Konstytucji z roku 1975

[431] Yu-Nan Chang, *The Chinese Communist State under the Constitution of 1954*, The Journal of Politics, Vol. 18, No. 3 (Aug., 1956), The University of Chicago Press 1956, s. 520-546.

piętno odcisnęły doświadczenia z wdrożenia poprzedniej konstytucji. W porównaniu do Konstytucji z roku 1954 w Konstytucji z roku 1975 znacznie rozszerzono kompetencje armii, przyporządkowując jej siły ludowej milicji. Według Konstytucji z 1975 roku Armia Ludowo-Wyzwoleńcza oraz siły zbrojne ChRL kontrolowane były przez Komitet Centralny Komunistycznej Partii Chin i jej przewodniczącego.

W Konstytucji z roku 1975 zmieniono także w sposób znaczący przepisy dotyczące form własności. Konstytucja z 1954 roku wymieniała cztery jej rodzaje: ludową, zbiorową ludzi pracy, indywidualną ludzi pracy i kapitalistyczną. Z kolei, w Konstytucji z roku 1975 wymienia się tylko dwie formy własności, a mianowicie ogólnonarodową własność socjalistyczną i kolektywną własność mas pracujących[432].

W Konstytucji z roku 1975 zapisano, że „ten, kto nie pracuje, ten nie je" oraz „od każdego według jego zdolności, każdemu według jego pracy" [433]. Ta zasada jest przeredagowaną wersją klauzuli pracowniczej z konstytucji z roku 1954, która stanowiła, że „praca jest sprawą honoru każdego obywatela w Chińskiej Republice Ludowej, który jest zdolny do pracy. Państwo zachęca obywateli do aktywnego i twórczego udziału w ich pracy" [434]. Zasada ta odróżniała się od głoszonego hasła Lenina: „Od każdego według jego zdolności, każdemu według jego potrzeb".

Podstawowe prawa i obowiązki obywatela w Konstytucji z roku 1954 określone były w 14 artykułach. Z kolei, w Konstytucji z roku 1975 zredukowano ilość przepisów dotyczących tego zakresu do czterech. Tym samym zakres ochrony praw podstawowych został zawężony, a niektóre podstawowe prawa zniesiono. Zniesiono na przykład zasadę równości wobec prawa, zasadę niezależnego orzekania przez sądy i posłuszeństwa prawu, prawo do jawności procesu i prawo oskarżonego do obrony. Podstawowym prawom przewidzianym w Konstytucji brakowało niezbędnych gwarancji prawnych, politycznych i ideologicznych. Tym samym podstawowy system ochrony praw obywateli w istocie nie istniał[435]. W ramach konstytucyjnych podstawowych praw i obowiązków gwarantowano prawo do głosowania, prawo do pracy, prawo do nauki, prawo do pomocy materialnej na starość oraz prawo do składania pisemnych skarg na każdą osobę

[432] Chin Kim, *The 1975 Constitution of the People's Republic of China*, Hastings International and Comparative Law Review, Volume 1, Number 2, Winter 1977
[433] Artykuł 9 *Konstytucji ChRL z roku 1975*….
[434] Artykuł 16 *Konstytucji ChRL z roku 1954*…
[435] Hu Jinguang, *The Chinese Constitution*, Beijing 2014, s. 192

pracującą w jakimkolwiek organie państwa, w związku z naruszeniem prawa lub zaniedbaniem obowiązków.

Inne wymienione w Konstytucji prawa to: wolność słowa, zgromadzeń, prasy, demonstracji oraz strajku. Konstytucja z 1975 zapewniała ponadto obywatelom prawo do wolności religijnej i prawo do propagowania ateizmu. Zabraniała też aresztowania obywateli inaczej aniżeli na mocy orzeczenia Sądu Ludowego lub za sankcją organów bezpieczeństwa publicznego.

W Konstytucji zapisano także, że prawa mężczyzn i kobiet są pod każdym względem równe. Państwo ochroną obejmowało małżeństwo, rodzinę, matkę i dziecko oraz chroniło słuszne prawa i interesy Chińczyków zagranicą.

Konstytucja ChRL z 1975 roku podobnie jak ta z 1954 stanowiła, że „podstawowymi prawami i obowiązkami obywateli jest wspieranie kierownictwa Komunistycznej Partii Chin i systemu socjalistycznego oraz przestrzeganie Konstytucji i praw ChRL[436].

3.3. Kontekst polityczny uchwalenia Konstytucji ChRL z 1978 roku i jej podstawowe założenia

Po śmierci Mao Zedonga i rozbiciu tak zwanego „Gangu Czworga" Chiny weszły w okres głębokich zmian politycznych, społecznych i gospodarczych. Zmiany te miały na celu stabilizację kraju po „rewolucji kulturalnej". Istotnym stało się ustanowienia bardziej przewidywalnych zasad funkcjonowania państwa. W tym kontekście, podczas posiedzenia V Ogólnochińskiego Kongresu Ludowego w dniu 5 marca 1978, przyjęto trzecią Konstytucję ChRL. Konstytucja ta składała się z 60 artykułów. W preambule zapisano cel, wedle którego Chiny w ciągu stulecia miały być odbudowane jako wielkie, potężne i nowoczesne państwo socjalistyczne. Miało to nastąpić w zakresie rolnictwa, przemysłu, obrony narodowej oraz nauki i technologii. Do preambuły powróciło także zdanie o „niedopuszczalności dyskryminacji i ucisku wobec jakiejkolwiek narodowości"[437].

Konstytucja ta ponownie przywracała niektóre z praw i wolności zapisane w pierwszej Konstytucji ChRL. Na przykład artykuł 47 stanowił, że żaden obywatel nie może być aresztowany bez decyzji sądu ludowego lub zgody prokuratury ludowej. Z kolei, artykuł 49 wskazywał, że

[436] Chin Kim, *The 1975 Constitution of the People's Republic of China*, Hastings International and Comparative Law Review, Volume 1, Number 2, Winter 1977.
[437] J. Rowiński W. Jakóbiec, *System konstytucyjny Chińskiej Republiki Ludowej*, Warszawa 2006, s. 31

państwo ustanawia system godzin pracy i urlopów. Natomiast artykuł 55 nadmieniał, że obywatele mają prawo do składania skarg do organów państwowych na wszystkich szczeblach w przypadku naruszenia ich praw. W chińskiej literaturze przedmiotu odnotowuje się, że Konstytucja z 1978 roku znacznie rozszerzyła prawa podstawowe obywateli w porównaniu do poprzedniczki. Pomimo to, zdaniem niektórych wiodących chińskich ideologów istniały w niej poważne braki i wymagała ona gruntownych zmian[438].

W analizowanej konstytucji przywrócono szereg mechanizmów kontroli obecnych w pierwszej Konstytucji ChRL. Przywrócono zasadę ograniczenia kadencji przywódców partii, Zapewniono większą niezależność sądownictwa, a sądy i prokuratury zostały częściowo przywrócone[439]. Konstytucja z 1978 roku była także pierwszą, która wyraźnie odnosiła się do statusu politycznego Tajwanu. Stwierdzono w niej, że „Tajwan jest częścią Chin" oraz, że „ChRL musi wyzwolić Tajwan i dokończyć wielkie zadanie ponownego zjednoczenia ojczyzny". W preambule konstytucji z 1975 r. zapisano: „Tajwan jest częścią wielkiej ojczyzny Chińskiej Republiki Ludowej. Wyzwolenie Tajwanu i dokończenie zadania zjednoczenia ojczyzny jest świętym obowiązkiem całego narodu chińskiego". W konstytucji z 1978 r. podkreślono jeszcze mocniej, że „Tajwan jest świętą częścią terytorium Chińskiej Republiki Ludowej. Wyzwolenie Tajwanu i dokończenie wielkiego zadania zjednoczenia ojczyzny to święty obowiązek całego narodu". Obowiązująca konstytucja z 1982 r. powtarza ten wątek, lecz w nieco bardziej stonowanym tonie: „Tajwan jest częścią świętej terytorialnej całości Chińskiej Republiki Ludowej. Realizacja wielkiego zadania zjednoczenia ojczyzny jest świętym obowiązkiem całego narodu chińskiego"[440].

4. Postanowienia i struktura Konstytucji ChRL z 1982 roku

4.1. Preambuła oraz ogólne zasady konstytucyjne

We wstępie do chińskiej konstytucji zaznacza się, że Chiny są jednym z państw o najdłuższej historii, nadmieniając fakt odzyskania niepodległości. Wskazuje się socjalizm w chińskim stylu, jako obowiązującą doktrynę ideologiczną. Preambuła Konstytucji ChRL przypomina ważne wydarzenia w historii ChRL. Podkreśla się zmiany jakie miały miejsce, w tym socjalistyczną transformację kraju, zmiany w zakresie form własności z wiodącą rolą klasy

[438] *Wybrane pisma Deng Xiaopinga*, Pekin 1984, s. 292.
[439] Yan Sun, *The Chinese Reassessment of Socialism, 1976-1992*, Princeton 1995, s. 127–128.
[440] Preambuła *Konstytucji ChRL z roku 1982 r.* …

pracowniczej w aliansie z rolnikami. W preambule zawarto idee unitarności państwa, podkreślając jako sukces utworzenie socjalistycznego systemu produkcji. Zaznacza się osiągnięty rozwój w zakresie edukacji, nauki oraz kultury. Wskazuje się główne ideologie, którymi powinien kierować się naród chiński: marksizm-leninizm, myśl Mao Zedonga, teorię Deng Xiaopinga oraz myśl trzech reprezentacji Jiang Zemina. W Preambule zaznacza się także, że Tajwan jest częścią terytorium ChRL, a wypełnienie wielkiego zadania, jakim jest zjednoczenie ojczyzny, jest nienaruszalnym obowiązkiem wszystkich Chińczyków, w tym rodaków na Tajwanie. Podkreśla się przewodnią rolę Komunistycznej Partii Chin oraz wymienia Chińską Ludową Radę Konsultatywną jako istotną w socjalistycznej modernizacji i zjednoczeniu kraju. Zaznacza się, że system ChRL jest systemem wielopartyjnej współpracy. Wymienia się równość, jedność i wzajemność jako fundamenty stosunków socjalistycznych. W ostatnim paragrafie zaznacza się, że Konstytucja jest potwierdzeniem osiągnięć odniesionych w walkach narodu. Określa podstawowy ustrój i zadania państwa, zaznaczając, że Konstytucja ma najwyższą rangę prawną. Obywatele wszystkich narodowości, wszystkie organy państwowe, siły zbrojne, wszystkie partie polityczne i organizacje publiczne oraz wszystkie przedsiębiorstwa i instytucje muszą kierować się prawami zawartymi w Konstytucji oraz mają obowiązek zapewnienia jej stosowania i chronienia godności.

Warto odnotować, że w Preambule nie wspomina się prądów filozoficzno-religijnych, kształtujących od wieków kulturę chińską, jak np. konfucjanizm, natomiast przywołuje się ideologów okresu ChRL. Wspominane w Preambule doniosłe wydarzenia historyczne, dotyczą okresu ChRL, natomiast przypominane klęski, dotyczą okresów wcześniejszych. Preambuła nie zawiera również żadnego odniesienia do Boga, co kontrastuje z dorobkiem myślicieli klasycznych, w tym Konfucjusza. Wszystkie te elementy nadają jej wyraźnie materialistyczny charakter, wzmacniany dodatkowo przez częste podkreślanie znaczenia postępu ekonomiczno-gospodarczego w rozwoju współczesnych Chin.

W rozdziale „Zasady ogólne systemu", podkreśla się, że Chiny są krajem „socjalistycznym, o chińskiej charakterystyce". Wspomniana formuła, mimo że osadzona w tradycji marksizmu-leninizmu, jest elastyczna interpretacyjnie i służy legitymizowaniu modelu gospodarczego i politycznego, który łączy centralną kontrolę polityczną z elementami wolnego rynku. W rzeczywistości pozwala to na znaczne odejście od klasycznego modelu socjalizmu w stronę systemu hybrydowego.

Zgodnie z artykułem 3 członkowie do Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych, jak i do Lokalnych Zgromadzeń Przedstawicieli Ludowych wybierani są w demokratycznych wyborach. Podkreślenia wymaga fakt, że w chińskim systemie ograniczony jest pluralizm partyjny, tym samym wszyscy kandydaci muszą uzyskać akceptację Komunistycznej Partii Chin.

Konstytucja zapewnia równość grup etnicznych zamieszkujących w Chinach. Pamiętać należy, że w ChRL funkcjonuje 55 mniejszości etnicznych[441]. Polityka państwa wobec tych grup jest przedmiotem krytyki międzynarodowej. Przykładem może być krytyka działań w Tybecie lub w regionie Xinjiang, gdzie mniejszości postrzega się w kategorii asymilacji kulturowej. Dla przykładu w autonomicznym regionie Xinjiang Ujgurzy stanowią około 40 procent 25 milionowej populacji[442]. Niektórzy z nich twierdzą, że znajdują się pod kontrolą społeczną i religijną na swoim ojczystym terytorium. Faktem jest, że nawet niektóre zarządy przedsiębiorstw państwowych w tym regionie wywodzą się z wojska chińskiego. Mniejszości etniczne podlegają w ChRL kontroli administracyjnej. Promowane są formy wspierania ich rozwoju jednak służą one także umacnianiu jednolitej tożsamości narodowej. Rząd chiński realizuje także strategię „miękkiego wpływu", inwestując znaczące środki w rozwój infrastruktury we wschodnich Chinach, zamieszkiwanych przez dużą populację mniejszości etnicznych. Stosowane zachęty dla zdolnych przedstawicieli mniejszości do podejmowania studiów na elitarnych chińskich uczelniach wyższych oraz następnie oferowanie im pracy w strukturach administracji lokalnych, mają za cel wykształcenie przyszłych kadr zarządzających tymi regionami. Wspomniane regiony do dziś pozostają pod szczególną obserwacją władz ChRL, a wjazd obcokrajowców na te tereny jest utrudniony.

W artykule 6 Konstytucji nadmienia się, że bazą socjalistycznego systemu jest własność publiczna. W artykule 13, z kolei podkreśla się, że prawo chroni własność prywatną obywateli. Zaznacza się, że Konstytucja dopuszcza obrót prawem użytkowania, a nie samym prawem własności gruntów, co ogranicza swobodę gospodarczą i odróżnia ten model od systemów kapitalistycznych. Pomimo to widać wyraźny proces transformacji: od marginalizowania prywatnej przedsiębiorczości w okresie maoistowskim, do uznania jej za ważny komponent gospodarki, w dobie reform Deng Xiaopinga i jego następców. Analiza kolejnych nowelizacji

[441] Zheng Qian, *China's Ethic Groups and Religions*, China International Press 2009, s. 21.
[442]Xinjiang", *Britannica*, https://www.britannica.com/summary/Xinjiang, [dostęp: 08.07.2025].

Konstytucji ukazuje proces przechodzenia od tolerowania prywatnej działalności gospodarczej do nadania jej statusu bliskiego równouprawnienia ze statusem sektora publicznego[443].

W Konstytucji sektorowi państwowemu przypisuje się kluczową rolę, a przedsiębiorstwa państwowe wywierają znaczący wpływ na gospodarkę. Szczegóły, dotyczące możliwości inwestycyjnych przedsiębiorstw z kapitałem zagranicznym określa katalog inwestycji zagranicznych. Katalog, jako narzędzie selektywnego otwierania gospodarki na kapitał zagraniczny klasyfikuje branże jako wspierane, ograniczone lub zakazane. Obserwuje się coraz dalej idącą liberalizację i otwarcie na kapitał zagraniczny, co ma miejsce także ze względu na wzrost konkurencyjności chińskich przedsiębiorstw[444].

Konstytucja nakłada na państwo obowiązek rozwijania „socjalistycznej edukacji", podnoszenia poziomu intelektualnego, rozwijania nauki i techniki, medycyny, sportu oraz działalności artystycznej i kulturalnej. Warto zauważyć, że pojęcie „socjalistycznej edukacji" obejmuje komponenty ideologiczne, mające na celu wzmacnianie jedności narodowej i lojalności wobec państwa. Szkoła podstawowa w ChRL jest obowiązkowa i powszechna, państwo natomiast rozwija wszelkie inne formy szkolnictwa średniego i wyższego stopnia. Dzieci od najmłodszych lat uczestniczą w apelach, uczą się patriotycznych wierszy i uczestniczą czynnie w ramach instytucji w wydarzeniach państwowych.

Z kolei artykuł 20 wskazuje, że państwo promuje naukę i nagradza osiągnięcia dotyczące badań naukowych. Faktem jest, że rząd chiński wydaje znaczące środki na rozwój uczelni wyższych. Państwo wydaje też duże środki na granty dla młodych naukowców. W rozwoju nauki upatruje się obecnie możliwości osiągnięcia przewagi konkurencyjnej.

W artykule 29 znajduje się odniesienie do sił zbrojnych ChRL, podkreślając, że zadaniem ich jest obrona narodowa, ochrona pokoju ludzkiej pracy, współuczestnictwo w odbudowie narodowej oraz służba ludziom, co wpisuje się w narrację o wojsku jako narzędziu nie tylko militarnym, ale też ideologicznym.

[443] Rowiński J., Jakóbiec W., *System konstytucyjny Chińskiej Republiki Ludowej*, Warszawa 2006, s. 40.
[444] Foreign Direct Investment (FDI) Portal, Ministerstwo Handlu Chińskiej Republiki Ludowej (MOFCOM), http://www.fdi.gov.cn/1800000121_39_4851_0_7.html, [dostęp: 08.07.2025].

4.2. Podstawowe prawa i obowiązki obywateli

Rozdział drugi Konstytucji ChRL został zatytułowano „Podstawowe prawa i obowiązki obywateli". Artykuł 33 odnosi się do kwestii równości obywateli chińskich wobec prawa. Państwo zapewnia przestrzeganie praw człowieka. Zgodnie z artykułem 34 każdy obywatel, który ukończył osiemnasty rok życia uzyskuje bierne i czynne prawo wyborcze, natomiast artykuł 35 przewiduje, że obywatele ChRL posiadają wolność słowa, wolność prasy, zgromadzeń, stowarzyszeń oraz prawo do demonstracji, a także, w myśl artykułu 36, wolność w zakresie wierzeń religijnych. W praktyce w Chinach funkcjonują mechanizmy cenzury i kontroli, zarówno w tradycyjnych mediach, jak i w internecie. Chiński Wielki Firewall (tzw. „Złota zapora") blokuje dostęp do zagranicznych serwisów internetowych, a na platformach internetowych dochodzi do cenzury treści uznanych przez władze za „szkodliwe społecznie". Z kolei możliwość wierzeń religijnych jest ograniczona do oficjalnych religii i monitorowana.

W kolejnych artykułach podkreśla się m.in., że obywatel nie może zostać pozbawiony wolności bez decyzji prokuratora lub sądu. Zaznaczone zostają również fundamentalne wartości, takie jak godność osoby ludzkiej, nietykalność mieszkania, prywatność korespondencji, prawo do wyrażania krytyki wobec organów państwowych i ich funkcjonariuszy, a także prawo do składania skarg. W oparciu o artykuł 42 każdy obywatel ma prawo, jak i obowiązek pracy. Państwo zapewnia warunki umożliwiające podjęcie pracy oraz jej ochronę. Odrębne przepisy prawa pracy w ChRL określają 40 godzinny i pięciodniowy tydzień pracy. Szereg przepisów jest podobnych do rozwiązań stosowanych w UE. Nieco inaczej uregulowane są kwestie urlopowe.

Kolejne przepisy konstytucji ChRL odnoszą się do prawa do edukacji, badań naukowych rozwoju artystycznego i kulturalnego. W myśl artykułu 48 konstytucji równość kobiet i mężczyzn istnieje we wszelkich sferach społecznych, politycznych, ekonomicznych, kulturowych i rodzinnych. Natomiast artykuł 49 precyzuje kwestię ochrony przez państwo instytucji małżeństwa. W konstytucji wprowadza się obowiązek wychowania i edukacji dzieci przez rodziców, jak i obowiązek wsparcia starzejących się rodziców przez dzieci. Artykuł 51 Konstytucji stwierdza, że prawa obywatelskie nie mogą kolidować z interesami państwa i społeczeństwa. W literaturze wskazuje się, że w praktyce chiński rząd stosuje szerokie definicje „interesów państwowych", które mogą uzasadniać ograniczenie podstawowych wolności obywateli. W szczególności warto zauważyć, że władze często interpretują wolność słowa, zgromadzeń

i prasy w sposób, który nie pozwala na realizację tych praw w rozumieniu standardów międzynarodowych.

Artykuł 55 nadmienia o obowiązku obrony ojczyzny przez obywateli na wypadek agresji, natomiast artykuł 56 zobowiązuje obywateli do płacenia podatków[445].

Z punktu widzenia analizy podmiotów praw podstawowych w Konstytucji ChRL, istotne jest przeanalizowanie używanego pojęcia obywatela w Konstytucji ChRL. Artykuł 33 ust. 1, Konstytucji ChRL z 1982 roku definiuje obywatela, jako każdą osobę posiadającą obywatelstwo ChRL. Obywatele są podmiotem praw podstawowych. Obywatel to osoba, która posiada obywatelstwo państwa, a kryterium określania obywatelstwa jest narodowość. Osoba posiada obywatelstwo określonego państwa, co oznacza, że powstał jego stały związek prawny z danym państwem. Ustęp 1 artykułu 33 Konstytucji ChRL okresla, że „wszystkie osoby, które mają obywatelstwo Chińskiej Republiki Ludowej, są obywatelami Chińskiej Republiki Ludowej". Artykuł 2 Ustawy o obywatelstwie stanowi z kolei: „Chińska Republika Ludowa jest zjednoczonym wieloetnicznym krajem, a ludzie wszystkich narodowości mają obywatelstwo chińskie"[446]. Przepis ten wskazuje, że w ChRL wszystkie osoby posiadające obywatelstwo chińskie są obywatelami Chin i stają się podmiotami podstawowych praw określonych w konstytucji. Takie czynniki, jak pochodzenie etniczne, zawód, pochodzenie rodzinne, przekonania religijne, poziom wykształcenia i status majątkowy nie mają wpływu na posiadany status obywatela. Generalnie istnieją dwa główne sposoby uzyskania obywatelstwa. Jednym z nich jest uzyskanie go przez urodzenie. Drugim sposobem obywatelstwo nabywane jest przez dołączenie, które nazywa się nabyciem narodowości. W odniesieniu do nabywania obywatelstwa przez urodzenie państwa zasadniczo stosują trzy zasady. Jedną z nich jest zasada pochodzenia, która określa narodowość osoby na podstawie obywatelstwa jej rodziców w chwili jej urodzenia, niezależnie od kraju jej miejsca urodzenia. Drugą jest zasada miejsca urodzenia, to znaczy miejsce urodzenia jest używane jako podstawa narodowości dziecka, niezależnie od tego, czy rodzice są obywatelami danego państwa czy też obcokrajowcami; Trzecią jest zasada łącząca te dwie powyższe, to znaczy przyjmowanie jako podstawy uzyskiwania obywatelstwa przez pochodzenie,

---

[445] 国务院关于全面禁止非法野生动物贸易、严格禁止滥食野生动物、切实加强野生动物保护的公告" *Ogłoszenie Rady Państwa w sprawie całkowitego zakazu nielegalnego handlu dzikimi zwierzętami, ścisłego zakazu nieuzasadnionej konsumpcji dzikich zwierząt oraz skutecznego wzmocnienia ich ochrony*, *The State Council of the PRC*, http://www.gov.cn/guoqing/2018-03/22/content_5276318.htm, [dostęp: 15.02.2025].

[446] art. 2, *Ustawa o obywatelstwie Chińskiej Republiki Ludowej z dnia* 10 września 1980, obowiązująca od 1 lutego 1986 r. https://www.npc.gov.cn/zgrdw/englishnpc/Law/2007-12/13/content_1384056.htm, [dostęp: 8.07.2025].

po rodzicach, uzupełnionej przez miejsce urodzenia. Chiny przyjmują zasadę łączenia zasady miejsca urodzenia i pochodzenia.

Artykuł 4 Ustawy o obywatelstwie ChRL wskazuje, że każda osoba urodzona w Chinach, której rodzice są obywatelami chińskimi lub jedno z rodziców jest obywatelem chińskim, uzyskuje obywatelstwo chińskie. Z kolei w artykule 5 tej ustawy nadmienia się, że „każda osoba urodzona za granicą, której rodzice są obywatelami Chin lub jedno z rodziców jest obywatelem Chin posiada obywatelstwo chińskie. Natomiast osoba, której rodzice są obywatelami chińskimi i oboje osiedlili się za granicą, lub której jedno z rodziców jest obywatelem chińskim i osiedliło się za granicą i która przy urodzeniu nabyła obce obywatelstwo, nie może posiadać obywatelstwa chińskiego[447]. W Chinach istnieje możliwość posiadania tylko jednego obywatelstwa. A zatem jeżeli np. Chińczyk urodziłby się w USA i przyjął na zasadzie obowiązującej tam również według zasady ius soli obywatelstwo, utraciłby obywatelstwo chińskie[448]. Natomiast jak wskazano w artykule 7 cudzoziemcy lub bezpaństwowcy, którzy chcą przestrzegać chińskiej konstytucji i prawa oraz spełniają jeden z następujących warunków, mogą zostać naturalizowani po zatwierdzeniu ich wniosków jeżeli: są bliskimi krewnymi obywateli chińskich; osiedlili się w Chinach; lub mają inne uzasadnione powody [449] . W Konstytucji ChRL oprócz obywateli wymienia się ponadto „pracowników", „emerytów", „chorych i niepełnosprawnych", a także „personel wojskowy" oraz rodziny personelu wojskowego", „dzieci" i „młodzież", „kobiety", „małżeństwo", „rodziny" i „rodziców.

W artykule 51 Konstytucji ChRL określa się granice ochrony praw obywatelskich nadmieniając, że prawa i wolności obywatela nie mogą kolidować z interesami społeczeństwa i państwa oraz kolektywu, a także nie mogą kolidować z prawami i wolnościami innych obywateli[450]. Jak wynika z nowelizacji Konstytucji ChRL z roku 2004 w ChRL respektowane i chronione są prawa człowieka, a nie tylko prawa obywatela ChRL. Natomiast art. 32 stanowi, że ChRL chroni zgodne z prawem prawa i interesy cudzoziemców. Według dominujących poglądów „uzasadnione prawa i interesy" cudzoziemców rozumie się jako prawa i interesy, z których korzystają oni na podstawie prawa chińskiego oraz powszechnie uznanych norm prawa

[447] Tamże.
[448] G. Ginsburgs, *"The 1980 Nationality Law of the People's Republic of China"*, The American Journal of Comparative Law. 30 (3), 1982, 459–498, 1982
[449] Tamże.
[450] Zhang Xiang, *宪法释义：原理、技术、实践* [Komentarz do konstytucji: zasady, technika, praktyka], Beijing: 2010, s. 140–141.

międzynarodowego i utrwalonej praktyki międzynarodowej. Jednocześnie cudzoziemcy w Chinach muszą również przestrzegać prawa Chińskiej Republiki Ludowej, a gdy naruszą prawo, muszą ponosić konsekwencje na podstawie prawa chińskiego. Wyjątkiem są cudzoziemcy, którzy korzystają z przywilejów i immunitetów dyplomatycznych i konsularnych. Przepisy poszczególnych ustaw dotyczą także obcokrajowców w takim samym stopniu jak obywateli chińskich. Na przykład prawo karne określa: „Każdy, kto popełnia przestępstwo na terytorium Chińskiej Republiki Ludowej, ponosi odpowiedzialność zgodnie z ustawą, chyba że ustawa zawiera przepisy szczególne". Dla przykładu Ustawa o postępowaniu administracyjnym ChRL stanowi, że „Cudzoziemcy, bezpaństwowcy i organizacje zagraniczne, prowadzące spory administracyjne w Chińskiej Republice Ludowej mają takie same prawa i obowiązki proceduralne jak obywatele i organizacje Chińskiej Republiki Ludowej"[451]. Ustawa o ponownym rozpatrzeniu sprawy administracyjnej ChRL określa również, że „cudzoziemcy, bezpaństwowcy i organizacje zagraniczne znajdujące się w Chińskiej Republice Ludowej mają takie same prawa i obowiązki proceduralne, jak obywatele i organizacje Chińskiej Republiki Ludowej.

W tabeli 1 przedstawiono dane na temat liczby obcokrajowców w ChRL , ze względu na ich cel pobytu w roku 2010 oraz w roku 2020.

Tabela 1. Obcokrajowcy w ChRL według celu ich pobytu w latach 2010 i 2020.

Cel pobytu obcokrajowców w ChRL	Ilość obcokrajowców w ChRL w roku 2010	Ilość obcokrajowców w ChRL w roku 2020
Cel biznesowy	204 962	77 008
Cel zatrudnienia	201 955	444 336
Cel edukacyjny	202 482	219 761
Cel zmiany miejsca zamieszkania	186 648	419 517
Cel odwiedzenia rodziny	100 113	74 735
Inne cele	123 985	195 338

Źródło: Chiński Urząd Statystyczny[452]

[451] *Ustawa Chińskiej Republiki Ludowej o postępowaniu administracyjnym z dnia* 1 stycznia 2020, uchwalona przez Ogólnonarodowe Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych 27 czerwca 2019 r., art. 2, https://flk.npc.gov.cn, [dostęp 4.12.2024].

[452] *China embraces increasing foreign resident,* China Daily, 12.05.2021, s. 3.

Jak zobrazowano w tabeli 1, w Chinach w roku 2020 zamieszkiwało więcej obcokrajowców aniżeli w roku 2010. Pomimo to obserwuje się znaczący spadek obcokrajowców będących w Chinach w celach biznesowych. Jeszcze dekadę temu grupa ta była najliczniejsza. Miało to także wpływ na postrzeganie obcokrajowców w Chinach, w większym stopniu jako zamożnych biznesmenów niż ma to miejsce obecnie. Zjawisko to w większym zakresie ma miejsce w metropoliach, takich jak Szanghaj czy Pekin, które są głównymi destynacjami dla obcokrajowców przyjeżdzających do Chin.

Obcokrajowcy często traktowani są jako „goście" w Chinach, a ich status prawny jest wyraźnie oddzielony od obywateli chińskich. Obcokrajowcy nie mogą w pełni uczestniczyć w życiu politycznym czy społecznym kraju, co ma wpływ na ich postrzeganą rolę w chińskim społeczeństwie. Obcokrajowcy w Chinach często napotykają na bariery kulturowe i prawne, co wpływa na ich integrację oraz codzienne życie w Państwie Środka.

Przepisy Konstytucji ChRL przewidują „zakaz nielegalnych" ograniczeń praw obywatelskich. Ograniczenia praw podstawowych w Konstytucji ChRL szczególnie odzwierciedla artykuł 51 tej ustawy. Przepis ten stanowi, że „korzystając ze swoich wolności i praw, obywatele Chińskiej Republiki Ludowej nie mogą szkodzić interesom państwa, społeczeństwa, kolektywu lub zgodnym z prawem wolnościom i prawom innych obywateli". Przepis ten został umieszczony po podstawowych prawach obywateli wymienionych w rozdziale drugim Konstytucji i poprzedza obowiązki obywateli. Określenie „interesy narodowe, społeczne i zbiorowe" wskazane w tym przepisie pozostawia dużą przestrzeń dla władzy publicznej w interpretacji i stosowaniu, co może w prosty sposób prowadzić do arbitralnego naruszania podstawowych praw przez władzę publiczną[453].

W Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej istnieją tzw. indywidualne klauzule ograniczające, czyli przepisy, które w sposób szczegółowy określają dopuszczalne granice korzystania z określonych praw i wolności obywatelskich. Przykładowo, zgodnie z art. 36 ust. 3, „nikt nie może wykorzystywać religii do prowadzenia działań, które zakłócają porządek społeczny, szkodzą zdrowiu obywateli lub utrudniają krajowy system edukacji". W odniesieniu do wolności i tajemnicy korespondencji, Konstytucja stanowi, że „żadna organizacja ani osoba fizyczna nie może z jakiegokolwiek powodu naruszać prywatności obywateli, z wyjątkiem

[453] Shu Guoying: *„Gdzie leżą trudności w stosowaniu zasad prawnych",* Journal of Soochow University", nr 6 z 2004 r.舒国滢:"法律原则适用中的难题何在",载《苏州大学学报》2004 年第 6 期.

przypadków związanych z bezpieczeństwem narodowym lub dochodzeniem w sprawach karnych, gdy organy bezpieczeństwa publicznego lub prokuratura kontrolują korespondencję zgodnie z procedurami przewidzianymi przez prawo" (art. 40). W zakresie prawa obywateli do składania skarg i wniosków, art. 41 wskazuje, że „żadne fakty nie mogą być fałszowane ani zniekształcane w celu uzyskania lub formułowania zarzutów". Artykuły 37 i 39 Konstytucji ChRL zakazują „bezprawnych" zatrzymań, przeszukań i naruszeń nietykalności osobistej lub mieszkania. Wymagają one istnienia podstawy prawnej dla ingerencji organów państwowych w te prawa. Ponadto, konstytucja przewiduje inne przykłady ograniczeń konstytucyjnych: np. pozbawienie praw politycznych (art. 34), wywłaszczenie (art. 13) czy opodatkowanie (art. 56) – wszystkie te działania muszą być dokonane na podstawie przepisów prawa. Powyższe regulacje są wyrazem tzw. zasady zastrzeżenia ustawowego, gdzie ograniczenie praw podstawowych może nastąpić wyłącznie na podstawie wyraźnego upoważnienia ustawowego.

4.3. Instytucje narodowe i struktura państwa

Rozdział trzeci Konstytucji zatytułowano „Instytucje narodowe". Zgodnie z artykułem 57 najwyższym organem Chińskiej Republiki Ludowej jest Ogólnochińskie Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych oraz Stały Komitet Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych. Członkowie OZPL wybierani są na pięcioletnią kadencję w wyborach pośrednich w prowincjach, regionach autonomicznych i miastach wydzielonych. Liczba deputowanych zwyczajowo nie przekracza 3000 osób. Stały Komitet OZPL składa się ze 175 członków. Sesje zwykłe OZPL odbywają się raz w roku i trwają około dwóch tygodni. OZPL ma prawo do wprowadzania zmian w Konstytucji i ustawach. Wybiera Prezydenta i wiceprezydentów ChRL, a także zatwierdza nominowanych przez Prezydenta Premiera i Wicepremiera oraz ministrów. OZPL decyduje w zakresie tworzenia regionów autonomicznych, a także w kwestii związanych z pokojem lub wojną. OZPL ma prawo do usunięcia ze stanowiska Prezydenta, Wiceprezydenta, Premiera, Wicepremiera, Prezesa Sądu Najwyższego, Prokuratora Generalnego Sądu Najwyższego. OZPL ratyfikuje umowy międzynarodowe.

Faktem jest, że większość decyzji w sprawach politycznych, gospodarczych czy społecznych zapada przed sesjami OZPL. Samo zgromadzenie zazwyczaj akceptuje przygotowane propozycje, aniżeli prowadzi debatę nad sprawami. W rzeczywistości najważniejsze decyzje są podejmowane przez Komitet Centralny KPCh, który ma pełną kontrolę nad polityką państwa.

Chociaż formalnie OZPL wybiera Prezydenta i Premiera, wybór ten jest w rzeczywistości wynikiem decyzji wewnętrznych KPCh. Wybory do OZPL odbywają się w systemie pośrednim, a poszczególni deputowani są często wybierani w wyniku decyzji partyjnych, co oznacza, że obywatele mają ograniczony wpływ na wybór przedstawicieli.

Sekcja druga rozdziału trzeciego dotyczy zagadnień związanych z przewodniczącym ChRL. Na funkcję Przewodniczącego ChRL może być powołana osoba, która ukończyła co najmniej 45 rok życia i posiada pełne czynne i bierne prawa wyborcze. Istotną zmianą wprowadzoną w roku 2018 do Konstytucji ChRL jest zniesienie kadencyjności pełnienia funkcji przez Prezydenta, co oznacza, że obecnie osoba powołana na funkcję Prezydenta może pełnić te funkcję bez ograniczenia czasowego, co daje mu bardzo silny mandat władzy. Prezydent ChRL, zgodnie z artykułem 80 konstytucji, powołuje i odwołuje premierów, ministrów, i inne osoby na kluczowych pozycjach, proklamuje stan wojny, jak i wydaje rozkazy mobilizacyjne. W świetle ustawy zasadniczej wykonuje także funkcję o charakterze reprezentacyjno-ceremonialnym. Przewodniczący ChRL jest wykonawcą decyzji parlamentu.

Rzeczywista pozycja polityczna Przewodniczącego ChRL wynika nie z roli przypisanej mu przez konstytucję, a z obsady tego urzędu. Przewodniczący ChRL jest równocześnie przewodniczącym KPCh i przewodniczącym Centralnej Komisji Wojskowej oraz sekretarzem generalnym KPCh. Stąd też zakres realnej władzy głowy państwa wykracza daleko poza kompetencje wynikające z zapisów ustawy zasadniczej, a sprawujący ten urząd uznawany jest za kluczowego przywódcę ChRL.

Sekcja trzecia rozdziału trzeciego reguluje funkcjonowanie Rady Państwa będącej najwyższym organem władzy wykonawczej w ChRL. Jak zapisano w artykule 86 Rada Państwa składa się z premiera, wicepremierów, radców stanu, ministrów, przewodniczących komitetów, kontrolera generalnego oraz sekretarza. Ilość kadencji premiera, kierującego pracami Rady oraz wicepremierów jest ograniczona do dwóch. Wedle praktyki, premier i inni członkowie Rady Państwa są wybierani i nominowani przez KPCh, a ich działania są zgodne z wytycznymi centralnego kierownictwa partii. Rada Państwa wprowadza w życie decyzje administracyjne, zgodnie z konstytucją i innymi ustawami. Zarządza także administracją państwową na wszystkich szczeblach administracyjnych. Opracowuje również i wdraża plan ekonomiczny państwa, budżet państwa oraz określa podział i kompetencje między administrację centralną i administrację na szczeblu prowincji. Wewnętrzną organizację Rady Państwa reguluje Ustawa o Organizacji Rady

Państwowej z 10 grudnia 1982 roku[454]. Także Ludowy Bank Chin, pełniący funkcję banku centralnego, wchodzi w skład administracji rządowej jako organ o statusie ministerstwa.

Sekcja czwarta rozdziału trzeciego określa kwestie funkcjonowania Centralnej Komisji ds. Militarnych, która zarządza sprawami sił zbrojnych. Do podlegających jej zwierzchnictwu sił zbrojnych należą: Chińska Armia Ludowo-Wyzwoleńcza, Chińska Zbrojna Policja Ludowa oraz milicje ludowe[455].

Sekcja piąta reguluje działalność Lokalnych Zgromadzeń Przedstawicieli Ludowych, które zajmują się implementacją planów ekonomicznych oraz konstytucji, jak i ustaw wydawanych przez OZPL na administrowanych terenach.

Sekcja szósta rozdziału trzeciego Konstytucji ChRL dotyczy Organów zarządzających Regionami Autonomicznymi, którymi są kongresy ludowe i rządy ludowe regionów autonomicznych. Wymienione instytucje uprawnione są do formułowania przepisów autonomicznych i przepisów lokalnych, zgodnie z cechami politycznymi, gospodarczymi i kulturowymi grup etnicznych funkcjonujących na ich obszarach[456].

4.4. Wymiar sprawiedliwości

System wymiaru sprawiedliwości Chińskiej Republiki Ludowej rozumiany w szerokim sensie funkcjonalnym obejmuje zarówno sądy powszechne i specjalne, jak i prokuraturę. Rolę pełnią też alternatywne metody rozwiązywania sporów (ADR), takie jak arbitraż oraz mediacja, które są ważnym uzupełnieniem systemu sądowego w praktyce chińskiej.

Sekcja 8 Rozdziału III Konstytucji ChRL określa uregulowania dotyczące Sądów Ludowych i Prokuratury Ludowej. Sądy ludowe Chińskiej Republiki Ludowej są państwowymi organami sądowniczymi. Zgodnie z artykułem 132 najwyższym organem sądowniczym jest Najwyższy Sąd Ludowy. Chińska Republika Ludowa ustanawia Najwyższy Sąd Ludowy i lokalne sądy ludowe wszystkich szczebli, a także sądy wojskowe i inne specjalne sądy ludowe. Działalność Prezesa Sądu Najwyższego jest ograniczona do dwóch kadencji. Sąd Najwyższy

[454] *Ustawa o Organizacji Rady Państwowej* z dnia 10 grudnia 1982 r., https://www.gov.cn/yaowen/liebiao/202403/content_6938923.htm [dostęp: 09.07.2025].
[455] Artykuł 22 *Ustawy o obronie narodowej ChRL* z dnia14 marca 1997 r…
[456] *Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej z dnia 4 grudnia 1982 r.* … ; M. Nowak, *Ochrona praw człowieka w systemie prawa chińskiego*, „Studia Prawnicze" 2018, nr 1, s. 91–112.

podlega OPZL[457]. Najwyższy Sąd Ludowy nadzoruje pracę orzeczniczą lokalnych sądów ludowych wszystkich szczebli, a także specjalnych sądów ludowych. Z kolei, sądy ludowe wyższych szczebli nadzorują pracę orzeczniczą sądów niższych szczebli. Artykuł 130 Konstytucji ChRL potwierdza jawność rozpoznania sprawy, określając, że „z wyjątkiem szczególnych okoliczności przewidzianych w ustawie, wszystkie sprawy przed sądami ludowymi są jawne. Oskarżonemu przysługuje prawo do obrony. Zgodnie z artykułem 131 Konstytucji sądy ludowe sprawują władzę sądowniczą samodzielnie i nie podlegają ingerencji żadnego organu administracyjnego, organizacji społecznej ani osoby fizycznej[458]. W Chinach zasadniczo sprawy w pierwszej instancji są rozpoznawane przez podstawowy sąd ludowy. Sąd pośredni ludowy jest sądem pierwszej instancji, między innymi w przypadku spraw zawierających element zagraniczny. Sąd ten jest również sądem pierwszej instancji w przypadku spraw cywilnych, których zasięg dotyczy obszaru, nad którym jurysdykcję sprawuje sąd pośredni ludowy. Sąd wyższy ludowy jest sądem pierwszej instancji w przypadku spraw cywilnych, których zasięg dotyczy obszaru, nad którym jurysdykcję sprawuje ten sąd. Z kolei Sąd Najwyższy jest sądem pierwszej instancji dla spraw cywilnych, których zasięg dotyczy obszaru całego kraju.

W zakresie właściwości rzeczowej sądów powództwo wytacza się przed sądem właściwym ze względu na miejsce zamieszkania pozwanego. W przypadku gdy pozwany jest osobą prawną, sądem właściwym jest sąd właściwy miejscowo dla siedziby pozwanego[459]. W przypadku gdy pozwany jest cudzoziemcem lub podmiotem zagranicznym, właściwość sądu ustala się na podstawie zasad przewidzianych w chińskim Kodeksie postępowania cywilnego, co oznacza, że powództwo może zostać wniesione do sądu miejsca zamieszkania pozwanego albo - jeżeli pozwany nie ma miejsca zamieszkania w Chinach — do sądu właściwego ze względu na miejsce wykonania umowy, położenie majątku pozwanego w Chinach lub inne ustawowo określone powiązania sprawy z terytorium ChRL. W sprawach wynikających z umów sądem właściwym pozostaje co do zasady sąd miejsca zamieszkania pozwanego albo sąd miejsca wykonania kontraktu.[460]. Poza tym, w szczególnych przypadkach przepisy przewidują odrębne zasady. Chociaż Konstytucja ChRL zapewnia w artykule 131 niezależność sądów zauważa się, że prezes

[457] T. Copp, *Kierunki rozwoju ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej*, Przegląd Prawa Publicznego 9/2021 s. 28-40
[458] Konstytucja ChRL z 1982 roku….
[459] Artykuł 22 *Kodeksu postępowania cywilnego* z dnia 9 kwietnia 1991…
[460] Artykuł 24, 265–270 / 277–283, *Kodeksu postępowania cywilnego* z dnia 9 kwietnia 1991…

Najwyższego Sądu Ludowego i inni wysokiej rangi funkcjonariusze sądowi są mianowani przez organ, który pozostaje pod kontrolą KPCh. W konsekwencji przekłada się to na praktykę funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości. Władza kadrowa pozostająca pod kontrolą KPCh umożliwia w praktyce oddziaływanie na sądy, co ogranicza ich autonomię i podważa możliwość mówienia o klasycznej, instytucjonalnej niezależności sądownictwa.

W związku z przeciążeniem sądów tradycyjnych w Chinach coraz większą rolę w rozwiązywaniu sporów odgrywają także alternatywne metody rozwiązywania sporów, takie jak arbitraż i mediacja. Sprawy z zakresu prawa prywatnego mogą być rozpoznawane i rozstrzygane również przez powołane do tego mocą umowy stron sądy polubowne[461]. Podstawowym aktem prawnym regulującym zagadnienia arbitrażu jest Prawo Arbitrażu Chińskiej Republiki Ludowej. Akt ten został uchwalony 31 sierpnia 1994 roku i wszedł w życie 1 września 1995 roku. Innymi ważnymi aktami normatywnymi regulującymi kwestie związane z arbitrażem w Chinach są: Prawo postępowania cywilnego ChRL z 1991 r. oraz Interpretacja tego aktu dokonana przez Sąd Najwyższy z 1992 roku[462]. Prawo Arbitrażu jest zunifikowanym aktem regulującym zarówno zagadnienia arbitrażu krajowego, jak i arbitrażu zagranicznego, tak zwanego arbitrażu z elementem obcym [463.] Postępowania arbitrażowe prowadzone są przez odpowiednie komisje arbitrażowe będące członkami Chińskiego Stowarzyszenia Arbitrażowego (China Arbitration Association), którego podstawowym zadaniem jest nadzorowanie tych komisji. Poza arbitrażem, inną często stosowaną alternatywną metodą rozwiązywania sporów, są mediacje. Kwestie mediacji sądowych doprecyzowują wytyczne Sądu Najwyższego ChRL. Są to „Opinie Sądu Najwyższego w zakresie dalszego przedstawiania pozytywnych aspektów mediacji sądowych w budowaniu harmonijnego socjalistycznego społeczeństwa" wydane 6 marca 2007 roku oraz „Postanowienia Sądu Najwyższego ChRL dotyczące kwestii pracy Sądu Ludowego w zakresie mediacji", wydane dnia 16 września 2004 roku[464].

---

[461] A. Deryng, *Miejsce sądownictwa polubownego a wymiar sprawiedliwości w świetle zasad konstytucyjnych*, ADR. Arbitraż i Mediacja, 2008, nr 3, s. 35.

[462] A. Fiłoniuk, Kierunek wschód: arbitraż w Chinach, Biuletyn arbitrażowy 5/ 2008, 2008 , s.47.

[463] J. S. Mo, *Arbitration Law in China*, Sweet & Maxwell Asia 2001, 43-43.

[464] Artykuł 9 Opinia Sądu Najwyższego w zakresie dalszego przedstawiania pozytywnych aspektów mediacji sądowych w budowaniu harmonijnego socjalistycznego społeczeństwa" - Opinia Sądu Najwyższego ChRL wydana 6 marca 2007, „最高人民法院关于在构建社会主义和谐社会过程中进一步发挥人民法院司法调解积极作用的若干意见" (*Several Opinions of the Supreme People's Court on Further Giving Full Play to the Positive Role of People's Courts in Judicial Mediation in the Course of Building a Socialist Harmonious Society*), Sąd Najwyższy Chińskiej Republiki Ludowej, 6 marca 2007, cyt. za: Peter Chan, *A Distorted Mediation Landscape: Judicial*

Organem nadzoru prawnego państwa w ChRL są Prokuratury Ludowe Chińskiej Republiki Ludowej. Zgodnie z artykułem 135 Chińska Republika Ludowa tworzy Najwyższą Prokuraturę Ludową, lokalne prokuratury ludowe wszystkich szczebli, prokuratury wojskowe i inne specjalne prokuratury ludowe. Działalność prokuratora generalnego Najwyższej Prokuratury Ludowej jest ograniczona do dwóch następujących po sobie kadencji. Na podstawie Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej prokuratury ludowe wykonują swoje kompetencje samodzielnie, na podstawie przepisów prawa, i nie podlegają ingerencji żadnego organu administracyjnego, organizacji społecznej ani osoby fizycznej.[465]. Zaznacza się, że prokuratorzy, w tym prokurator generalny Najwyższej Prokuratury Ludowej, są mianowani przez najwyższe organy partyjne.

4.5. Symbole narodowe

Rozdział czwarty Konstytucji ChRL zatytułowano „Flaga narodowa, hymn narodowy, emblematy narodowe oraz stolica". Flagą jest czerwony sztandar z pięcioma gwiazdami. Kolor tła flagi jest symbolem rewolucji, odnosząc się także do tradycyjnego użycia czerwieni przez Chińczyków jako symboliki dynastii Han. Opublikowana przez rząd ChRL symbolika wskazywała, że cztery mniejsze gwiazdy, z których każda wskazuje na większą gwiazdę, wokół której są ułożone, reprezentują jedność czterech klas społecznych narodu chińskiego – rolników, żołnierzy, inteligencji i drobnej burżuazji – zjednoczonych wokół socjalistycznych idei KPCh[466]. Obecna oficjalna interpretacja opisuje dużą gwiazdę jako uosobienie Chin, a małe gwiazdki, jako mniejszości w państwie[467].

Hymnem ChRL jest pieśń Marsz Ochotników z roku 1935, do której słowa napisał wybitny poeta i dramaturg Tian Han, a muzykę skomponował czołowy kompozytor tamtych lat Nie Er. Treścią pieśni jest walka z agresją japońską w Chinach Północno-Wschodnich w latach trzydziestych. W czerwcu 1949 roku KPCh powołała komitet, który miał zadecydować o oficjalnym hymnie państwowym. Marsz Ochotników został zaproponowany przez znanego malarza Xu Beihong'a i niemal jednogłośnie poparty przez członków komitetu. Podczas rewolucji kulturalnej autor hymnu Tian Han został uwięziony, a używanie tekstu Marszu

Mediation in the Chinese Civil Courts, *Nederlands-Vlaams Tijdschrift voor Mediation en Conflictmanagement*, Vol. 20, nr 3, 2016, s. 6–18, https://ssrn.com/abstract=3321276, [dostęp: 22.09.2025].

[465] Tamże.

[466] R. Bullen, D. Clapson, W . Jenkins, S. Mumford, *Complete flags of the world, DK Publishing*, London, 2008. s.1.

[467] https://www.britannica.com/topic/flag-of-China [dostęp: 04.07.2024].

Ochotników zostało zakazane. W roku 1978 przyjęto nowe słowa Marsza Ochotników, które nie były jednak popularne. Dlatego w dniu 4 grudnia 1982 OZPL przywróciło oryginalne słowa hymnu. W roku 2004 nowelizacją konstytucji ChRL ustanowiono Marsz Ochotników oficjalnym narodowym hymnem[468].

Godło Chińskiej Republiki Ludowej**,** określone w Konstytucji w rozdziale IV, przedstawia Bramę Niebiańskiego Spokoju (Tian'anmen), będącą miejscem proklamowania Chińskiej Republiki Ludowej przez Mao Zedonga dnia 1 października 1949 roku. Nad bramą umieszczono pięć gwiazd – jedną dużą i cztery mniejsze – w układzie identycznym jak na fladze narodowej. Tło godła tworzy wieniec z kłosów zboża, który u dołu zamknięty jest kołem zębatym, co razem obrazuje ideę jedności klas pracujących miast i wsi oraz uprzemysłowienia. Godło ma zatem silne odniesienie do idei chińskiego socjalizmu. Jego ustanowienie w 1950 roku, a następnie utrwalenie konstytucyjne, miało na celu stworzenie wyraźnej tożsamości państwowej nowej, ludowej władzy po upadku cesarstwa i okresie wojny domowej.

Pekin został wskazany w Konstytucji ChRL jako stolica państwa, co ma znaczenie zarówno ustrojowe, jak i symboliczne. Wybór ten stanowi kontynuację wcześniejszej roli Pekinu jako ośrodka władzy cesarskiej, zwłaszcza w okresie dynastii Ming i Qing, kiedy miasto było centrum administracyjnym i ceremonialnym imperium. Po upadku cesarstwa Qing w 1911 roku Pekin na krótko utracił status stolicy na rzecz Nankinu, który był siedzibą władz Republiki Chińskiej. Jednak wraz z utworzeniem ChRL w 1949 roku Pekin odzyskał rangę stolicy. Miasto to zostało konstytucyjnie usankcjonowane jako siedziba władzy państwowej. W tym miejscu proklamacji nowego państwa znajduje się centrum polityczne, siedziba partii, parlamentu (OZPL) i rządu. W Konstytucji nie ma odniesień do dawnych czy alternatywnych stolic, co podkreśla znaczenie Pekinu jako nie tylko ośrodka decyzyjnego, ale także symbolu ciągłości, centralizacji i jedności państwa[469].

[468] CT. Hung, *The politics of songs: Myth and symbols in the Chinese communist war music, 1937-1949*, Modern Asian Studies, 1996.
[469] Li Ling, *The Chinese Constitution and Legal System*, Beijing 2016, s. 78–81; Zhao Suisheng, *The Dragon Roars Back: Transformational Politics in Xi Jinping's China*, Stanford 2023, s. 33–3.

5. Systemy konstytucyjne Specjalnych Regionów Administracyjnych ChRL jako pomost między chińskim porządkiem prawnym a tradycją europejskiego prawa

Współczesny system konstytucyjny Chińskiej Republiki Ludowej wyróżnia się na tle innych państw świata próbą pogodzenia socjalistycznych podstaw państwa z autonomicznymi modelami prawnymi istniejącymi w Specjalnych Regionach Administracyjnych (SAR).

Regiony te – Hongkong i Makau – funkcjonują w ramach zasady „jednego kraju o dwóch systemach", stanowiąc unikalny w skali porównawczej przykład adaptacji tradycji porządku prawnego dwóch odmiennych cywilizacji. Status prawny autonomicznych regionów opiera się na odrębnych ustawach zasadniczych, określających także szczegółowe regulacje relacji między centralnymi władzami w Pekinie a administracjami lokalnymi.

Hongkong, do 1 lipca 1997 roku brytyjska kolonia, po tej dacie to specjalny administracyjny region Chińskiej Republiki Ludowej. Po zwycięskiej dla Komunistycznej Partii Chin wojnie domowej i proklamowaniu powstania Chińskiej Republiki Ludowej rząd w Londynie uznał nowe chińskie władze. Swoje stanowisko w sprawie Hong Kongu Mao Zedong sformułował już w 1946 roku, oświadczając: „Hong Kong mnie nie interesuje; partia komunistyczna nie jest zainteresowana Hong Kongiem", przy czym zaznaczył, że „być może" kwestia ta zostanie poruszona w chińsko-brytyjskich rozmowach w perspektywie kilkudziesięciu lat[470]. Brytyjsko-chińskie negocjacje rozpoczęły się po wizycie M. Thatcher w Pekinie w październiku 1982 roku. W czasie ich trwania uchwalona została nowa konstytucja ChRL, która stworzyła podstawę prawną dla uregulowania statusu Hong Kongu. Ostatecznie 19 grudnia 1984 roku premierzy Margaret Thatcher i Zhao Ziyang podpisali brytyjsko-chińską Wspólną Deklarację, która rozstrzygała zasadnicze kwestie związane ze zwrotem Chinom Hong Kongu i kształtem jego ustroju po 1997 roku[471].

Ustawa zasadnicza Specjalnego Administracyjnego Regionu Chińskiej Republiki Ludowej Hongkong uchwalona została 4 kwietnia 1990 roku i weszła w życie 1 lipca 1997 roku wraz z utworzeniem Specjalnego Administracyjnego Regionu Chińskiej Republiki Ludowej Hongkong. Składa się z preambuły i 160 artykułów zebranych w dziewięciu rozdziałach. Po preambule konstytucja zawiera przepisy ogólne (Rozdział I), przepisy dotyczące praw i obowiązków

[470] Ch Loh., *Underground Front, The Chinese Communist Party In Hong Kong*, Hong Kong 2010, s. 73.
[471] Rowiński J. Jakóbiec W. *System Konstytucyjny i Przedstawicielski Specjalnego Autonomicznego Regionu ChRL Hongkongu*, Warszawa 2012, s.14.

obywateli, uregulowania między władzami centralnymi ChRL a SAR Hongkong, a także kwestie dotyczące prawa użytkowania gruntów, transportu morskiego i lotnictwa cywilnego, (Rozdział III), uregulowania systemu organów władzy (Rozdział IV), przepisy z zakresu edukacji, nauki, kultury, sportu, religii, pracy i usług socjalnych (Rozdział VI), a także wykładni i nowelizacji ustawy zasadniczej (Rozdział VIII).

Na mocy ustawy zasadniczej Hong Kong cieszy się „szeroką autonomią", w tym własnymi kompetencjami w zakresie administracji, stanowienia prawa oraz wymiaru sprawiedliwości. Finanse regionu są co do zasady niezależne, a dochody budżetowe przeznaczone są wyłącznie na użytek regionu[472]. Odrębny od reszty ChRL jest system podatkowy oraz uregulowania dotyczące przedsiębiorczości. Autonomia rozciąga się także na sferę polityki pieniężnej, włącznie z emisją własnych środków płatniczych. Ustawa zasadnicza zachowała dolara Hongkongu, jako walutę regionu i upoważniła jego władze do powierzania prawa do emisji wybranym przez siebie bankom[473]. Region jest również odrębnym obszarem celnym[474]. Hongkong prowadzi własne rejestry statków morskich, które pływają pod jego własną banderą, a także statków powietrznych[475]. Autonomia rozciąga się na sfery edukacji, ochrony zdrowia, kultury, polityki wyznaniowej i społecznej[476].

Hongkong posiada własny system prawny oparty na przepisach ustanowionych przez lokalną legislatywę. Jednym z przepisów zapewniających prawną trwałość autonomiczności regionu jest artykuł 8 ustawy zasadniczej, włączający prawo precedensowe i reguły słuszności do źródeł prawa pozostających w mocy po 1 lipca 1997 roku. W zakres obfitego dorobku „prawa precedensowego" wchodzą nie tylko precedensy powstałe na bazie orzecznictwa sądów Hongkongu ale także orzecznictwo sądów angielskich, a nawet sądów w innych jurysdykcjach, podlegających pod działanie „prawa precedensowego"[477]. Dzięki temu Hongkong pełni rolę pomostu między systemem kontynentalnym ChRL a tradycją prawną wywodzącą się z brytyjskiego common law.

[472] Art. 106, *Ustawy zasadniczej SAR Hongkong* z dnia 4 kwietnia 1990 r., https://www.basiclaw.gov.hk/en/basiclaw/chapter5.html, [dostęp: 22.09.2025].
[473] Artykuł 111 *Ustawy zasadniczej SAR Hongkong*…
[474] Artykuł 116 *Ustawy zasadniczej SAR Hongkong*…
[475] Artykuły 125 oraz 129 ust 1. *Ustawy zasadniczej SAR Hongkong*…
[476] Artykuły 136, 138, 140, 141, 145 *Ustawy zasadniczej SAR Hongkong*…
[477] G.Yash, *Hong Kong's New Institutional Order. The Reasumption of Chinese Sovereignty and the Basic Law*, Hong Kong 1999, s 367-371.

Generalnie przyjęcie przez Chiny zasady „jeden kraj, dwa systemy" w odniesieniu do Hongkongu nie tylko zachowało autonomię regionu, ale również zbudowało pomost między Chinami a Europą. Hongkong stanowi przykład współpracy Chin z krajami zachodnimi, zachowując przy tym swoją suwerenność i system polityczny. Jako jedno z najważniejszych centrów finansowych świata Hongkong pełni rolę pośrednika w transakcjach gospodarczych i finansowych pomiędzy Chinami a Europą, łącząc różne modele prawne i gospodarcze. Dzięki zachowaniu systemu prawa precedensowego i niezależności w kwestiach finansowych, i podatkowych Hongkong pozostaje atrakcyjnym centrum biznesowym, zarówno dla chińskich, jak i europejskich inwestorów. Nie bez znaczenia w zakresie rozważań nad specyfiką funkcjonowania regionu Hong Kong jest również fakt, iż region ten wprowadził system podatkowy, który nakłada podatek dochodowy w oparciu o zasadę terytorialną, co oznacza, że zyski pochodzące ze sprzedaży lub usług uzyskane poza terytorium Hongkongu, co do zasady nie podlegają opodatkowaniu.

Makau było najstarszą enklawą kolonialną Portugalii na terenie Chin. Od połowy XIX wieku obowiązywało tu prawo portugalskie, a więc system prawny prawa typu kontynentalnego. Ważną rolę w jego formowaniu odegrał kodeks cywilny z roku 1867, który obowiązywał we wszystkich portugalskich koloniach[478]. Wymiar sprawiedliwości, obejmujący sądy i prokuraturę, sprawowali na wszystkich szczeblach prawnicy portugalscy. Zmiany w systemie konstytucyjnym Makau, kolonialnym w swej istocie, przyniosło dopiero obalenie dyktatury w metropolii w wyniku „rewolucji goździków" w 1974 roku. W 1951 roku dokonano nowelizacji portugalskiej konstytucji, usuwając z niej przepis o „imperium kolonialnym". Makau, podobnie jak i inne portugalskie kolonie, otrzymało formalnie status „zamorskiej prowincji"[479]. Spotkało się to z protestem ze strony ChRL. W kolejnych latach odnotowano szereg incydentów oraz zatargów, jak np. odcięcie żywności z kontynentalnych Chin do Makau w roku 1952[480]. Osiągnięte przez Londyn i Pekin porozumienie w sprawie Hongkongu „zapaliło zielone światło" dla podjęcia powrotu Makau do macierzy. W dalszym biegu spraw w drugiej połowie lat 90. dominującym

[478] Mi Jian, *Lun dalu fa chuantong ji qi yu Zhongguo neidi, Taiwan he Aomen fazhi de guanxi [Tradycja prawa kontynentalnego i jej związki z systemami prawnymi kontynentalnych Chin, Tajwanu i Makau]* [w:] Zhao Guoqiang (red.), *Aomen renwen shehui kexue yanjiu wenxuan: falu quan [Wybór studio z dziedziny nauk humanistycznych i społecznych poświęconych Makau: tom poświęcony prawu],* Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, s. 17-18.

[479] C.H. Clayton, *Souverignty at the edge: Makau and the question of Chineseness*, Cambridge, London 2009, s. 49.

[480] Zhidong Hao, Macau, History and Society, Hong Kong University Press-Universidade de Makau, Hong Kong 2011, s. 43.

problemem Makau stało się bezpieczeństwo. W literaturze wskazuje się na eskalację przestępczości zorganizowanej i walce gangów o udziały w hazardzie, która pociągała za sobą coraz większą liczbę ofiar, nie tylko wśród członków zwalczających się gangów, ale i wysokich rangą urzędników, w tym służb mundurowych oraz przypadkowych przechodniów[481]. Władze portugalskie nie były w stanie opanować sytuacji. Dopiero ich współdziałanie z siłami bezpieczeństwa prowincji Gangdong oraz policją SAR Hongkongu, koordynowane bezpośrednio przez Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego w Pekinie, zaczęło przynosić rezultaty. W następstwie tej sytuacji władze w Pekinie przedstawiły Lizbonie plany ulokowania na terytorium SAR Makau specjalnej jednostki Chińskiej Armii Ludowowyzwoleńczej. Ostatecznie problem rozwiązano, zgodnie z życzeniem strony chińskiej, w czasie wizyty przewodniczącego ChRL Jiang Zemina w Lizbonie. Bezpośrednio po niej w Pekinie odbyło się ostatnie posiedzenie tak zwanej Grupy Łącznikowej. W tym samym miesiącu Jiang Zemin spotkał się w Pekinie z gubernatorem Makau gen. Vasco Rocha Vieirą, a następnie proces przygotowań do przywrócenia pełnej suwerenności Chin w Makau, już jako Specjalnego Administracyjnego Regionu ChRL, został zakończony[482]. O północy z 19 na 20 grudnia 1999 roku powstał Specjalny Autonomiczny Region ChRL Makau. Tym samym przywrócona została pełna suwerenność chińska na tym terytorium.

Konstytucyjną podstawą tworzenia specjalnych administracyjnych regionów jest art. 31 konstytucji ChRL. Z przepisem tym koresponduje art. 62 Konstytucji, który wśród kompetencji OZPL wymienia tworzenie specjalnych administracyjnych regionów i decydowanie o ich ustroju. Główne rozwiązania ustrojowe przyjęte dla SAR Makau mają swoją podstawę również w prawie międzynarodowym. Stanowi ją Wspólna Deklaracja Rządu Republiki Portugalii oraz Rządu Chińskiej Republiki Ludowej w sprawie Makau, podpisana w Pekinie w dniu 26 marca 1987 roku, a więc niecałe dwa lata po podpisaniu chińsko-brytyjskiej Wspólnej Deklaracji w sprawie Hongkongu. Treść obu dokumentów jest w znacznej części identyczna. Jedną z fundamentalnych różnic jest stwierdzenie w chińsko-portugalskiej Wspólnej Deklaracji, że „Makau stanowi terytorium Chin", co uznały oba zainteresowane rządy[483].

[481] Tamże, s. 69-70.
[482] Rowiński J. Jakóbiec W., *System Konstytucyjny i Przedstawicielski Specjalnego Autonomicznego Regionu ChRL Makau,* Warszawa 2012, s. 25.
[483] Tamże, s. 29.

Makau pełniło i pełni nadal szczególną rolę jako pomost między Chińską Republiką Ludową a światem zachodnim, zwłaszcza Europą. Jako dawna kolonia portugalska, z ponad czterowiekową obecnością europejskiego prawa, administracji i kultury, Makau jest unikalnym miejscem styku dwóch cywilizacji. Dziedzictwo to widoczne jest zarówno w strukturze instytucjonalnej regionu, jego kulturze prawnej, jak i w praktyce funkcjonowania instytucji. Umożliwia to nie tylko lepsze zrozumienie systemu zachodniego w kontekście chińskim, ale również stanowi ogniwo w wymianie gospodarczej i kulturalnej pomiędzy ChRL a Unią Europejską. W tym sensie Makau pełni funkcję swoistego „okna na Europę", będąc zarazem integralną częścią Państwa Środka i nośnikiem jego suwerenności.

Ustawa zasadnicza Specjalnego Administracyjnego Regionu Chińskiej Republiki Ludowej Makau uchwalona została 31 marca 1993 roku podczas I sesji Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych VIII kadencji, natomiast w życie weszła dnia 20 grudnia 1999 roku. Ustawa zasadnicza Makau jest w znaczącej części identyczna względem analogicznego dokumentu przyjętego wcześniej dla Hongkongu. Wykazuje jednak pewne różnice wynikające z odmiennej sytuacji Hongkongu i Makau. Podczas gdy była brytyjska kolonia jest od wielu lat ważnym międzynarodowym centrum finansowym, a także liczącym się w skali globalnej portem lotniczym, Makau odgrywa w tych dziedzinach rolę marginalną. Stąd też przepisy dotyczące kwestii gospodarczych czy ruchu lotniczego są w ustawie zasadniczej Makau mniej rozbudowane. Specjalne przepisy poświęcono natomiast turystyce i ochronie zabytków[484]. Wynika to z faktu, iż turystyka, w tym turystyka osób korzystających z oferty kasyn, odgrywa znaczącą rolę w gospodarce tego regionu[485].

Różnicą między obiema ustawami zasadniczymi jest rezygnacja przez ustawodawcę Makau z wymogu aby kandydaci na najwyższe urzędy nie posiadali prawa stałego pobytu w żadnym obcym państwie. Wprowadzono jednak wobec nich inny wymóg, a mianowicie aby obejmując swoje urzędy składali przysięgę na wierność ChRL[486].

Ustawa zasadnicza SAR Makau składa się z preambuły, 145 artykułów zebranych w 9 rozdziałach oraz z 3 załączników. Rozdział I zawiera przepisy ogólne. Rozdział II reguluje

[484] Artykuł 118 i 125 ust. 3 *Ustawy zasadniczej SAR Makau* z 14 marca 1993 roku, https://www.gov.mo/en/content/laws/constitutional-documents [dostęp 14.04.2005].
[485] Wang Wuyi, *Aomen bocaiye fazhan [Rozwój branzy hazardowej w Makau]* [w:] Hao Yufan, Wu Zhiling (red.), *Aomen lanpi shu. Aomen jingji shehui faz han baodao (2008-2009) [Błękitna księga Makao. Raport o rozwoju społeczno-gospodarczym Makau (2008-2009)]*, Beijing 2009, s. 48.
[486] Artykuł 102 *Ustawy zasadniczej SAR Makau*…

stosunki między władzami centralnymi ChRL a SAR Makau. W Rozdziale III znajdują się przepisy dotyczące praw i obowiązków obywateli. Rozdział IV obejmuje uregulowania systemu organów władzy. Kolejny rozdział V dotyczy systemu gospodarczego. Rozdział VI poświęcony jest kulturze i sprawom społecznym. Rozdział VII dotyczy stosunków SAR Makau z obcymi państwami, zaś Rozdział VIII zawiera przepisy dotyczące wykładni i nowelizacji ustawy zasadniczej. Ustawa zasadnicza przyznaje Makau „szeroką autonomię", w tym własne kompetencje w zakresie administracji, stanowienia prawa oraz wymiaru sprawiedliwości. Finanse regionu są niezależne, zaś jego dochody mogą być przeznaczone wyłącznie na własny użytek[487]. Odrębny od reszty ChRL jest też system podatkowy[488]. Władze centralne nie mogą pobierać w Makau żadnych danin publicznych[489]. Autonomia rozciąga się również na sferę polityki pieniężnej i walutowej, łącznie z emisją własnych środków płatniczych[490]. Ustawa zasadnicza zachowała patacę, jako walutę regionu i upoważniła jego władze do powierzenia emisji pieniądza wybranym przez siebie bankom. Region jest również odrębnym obszarem celnym[491]. Autonomia rozciąga się też na sferę edukacji, ochrony zdrowia, kultury, polityki wyznaniowej i społecznej[492]. SAR Makau prowadzi rejestry statków morskich pływających pod własną banderą[493].

W literaturze przedmiotu wskazuje się na tendencję do zawężania praktycznego zakresu autonomii Specjalnych Regionów Administracyjnych w ostatnich latach. W odniesieniu do Hongkongu przywołuje się m.in. rozstrzygnięcia Stałego Komitetu Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych z 2014 r. dotyczące modelu wyborczego oraz wejście w życie w 2020 r. ustawy o bezpieczeństwie narodowym. Zmiany te wzmacniają rolę organów centralnych w kształtowaniu ram politycznych regionu. W Makau analogiczne procesy są opisywane jako mniej konfliktogenne społecznie. W konsekwencji, przy utrzymaniu odrębności instytucjonalnej w sferze gospodarki i znacznej części prawa prywatnego, zakres autonomii politycznej i ustrojowej bywa w praktyce ograniczany. Pozwala to ujmować autonomię SAR jako rozwiązanie o charakterze warunkowym, funkcjonujące w ramach centralnego modelu ustrojowego ChRL.

[487] Artykuł 104 *Ustawy zasadniczej SAR Makau…*
[488] Artykuł 106 *Ustawy zasadniczej SAR Makau…*
[489] Artykuł 104 ust 3 *Ustawy zasadniczej SAR Makau…*
[490] Artykuł 107, 108, 109 *Ustawy zasadniczej SAR Makau…*
[491] Artykuł 112 *Ustawy zasadniczej SAR Makau…*
[492] Artykuły 121,123,125,128,130 *Ustawy zasadniczej SAR Makau…*
[493] Artykuł 116 *Ustawy zasadniczej SAR Makau…*

6. Kierunki rozwoju chińskiego porządku konstytucyjnego

Rozwój konstytucjonalizmu Chińskiej Republiki Ludowej ukazuje ścisły związek między transformacją ustrojową a ideologicznym kontekstem władzy. Analiza kolejnych wersji konstytucji - od pionierskiej ustawy zasadniczej z 1954 roku, poprzez instrumentalne dokumenty z lat 70., aż po strukturę z 1982 roku i jej nowelizacje - pozwala dostrzec prawidłowości w zakresie kierunków rozwoju porządku konstytucyjnego i ustroju społeczno-gospodarczego ChRL. Właśnie dlatego w pracy podejmuje się analizy tych kierunków, mającej na celu identyfikację dominujących tendencji oraz przewidywalnych trajektorii dalszej ewolucji.

W tabeli 2 przedstawiono najważniejsze nowelizacje Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej w latach 1988–2018 wraz z ich głównymi zmianami oraz dominującymi kierunkami ewolucji ustroju.

Tabela 2. Nowelizacje Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej (1982-2018).

Rok nowelizacji	Główne zmiany	Kierunek ewolucji
1988	Uznanie prywatnego sektora gospodarki; możliwość dzierżawy i transferu praw do użytkowania ziemi	→ Liberalizacja gospodarcza; odejście od radykalnego kolektywizmu; możliwość obrotu prawem użytkowania ziemi, pragmatyczne otwarcie na własność prywatną
1993	Zastąpienie pojęcia 'gospodarki planowej' przez 'socjalistyczną gospodarkę rynkową'; potwierdzenie polityki reform i otwarcia zapisanie reform Deng Xiaopinga w preambule	→ Konwergencja z modelem rynkowym; wzrost pragmatyzmu; legitymizacja reform Deng Xiaopinga; polityka w kierunku otwarcia na świat
1999	Wprowadzenie zasady 'rządów prawa' (fazhi 法治); wpisanie 'Teorii Deng Xiaopinga' jako idei przewodniej; uznanie sektora prywatnego za ważny element gospodarki	→ deklaracja rządów prawa oraz wzmocnienie ochrony własności prywatnej
2004	Dodanie 'teorii trzech reprezentacji' Jiang Zemina; zapis 'państwo szanuje i chroni prawa człowieka' (art. 33); gwarancje własności prywatnej (art. 13)	→ Najdalej idąca konwergencja z międzynarodowymi standardami praw człowieka; wzmocnienie ochrony własności;
2018	Usunięcie limitów kadencji prezydenta; wprowadzenie 'myśli Xi Jinpinga' jako ideologii; utworzenie Komisji Nadzoru Narodowego	→ centralizacja władzy; wzmocnienie pozycji partii i przywódcy, wzmocnienie kontroli ideologicznej i antykorupcyjnej;

Źródło: Opracowanie własne na podstawie oficjalnych tekstów nowelizacji Konstytucji ChRL oraz analizy literatury przedmiotu.

Kierunkiem jest utrwalanie dominacji ideologii partii komunistycznej jako konstytucyjnie umocowanej podstawy legitymizacji ustroju. W kolejnych nowelizacjach konstytucji z lat 1999, 2004 i 2018 wyraźnie widać rozszerzenie preambuły i artykułów konstytucyjnych o elementy doktryny KPCh, w tym myśli Deng Xiaopinga, koncepcji trzech reprezentacji oraz myśli Xi Jinpinga o socjalizmie z chińską specyfiką dla nowej ery. Trend ten wskazuje na postępującą ideologizację prawa konstytucyjnego.

Drugim zauważalnym kierunkiem rozwoju jest wzmacnianie formalnych gwarancji praw jednostki, przy jednoczesnym zachowaniu kontroli politycznej nad ich egzekwowaniem. Choć konstytucja z 1982 roku zawiera katalog praw obywatelskich, ich realizacja w praktyce nadal podlega ograniczeniom w imię nadrzędnych interesów państwa. Nowelizacje poszerzają katalog praw (np. prawo do własności prywatnej, prawo do edukacji), ale równolegle nie powstają niezależne mechanizmy kontroli konstytucyjności, co w pewien sposób podważa realność tych gwarancji.

Trzeci kierunek to wzrost roli konstytucji jako narzędzia legitymizacji zmian systemowych. Zmiany w konstytucji nie są wyłącznie reakcją na społeczne czy gospodarcze potrzeby, lecz często poprzedzają je i je normatywnie inicjują – jak np. wprowadzenie pojęcia gospodarki rynkowej, reformy sektora własności czy zniesienie limitu kadencji przewodniczącego ChRL i dalsze umocnienie jego władzy. Konstytucja staje się więc narzędziem zapowiadającym kierunku polityki i zarządzania legitymizacją transformacji**.**

Czwartym zauważalnym trendem jest konsolidacja struktury państwowej wokół centralnych organów władzy, ze zmniejszonym naciskiem na autonomię terytorialną czy instytucjonalną. Konstytucja nie tylko wzmacnia rolę przewodniczącego ChRL, ale również rozszerza zakres kompetencji organów partyjnych. W tym kontekście systemy konstytucyjne Specjalnych Regionów Administracyjnych (Hongkong i Makau) – mimo pewnej autonomii – są w coraz większym stopniu ograniczane interpretacjami konstytucji dokonywanymi przez centralne instytucje ChRL. W przeszłości obrazowały one model częściowej adaptacji zachodnich systemów prawnych. Obecnie w literaturze przedmiotu wskazuje się tendencję do zawężania zakresu ich autonomii. Zasada „jeden kraj, dwa systemy" jest w coraz większym stopniu skorelowana z wymogiem jedności państwa i kierownictwa KPCh – SAR pełnią przede wszystkim funkcje gospodarcze i dyplomatyczne.

W świetle przedstawionych tendencji, przyszłość konstytucji ChRL najprawdopodobniej będzie wiązać się z dalszym włączaniem elementów ideologicznych, instytucjonalną konsolidacją władzy oraz wybiórczym wzmacnianiem ochrony praw jednostki, przy jednoczesnej dalszej kontroli praw politycznych. Konstytucjonalizm chiński w kolejnej dekadzie najprawdopodobniej nadal będzie ewoluował w stronę modelu oferującego coraz wyższą jakość życia i rozwój gospodarczy przy akceptacji ograniczeń politycznych. Kolejne nowelizacje konstytucji oraz strategie rozwojowe – zwłaszcza plany pięcioletnie - konsekwentnie wzmacniały prawa socjalne i gospodarcze (prawo do edukacji, ochrony zdrowia, zabezpieczenia społecznego, ochrona własności prywatnej), pozostawiając przy tym wciąż kierowniczą rolę KPCh. Po drugie, dane o rozwoju klasy średniej wskazują, że poprawa jakości życia jest traktowana przez władze jako źródło legitymizacji politycznej - konstytucja i polityka gospodarcza tworzą swoisty kontrakt: z jednej strony stabilność i dobrobyt z drugiej lojalność polityczna. Po trzecie, doświadczenia historyczne okresu maoistowskiego pokazują, że społeczeństwo chińskie nie akceptuje bezwarunkowo polityki państwa. Gdy w czasie „Wielkiego Skoku Naprzód" i rewolucji kulturalnej państwo nie było w stanie zapewnić minimum bezpieczeństwa ekonomicznego i społecznego, pojawiały się lokalne bunty i masowa destabilizacja. Lojalność wobec państwa jest warunkowa – opiera się na zdolności władzy do zapewnienia ładu, dobrobytu ale również praw i wartości zgodnie z cywilizacyjnymi ideami, zakorzenionymi głęboko w naturze ludzkiej. Wieki kratocentryzmu wpłynęły na interpretacje wartości, jednak konfucjańskie napomnienie o przywróceniu znakom ich właściwego znaczenia unosi się jak cień nad każdym systemem kratocentrycznym. W tym sensie model legitymizacji przez efektywność, choć jawi się jako kontynuacja historycznego kontraktu społecznego, wydaje się mieć ograniczoną trwałość.

Równolegle z tymi procesami zauważyć można wyraźną tendencję do wychodzenia Chin poza własne granice – zarówno gospodarczo, jak i politycznie oraz strategicznie - co stanowi cezurę w stosunku do historycznego modelu państwa samowystarczalnego. Inicjatywy takie, jak: Nowy Jedwabny Szlak**,** intensywne inwestycje infrastrukturalne w Azji i w Afryce, ekspansja handlowa czy coraz aktywniejsze uczestnictwo w organizacjach międzynarodowych, świadczą o rosnącej świadomości globalnej roli ChRL. Kierunek ten może w przyszłości znaleźć odzwierciedlenie w uregulowaniach konstytucyjnych lub ustawowych wyznaczających priorytet zewnętrznych interesów gospodarczych jako integralnych dla strategii państwa. W tym kontekście szeroko pojęte „zewnętrzne zasoby" mogą bezpośrednio przyczynić się do wzrostu dobrobytu

ChRL i podniesienia jakości życia chińskich obywateli. Potencjalnie może to znaleźć wyraz w prawnych gwarancjach większego dostępu do usług publicznych, mieszkalnictwa, edukacji i ochrony zdrowia, co przełoży się na zwiększenie zakresu realnych swobód obywatelskich. Konstytucyjnie może to oznaczać rozszerzenie katalogu praw socjalnych lub ich doprecyzowanie w kierunku mierzalnych standardów świadczeń państwowych.

Z drugiej jednak strony, globalna ekspansja zasobowa może generować skutki odwrotne w państwach, z których te zasoby są pozyskiwane. Nasilenie konkurencji o dostęp do surowców, infrastruktury czy rynków pracy może prowadzić do napięć społeczno-ekonomicznych i politycznych w krajach zasobodawczych, a w skrajnych przypadkach – do pogorszenia sytuacji praw człowieka, destabilizacji ustrojowej, czy nawet rodzić zarzuty naruszenia ich suwerenności. Może to wpłynąć na postrzeganie Państwa Środka. Jednocześnie tego rodzaju zjawiska będą szły w parze z coraz większą ekspansją medialną i siłą propagandową globalnej skali i w konsekwencji także mogą wpłynąć na zewnętrzne postrzeganie chińskiego konstytucjonalizmu co postawi przed nim nowe wyzwania w zakresie uregulowania zasad odpowiedzialności międzynarodowej i relacji z systemami prawnymi innych państw. Tendencja ta wymaga zatem refleksji nie tylko w kategoriach geostrategicznych, ale również konstytucyjno-prawnych, dotyczących odpowiedzialności za działania poza granicami państwa, etycznych ram ekspansji gospodarczej oraz relacji między wzrostem dobrobytu a konstytucyjną legitymizacją tego wzrostu w porządku wewnętrznym i międzynarodowym.

W nadchodzącej dekadzie nastąpi zapewne dalsza pragmatyczna liberalizacja gospodarcza, wspierająca rozwój klasy średniej i zwiększenie poziomu życia, jednak będzie ona kontrolowana i podporządkowana logice politycznej. W tym kontekście rosnąca siła ekonomiczna i samoświadomość chińskiej klasy średniej stają się nowym wyzwaniem dla władzy - wymagając pogodzenia utrzymania dominacji politycznej z coraz większymi oczekiwaniami obywateli w zakresie jakości życia i udziału w kształtowaniu ładu publicznego.

Możliwe, że zakres praw socjalnych (np. w dziedzinie edukacji, ochrony zdrowia czy mieszkalnictwa) zostanie konstytucyjnie rozszerzony - ale będą to prawdopodobnie prawa w pewnych zakresie uzależnione od celów państwowych. Równolegle wraz z rozwojem technologicznych nastąpi dalszy rozwój narzędzi nadzoru– zwłaszcza cyfrowych. W tym sensie dobrobyt staje się także środkiem do utrzymania władzy, a nie jej ogranicznikiem, co pozwala

przewidywać stabilność kratocentrycznego charakteru chińskiego ustroju w prognozowanej perspektywie.

7. Podsumowanie i wnioski

Przedstawiony w rozdziale zarys rozwoju chińskiego konstytucjonalizmu pozwala na dalsze analizy porównawcze w kolejnych rozdziałach. Dokonano weryfikacji hipotez, w części odpowiadającej zakresowi rozdziału oraz udzielono odpowiedzi na powiązane pytania badawcze. Hipoteza o redukcji napięć między deklaracjami a praktyką została potwierdzona. Zakłada, że zmiany konstytucji ChRL podążają w kierunku redukcji napięć między realizacją celów polityczno-gospodarczych a zachowaniem spójności między zapisem praw podstawowych i zasad ustroju społeczno-gospodarczego i praktyką ich stosowania, przy czym w większym stopniu dotyczy to zasad ustroju społeczno-gospodarczego niż praw podstawowych. Analiza poszczególnych konstytucji pokazała pragmatyczny charakter zmian. Zidentyfikowano znaczące zmiany w zakresie podejścia do własności prywatnej. W 1988 roku sektor prywatny uznano za uzupełnienie gospodarki socjalistycznej, w 1993 roku do Konstytucji wpisano pojęcie „socjalistycznej gospodarki rynkowej", w 1999 roku sektor prywatny podniesiono do rangi „ważnej części gospodarki", a w 2004 roku zagwarantowano ochronę własności prywatnej. Każda z tych zmian była także reakcją na potrzeby rozwoju gospodarczego przy zachowaniu ram ideologicznych i wiodącej roli KPCh. Analiza kolejnych Konstytucji oraz dokumentów strategicznych, w tym kolejnych planów pięcioletnich wskazuje, że konstytucyjne modyfikacje wpisywały się w szerszą strategię modernizacji państwa. O ile wcześniejsze etapy skupiały się na liberalizacji handlu i rozwoju infrastruktury, o tyle od przełomu XXI wieku coraz większy nacisk położono na innowacje i technologie[494]. W regulacjach konstytucyjnych znalazło to wyraz w akcentowaniu rozwoju nauki, edukacji i nowoczesnych gałęzi gospodarki jako fundamentów „socjalizmu o chińskiej specyfice". W ten sposób konstytucja stała się nie tylko dokumentem legitymizującym bieżące reformy, lecz także narzędziem wyznaczania długofalowych priorytetów, w których tradycyjne cele stabilności politycznej i jedności państwa łączą się

[494] Copp T., *Comparative analysis of conditions made for companies in business incubators and technology incubators in the Weimar Triangle and China and prospects for mutual cooperation*, Asia Pacific Journal of Innovation and Entrepreneurship, Vol. 5, No. 2, August 2011, Asian Association of Business Incubation, s. 57.

z ambicją budowy gospodarki innowacyjnej i konkurencyjnej globalnie. Zagwarantowano dziedziczność własności i ochronę majątku osobistego obywateli.

W ostatnich dekadach rozwinięto znacząco prawa socjalne, w tym prawo do emerytury i zabezpieczenia społecznego, a także dostęp do podstawowych usług publicznych. Zmiany widoczne są także w polityce demograficznej – odejście od restrykcyjnej zasady jednego dziecka na rzecz bardziej elastycznych rozwiązań odpowiadających na potrzeby społeczne, gospodarcze i polityczne. Widać także pewne zmiany w realizacji wolności religijnej – formalnie gwarantowanej konstytucyjnie, lecz w praktyce funkcjonującej nadal w ramach uznanych i kontrolowanych przez państwo struktur wyznaniowych. Wdrożeniu reform towarzyszyło utrzymanie wiodącej pozycji partii, a w pewnych zakresach ograniczenie praw obywatelskich, co obrazuje próbę równoważenia systemu tak, aby rozwój gospodarczy i rosnący dobrobyt społeczeństwa wzmacniały system polityczny.

Kolejna hipoteza związana z niniejszym rozdziałem zakłada, że ewolucja konstytucyjnych praw podstawowych i zasad ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej zmierza w kierunku dalszej pragmatycznej liberalizacji w sferze gospodarczej oraz społecznej, przy jednoczesnym umacnianiu kontroli partii nad kluczowymi obszarami władzy państwowej. Tendencja ta prowadzi do utrzymania modelu ustroju społeczno-gospodarczego ChRL bliżej kratocentrycznego bieguna osi teocentryzm–kratocentryzm. Analiza dynamiki ostatnich reform oraz zmian konstytucyjnych potwierdza w znaczącej części tę logikę: z jednej strony następuje pogłębianie liberalizacji gospodarczej oraz selektywne rozszerzanie ochrony praw o charakterze społecznym, takich jak prawo do zabezpieczenia społecznego, prawo do nauki czy konstytucyjna ochrona własności prywatnej; z drugiej strony obserwuje się równoległą konsolidację władzy centralnej oraz wzmacnianie mechanizmów kontroli politycznej w obszarach kluczowych dla funkcjonowania systemu władzy.

Hipoteza o częściowym podporządkowaniu praw podstawowych interesom państwa została zweryfikowana z perspektywy dynamicznej. Prawa podstawowe w Chinach nie są statycznie podporządkowane państwu – ich treść i znaczenie zmieniają się także z uwzględnieniem potrzeb politycznych i gospodarczych. Analiza poszczególnych Konstytucji a zwłaszcza Konstytucji z 1982 roku i jej nowelizacji wykazała, że gwarancje praw jednostki są stopniowo rozszerzane, w szczególności w obszarach istotnych dla rozwoju gospodarczego i stabilności społecznej, ale jednocześnie w wielu innych zakresach pozostają stabilne a nawet są ograniczane

czego przykładem jest sfera polityczna. Przykładem są mechanizmy kontroli treści, szczególnie w Internecie lub wprowadzenie systemów nadzoru społecznego. Dynamika chińskiego konstytucjonalizmu polega zatem na elastycznym balansowaniu między adaptacją a kontrolą – prawo obywatelskie pełni funkcję instrumentu modernizacji gospodarczej, natomiast zakres instytucjonalnych gwarancji ochrony jednostki bywa ograniczany.

Na tle dokonanej w rozdziale analizy istotne stają się pytania badawcze: W jaki sposób prawa podstawowe, zasady konstytucyjne ustroju społeczno-gospodarczego i nowelizacje konstytucyjne w ChRL odzwierciedlają próby równoważenia celów rozwoju gospodarczego z potrzebami politycznej legitymizacji? Czy w rozwoju chińskiego prawa konstytucyjnego można mówić o historycznej ciągłości pewnych idei ustrojowych, czy raczej o radykalnych zmianach?

Prawa podstawowe i zasady konstytucyjne odzwierciedlają próby równoważenia rozwoju gospodarczego z potrzebą uzasadnienia politycznego poprzez selektywne i pragmatyczne dostosowywanie konstytucji do realiów modernizacji. Z jednej strony istnieje pewna ciągłość strukturalna między cesarskim porządkiem prawnym a współczesnym konstytucjonalizmem, szczególnie w jego kolejnych nowelizacjach: interes państwa nierzadko stawiany ponad interesem jednostki, hierarchiczna struktura władzy, kontrola religii i w pewnych zakresach wciąż instrumentalne traktowanie prawa. Z drugiej strony widoczne są radykalne ideowe zmiany w sferze społeczno-gospodarczej – przejście od gospodarki planowej do rynkowej, uznanie własności prywatnej i liberalizacja ekonomiczna, czy międzynarodowa ekspansja gospodarcza. W sferze ideologicznej nastąpiła ewolucja - od ortodoksyjnego marksizmu do „socjalizm o chińskiej specyfice", który w wersji obecnej jest syntezą elementów socjalistycznych, konfucjańskich i kapitalistycznych. Ostatecznie chiński konstytucjonalizm jawi się nie jako prosta kontynuacja ani całkowite zerwanie, lecz jako pragmatyczna adaptacja tradycji do współczesnych wyzwań.

Dokonana analiza wskazuje, że kolejne nowelizacje wzmacniały gwarancje własności, umożliwiały wzrost prywatnej przedsiębiorczości, a także wprowadzały nowe prawa socjalne, co pozwalało władzom na zdobycie społecznej akceptacji i stabilności politycznej, przy jednoczesnym zachowaniu wiodącej roli partii. Dostrzegalna jest także ciągłość w utrzymaniu dominacji partii i podporządkowaniu niektórych obszarów prawa polityce. Nie można pominąć radykalnych przeobrażeń w sferze społeczno-gospodarczej: otwarcia gospodarki, dynamicznego rozwoju sektora prywatnego, a także wprowadzenia praw, które realnie podnoszą standard życia

obywateli. Jednocześnie dostrzegalne są narastające napięcia wewnętrzne, które towarzyszą ewolucji ustroju – rosnące nierówności społeczne, problemy demograficzne czy też negatywne konsekwencje szybkiej urbanizacji i migracji. Rosnący dobrobyt i wzrastające aspiracje społeczne stają się nie tylko źródłem stabilności, ale również czynnikiem generującym nowe napięcia, na które odpowiedzią jak do tej pory jest rozwój gospodarczy i stabilizacja kratocentrycznego charakteru chińskiego konstytucjonalizmu. Konstytucja ChRL pomimo nowelizacji i zmian nie pełni roli trwałego fundamentu ochrony jednostki w takim stopniu, jak w systemach liberalno-demokratycznych. Częstotliwość nowelizacji, ich dostosowywanie do bieżącej polityki KPCh oraz brak niezależnej kontroli konstytucyjności pokazują, że ustawa zasadnicza jest dokumentem w pewnej mierze instrumentalnym.

Dynamika przesunięć na osi teocentryzm - kratocentryzm kształtowała się począwszy od podporządkowania prawa ideologii w okresie rewolucji kulturalnej, przez pragmatyczne otwarcie gospodarcze lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, aż po współczesną syntezę liberalizacji ekonomicznej z konsolidację władzy politycznej. Dynamika ta sugeruje, że choć konstytucjonalizm chiński pozostaje zasadniczo blisko bieguna kratocentrycznego, to w niektórych obszarach – zwłaszcza gospodarki, innowacji i rozwoju społecznego – oddala się od jego maksimum, tworząc przestrzeń dla ograniczonej autonomii jednostki i bardziej przewidywalnych reguł. Wnioskuje się, że jest to jedna z kluczowych przyczyn dynamicznego rozwoju ustroju-społeczno-gospodarczego ChRL. Zidentyfikowane zróżnicowanie wskazuje, że chiński konstytucjonalizm ma charakter wewnętrznie niejednorodny, a jego dalsza ewolucja będzie zależeć od tego, czy i w jakim zakresie tendencje liberalizacyjne obecne w wybranych obszarach przenikną do rdzenia systemu politycznego.

Systemy z elementami teocentrycznymi, jak polski czy niemiecki, wbudowały w swój ład konstytucyjny ‘hamulce’ aksjologiczne: stosunkowo większą praktyczną nienaruszalność godności, ograniczenia władzy większości, czy kontrolę sądową prawa. Te mechanizmy sprawiają, że zmiany ustrojowe zachodzą ewolucyjnie i z większym poszanowaniem podstawowych wartości. Analiza dynamiki zmian pozycji w zakresie idei i wartości na osi teocentryzm–kratocentryzm pozwala wyjaśnić dlaczego w ChRL konstytucja może być bardziej elastycznym narzędziem politycznym, służącym w większym stopniu realizacji potrzeb państwa, podczas gdy w demokracjach zachodnich pełni w większym stopniu rolę stabilnego fundamentu, którego przekroczenie grozi utratą legitymizacji w oczach społeczeństwa i wspólnoty międzynarodowej.

Rozdział IV

Konstytucyjna ochrona godności i praw podstawowych w ChRL na tle standardów międzynarodowych oraz porządków konstytucyjnych RP i RFN – ujęcie porównawcze

1. Zagadnienia wprowadzające

W literaturze wyróżnia się dwa spojrzenia na ustrój społeczno-gospodarczy państwa. Jedno z nich to spojrzenie z perspektywy praw, wolności i obowiązków obywatelskich. Drugie zaś z perspektywy zasad ustroju społeczno-gospodarczego[495]. Prawa podstawowe, w tym społeczne, socjalne i ekonomiczne należą do pojęcia ustroju społeczno-gospodarczego[496]. W związku z powyższym w niniejszym rozdziale dokonano analizy i porównania praw podstawowych ChRL oraz Rzeczypospolitej Polskiej i Republiki Federalnej Niemiec. Porównania dokonuje się także na tle międzynarodowych standardów ochrony praw człowieka. Rozdział IV pozostaje przy tym funkcjonalnie powiązany z rozdziałem V, w którym analizowane są konstytucyjne zasady ustroju społeczno-gospodarczego ChRL, RP i RFN, co pozwala na spójną ocenę obu płaszczyzn tej problematyki.

Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej ujmuje prawa podstawowe w sposób odmienny od standardów europejskich, prezentując je w formie zwartego katalogu umieszczonego w Rozdziale II, zatytułowanym „Prawa i obowiązki obywateli", bez wyraźnego rozróżnienia na prawa człowieka i prawa obywatelskie ani na prawa osobiste, polityczne czy socjalne. W ramach jednego rozdziału obok siebie występują zarówno fundamentalne wolności jednostkowe, jak i wolności polityczne, a także prawa socjalne. Aby umożliwić bezpośrednie odniesienie chińskiego katalogu do standardów międzynarodowych oraz rozwiązań konstytucyjnych RP i RFN - w których rozróżnienie między prawami człowieka a prawami obywatelskimi ma fundamentalne znaczenie – w pracy przyjęto klasyfikację opartą na ugruntowanej europejskiej doktrynie: najpierw analizując podstawowe, uniwersalne prawa człowieka, a następnie prawa obywatelskie i polityczne oraz prawa socjalne i ekonomiczne. Pozwala to na rzetelne porównanie chińskich regulacji z rozwiązaniami RP i RFN oraz ze standardami międzynarodowej ochrony praw człowieka, ukazując zarazem różnice wynikające z odmiennych tradycji ustrojowych i aksjologicznych.

[495] C. Kosikowski, *Zasady Ustroju Społecznego i Gospodarczego w Procesie Stosowania Konstytucji*, Warszawa 2007, s. 74.
[496] G. Kryszeń, *Ustrój społeczno-gospodarczy jako przedmiot regulacji konstytucyjnej*, Białystok 2015, s. 57.

W rozdziale weryfikowane są hipotezy, zgodnie z którymi pozycjonowanie cywilizacji na osi teocentryzm–kratocentryzm wpływa na reinterpretację praw podstawowych, a prawa jednostki w ChRL są w większym stopniu podporządkowane interesowi państwa niż w systemach RP i RFN. Weryfikowana jest także hipoteza, że w ewolucja konstytucyjnych zasad ChRL będzie zmierzać w kierunku dalszej pragmatycznej liberalizacji społecznej i gospodarczej, przy równoczesnym umacnianiu kontroli partii nad kluczowymi obszarami władzy. Ustalenia rozdziału stanowią podstawę do sformułowania wniosków dotyczących możliwych kierunków ewolucji w kolejnej dekadzie, zwłaszcza w sferze praw politycznych i mechanizmów kontroli.

W tej części pracy podjęto próbę odpowiedzi na następujące pytanie badawcze: Jaki jest obecny stopień zgodności praw podstawowych ChRL ze standardami międzynarodowymi i w jakim kierunku zachodzą zmiany oraz na ile i w jakich obszarach prawa podstawowe oraz konstytucyjne zasady ustroju społeczno-gospodarczego ChRL różnią się od odpowiednich rozwiązań w RP i RFN, a także jakie są praktyczne konsekwencje tych różnic? Wstępnie zakłada się, że zgodność będzie częściowa – większa w zakresie konstytucyjnych zasad ustroju społeczno-gospodarczego i praw socjalnych, a mniejsza w obszarze wolności politycznych i obywatelskich. W doktrynie podkreśla się, że dynamicznemu rozwojowi gospodarczemu Chin towarzyszy obecna wciąż instrumentalizacja praw jednostki w porządku konstytucyjnym, co pozostaje w ścisłym związku z ograniczeniami w sferze wolności politycznych oraz wolności religii. Oczekuje się, że w tych obszarach ujawnią się największe rozbieżności między rozwiązaniami ChRL a regulacjami RP i RFN i standardami międzynarodowymi.

W rozdziale skoncentrowano się na konstytucyjnych prawach podstawowych obywateli. Dla pełniejszego zrozumienia ich znaczenia w systemie konstytucyjnym warto jednak zasygnalizować także konstytucyjne obowiązki obywatelskie, pozostające z prawami w ścisłej relacji. Zostały one ujęte w rozdziale drugim Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej. Szczególnie istotny dla chińskiego prawa konstytucyjnego jest artykuł 33 ust. 4 Konstytucji, który stanowi, że „każdy obywatel ma prawo do wypełniania prawa i przepisów prawa, a jednocześnie musi wykonywać obowiązki przewidziane w Konstytucji i ustawie. W systemie chińskim do obowiązków obywatelskich zalicza się m.in. przestrzeganie Konstytucji i prawa, obronę ojczyzny, służbę wojskową, a także honorowy obowiązek pracy i płacenie podatków. Wzmiankowany przepis ten ma osiowe znaczenie względem relacji między podstawowymi prawami i obowiązkami obywateli. Istnieje pogląd, że prawa i obowiązki są spójne. Nacisk kładziony jest tu na spójność

interesów narodowych z interesami jednostek oraz spójność korzystania przez obywateli z praw i wypełniania przez nich obowiązków. Drugi z poglądów podkreśla asymetrię podstawowych praw i obowiązków. Według niego treść praw podstawowych i treść podstawowych praw i obowiązków nie są równoważne w normalnych okolicznościach. W tym ujęciu zobowiązania cywilne nie posiadają statusu praw podstawowych jako rdzenia wartości praw podstawowych zawartych w Konstytucji[497]. Trzeci pogląd wskazuje, iż Konstytucja nie powinna nakładać obowiązków na obywateli. Według tego stanowiska uważa się, że określanie obowiązków obywatelskich jest kwestią prawa, a Konstytucja nie powinno określać obowiązków obywateli[498].

Historycznie w dniu 9 września 1906 roku Cesarzowa Chin - Cixi wydała edykt „Przygotowanie do konstytucji", w którym w załączniku 9 wyartykułowano „prawa i obowiązki poddanych". Cesarz miał prawo jednak w każdej chwili pozbawić poddanego jego praw[499]. Z kolei, „Tymczasowe Prawo Republiki Chińskiej", sformułowane przez rewolucjonistów reprezentowanych przez Sun Yat-sena, powoływało się na „szerokie prawa i wolności ludu". Kolejne Konstytucje i dokumenty prawne, takie jak „Projekt Konstytucji Świątyni Nieba", Yuan Ji (Prawo Republiki Chińskiej), Konstytucja Republiki Chińskiej Cao Yin oraz „Kompletne Prawo Republiki Chińskiej" Kuomintangu określały podstawowe praw i wolności[500]. W ustawie zasadniczej z 1954 roku pojawił się stosunkowo szeroki zakres gwarantowanych praw podstawowych. W latach 50. doszło do poważnego konfliktu między podstawowymi prawami określonymi w ustawie zasadniczej a rzeczywistością społeczną. W szczególności w świetle wydarzeń okresu rewolucji kulturalnej, uroczyste zapisy stały się bezużyteczne, a podstawowe prawa obywateli nie były chronione przez Konstytucję[501]. Jak zauważa Hu Jinguang ze względu na ówczesne otoczenie polityczne dochodziło do poważnych błędów w ideologii przewodniej Konstytucji, a podstawowym prawom przewidzianym w Konstytucji brakowało niezbędnych gwarancji politycznych, prawnych i ideologicznych. Z powodu tak zwanego „lewicowego" błędu

[497] Lin Laifan, *从宪法规范到规范宪法* (*Od norm konstytucyjnych do konstytucjonalizacji norm*), Beijing 2001, s. 235

[498] Zhang Qianfan, „宪法不应该规定什么" (*Czego konstytucja nie powinna regulować*), *Journal of East China University of Political Science and Law*, nr 3, 2005.

[499] Li Jinxiu, *Historical Case Studies of China's Modern Political System*, Beijing, 1988, s. 66

[500] Jiang Nankun, *A Brief History of the Secret History of the Chinese Constitution*, Law Publishing House, 988, s. 62.

[501] *The Completed Law Office of the Central Radio and Television University*, red., Selected Legal Materials of the Central Radio and Television University, China Central Radio and Television University Press 1985, s. 55.

w partii z lat 1957 – 1978, podstawowy system ochrony praw obywateli nie funkcjonował[502]. Uchwalona w roku 1978 Konstytucja ChRL ponownie przywróciła niektóre z ważnych praw i wolności zapisanych w konstytucji z roku 1954. Pomimo to, w ustawie istniały poważne braki a sama konstytucja wymagała zmian[503]. Z kolei, w Konstytucji z roku 1982 w celu podkreślenia znaczenia praw podstawowych w systemie konstytucyjnym umiejscowiono je bezpośrednio po zagadnieniach ogólnych. Podkreślano zasadę spójności praw i obowiązków stanowiąc, że „każdy obywatel korzysta z praw określonych przez ustawę i musi jednocześnie wykonywać obowiązki określone w Konstytucji i ustawie". Zmianom uległy różne kontrowersyjne przepisy. Jak np. zakończono realizację polityki jednego dziecka, na co wpływ także miało „starzejące się„ społeczeństwo. Innym przykładem jest podjęcie w dniu 28 grudnia 2013 roku na szóstej sesji Stałego Komitetu XII Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych decyzji o zawieszeniu ustaw o reedukacji przez pracę[504]. Chiny ratyfikowały podstawowe konwencje międzynarodowe, dotyczące praw człowieka. Wraz z wejściem w życie nowelizacji Konstytucji ChRL z roku 2004, w artykule 33, wprowadzono postanowienie, że państwo respektuje i chroni prawa człowieka. Tym samym rozszerzono zakres podmiotów, których prawa się chroni, gdyż wcześniej przepisy konstytucyjne odnosiły się jedynie do kategorii obywateli.

2. Godność człowieka jako podstawa praw człowieka

Pojęciem pierwotnym wobec państwa i praw człowieka jest pojęcie godności ludzkiej, stanowiącej wartość uniwersalną i ich podstawę[505]. Jej wczesne ujęcia obecne były zarówno w starożytnej tradycji grecko-rzymskiej, jak i w cywilizacji chińskiej, na przykład w myśli konfucjańskiej. Z kolei termin prawa człowieka po raz pierwszy użyty został dopiero w Karcie Praw Wirginii z 1776 roku, gdzie w artykule pierwszym zapisano, że "wszyscy ludzie są z natury jednakowo wolni i niezależni oraz posiadają pewne przyrodzone prawa, których nie mogą utracić ani oni sami, ani ich potomkowie; mianowicie prawo do życia i wolności, do nabywania i posiadania własności oraz do dążenia i osiągania szczęścia i bezpieczeństwa"[506]. Natomiast w obrocie prawnym terminu prawa człowieka po raz pierwszy użyto w 1789 roku, we francuskiej

[502] Hu Jinguang, *The Chinese Constitution*, Beijing 2014, s. 192
[503] *Wybrane pisma Deng Xiaopinga*, Pekin 1984, s. 292
[504] Hu Jinguang, *The Chinese Constitution*, Beijing 2014, s. 193-194
[505] B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, Toruń 1993, s. 350.
[506] Karta Praw Wirginii z roku 1776.

Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. W preambule wskazywała ona, że prawa człowieka są „naturalne, niepozbywalne i święte".

Godność człowieka samodzielnie określa skutki prawne jej uznania przez porządek prawny, tj. uznaje podmiotowość jednostki, a co za tym idzie, pozbawia państwo zwykłej kompetencji do decydowania o statusie człowieka[507]. To naczelna składowa humanitaryzmu, fundamentalna kategoria prawna i przewodnia zasada systemu konstytucyjnego. Godność to poczucie własnej wartości oraz szacunek dla samego siebie, znajdujący swój wyraz w pragnieniu posiadania także szacunku ze strony innych z uwagi na swoje walory moralne, duchowe, jak i zasługi społeczne z uwagi na swoją naturę[508]. Przyrodzona godność człowieka wynikająca z piękna jego natury, sprawiedliwości oraz przejawiająca się w wolności umożliwiającej człowiekowi realizację miłości do drugiego jest fundamentem prawa naturalnego[509].

W doktrynie katolickiej oraz w prawie naturalnym godność człowieka nigdy nie może być umniejszona, okaleczona, czy zniszczona, ponieważ źródłem tej godności jest Bóg[510]. Katechizm Kościoła Katolickiego w kanonie 1700 wskazuje, że „godność osoby ludzkiej ma podstawę w stworzeniu jej na obraz i podobieństwo Boże (…); wypełnia się ona w powołaniu jej do Boskiego szczęścia (…). Jest właściwe istocie ludzkiej, że w sposób dobrowolny dąży do tego wypełnienia (…). Osoba ludzka przez swoje świadome czyny (…) dostosowuje się lub nie do dobra obiecanego przez Boga i potwierdzonego przez sumienie moralne (…). Ludzie kształtują samych siebie i wzrastają wewnętrznie; całe swoje życie zmysłowe i duchowe czynią przedmiotem swojego wzrostu[511]. Z kolei, poprzez świeckie pojęcie godności wskazuje się przede wszystkim na wyższość osoby ludzkiej nad materią martwą oraz nad całym światem żywym. Człowiek jest „osobą" i takiej rangi nie posiada żadne stworzenie nierozumne, w odróżnieniu od rzeczy ma wyznaczony cel do spełnienia. Wiedza i uczucie odzwierciedlają uosabiany przez jednostkę świat duchowy. Istota ludzka nie może być traktowana przedmiotowo przez drugiego człowieka, który panowałby nad własnym lub co gorsze nad cudzym życiem. Wyodrębnienie człowieka wobec tego,

[507] L. Bosek *Konstytucja RP. Tom I. Komentarz art. 1–8*6, [w:] red. M. Safjan, L. Bosek, Warszawa 2016, s. 723
[508] G. Grzybek, *Etyka rozwoju a wychowanie*, Rzeszów 2010, s. 46.
[509] Patrz Rozdział I.
[510] Konferencja Episkopatu Polski, *W trosce o człowieka i dobro wspólne*, nr. 3-4, Tarnów 2012.
[511] *Pkt 1700, Katechizm Kościoła Katolickiego*. II wydanie poprawione, Poznań 2009, s. 415

co nie jest obdarzone rozumem, nazywa się godnością człowieka. Jest to „wyższość lub doniosłość osoby ludzkiej niezależnie od jej postępowania”[512].

Brytyjski filozof James Griffin, podobnie jak wielu starożytnych filozofów greckich wskazał na nieodłączny związek między ludzką naturą a godnością. Zauważył, że tylko człowiek ma zdolność do refleksji, oceny, a następnie wolnego wyboru własnego życia[513]. Natura ludzka rozumiana jako z natury skłaniająca się i dążąca ku dobru jest podstawą pojęcia godności ludzkiej[514]. Podobne założenie – o pozytywnej naturze człowieka — przyjmuje międzynarodowe prawo humanitarne, w którym zasada humanitaryzmu traktowana jest jako podstawowe źródło godności[515].

Na gruncie europejskim idea ta znajduje jednak rozwinięcie w innych dokumentach niż prawo humanitarne — przede wszystkim w Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej. W jej artykułach 1–3 podkreślono, że godność człowieka jest nienaruszalna, musi być szanowana i chroniona, a każdy ma prawo do życia, wolności od kary śmierci oraz poszanowania integralności fizycznej i psychicznej.

W literaturze najczęściej wymienia się pojęcia godności: osobowej, osobowościowej oraz osobistej.

Najdonioślejszym rodzajem godności jest godność osobowa. Święty Tomasz z Akwinu wskazywał, że pojęcie osoby jest nierozerwalnie związane z pojęciem godności. „Osobą jest to, co posiada godność (persona est nomen dignitatis)”[516]. Immanuel Kant pisał z kolei, że godność stanowi wartość nieprzeliczalną na inne dobra, niemierzalną innymi wartościami: „w państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność”[517]. Godność osobowa jako przyrodzona i niezbywalna jest unikatowa oraz niepowtarzalna dla każdego człowieka[518]. Jest właściwa każdemu człowiekowi i należna mu z samego faktu bycia człowiekiem. Godność w rozumieniu

[512] K. Complak, *Uwagi o godności człowieka oraz jej ochrona w świetle nowej konstytucji*, Przegląd Sejmowy 1998, nr 5, s. 43–44.
[513] J. Griffin, *On Human Rights*, Oxford 2008, s. 32.
[514] J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, s. 9.
[515] K. Kowalczewska, *Bardziej niż maszyn potrzebujemy człowieczeństwa: kilka refleksji nad zasadą humanitaryzmu w świetle propagandy wojennej*, Kultura Bezpieczeństwa. Nauka-Praktyka-Refleksje nr 18, 86-101, 2015.
[516] L. Bosek, *Gwarancje godności ludzkiej i ich wpływ na polskie prawo cywilne*, Warszawa 2012, s. 35.
[517] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 70.
[518] A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, Warszawa 1999, s. 103.

osobowościowym zależy także od podjętego przez osobę trudu i jej dokonań oraz wiąże się z rozwojem osobowości etycznej[519]. Wobec powyższego ochrona godności człowieka jest zasadą zasad, której przydaje się walor absolutny i niezaprzeczalny. Jest fundamentalną zasadą konstytucyjną i przewodnią zasadą konstytucyjną ustroju państwowego[520].

Godność osobowościowa z kolei, związana jest z doskonałością moralną, nabywaną lub traconą poprzez decyzje jej podmiotu"[521]. Na posiadanie jej trzeba więc niejako zasłużyć własnymi czynami. Nie posiada zatem niezbywalnego charakteru. Tak rozumiana godność nie jest również przyrodzona i jest naruszalna.

Natomiast godność osobista jest zbiorem dóbr osobistych, np. wolności, honoru czy czci[522]. W orzecznictwie przywoływana jest najczęściej w kontekście naruszenia dóbr osobistych. Jednocześnie judykatura traktuje godność osobistą człowieka i jego dobre imię jako dwie odrębne wartości[523]. Przyjmuje się, że granice ochrony godności osobistej człowieka są przesuwalne. Na przykład powszechnie akceptowany jest pogląd o konieczności znoszenia przez osoby publiczne krytyki o większym nasileniu, ostrzejszej w formie, stanowiącej, jak wskazuje się nieunikniony element dysputy politycznej[524]. Próg naruszalności wyznaczają: wrażliwość, psychika, osobowość, środowisko, a nawet aktywność społeczna i polityczna podmiotu, który ją posiada.

W aktach rangi konstytucyjnej ochrona godności człowieka pojawiła się po raz pierwszy z początkiem wieku XX[525]. Aktualnie szereg współczesnych konstytucji zawiera postanowienia o ochronie godności ludzkiej.

Na gruncie chińskim, zgodnie z artykułem 38 chińskiej konstytucji, „godność osobowościowa obywateli Chińskiej Republiki Ludowej jest nienaruszalna. Zabronione jest używanie jakichkolwiek środków w celu znieważania, zniesławiania lub fałszywego oskarżania obywateli". „Godność" jest „wolna od dyskryminacji", „wolna od obrazy", a także „wolna od

[519] Tamże s. 10.
[520] Borski M., *Godność człowieka jako wartość uniwersalna*, „Przegląd Prawa Publicznego" 2014, nr 3, s. 13.
[521] M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka, Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 343; *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka* [w:] Prawo naturalne, natura prawa, red. P. Dardziński, F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki, Warszawa 2011, s. 3–20.
[522] P. Góralski, *Polskie prawo karne wobec problemu eutanazji* [w:] *Nowa kodyfikacja prawa karnego*, L. Bogunia, t. XXII, Wrocław 2008, s. 52-53.
[523] *Wyrok SN z 27 czerwca 2012 r.*, sygn. akt IV CSK 389/11, Legalis nr 551906.
[524] *Wyrok SN z 14 stycznia 2015 r.*, sygn. akt II CSK 296/14, Legalis nr 1200679.
[525] C. McCrudden, *Human Dignity and Judical Interpretation of Human Rights*, European Journal of International Law, , (11) 2008, s. 19

krzywdy". Każdy człowiek ciesząc się autonomią w swoim życiu, musi szanować życie innych. Z tego wynika, że godność jest rozumiana jako szacunek i uznanie[526]. „Wolność od dyskryminacji" wiąże się z pojęciem równości istot ludzkich. Chiński konfucjanizm podkreśla, że osobowościowa równość (人格平等) jest podstawą godności człowieka. Ludzie są równi z natury a powodem różnic są ich nabyte „przyzwyczajenia" uwidaczniające się we wzorcach zachowania. Według etyki chińskiej „osobowościowa równość" oparta jest na kompetencjach moralnych. Konfucjańska zasada głosi: „Nie rób innym tego, czego nie chcesz zrobić sobie". Poczucie sprawiedliwości rozwija „ducha wolności i niezależności osobistej"[527]. Konfucjusz nauczał, że istoty ludzkie rodzą się takie same i równe z natury, a także nie ma jakościowej różnicy w ich wrodzonych cechach. Natomiast powodem różnic są nabyte „przyzwyczajenia"[528]. Dlatego ludzie mogą poprzez zmianę przyzwyczajeń kształtować swój moralny charakter. Podobne wnioski wysnuwał Arystoteles oraz św. Tomasz z Akwinu[529]. Wymieniona „wolność od krzywdy" obejmuje wolność od uszkodzeń ciała lub nieludzkiego traktowania. Uznanie godności człowieka wymaga uznania zachowania ciągłości jego życia i integralności cielesnej. W międzynarodowych konwencjach praw człowieka uszkodzenie ciała i zniszczenie integralności osobowości są ogólnie uważane za najbardziej dotkliwy cios w godność ludzką. Rząd chiński wdrożył zasady Konwencji Narodów Zjednoczonych w sprawie zakazu stosowania tortur[530].

W Konstytucji ChRL nie używa się pojęcia godności osobowej (rendezunyan 人的尊严), jak ma to miejsce w konstytucji polskiej . Zamiast tego używa się obejmującego węższy zakres pojęcia „godności osobowościowej"，jak dosłownie wyartykułowano w artykule 38[531]. Pojęcie to jest jednak inaczej rozumiane w porównywanych cywilizacjach [532]. Zdaniem Wang Zi Jiana w pierwszym zdaniu artykułu 38 Konstytucji ChRL, używając pojęcia godności osobowościowej, skoncentrowano się na ochronie dóbr osobistych obywateli. Zakres semantyczny i funkcja normatywna pojęcia „godności osobowościowej" w art. 38 ChRL są węższe niż klasyczne europejskie ujęcie godności jako źródła praw i wolności. Istnieją jednak pewne podobieństwa

[526] Artykuł 38 *Konstytucji ChRL…*,
[527] Jin Yaoji, *中国民本思想史* (*Historia chińskiej myśli minben*), Beijing 2008, s. 64.
[528] Patrz: Rozdział I.
[529] Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o cnotach, Kęty 2006.
[530] *China Fulfills Obligations Under U.N. Convention Against Torture* (people.cn), z dnia 09.01.2024
[531] Wang Zi Jian, *Prawo osobowości*, 王澤鑑，人格权法，Beijing 2012.
[532] C.J Freidrich, *The political theory of the New Democracy Constitution*, The Review of Politics Vol 12, No 2, 1950, s. 215.

w kontekście semantycznym, zwłaszcza do pojęcia „godności człowieka" opartego na „personalizmie" w prawie niemieckim. W oparciu o analizę wewnętrznej struktury normatywnej artykułu 38 Konstytucji ChRL możliwe jest dokonanie bardziej spójnego podejścia do obowiązującej w niej klauzuli godności osobowościowej. W całościowym ujęciu tego przepisu pojęciu godności osobowościowej można przypisać walor nienaruszalności. Jest to przesłanka wyjaśniającą możliwą różnicę w rozumieniu pojęcia godności osobowościowej w kulturze zachodniej oraz w kulturze chińskiej. Pierwotne rozumienie znaku ge 格 w kontekście gantong yu wu 感通於物 czyli „otwarcia się na rzeczy tak, aby serce i umysł zostały przez nie poruszone" sugeruje rozumienie godności osobowościowej jako związanej z doskonałością moralną nabywaną lub traconą poprzez decyzje jej podmiotu"[533]. Wartość moralna nie jest więc nadana raz na zawsze. Świadczyłoby to o potencjalnej naruszalności tak rozumianej godności osobowościowej[534]. W Konstytucji ChRL zastosowano jednak dookreślenie, że „godność osobowościowa obywateli Chińskiej Republiki Ludowej jest nienaruszalna".

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w Konstytucji RP godność, pomimo iż występuje w rozumieniu osobowym, również posiada dookreślenie. Zgodnie z art. 30 Konstytucji RP „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych. Analogicznie w Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec w artykule pierwszym zapisano, że „godność ludzka jest nienaruszalna"[535]. Obowiązkiem wszystkich organów państwowych jest poszanowanie i ochrona godności ludzkiej"[536]. Według I. Kanta godność oznacza rodzaj „niezdominowanej" autonomii. Słowo „Würde" oznacza w języku niemieckim godność. Analizując źródłosłów, słowo „Wert" oznacza „wartość", czyli „coś, do czego warto dążyć". Rozróżniając między „bezcenną wartością" a „ceną wymienną", jako „bezcenne" i „niewymienne" są atrybuty moralne. Moralność to warunek, który umożliwia rozumnemu bytowi

[533] M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka, Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 343; *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka* [w:] *Prawo naturalne, natura prawa*, red. P. Dardziński, F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki, Warszawa 2011, s. 3–20.
[534] Huanyu Wang, *On Ge Wu: Recovering the Way of the '"Great Learning'",* Philosophy East and West 57 (2007), no. 2: 204–226, s. 209.
[535] *https://www.bundestag.de/gg/grundrechte* [dostęp 22.07.2024].
[536] *Konstytucja Republiki Federalnej Niemiec z 1949 r.…*

bycie celem samym w sobie. Dlatego moralność i moralna natura ludzka są nierozerwalnie związane z godnością”[537].

W chińskim komentarzu prawnym zaznacza się, że nienaruszalność godności osobowościowej jest podstawowym warunkiem bycia człowiekiem zapewniającym mu jego prawa podstawowe[538]. W wąskim rozumieniu nienaruszalność godności osobowościowej oznacza, że „godność osobowościowa, zdrowie, imię, honor obywateli, portret itp. nie mogą być obrażane ani zniesławiane”. W takim ujęciu godność osobowościowa, ograniczona do ochrony „wąskich dóbr osobistych” w prawie konstytucyjnym, zbliża się znaczeniowo do pojęcia godności osobistej funkcjonującego w systemach prawnych państw zachodnich. W komentarzu do przepisu 38 konstytucji ChRL wskazuje się, że nienaruszalność godności osobowościowej oznacza, że prawa osobiste obywateli nie mogą być naruszane. Nadmienia się, że prawa osobiste w szerokim znaczeniu obejmują prawo obywateli do życia, zdrowia, ciała, nazwiska, wizerunku, reputacji, honoru, prywatności itp[539]. Tak rozumiany zakres jest w istocie szerszy aniżeli zakres praw osobistych w rozumieniu doktryny prawa zachodniego.

Według Zasad Ogólnych Kodeksu Cywilnego ChRL i innych ustaw do treści dóbr osobistych obywateli zalicza się prawo do życia i zdrowia, do nazwiska i do dobrego imienia, prawo do czci, do wizerunku oraz do autonomii małżeńskiej. I tak, artykuł 98 Ogólnych Zasad Prawa Cywilnego stanowi, że „obywatele mają prawo do życia i zdrowia". W artykule 99 tej ustawy zapisano z kolei, że „obywatele mają prawo do nazwiska, mają prawo decydować, używać i zmieniać swoje nazwisko, zgodnie z przepisami. Zabrania się ingerowania, podrabiania i defraudacji oraz wykorzystywania wizerunku obywateli w celach zarobkowych. Artykuł 101 wyżej wymienionej ustawy stanowi, że „obywatele i osoby prawne mają prawo do dobrego imienia, a godność osobowościowa obywateli jest chroniona przez ustawę. Zabronione jest szkodzenie dobru obywateli oraz osobom prawnym poprzez zniewagę i pomówienie”. Kolejny artykuł 102 stanowi, że „obywatelom i osobom prawnym przysługuje prawo do honoru, a bezprawne pozbawianie honorowych tytułów obywateli i osób prawnych jest zabronione”.

Funkcjonująca w ChRL teoria praw osobowościowych w wąskim znaczeniu podkreśla znaczenie „praw osobistych”, „teoria konotacyjna godności człowieka” podkreśla znaczenie

[537] I. Kant, *Ground of Metaphysics of Morals*, Cambridge 1998, s. 40-41.
[538] *http://www.baiven.com/d/134/412992.html* [dostęp:10.06.2024].
[539] *http://www.baiven.com/d/134/412992.html* [dostęp: 10.06.2024].

„godności", a „teoria podwójnego znaczenia normatywnego" stara się wziąć pod uwagę oba pojęcia. Osobowość jako najwyższa wartość, jest duchowym aspektem człowieka, to znaczy jego "subiektywnością". W źródłach podkreśla się, że człowiek składa się zarówno z tkanki materialnej, jak i posiada duchowość. Wskazuje się, że aspekt duchowy ma tutaj najwyższą i absolutną wartość[540]. W ChRL występuje obecnie tendencja do zrównywania konotacji tak różnorodnych pojęć, jak „godność osobowa", „godność osobowościowa" „godność człowieka", „godność jednostki". Ten sposób rozumienia podsumowuje się jako „konotację godności człowieka". Przedstawicielem tej teorii jest Wang Ze Jian[541], który uważa, że „godność osobowościowa" zapisana w Konstytucji ChRL i „godność człowieka" powinny być w zasadzie synonimami i można ich używać zamiennie bez szkody dla ich normatywnego znaczenia[542]. Skoro tak, to biorąc pod uwagę np. kryterium genetyczne - moment zaistnienia godności osobowościowej w Chinach musiałby być tożsamy z momentem połączenia się DNA pochodzącego z komórek rozrodczych jego rodziców.

Warto zauważyć, że w Konstytucji ChRL problematyka godności pojawia się również w art. 33, ustanawiającym krąg osób których ta godność dotyczy. Dopiero łączne odczytanie obu tych przepisów pozwala uchwycić pełny zakres konstytucyjnego ujęcia godności w systemie chińskim: art. 38 określa treść i przedmiot ochrony godności, natomiast art. 33 osadza ją w szerszej strukturze praw człowieka. Artykuł ten stanowi, że „wszystkie osoby posiadające obywatelstwo Chińskiej Republiki Ludowej są jej obywatelami. Wszyscy obywatele Chińskiej Republiki Ludowej są równi wobec prawa. Państwo szanuje i chroni prawa człowieka. W swojej istocie, w sensie ogólnym, artykuł 33 Konstytucji podkreśla wartość osoby, która ma osobowość, to znaczy koncentruje się na zapewnieniu istnienia osoby jako duchowej, normatywnej i subiektywnej, czyli osobowości, która istnieje i określa osobę godną. Artykuł 33 Konstytucji ChRL, w takim rozumieniu, z jednej strony włącza do rozszerzenia pojęcia „praw człowieka" prawa podstawowe właściwe osobie ludzkiej, w tym godność osobowościową. Gwarantowana godna „osobowość" jest również ustanowiona jako logiczna podstawa wszystkich praw człowieka.

[540] 王澤鑑， 民法學說與判例研究, Wang Zi Jian, *Doktryna prawa cywilnego i studia przypadków*, China Law Book, 2009

[541] Wang Zejian (ur. 2 czerwca 1938), pochodzący z Tajpej na Tajwanie, profesor nauk prawnych. Były sędzia Sądu Najwyższego Chińskiej Republiki Ludowej. Pracował jako profesor, dziekan Wydziału Prawa Narodowego Uniwersytetu Tajwańskiego. Przewodniczący Chińskiego Towarzystwa Prawa Porównawczego

[542] 王澤鑑，人格权法，Wang Zi Jian, *Prawo osobowości*, Beijing 2012.

Osobowość ustanawia w ten sposób swój status jako element wartości całego obecnego chińskiego konstytucyjnego systemu normatywnego[543].

Z kolei w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej artykuł 37 Konstytucji wskazuje na powszechność dostępu osób przebywających na terenie RP do konstytucyjnych praw i obowiązków człowieka i obywatela. Stanowi on, że „kto znajduje się pod władzą Rzeczypospolitej Polskiej, korzysta z wolności i praw zapewnionych w Konstytucji. Wyjątki od tej zasady, odnoszące się do cudzoziemców, określa ustawa. W artykule 36 podkreśla się, że „podczas pobytu za granicą obywatel polski ma prawo do opieki ze strony Rzeczypospolitej Polskiej". Natomiast w Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec ogólnie zapisano, że prawa przysługują wszystkim ludziom na terenie Niemiec. Istnieją uszczegółowienia, jak np. brzmienie artykułu 8, w myśl którego „wszyscy Niemcy mają prawo bez zgłaszania lub zezwolenia gromadzić się pokojowo i bez broni lub artykuł 9, który wskazuje, że „wszyscy Niemcy mają prawo zakładania związków i stowarzyszeń"[544].

Także np. artykuł 246 Kodeksu Karnego ChRL może być interpretowany jako ustawowe rozwinięcie treści zawartej w artykule 38 Konstytucji ChRL. Przepis ten okresla, że „publiczne znieważanie innych lub fabrykowanie faktów, w celu zniesławienia innych przemocą lub innymi środkami, jeżeli okoliczności są poważne, podlega karze pozbawienia wolności na czas określony do lat trzech, aresztu publicznego, dozoru publicznego lub pozbawienia praw politycznych". „Kto fałszywie oskarża innych z zamiarem wszczęcia wobec nich postępowania karnego, jeżeli okoliczności są poważne, podlega karze pozbawienia wolności na czas określony do lat trzech, aresztu karnego lub dozoru publicznego; w przypadku gdy wyrządzone zostaną poważne szkody, sprawcy zostaną skazani na karę pozbawienia wolności na czas nie krótszy niż 3 lata, ale nie dłuższy niż 10 lat"[545].

Na tle przedstawionych chińskich ujęć godności warto wskazać, że pewne elementy tej koncepcji – zwłaszcza idea jej warunkowości związanej z moralnym postępowaniem jednostki - znajdują echo także w polskim konstytucjonalizmie okresu PRL, a także w konstytucjonalizmie NRD, gdzie zakres praw i wolności uzależniano od lojalności wobec państwa socjalistycznego oraz zgodności zachowania obywateli z interesem ustroju. Sposób eksplikacji praw obywatelskich

[543] 薛小建，论社会保障权，中国法制出版社 2007, Xue Xiaojian, O prawie do zabezpieczenia społecznego, Beijing 2007
[544] *Konstytucja Republiki Federalnej Niemiec z 1949 roku…*
[545] *Kodeks Karny ChRL z dnia 14 marca 1997…*

jako pochodzących od „państwa" w konstytucji PRL z 1952 r. i „przyrodzona godność człowieka" w konstytucji RP z 1997 r., stanowi o fundamentalnej różnicy pomiędzy tymi ustawami zasadniczymi[546]. „Przyrodzoność godności ludzkiej" jest jednym z elementów prawnonaturalnych Konstytucji RP z 1997 roku oraz dowodem na prawnonaturalistyczne myślenie przy jej tworzeniu. W artykule 30 Konstytucji Rzeczpospolitej Polskiej wskazuje się, że „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych". Z kolei w prawie RFN, mimo że pojęcie godności osobowościowej wprost nie występuje, to szeroko rozumiana autonomia jednostki– zwłaszcza w aspekcie prawa do wolnego rozwoju osobowości (freie Entfaltung der Persönlichkeit) – może w praktyce wchodzić w napięcie z tradycyjnie pojmowaną godnością osobową. Rozwój osobowości, obejmujący swobodę wyboru działań, sposobu życia oraz samookreślenia, dopuszcza bowiem teoretycznie decyzje, które z perspektywy absolutnej i niezbywalnej godności osobowej mogłyby być uznane za jej naruszenie lub podważenie. W konsekwencji wybory jednostki mieszczące się w zakresie konstytucyjnie chronionej autonomii, takie jak rezygnacja z ochrony własnego życia, zgoda na głęboką ingerencję w integralność cielesną, czy zachowania samodeprecjonujące, mogą w ramach konstytucyjnie przyznanej autonomii jednostki prowadzić do rezultatów, które tradycyjna doktryna godności osobowej uznawałaby za niedopuszczalne. Powstaje zatem swoisty dysonans: absolutna, bezwarunkowa godność osobowa zakłada ochronę wartości ludzkiego życia niezależnie od decyzji jednostki, podczas gdy prawo do osobowości umożliwia podejmowanie wyborów, które mogą tę godność faktycznie podważać. Niemieckie orzecznictwo konstytucyjne wielokrotnie ujawnia ten konflikt – szczególnie w sprawach dotyczących autonomii wobec własnego życia i ciała.

Analiza porównawcza prowadzi do wniosku, że rozbieżności między normatywną deklaracją ochrony praw człowieka a ich realizacją w praktyce występują w różnych systemach konstytucyjnych, przy czym w odniesieniu do ChRL są one przedmiotem szczególnego zainteresowania instytucji międzynarodowych. Na przykład Parlament Europejski w rezolucjach odnoszących się do relacji UE–Chiny, w tym w rezolucji z 16 września 2021 r., nawiązuje do wcześniejszych ocen sytuacji praw człowieka w Regionie Autonomicznym Xinjiang-Ujgur oraz podtrzymuje stanowisko o istnieniu naruszeń praw człowieka wobec Ujgurów i innych

[546] A. Szymaniak, *Prawa obywatelskie w Konstytucjach z 1952 r. i 1997 r.. Analiza porównawcza*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, LXIII, zeszyt 3, 2011, s. 32.

mniejszości. Z kolei w rezolucji z 17 grudnia 2020 r. PE wskazuje się na arbitralne zatrzymania, ograniczenia swobód oraz inne naruszenia praw człowieka, wzywając do zapewnienia niezależnego dostępu obserwatorów i przestrzegania standardów międzynarodowych[547].

Wskazane różnice w pojmowaniu godności uwidaczniają się jeszcze wyraźniej, gdy zestawić konstytucyjne systemy ochrony godności w perspektywie teocentryzmu i kratocentryzmu. W tradycji europejskiej o podłożu teocentrycznym godność ludzka ma charakter przyrodzony i nienaruszalny, często wywodzony z koncepcji osoby ludzkiej w ujęciu chrześcijańskim lub filozofii prawa naturalnego, podczas gdy w systemie chińskim, bardziej kratocentrycznym, godność bywa postrzegana przez pryzmat użyteczności społecznej i ładu publicznego. W efekcie w chińskim modelu konstytucyjnym ochrona godności bywa silniej powiązana z interesem zbiorowości i państwa niż z koncepcją afirmacji autonomii jednostki, charakterystyczną dla systemów zachodnich. Analiza konstytucyjnej zasady godności człowieka ujawnia zasadniczą różnicę aksjologiczną między systemami prawa opartymi na idei teocentrycznej a systemami kratocentrycznymi. W ujęciu teocentrycznym, widocznym przede wszystkim w polskiej tradycji prawa naturalnego, ale także w konstytucjonalizmie powojennych Niemiec godność ludzka jest uznana za wartość przyrodzoną, niezależną od woli państwa, stanowiąc źródło praw podstawowych i fundament porządku prawnego. W modelu kratocentrycznym zakres ochrony prawnej godności i praw jednostki może być silniej uzależniony od kryteriów porządku publicznego i lojalności wobec ustroju, co wpływa na praktyczny poziom ochrony. Ta kontrastowa perspektywa uwydatnia, jak pozycja systemu na osi teocentryzm–kratocentryzm wpływa na realną ochronę godności i praw człowieka.

3. Podstawowe prawa człowieka

3.1. Prawo do życia

Życie ludzkie jest najwyższą wartością chronioną prawem oraz warunkiem korzystania z innych praw. Prawo do życia przysługuje z samego faktu bycia człowiekiem. Jest ono bowiem

[547] *European Parliament resolution 17 Dec 2020 on forced labour and the situation of the Uyghurs (CELEX:52020IP0375),* z dnia 20.01.2026

niepowtarzalnym i nieodtwarzalnym dobrem człowieka[548]. Bez życia nie ma człowieka, a bez człowieka wszystko co ma ludzki charakter, traci sens na zasadzie *contradicto in adiecto*[549].

Aby dokładniej ukazać znaczenie i zakres tej fundamentalnej wolności, konieczne jest sięgnięcie do prawa międzynarodowego, które ustanawia uniwersalne standardy ochrony życia i punkt odniesienia dla systemów prawnych państw. To właśnie na poziomie międzynarodowym ukształtowano podstawowe zasady, bez których współczesne rozumienie prawa do życia byłoby niepełne. W sposób bezpośredni prawo do życia zapisano w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, uchwalonej w 1948 roku. Jej artykuł trzeci wskazuje, że „każdy człowiek ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa swej osoby"[550]. Obecnie Deklaracja uważana jest za prawo zwyczajowe, z czego wnioskuje się jej powszechne obowiązywanie. Wskazuje się, że każdy ma prawo do poszanowania integralności fizycznej i psychicznej. Natomiast Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności w przepisie art. 2 ust. 1 odnosi się do ochrony prawa każdego człowieka do życia przez ustawę. Na temat prawa do życia wypowiadają się także inne Konwencje, jak np. Konwencja o prawach dziecka. Przepis artykułu 6 ust. 1 Konwencji głosi niezbywalność prawa do życia każdego dziecka. Wychodząc nieco poza analizowany obszar, wymienić można w tym kontekście na przykład Afrykańską Kartę Praw Człowieka i Ludów czy Arabską Kartę Praw Człowieka[551]. Do problematyki prawa do życia nawiązuje się także w prawie UE. W regulacjach Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej podkreśla się, że każdy człowiek ma prawo do życia. Nikt też nie może być skazany na karę śmierci ani poddany jej wykonaniu[552].

Większość współczesnych konstytucji albo wyraża *expressis verbis* prawo do życia lub wskazuje, że życie ludzkie jest nienaruszalne, albo też zobowiązuje do jego ochrony. Gdy w Konstytucji nie ma konkretnego przepisu o prawie do życia, podstawy ochrony można szukać metodą hermeneutyki konstytucyjnej. Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej nie precyzuje kwestii prawa do życia. Przepis artykułu 38 Konstytucji, gwarantujący nienaruszalność godności

[548] J. Giezek, R. Kokot, *Granice ludzkiego życia a jego prawna ochrona*, [w:] B. Banaszak, A. Preisner (red.), *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, Warszawa 2002, s. 101.
[549] M. Cieślak, *Przestępstwa przeciwko zdrowiu i życiu* [w:] System prawa karnego, tom IV, *O przestępstwach w szczególności, część I*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1985, s. 228.
[550] *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z roku 1948…*
[551] A. Łopatka, *Jednostka. Jej prawa człowieka*, Warszawa 2002, s. 40–41.
[552] art. 2 ust. 1–2 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej (Dz. Urz. UE C 326 z 26.10.2012, s. 391),

człowieka, stanowi konstytucyjną podstawę ochrony prawa do życia, którego podmiotem jest każda osoba fizyczna.

Do osób fizycznych, o których tu mowa, należą obywatele, cudzoziemcy i bezpaństwowcy i wszyscy oni korzystają z prawa do życia. W związku z tym prawo to jest prawem człowieka, a nie tylko prawem chińskiego obywatela. Nowelizacja Konstytucji ChRL z roku 2004 wprowadziła w artykule 33 regulację, zgodnie z którą państwo respektuje i chroni prawa człowieka. Również prawo karne odgrywa rolę w ochronie prawa do życia, gdyż z jednej strony nie można naruszać prawa do życia, a z drugiej strony przysługuje jego ochrona[553].

Dla porównania artykuł 38 Konstytucji RP stanowi , że Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę przyrodzonego prawa życia. Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 28 maja 1997 r. stwierdził, że „przyrodzony charakter danego prawa lub wolności nie jest zależny od woli ustawodawcy, a w związku z tym nie można cechy tej znieść aktem ustawowym. W kompetencjach ustawodawcy nie leży zatem przyznawanie bądź znoszenie prawa do życia[554].

Natomiast w Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec w artykule 2 zapisano, że każdy ma prawo do swobodnego rozwoju swojej osobowości, o ile nie narusza praw innych i nie narusza porządku konstytucyjnego ani kodeksu moralnego. Każdy ma prawo do życia i integralności fizycznej. Wolność osoby jest nienaruszalna. W prawa te można ingerować wyłącznie na podstawie ustawy.

Pierwszym analizowanym konfliktem aksjologicznym związanym z konstytucyjnym prawem do życia jest ochrona życia poczętego. Dowodem na to. jak kruche jest życie ludzkie i jak konieczna jest jego ochrona już od momentu poczęcia, są rozbieżności w rozumieniu określenia momentu rozpoczęcia ludzkiego istnienia. Jak do tej pory nie wypracowano jednolitych kryteriów człowieczeństwa i istnieje kilka wzajemnie sprzecznych teorii na ten temat[555]. Według kryterium genetycznego o istnieniu człowieka świadczy połączenie się DNA pochodzącego z komórek rozrodczych rodziców. W związku z tym osoba nabywa prawa od momentu zapłodnienia. Oznacza to zrównanie osoby genetycznej z moralną[556]. W konsekwencji odrzuca się wszelkie formy

[553] Hu Jinguang, The Chinese Constitution, China Law Press 2014, s. 239.
[554] *Wyrok TK z dnia 28 maja 1997* r., K 26/96, OTK 1997, nr 2, poz. 19.
[555] D. Ślęczek-Czakon, P*roblem jakości i wartości życia w sporach bioetycznych*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004, s. 59-72.
[556]K. Szewczyk, *Bioetyka. T. 1: Medycyna na granicach życia*, Warszawa 2009, s. 236.

ingerencji w naturalne poczęcie człowieka, jak również wprowadza całkowitą ochronę życia poczętego. Kryterium to jest uznawane także przez religię katolicką[557]. Zgodnie z artykułem 2271 Katechizmu Kościoła Katolickiego każde przerywanie ciąży jest złem moralnym. „Nie będziesz zabijał płodu przez przerwanie ciąży, ani nie zabijesz nowo narodzonego". Z kolei w artykule 2258 zapisano, że życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się „stwórczego działania Boga" i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedynego swego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca. Nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego niszczenia niewinnej istoty ludzkiej"[558]. W wyrokach Wielkiej Izby Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej z dnia 18 grudnia 2014 roku[559] oraz z dnia 18 października 2011 roku[560] podkreślono, że z uwagi na godność człowieka należy opowiadać się za szeroką definicją embrionu ludzkiego, za który uznać należy „każdą ludzką komórkę jajową, począwszy od momentu jej zapłodnienia, ponieważ zapłodnienie może rozpocząć proces rozwoju jednostki ludzkiej"[561].

Natomiast w Chinach, według jednego z powszechnych poglądów, prawo kobiety do samostanowienia powinno mieć pierwszeństwo przed interesami życia płodu. W doktrynie głosi się, że ochrona życia wynika z godności ludzkiej, a prawo do życia jest najwyższą konstytucyjną wartością[562]. Podstawa osobowościowa godności nie daje jednak ochrony nienarodzonym, gdyż wedle obowiązującej argumentacji osobowości na tym etapie jeszcze nie ma. Taka interpretacja umożliwia interpretowanie prawa do życia zgodnie z aktualną polityką. Kiedyś była to proaborcyjna polityka jednego dziecka. Aktualnie, również ze względu na obecną polityką populacyjną ChRL, wprowadza się przepisy utrudniające dokonywanie aborcji. Dla przykładu, w Prowincji Jianxi w roku 2018 zakazano dokonywania aborcji z powodów niemedycznych po 14 tygodniu ciąży. Analogiczne rozwiązania wprowadzono także w innych prowincjach[563]. Obecnie, aby dokonać aborcji dziecka, potrzebna jest szpitalowi pisemna zgoda zarówno matki, jak i ojca nienarodzonego dziecka. Rozwiązanie to jest w sprzeczności z przedstawionym na wstępie

[557]T. Brzeziński: *Etyka lekarska*, Warszawa 2012, s. 159-160.
[558] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
[559] *Wyrok TSUE z dnia 18 grudnia 2014* r., C-364/13, Dz.Urz. UE C 2015, nr 65, s. 7–8, pkt 24–25
[560] *Wyrok TSUE z dnia 18 października 2011* r., C-34/10, Zb.Orz. 2011, s. I-9821, pkt 32
[561] L. Bosek, *Konstytucja RP. Tom I. Komentarz art. 1–86* [w:] red. M. Safjan, L. Bosek, Warszawa 2016, s. 727-738.
[562] Hu Jinguang, *The Chinese Constitution*, Beijing 2014, s. 241.
[563] Non-medical abortions in China face sharp drop after 2015 policy change", *CNN*, https://www.cnn.com/2021/10/01/china/non-medical-abortions-mic-intl-hnk/index.html, [dostęp: 01.10.2021].

rozważań poglądem reprezentowanym w Chinach, według którego prawo do życia płodu, dotyczy kwestii prywatnej życia kobiet[564]. W aktualnych rozwiązaniach w ChRL ojciec dziecka ponosi równą współodpowiedzialność moralną, biologiczną i potencjalnie prawną za zaistniałe życie. Zrównanie prawa ojca z prawem matki do współdecydowania o życiu płodu w Chinach może być odczytywane jako wyraz równouprawnienia płci, nie tylko w zakresie obowiązków, ale i praw. Rozwiązanie to pozostaje odmienne od wiodącego podejścia obecnego w debacie prawnej w Unii Europejskiej, w której podkreśla się prymat decyzji kobiety w sprawach dotyczących przerywania ciąży, uzasadniając go koniecznością poszanowania autonomii jej ciała.

Na gruncie polskiego prawa odnajdujemy zarówno stanowiska, które wskazują, że życie ludzkie rozpoczyna się w momencie poczęcia, jak i nawet takie, które uznają dopiero moment urodzenia jako początek. Pogląd o istnieniu człowieka począwszy od fazy prenatalnej ma wsparcie w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego i Sądu Najwyższego[565]. W Polsce kwestię aborcji reguluje ustawa o planowaniu rodziny, z dnia 7 stycznia 1993 roku[566]. W dniu 22 października 2020 Trybunał Konstytucyjny orzekł, że dotychczas dopuszczalne przeprowadzanie aborcji w przypadku uszkodzenia lub wad płodu jest niezgodne z konstytucją[567]. Jednocześnie pozostawił w mocy przepis określający, że „przerwanie ciąży może być dokonane wyłącznie przez lekarza, w przypadku gdy ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej" oraz przepis dopuszczający aborcję w przypadku gdy „zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego". W praktyce orzeczenie TK wywołało radykalny spadek aborcji w Polsce. Jak wskazują dane Ministerstwa Zdrowia, w 2019 roku wykonano 1110 legalnych aborcji, z czego ponad 96% dotyczyło wad płodu – przesłanki, która została zakwestionowana przez Trybunał. Po publikacji wyroku w 2021 roku liczba legalnych aborcji spadła do 107 przypadków. Z kolei w roku 2024 nastąpił skokowy wzrost aborcji, których wykonano 896. Związane jest to między innymi z aktualnymi wytycznymi Ministerstwa Zdrowia dotyczącymi

[564] Hu Jinguang, *The Chinese Constitution*, Beijing 2014, s. 242.
[565] *Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 28 maja 1997* r., sygn. K 26/96, OTK 1997/2/19; *wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 23 listopada 2010* r., sygn. K 44/07, OTK-A 2010/9/108; *wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 22 października 2020 r.*, sygn. K 1/20, Dz.U. z 2021 r. poz. 175; *wyrok Sądu Najwyższego z dnia 26 marca 2014 r.*, sygn. III CSK 307/13, LEX nr 1460504; *wyrok Sądu Najwyższego z dnia 26 listopada 2014 r.,* sygn. III CSK 286/14, LEX nr 1626925.
[566] *Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* (Dz.U. 1993 nr 17 poz. 78, z późn. zm.).
[567] *Wyrok Trybunału Konstytucyjnego* z dnia 22 października 2020, sygn. akt K1/20.

stanu zdrowia psychicznego kobiety ciężarnej jako przesłanki aborcyjnej[568]. Warto odnotować, że oprócz aborcji w Polsce istnieje szereg rozwiązań alternatywnych, umożliwiających ochronę życia nienarodzonego, takich jak tzw. „okna życia" czy procedury adopcyjne.

W myśl niemieckiego kodeksu karnego, „niekaralnym jest czyn przerwania ciąży, jeżeli kobieta w ciąży żąda jej przerwania i przedkładając zaświadczenie, udowodniła lekarzowi, że „otrzymała poradę co najmniej trzy dni przed zabiegiem". Warunkiem, aby czyn aborcji był niekaralny, jest, „przerwanie ciąży dokonane przez lekarza", oraz że „nie minęło więcej niż dwanaście tygodni od momentu poczęcia". Także pod pewnymi warunkami przerwanie ciąży dokonane przez lekarza, za zgodą kobiety nie jest czynem bezprawnym. Aborcja jest dopuszczalna, gdy istnieją przekonujące powody, by sądzić, że ciąża jest związana z gwałtem, pod warunkiem że nie upłynęło dwanaście tygodni. Zgodnie z artykułem 218 niemieckiego Kodeksu Karnego (StGB) „Kto przerywa ciążę, podlega karze pozbawienia wolności do lat trzech lub grzywnie". W szczególnie poważnych przypadkach grozi kara pozbawienia wolności od sześciu miesięcy do pięciu lat[569]. Przedstawiona konstrukcja prawna prowadzi do stosunkowo szerokiego dostępu do aborcji. W Niemczech istnieje obowiązek odbycia konsultacji w placówce doradczej. Kobieta otrzymuje informacje o dostępnych alternatywach, wsparciu państwa oraz skutkach decyzji. Samo zaświadczenie nie ocenia jednak jej motywacji i jego uzyskanie jest formalnością[570]. W Niemczech w roku 2022 zniesiono przepis § 219a wskazanego wyżej kodeksu karnego, który zakazywał lekarzom informowania o usługach aborcyjnych. W roku 2024 roku Komisja Ekspertów powołana przez rząd federalny zasugerowała całkowitą dekryminalizację aborcji do dwunastego tygodnia ciąży, co spotkało się z krytyką części środowisk konserwatywnych oraz kościołów[571].

Analiza konstytucyjnego prawa do życia wymaga także odniesienia się do problemu samobójstw. Kwestią istotną dla ustalenia związku między prawem do życia a samobójstwem jest ustalenie, czy i na ile decyzja o popełnieniu samobójstwa może być w ogóle racjonalna. Powstaje pytanie, jak często wybór śmierci samobójczej jest racjonalnym wyborem i czy w ogóle może nim

[568] A. Wójcik, *Olbrzymi wzrost wykonanych aborcji w 2024 r. – NFZ podał dane*, „Niedziela.pl" 2024, https://www.niedziela.pl/artykul/110016, [dostęp: 15.04.2025].
[569] *§ 218 Strafgesetzbuch (StGB) – niemiecki Kodeks karny z dnia 15 maja 1871 r.,* Dz.U. BGBl. I S. 1277, z późn. zm., stan prawny na dzień 19 czerwca 2020 r.
[570] *https://www.familienplanung.de/beratung/schwangerschaftskonfliktberatung/rechtliches/* [dostęp: 15.04.2025].
[571] *https://www.tvp.info/77012295/niemcy-komisja-ekspercka-za-depenalizacja-aborcji-do-12-tygodnia-ciazy* [dostęp: 15.04.2025].

być? Jak wskazują statystyki samobójstwa najczęściej popełniane są przez osoby chore psychicznie, jednostki działające w afekcie, czy takie, które na skutek poważnego uzależnienia, stadium choroby, czy innych nie są w stanie myśleć racjonalnie. Istnieje także bardzo wiele czynników, które mogą powodować zaburzenie oceny sytuacji ofiary samobójstwa w danym momencie. Jeśli bowiem osoba nie ponosi odpowiedzialności za swój czyn, jest niepoczytalna, działa pod wpływem silnych emocji, itp. to dyskusja nad kwestią wolności jej decyzji wydaje się być pozbawiona sensu. Wydaje się, że ten, kto chce popełnić samobójstwo, żyje w świecie, w którym pytanie o prawo do zadania sobie śmierci jest nieważne[572].WHO uznaje samobójstwa za problem zdrowia publicznego oraz jedną z ważnych przyczyn zgonów, wskazując, że odpowiadają one za około 2,4% globalnego obciążenia chorobami[573]. Obowiązujące przepisy prawa nie penalizują samobójstwa. W przypadku dokonanego samobójstwa brak podmiotu czyni bezprzedmiotowym dyskusję na temat jego odpowiedzialności. Z kolei w przypadku samobójstwa usiłowanego w usiłującym widzi się raczej ofiarę, zasługującą na pomoc państwa, aniżeli sprawcę czynu zabronionego[574]. Samobójstwo nie jest dozwolone także w doktrynie chrześcijańskiej, gdzie życie jest dane Bogu i ludzie nie mają prawa rozporządzać nim samodzielnie. Odzwierciedleniem tej zasady jest przykazanie - „Nie zabijaj".

W Chinach kwestia samobójstwa nie została uregulowana prawnie, a usiłowanie samobójstwa nie podlega sankcjom karnym. Jeden z poglądów podkreśla prawo człowieka do popełnienia samobójstwa, w związku z faktem jego absolutnego prawa do swobodnego rozporządzania własnym życiem. Pomija się tu stan psychiczny człowieka w aspekcie podejmowanej decyzji. Drugi pogląd wskazuje, że człowiek nie ma prawa popełnić samobójstwa. Według trzeciego poglądu nie ma potrzeby, aby prawo oceniało czy samobójstwo jest legalne, czy nie[575]. W praktyce działania władze koncentrują się na aspekcie prewencyjnym i zdrowotnym. Globalizacja i tempo życia wpływa także zdrowie psychiczne. Problem ten zaobserwowano zresztą we wszystkich badanych krajach. Rząd ChRL, uznając rosnący problem wdrożył szereg programów wsparcia psychologicznego. Uruchomiono infolinie kryzysowe i centra zdrowia psychicznego. Prowadzi się także kampanie społeczne, mające na celu redukcję stygmatyzacji

[572] N. Tetaz, *Warto żyć. Samobójstwo – jego istota i zwalczanie*, Warszawa 1976, s. 143.
[573] *Public health action for the prevention of suicide: a framework*, WHO 2012 http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/75166/1/9789241503570_eng.pdf z dnia 01.07.2025.
[574] A. Wąsek, *Prawnokarna problematyka samobójstw*, Warszawa 1982.
[575] Hu Jinguang, *The Chinese Constitution*, Beijing 2014, s. 239.

chorób psychicznych. Stygmatyzacja ta w dalszym ciągu wydaje się być obecna. Przykładowo, w Szanghaju funkcjonuje „Shanghai Mental Health Center", jedna z największych placówek psychiatrycznych w kraju, która nie tylko leczy zaburzenia psychiczne, ale prowadzi także programy profilaktyczne przeciwdziałające samobójstwom, m.in. w szkołach i na uczelniach[576].

Z kolei polskie prawo nie penalizuje ani samobójstwa dokonanego, ani jego usiłowania. Osoby, które próbują odebrać sobie życie są traktowane jako potrzebujące pomocy psychologicznej lub psychiatrycznej. W Polsce nie ma przepisów dopuszczających wspomagane samobójstwo. Tym samym czyny takie mogą podlegać odpowiedzialności karnej. Na gruncie prawa polskiego, prawo do popełnienia samobójstwa można próbować wywodzić pośrednio z artykułu 41 ust. 1 oraz z art. 47 Konstytucji. Pierwszy przepis wprowadza prawo nietykalności i wolności osobistej jednostki, gwarantowane przez Rzeczpospolitą Polską, których pozbawienie lub ograniczenie może nastąpić tylko na zasadach i w trybie określonym w ustawie. Drugi zaś stanowi m.in. o prawie człowieka do decydowania o swoim życiu osobistym. Pomimo to dyskusyjnym wydaje się być argumentowanie przesłanką wolności wyboru w przypadku osoby najprawdopodobniej zniewolonej decyzyjnie.

Podobnie jak ma to miejsce w Polsce, także w Republice Federalnej Niemiec usiłowanie samobójstwa nie podlega karze. Przepisy niemieckie idą jednak dalej. Nienaruszalność godności ludzkiej, zgodnie z artykułem 2 Ustawy Zasadniczej znajduje interpretację i uzasadnienie w prawie do swobodnego rozwoju osobistego. W tym kontekście szczególne znaczenie ma wyrok Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 26 lutego 2020 roku, w którym uznano, że prawo człowieka do samostanowienia obejmuje również swobodę decyzji o zakończeniu własnego życia, a co za tym idzie do korzystania z pomocy osób trzecich w dokonaniu tzw. wspomaganego samobójstwa[577]. Samobójstwo wspomagane różni się od eutanazji i ma miejsce gdy osoba sama podejmuje czyn prowadzący do śmierci, ale ktoś inny dostarcza jej środki umożliwiające to działanie. Niemiecki Trybunał Konstytucyjny orzekł, że zakaz pomocy w samobójstwie, wynikający z art. 217 niemieckiego kodeksu karnego jest niekonstytucyjny, ponieważ narusza podstawowe prawo jednostki do samostanowienia o śmierci. W uzasadnieniu wyroku

[576] *Shanghai Mental Health Center – Oficjalna strona główna*", 上海市精神卫生中心, https://www.smhc.org.cn/, [dostęp: 15.09.2025].
[577] *Federalny Trybunał Konstytucyjny, wyrok z dnia 26 lutego 2020* r., sygn. akt 2 BvR 2347/15, www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2020/02/rs20200226_2bvr234715.html [dostęp 15.04.2025].

podkreślono, że to prawo obejmuje także możliwość skorzystania z pomocy innych w realizacji decyzji o zakończeniu życia, o ile decyzja ta jest świadoma i wolna. Wątpliwości w zakresie możności psychicznej podjęcia wolnej i świadomej decyzji w takiej sytuacji wskazano.

Jednym z najchętniej dyskutowanych w aspekcie konstytucyjnego prawa do życia konfliktów aksjologicznych jest eutanazja. Starożytny filozof Fokilides napominał „Szanuj siwe włosy, a mądrego starca otaczaj czcią własnego ojca". Również Owidiusz nauczał, że „wielka była niegdyś cześć dla siwej głowy". Gwarantowana godność człowieka oraz konstytucyjne prawo do życia zapewnia, że życie człowieka pełnosprawnego czy niepełnosprawnego, zdrowego czy umierającego jest tak samo wartościowe, innymi słowy każde życie jest równowartościowe[578]. Z kolei różnicowanie wartości życia, wskazywanie, że jedynie życie, któremu towarzyszy określona kondycja psychofizyczna można uznać za wartościowe, stanowi uzasadnienie wielu ruchów proeutanazyjnych. Na podstawie takich teorii uznaje się, że nie tylko eutanazja dobrowolna, ale w przypadkach, np. ciężkiej choroby psychicznej, śpiączki, czy innych również eutanazja niedobrowolna winna zostać usprawiedliwiona[579]Jednym z podstawowym argumentów zwolenników eutanazji jest powoływanie się na autonomię osoby ludzkiej, co do decyzji o przebiegu i zakończeniu życia. Skoro człowiek ma prawo, a nie obowiązek do życia, to z tego prawa może dobrowolnie zrezygnować. Według tej tezy nie można zmuszać za pomocą prawa kogokolwiek, a zwłaszcza ciężko i nieuleczalnie chorych, do bezcelowego znoszenia cierpień ponad ich siły. Warunkiem dopuszczalności eutanazji dobrowolnej jest dla jej zwolenników wyrażenie przez pacjenta woli w sposób świadomy i nieskrępowany. W tym celu chory musi rzeczywiście chcieć tego, co stanowi treść formułowanego przez niego życzenia. Po drugie, powinien on być poinformowany na temat swojej sytuacji i perspektyw. Po trzecie, nie mogą być na pacjenta wywierane żadne naciski ze strony osób trzecich. Oznacza to także, że nie może on pozostawać pod wpływem doraźnych impulsów, takich jak np. depresja, atak bólu itp.[580]. Istotne jest, czy życzenie śmierci można zinterpretować jako wyraz rzeczywistej woli[581]. Chodzi tu o problem rozróżnienia pomiędzy deklaracją emocjonalną, chwilową lub wynikającą z cierpienia a autentycznym, trwałym i świadomym wyrażeniem woli zakończenia życia. Z perspektywy prawa,

[578] D. Babula, *Eutanazja a prawo do życia, Filozoficzny spór o zakres obowiązywania normy „nie zabijaj",* Tarnowskie Studia Teologiczne XXXII/1, 2013, s. 21.
[579] K. Gryz, B. Mielec, *Chrześcijanin wobec eutanazji*, Kraków 2001, s. 14.
[580] T. Pietrzykowski, *Spór o eutanazję*, Katowice 2007, s. 104-105.
[581] N. Aumonier, B. Beiginier, P. Letellier, *Eutanazja*, tłum. E. Burska, Warszawa 2003, s. 23-25.

interpretacja takich oświadczeń musi być szczególnie ostrożna. Chorzy umęczeni psychicznie, zdani na opiekę rodziny, personelu medycznego, mogą mieć zrozumiałą skłonność do postrzegania siebie jako obciążenia dla bliskich i otoczenia. Świadomość, że istnieje legalne wyjście z tej sytuacji, wywołuje u wielu chorych poczucie, że skorzystanie z niego stanowi w jakimś sensie ich powinność wobec innych. To przekonanie może zwiększać na przykład świadomość wysokich kosztów leczenia, jakie ponosi rodzina[582]. Jak pokazuje praktyka, decyzje osób domagających się eutanazji podejmowane są często w stanie spełniającym wszystkie kryteria diagnostyczne depresji.

W Chinach „eutanazja", klasyfikowana jest jako morderstwo, albo pomoc i podżeganie do samobójstwa[583]. Jako przykład podejścia do tematu może posłużyć sprawa procedowana w Sądzie Ludowym prowincji Shaanxi, który skazał dwóch mężczyzn oskarżonych o zamordowanie kobiety, syna zmarłej pacjentki oraz jej lekarza. Według opisu sprawy matka została przyjęta do szpitala i zdiagnozowano u niej marskość wątroby z wodobrzuszem, encefalopatię wątrobową oraz wrzody odleżynowe w stadium terminalnym. Lekarze poinformowali krewnych, że nie ma nadziei na uratowanie życia matki, która cierpiała z powodu ostrego bólu i płakała, mówiąc, że „chce umrzeć". Pomimo tego, że w aktach sprawy nie ma nic, co by na to wskazywało, aby dokonała świadomego wyboru, aby zakończyć swoje życie, syn jej wielokrotnie prosił lekarza, żeby dał jej odpowiedni środek, żeby umarła bez bólu. W związku z brakiem świadomości matki i brakiem odpowiedzi na kilkukrotne zapytania lekarz przepisał 100 ml zastrzyku chlorpromazyny i prometazyny. Pacjentka zmarła. Sprawa została wniesiona do miejscowego sądu ludowego przez prokuratora na wniosek innych członków rodziny. Chińskie media zwróciły uwagę na sprawę i wywołały ogólnokrajową debatę na temat eutanazji[584]. Sprawa została przekazana do Sądu Najwyższego ChRL. Ten podkreślił, że termin „eutanazja" nie został w ChRL zdefiniowany prawnie i nakazał sądowi niższej instancji rozstrzygnięcie sprawy na podstawie artykułu 10 (obecnie artykuł 13) chińskiego kodeksu karnego, który stanowi, że jeśli „konsekwencje są niewielkie, a szkoda nie jest znaczna", to niektóre zachowania o charakterze przestępczym nie stanowią przestępstwa. Na podstawie tych wytycznych sąd ludowy niższej instancji uniewinnił zarówno syna, jak i lekarza. Jednym z argumentów, jakim posłużył się Sąd, było nawiązanie do

[582] T. Pietrzykowski, *Spór o eutanazję*, Katowice 2007, s. 107-108.
[583] *Chongqing: Erzi Feifa Zhu Muqin "Anlesi" Bei Panxing 3 Nia*n (重庆：儿子非法助母亲"安乐死"被判刑 3 年) [Chongqing: The Son Who Helped Mother with "Euthanasia" Sentenced to 3 Years], https://perma.cc/D7SC-D6TS [dostęp 07.05.2025].
[584] *Wo Guo Shouli 'Anlesi' An Jiemi* (我国首例"安乐死"案解密) [Unveiling the Secrets of China's First "Euthanasia" case], Nanfang Daily, May 20, 2001, https://perma.cc/M4MJ-KMRF [dostęp 7.05.2025].

teorii o wartości życia (生命价值, shēngmìng jiàzhí), w myśl której jakość życia u pacjentów nieuleczalnie chorych lub głęboko upośledzonych lub u pacjentów w trwałym stanie wegetatywnym jest bardzo niska, co obniża wartość ich życia[585]. Interpretacja ta może być wskazaniem na możliwe zmiany prawne w ChRL prowadzące do wprowadzania eutanazji do porządku prawnego. W Chinach funkcjonuje koncepcja tzw. zaniechania leczenia wywodząca się z prawa pacjenta do świadomej zgody oraz prawa do odmowy leczenia. Na bazie tego prawa osoba może odmówić leczenia, nawet jeśli jest ono potrzebne do utrzymania jej przy życiu. W takich okolicznościach, w świetle prawa, pracownik służby zdrowia nie dokonuje eutanazji ani samobójstwa wspomaganego przez lekarza, wstrzymując lub przerywając leczenie, nawet jeśli jest ono potrzebne do utrzymania danej osoby przy życiu[586]. W Chinach widoczna jest orientacja lekarza na rodzinę pacjenta w podejmowaniu decyzji lekarskich. Często lekarz pozostawia pacjenta w nieświadomości odnośnie jego aktualnego stanu zdrowia i w ten sposób utrudnia autonomiczne podejmowanie decyzji[587]. Lekarze i pielęgniarki pracujące na oddziałach intensywnej terapii w chińskich szpitalach zazwyczaj nie ujawniają prawdy o diagnozie i rokowaniu pacjentom, a zamiast tego konsultują kwestie dotyczące leczenia z rodzinami[588]. W przypadku kiedy pacjent jest niezdolny do podjęcia decyzji, a podejmująca decyzję rodzina jest podzielona co do decyzji o zaniechaniu uporczywego leczenia, podtrzymywania życia nie przerywa się[589].

W Republice Federalnej Niemiec istnieje podstawowe prawo obejmujące wolność odmowy co do podjęcia środków przedłużających życie lub chroniących zdrowie.[590] Z kolei

---

[585] Qiu Renzong (邱仁宗), *Shenming Lunlixue*, (生命伦理学), Bioethics 114, 2010.

[586] *Qinquan Zeren Fa* (侵权责任法) [Law on Tort Liability z dnia 26 grudnia 2009, weszło w życie z dniem 1 lipca 2010; *Yiliao Jigou Guanli Tiaoli Shishi Xize* (医疗机构管理条例实施细则) [Enforcement Rules for the Rules of Management of Medical Institutions] z dnia 29 sierpnia 1994, weszło w życie z dniem 1 września 1994, Ministerstw Zdrowia ChRL, PEKING UNIV. CTR. FOR LEGAL INFORMATION, 2006; Zhiye Yishi Fa (执业医师法), *Law on Practicing Doctors of the People's Republic of China*, z dnia 26 czerwca 1998, weszło w życie z dniem 1 maja 1999.

[587] K. Tretyakov, *The right to die in the United States, Canada and China and their utility in the comparative analysis*, Penn Law Legal Scholarship Repository 2018, s. 111

[588] Li Bin Li, Clinical Review, *Ethics and End-of-Life Care for Critically Ill Patients in China*, Critical Care , 2013,17, s. 244.

[589] Mei-che Samantha Pang, Protective Truthfulness, *The Chinese Way of Safeguarding Patients in Informed Treatment Decisions*, 25 J. Medical Ethics 25, 1999, s. 247; K. Tretyakov, *The right to die in the United States, Canada and China and their utility in the comparative analysis*, Penn Law Legal Scholarship Repository 2018, s. 110.

[590] F. Hufen, *In dubio pro dignitate – Selbstbestimmung und Grundrechtsschutz am Ende des Lebens* [w:] NJW, 2001, 849, 851.

aktywna eutanazja, polegająca na bezpośrednim uśmierceniu pacjenta przez osobę trzecią, np. lekarza jest zakazana i stanowi przestępstwo zgodnie z art. 216 niemieckiego Kodeksu Karnego (StGB). Przepis ten okresla, że „kto zabił drugiego człowieka na jego wyraźne i poważne życzenie, podlega karze pozbawienia wolności od sześciu miesięcy do pięciu lat”[591]. W praktyce oznacza to, że nawet w przypadkach terminalnej choroby, bólu i świadomego żądania pacjenta, lekarz nie ma prawa aktywnie zakończyć jego życia. Jednocześnie, co wspomniano powyżej od 2020 roku na mocy wyroku Federalnego Trybunału Konstytucyjnego dopuszczalne jest wspomagane samobójstwo, czyli sytuacja, w której pacjent samodzielnie przyjmuje środek kończący życie dostarczony mu przez osobę trzecią, którą jest najczęściej lekarz. W praktyce coraz więcej niemieckich placówek hospicyjnych i lekarzy oferuje wsparcie osobom terminalnie chorym, choć niektóre landy – jak Bawaria – deklarują zdecydowany sprzeciw wobec takich praktyk. Niemieckie prawo zatem zakazuje eutanazji aktywnej, jednocześnie otwierając przestrzeń dla wspomaganej śmierci, co stawia państwo w pozycji pomiędzy zakazem a dopuszczalnością wybranych form zakończenia życia.

Zwolennicy eutanazji podnoszą, że zakaz „dobrej śmierci”, stanowi ograniczenie prawa do prywatności oraz samostanowienia [592]. Konstytucja RP w artykule 31 ust. wskazuje, że ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw. Z punktu widzenia prawa konstytucyjnego ograniczenie prawa do ochrony życia nie może zostać ustanowione ze względu na uznanie dopuszczalności eutanazji, ponieważ wartości wymienione w przepisie art. 31 ust. 3 Konstytucji nie uzasadniają pozbawienia życia jednostki w drodze eutanazji. Takim uzasadnieniem nie może być realizacja prawa z art. 47 Konstytucji[593]. W artykule 47 Konstytucji RP wskazuje się, że każdy ma prawo do ochrony prawnej życia prywatnego, rodzinnego, czci i dobrego imienia oraz do decydowania o swoim życiu osobistym.

Kara śmierci od dekad pozostaje jednym z najbardziej spornych zagadnień na gruncie analiz konstytucyjnego prawa do życia. W większość państw demokratycznych nie stosuje się kary

[591] *§ 216 Strafgesetzbuch (StGB*), https://www.gesetze-im-internet.de/stgb/__216.html. [dsotęp: 17.04.2025].
[592] P. Góralski, *Polskie prawo karne wobec problemu eutanazji* [w:] *Nowa kodyfikacja prawa karnego*, red. L. Bogunia, t. XXII, Wrocław 2008, s. 50
[593] L. Bosek *Konstytucja RP. Tom I. Komentarz art. 1–86,* red. M. Safjan, [w:] L. Bosek, Warszawa 2016, s. 956

śmierci, w tym we wszystkich państwach UE. Tendencja globalna zmierza w kierunku znacznego jej ograniczania, a nawet całkowitej eliminacji. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku dopuszcza możliwość stosowania kary śmierci, ale wyłącznie wobec najcięższych przestępstw oraz przy zachowaniu rygorystycznych gwarancji proceduralnych[594]. Na gruncie Unii Europejskiej rolę odgrywają dokumenty takie jak Protokół nr 6 i Protokół nr 13 do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, które przewidują odpowiednio ograniczenie i bezwzględny zakaz stosowania kary śmierci. Protokół nr 6 zakazuje jej w czasie pokoju, ale dopuszcza wyjątek w czasie wojny lub w obliczu groźby wojny. Z kolei Protokół nr 13 wprowadza całkowity zakaz kary śmierci, zarówno w czasie pokoju, jak i w czasie wojny[595]. Zarówno Polska, jak i Niemcy ratyfikowały oba protokoły, co oznacza pełny zakaz kary śmierci w tych krajach nawet w sytuacji wojny.

W kontekście opisanych tendencji warto przyjrzeć się sytuacji w Chińskiej Republice Ludowej, gdzie kara śmierci wciąż funkcjonuje jako narzędzie polityki karnej. Pomimo tego obserwuje się zmiany w podejściu do tego tematu. W dniu 31 października 2006 roku Stały Komitet Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych przegłosował i przyjął decyzję o zmianie ustawy O Sądach Ludowych, wprowadzono zmianę artykułu 13. ustawy w następującym brzmieniu: „Wyrok skazujący na karę śmierci musi być przedłożony Najwyższemu Sądowi Ludowemu do zatwierdzenia, z wyjątkiem przypadków, gdy o karze śmierci decyduje Najwyższy Sąd Ludowy" . Decyzja ta weszła w życie z dniem 1 stycznia 2007 roku[596]. Reforma wprowadzająca obowiązek zatwierdzania wszystkich wyroków śmierci przez Najwyższy Sąd Ludowy zmniejszyła liczbę egzekucji o 30%[597]. Według propagujących istnienie kary śmierci w chińskim porządku prawnym uzasadnieniem dla jej stosowania jest rozumienie prawa do życia jako prawo względne, które można ograniczyć na mocy przepisów konstytucji. Odstraszająca siła kary śmierci określana jest jako mająca na celu utrzymanie porządku

[594] *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 16 grudnia 1966 r.,* Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167, https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights [dostęp 16.04.2025].
[595] *Protokół nr 6 do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, sporządzony w Strasburgu dnia 28 kwietnia 1983 r., Dz.U. z 2002 r. Nr 42, poz. 364; *Protokół nr 13 do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, sporządzony w Wilnie dnia 3 maja 2002 r., Dz.U. z 2014 r. poz. 959.
[596] *Top court to review all death penalty rulings*, China Daily, 31 października 2006 r., https://www.chinadaily.com.cn/china/2006-10/31/content_721315.htm [dostęp 16.04.2025].
[597] China Daily, *Top court to review all death penalty rulings*, 31.10.2006, https://www.chinadaily.com.cn/china/2006-10/31/content_721315.htm [dostęp: 16.04.2025].

publicznego i ochrony społecznej. Kara ta może chronić życie potencjalnych ofiar[598]. Przykładem może być sprawa z 2021 roku, gdzie sąd chiński skazał na karę śmierci sprawcę ataku nożem, który miał miejsce w szkole podstawowej w prowincji Guangxi. W uzasadnieniu wyroku podkreślono, że kara śmierci była nie tylko odpłatą, ale i „ostrzeżeniem społecznym" mającym zapobiec podobnym aktom przemocy wobec dzieci. Tego typu głośne wyroki często spotykają się z aprobatą społeczną. Według niektórych sondaży większość obywateli ChRL popiera stosowanie kary śmierci w przypadku najcięższych przestępstw[599].

Z kolei głównym argumentem przemawiającym za zniesieniem kary śmierci jest rozumienie prawa do życia jako prawa absolutnego, którego ograniczenie byłoby niezgodne z konstytucją. Wedle ogólnej zasadą państwo chroni prawa podstawowe, w tym prawo do życia. Życie, które zostało stracone w przypadku pomyłki lub niesprawiedliwości nie może zostać przywrócone, bez względu na ewentualne odszkodowanie[600]. Przykładem jest sprawa Huugjilt'a, młodego mężczyzny niesłusznie skazanego i straconego w 1996 roku za gwałt i morderstwo w Mongolii Wewnętrznej. Dziewięć lat później, po tym jak inna osoba przyznała się do popełnienia tego przestępstwa, sąd oczyścił Huugjilt'a z zarzutów. Choć jego rodzina otrzymała odszkodowanie, sprawa wywołała falę krytyki i doprowadziła do postulatów ograniczenia kary śmierci[601].

Kodeks karny Chin przewiduje najwyższy wymiar kary za ponad 40 różnych przestępstw. Należą do nich: zabójstwo, gwałt, rozboje z użyciem przemocy, porwania, podpalenia, zamachy bombowe, zamachy na środki transportu, produkcja, przemyt, handel i transport narkotyków, zmuszanie innych do zażywania narkotyków ze skutkiem śmiertelnym, fałszowanie leków lub żywności ze skutkiem śmiertelnym, korupcja na wielką skalę, malwersacja publicznych funduszy na wielką skalę, fałszowanie waluty lub weksli bankowych na wielką skalę, zamachy terrorystyczne, szpiegostwo i zdrada stanu, działalność separatystyczna (np. dążenie do niepodległości Tybetu, Hongkongu, Xinjiangu), obalenie ustroju ludowego, zdrada wojskowa, bunt w armii lub dezercja z ujawnieniem tajemnic państwowych, zniszczenie infrastruktury

[598] Liu Renwen, *The Debate on the Death Penalty in China*, [w:] Z. Zimring, D. Johnson (red.), *Public Opinion and the Death Penalty in Asia*, Columbia University Press, New York 2008, s. 153.
[599] *China executes man for deadly knife attack at school*, The Guardian, 28.04.2021, https://www.theguardian.com/world/2021/apr/28/china-executes-man-for-deadly-knife-attack-at-school [dostęp: 16.04.2025].
[600] Hu Jinguang, The Chinese Constitution, Beijing 2014, s. 246
[601] *Chinese man executed for crime he didn't commit gets official apology*, BBC News, 15.12.2014 https://www.bbc.com/news/world-asia-china-30491491 [dostęp 15.03.2025].

krytycznej (np. tam, elektrowni) ze skutkiem śmiertelnym. W ostatnich latach Chiny wprowadziły ograniczenia w stosowaniu kary śmierci wobec osób powyżej 75. roku życia oraz kobiet w ciąży.

Wraz z dynamicznym rozwojem technik bioinżynieryjnych powstają nowe problemy i dylematy moralne do rozwiązania. Jednym z coraz częściej podejmowanych zagadnień jest kwestia klonowania w aspekcie konstytucyjnej ochrony życia. Rozwijająca się debata na temat technologii klonowania w różnych krajach na świecie pokazuje wolę ludzi do podtrzymywania wartości prawa do życia w konflikcie między technologią a godnością ludzką. Celem klonowania reprodukcyjnego jest utworzenie nowego organizmu z wykorzystaniem materiału genetycznego innej osoby i pozostaje to zakazane zarówno przez prawo wielu państw, jak i przez szereg dokumentów międzynarodowych, jak np. Konwencję Rady Europy o prawach człowieka i biomedycynie[602]. Niektóre kraje dopuszczają natomiast tak zwane klonowanie terapeutyczne, na przykład w celu pobrania komórek szpikowych do przeszczepu. Profesor nauk przyrodniczych Magdalena Fikus, polska biolog, specjalistka w zakresie biochemii i fotochemii kwasów nukleinowych, biofizyki komórki, inżynierii genetycznej, wskazuje, że podział na tak zwane klonowanie terapeutyczne i klonowanie reprodukcyjne jest sztuczny Nadmienia, że ludzie oczekują na leczenie i ratuje się życie, ale jednocześnie przerywa się życie zarodka. Taka praktyka stoi w sprzeczności z konstytucyjnym prawem do życia[603]. W roku 2002 Parlament Europejski przyjął rezolucję o zakazie klonowania ludzi. Dla przykładu artykuł 39a Kodeksu Etyki Lekarskiej, określający zasady etyki lekarskiej, obowiązujące obecnie w całej Europie oraz w większości krajów na świecie określa, że „lekarz nie może uczestniczyć w procedurach klonowania ludzi dla celów reprodukcyjnych lub terapeutycznych". Również jak zapisano w instrukcji Kongregacji Nauki Wiary „Dignitas personae" z 8 września 2008 roku, „klonowanie człowieka jest ze swej natury niedopuszczalne"[604].

W Chinach propagowany jest pogląd, że bez względu na to, jak rozwija się technologia klonowania, niemożliwe jest, aby sklonowana osoba posiadała osobowość i charakter, tym samym nie jest możliwe, aby posiadała ona godność. Konstytucja ChRL nie zakazuje jednak wszystkich

[602] *Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie*, sporządzona w Oviedo dnia 4 kwietnia 1997 r., art. 18 ust. 2, Dz.U. z 2003 r. Nr 7, poz. 48.
[603] M. Fikus, *Klonowanie: przerażająca przyszłość czy realna pomoc?*, [w:] M. Fikus, A. Żakiewicz, *Genetyka i ewolucja*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Warszawa 2002, s. 78–80.
[604] „Dignitas Personae", Kongregacja Nauki Wiary, Watykan, 8 grudnia 2008, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_pl.html [dostęp: 04.11.2024].

technik klonowania, lecz zakazuje technik klonowania ludzi. W roku 2001 Ministerstwo Zdrowia przedstawiło oświadczenie pod nazwą „cztery razy nie" w sprawie klonowania ludzi. W oświadczeniu wskazano, że klonowanie ludzi w żadnych okolicznościach, przy żadnej okazji i w żadnych warunkach nie będzie pochwalane, dozwolone, wspierane ani akceptowane. Oświadczenie Ministerstwa Zdrowia można rozumieć jako stanowisko rządu chińskiego wobec badań nad klonowaniem ludzi oraz jako zakaz badań reprodukcyjnych[605].

W Polsce klonowanie jest zakazane. Zgodnie z artykułem 87 Ustawy o leczeniu niepłodności, kto tworzy zarodek, którego informacja genetyczna w jądrze komórkowym jest identyczna z informacją genetyczną w jądrze komórkowym innego zarodka, płodu, człowieka, zwłok lub szczątków ludzkich, podlega karze pozbawienia wolności od 6 miesięcy do lat 5[606].

Z kolei w Niemczech klonowanie jest zakazane za wyjątkiem klonowania reprodukcyjnego przy użyciu indukowanych pluripotencjalnych komórek macierzystych zamiast embrionalnych komórek macierzystych. Kwestia podstawowego statusu prawnego i bioetycznego zarodka in vitro przed zagnieżdżeniem w macicy jest zagadnieniem kontrowersyjnym. Panuje opinia, że z połączenia przedjądrza komórki jajowej i plemnika w główne jądro zygoty powstaje życie ludzkie, które odtąd rozwija się dalej jako istota ludzka, i które w związku z tym ma również prawo do ochrony godności na podstawie artykułu 1 Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec[607].

Ostatnim analizowanym konfliktem aksjologicznym jest transplantacja. Europejska Konwencja Bioetyczna podkreśla wartość godności dawcy i potrzebę ochrony jego woli, uznając przeszczepianie narządów za ważne dla ochrony życia i zdrowia[608]. Także WHO wspiera transplantacje jako akt solidarności i ratowania życia, traktując dawstwo narządów jako wyraz najwyższych wartości etycznych[609]. Według Katechizmu Kościoła Katolickiego oddawanie narządów po śmierci jest czynem szlachetnym i godnym pochwały oraz przejawem wielkodusznej solidarności. Zaznacza się jednak, że moralnie nie do przyjęcia jest pobranie narządów, jeśli dawca lub jego bliscy, mający do tego prawo, nie udzielają na to wyraźnej zgody. Moralnie

[605] Hu Jinguang, *The Chinese Constitution*, Beijing 2014, s. 250.
[606] Ustawa o leczeniu niepłodności z dnia 25 czerwca 2015 r., Dz.U. 2015 poz. 1087.
[607] Bundesinformationszentrum für Landwirtschaft (BLE), *Was versteht man in der Landwirtschaft unter Klonen?*, 2021, https://www.ble.de/SharedDocs/FAQs/DE/Tierhaltung/FAQ_Klonen.html [dostęp: 23.09.2025]
[608] *Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny,* podpisana w Oviedo dnia 4 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 2003 r. Nr 17, poz. 155, art. 19–20.
[609] World Health Organization, *Guiding Principles on Human Cell, Tissue and Organ Transplantation*, Geneva 2010, preamble and Principle 1, https://www.who.int/publications/i/item/9789241597852 [dostęp: 17.04.2025].

niedopuszczalne jest także powodowanie trwałego kalectwa lub śmierci jednej istoty ludzkiej, nawet gdyby to miało przedłużyć życie innych osób[610].

Faktem jest, że przeważająca większość narządów do przeszczepienia pochodzi od osób zmarłych. [611] W aspekcie kwestii konstytucyjnej ochrony prawa do życia kluczowym jest określenie momentu śmierci osoby, od której odbierane są organy. Klasyczna, przyjęta przez wieki definicja śmierci głosiła, że śmierć człowieka jako całości równoznaczna jest z nieodwracalnym ustaniem oddychania i krążenia krwi. W tak zwanej deklaracji z Sydney, uchwalonej w 1968 podczas 22 zjazdu Światowego Związku Lekarzy, po raz pierwszy zastąpiono „śmierć na skutek ustania czynności serca" „śmiercią mózgową"[612]. W Chinach w roku 1986 zaproponowano wytyczne dotyczące diagnozowania śmierci mózgowej[613]. Następnie w 1999 roku Chińskie Stowarzyszenie Medyczne i China Transplantation Development Foundation przedstawiły projekt ustawy o śmierci mózgu[614]. Oba dokumenty zostały jednak odrzucone przez chińskie Ministerstwo Zdrowia. Po długim okresie analiz, w roku 2007 uchwalono Chińską Ustawę o Transplantacji Narządów, jednak nie wspomniano w niej o śmierci mózgu[615]. W Chinach do tej pory nie ma sprecyzowanej polityki w tym zakresie[616]. Wskazuje się na „opór kulturowy[617]. Badania opinii publicznej pokazują, że wskaźnik aprobaty dla śmierci mózgu jako kryterium śmierci jest w Chinach znacznie niższy niż na Zachodzie. Na przykład w Wielkiej Brytanii, Niemczech i Francji wskaźnik akceptacji wynosi powyżej 60%[618], w porównaniu z 33% w Chinach[619].

---

[610] *Kanon 2296, Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
[611]Tamże, s. 33.
[612] C. Machado, J. Korein, Y. Ferrer, L. Portela, L. García, M. Chinchilla, Y. Machado, J.M. Manero, *The Declaration of Sydney on human death*. „Journal of medical ethics". 12 (33), s. 699–703, grudzień 2007
[613] Li De Xin, *Summary of the Forum on Cardiopulmonary and Brain Resuscitation*, People's Liberation Army Medical Journal, kwiecień 1986.
[614] China Transplantation Development Foundation, Chinese Medical Association Transplant Division, and Editorial Board of National Medical Journal of China. *1999. Summary of expert conference on the issues of human organ transplant in china*. National Medical Journal of China 79, s. 808
[615] Regulation on Human Organ Transplantation, Rada Państwa Chińskiej Republiki Ludowej, Pekin 2007, https://en.nhc.gov.cn/2014-06/05/c_75633.htm [dostęp: 17.04.2025]
[616] Huang, Jie Fu, *Pragmatic solution for organ donation in response to challenges faced by the Chinese society: summary for the national donation after circulatory death pilot program*, Chinese Medical Journal 126: 569–573, 2013.
[617] Lo, Chung-Mau, *Deceased donation in Asia: challenges and opportunities. Liver transplantation: official publication of the American Association for the Study of Liver Diseases and the International Liver Transplantation Society* 18 (Suppl 2): S5–7, 2012.
[618] Y. Minemura,, K Yamaoka, R. Yoshino, *The issue of organ transplants and brain death in japan, based on a cross-national comparative study of life and culture*, Journal of the National Institute of Public Health 59, s. 304–312. 2010.
[619] Yu, Lili,W. H. Xing, *Investigation and analysis on influential factors on the knowledge about human organ transplantation among residents of urban Ningbo,* Ningbo University, 2009

Przykładowo, według badań wśród pacjentów hospitalizowanych w Kunming w Chinach, 66% z nich uważało, że osoba po śmierci mózgu nadal żyje[620]. W Chinach, w zakresie poboru organów konieczne jest uszanowanie ostatnich życzeń zmarłego, a w przypadku braku określonej jego woli konieczne jest zasięgnięcie opinii rodziny. W maju 2024 roku weszły w życie nowe regulacje dotyczące transplantacji narządów ludzkich, które mają na celu dalsze uszczegółowienie procedur związanych z przeszczepianiem narządów, a także wzmocnienie nadzoru i zarządzania w tej dziedzinie. Te działania są częścią szerszych reform mających na celu uregulowanie systemu transplantacji narządów w Chinach oraz eliminację nieetycznych praktyk związanych z handlem organami[621].

W Polsce obowiązuje ustawa transplantacyjna z 2005 roku[622]. Według obowiązującej od 2007 roku definicji, śmierć utożsamiana jest z ustaniem funkcji mózgu. Rozpoznanie śmierci mózgu pozwala na zaprzestanie dalszego, niecelowego leczenia oraz na pobranie ze zwłok narządów do celów transplantacyjnych[623].

W Niemczech z kolei, obowiązuje ustawa transplantacyjna z 1997 roku [624]. Regulacja wymaga wyraźnej zgody, udzielonej przez potencjalnego dawcę lub jego najbliższych, będących realizatorami przypuszczalnej woli zmarłego[625]. Domniemanie zgody na pobranie organu może zostać w każdym razie obalone poprzez ustalenie, że dana osoba zgłosiła przed śmiercią sprzeciw w przepisanej formie[626].

Podsumowując, w Konstytucji ChRL brak jest przepisu *expressis verbis* gwarantującego prawo do życia. W doktrynie wyprowadza się je z art. 38 Konstytucji, który zapewnia obywatelom prawo do godności osobistej oraz z art. 33 nakazującego państwu ochronę praw człowieka. Ochrona życia w chińskim porządku konstytucyjnym nie opiera się zatem na idei przyrodzonej

[620] Y.J. Wang, C. Li, Y. Zhang, Z.G. Zhou, Z.W. Li, Q. Dong, J.T. Ma, L. Li, *Investigation of influential factors for aspiration of organ donation*, Organ Transplantation 4: 75–78, 2013

[621] *Human Organ Donation and Transplant Regulation*, The State Council of the People's Republic of China 2023, https://english.www.gov.cn/policies/latestreleases/202312/14/content_WS657a6be9c6d0868f4e8e228c.html [dostęp: 17.04.2025].

[622] *Ustawa z dnia 1 lipca 2005 r. o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*, Dz. U. z 2005 r. Nr 169, poz. 1411 ze zm.

[623] K. Rozental, *Nowe uregulowania ustawowe*, Przegląd Sądowy 1992, nr 9, s. 37

[624] L. Ch. Nickel, A. Schmidt–Preisigke, H. Sengler, *Transplantationsgesetz. Kommentar*, Stuttgart–Berlin–Köln–2001, s. 52.

[625] S. Rutkowski, *Transplantacja w świetle przepisów prawnych*, Prokuratura i Prawo 1996, nr 10, s. 128;
Jak słusznie zauważa E. Zielińska, przyjęcie przez polskiego ustawodawcę rozwiązania braku sprzeciwu nie powoduje, iż osoba zainteresowana nie może udzielić wyraźnej zgody na te czynności expressis verbis, E. Zielińska, Transplantacja w świetle prawa..., s. 24.

[626] E. Zielińska, *Transplantacja w świetle prawa w Polsce i na świecie*, Państwo i Prawo 1995, nr 6, s. 24.

i nienaruszalnej „godności osobowej", lecz na konstrukcji godności osobistej, rozumianej w pewnej mierze jako wynik pozycji jednostki w społeczeństwie i kształtowanej przez jej wybory w relacji do otoczenia i państwa. Takie ujęcie sprawia, że zakres ochrony życia ma charakter względny i zależy od interpretacji aktualnej polityki – czego wyrazem są m.in. regulacje dotyczące aborcji czy utrzymywanie kary śmierci. W Polsce prawo do życia opiera się na koncepcji godności osobowej, rozumianej jako przyrodzona i niezbywalna cecha człowieka, co nadaje mu charakter absolutny i formalnie wyklucza relatywizację przez ustawodawcę, choć w praktyce obszarem niejednoznaczności interpretacyjnej pozostaje kwestia momentu rozpoczęcia życia, co osłabia zakorzenienie w klasycznej koncepcji prawa naturalnego. W Niemczech fundamentem prawa do życia jest godność człowieka. Istotne jest uwzględnienie komponentu osobowościowego w rozumieniu godności osobowej, w szczególności uwzględnienie prawo do samostanowienia, w tym decydowania o własnym ciele. Konstytucyjne ujęcie i nienaruszalność godności czynią prawo do życia wartością niepodważalną, jednak również tutaj dopuszcza się reinterpretację chwili zaistnienia życia, co otwiera przestrzeń dla kompromisów prawnych i etycznych. Zestawienie tych rozwiązań pokazuje, że pomimo ograniczeń i napięć interpretacyjnych, zarówno Niemcy jak i Polska nadal pozostają w pewnym związku z tradycją teocentryczną. Natomiast chiński system, oparty na względnie pojmowanej godności osobowościowej, ujawnia bardziej kratocentryczny profil.

3.2.Prawo do równości

Według Słownika Języka Polskiego równość to całkowite podobieństwo, identyczność, jednakowość, tożsamość, jak też równouprawnienie, brak podziału na uprzywilejowanych i wyzyskiwanych[627]. Wskazując na formy równości można wyróżnić: równość wobec prawa, równość wobec praw politycznych, równość społeczną, ekonomiczną i moralną[628]. Należy rozróżnić równość wobec prawa od równości w prawie, która nakazuje takie ukształtowanie treści prawa, aby wykluczało nieuzasadnioną dyskryminację lub uprzywilejowanie[629].

Francuska Deklaracja Praw Człowieka z 1789 roku po raz pierwszy ogłosiła prawo do równości, stanowiąc: „Prawo jest takie samo dla wszystkich ludzi, a wobec prawa wszyscy

[627] M. Szymczak, *Słownik języka polskiego*, t. 3, (R-Z), PWN, Warszawa, 1994.
[628] S. White, *Równość*, Warszawa 2008, s. 104.
[629] M. Chmaj, *Równość wobec prawa* [w:] M. Chmaj (red.), *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2008, s. 44-68.

obywatele są równi". Powszechna Deklaracji Praw Człowieka stanowi, iż „wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu braterstwa". Społeczeństwa nie powinny być uporządkowane w hierarchiczny porządek, z uprawnieniami i obowiązkami określanymi przez urodzenie lub status społeczny. Równość wynika z racji wrodzonej wartości jednostki jako istoty ludzkiej[630].

Artykuł 33 Konstytucji ChRL, wskazuje że „wszyscy obywatele Chińskiej Republiki Ludowej są równi wobec prawa. Każdy obywatel korzysta z praw określonych w Konstytucji i w ustawach, a jednocześnie musi wykonywać obowiązki w nich przewidziane[631]. Obywatele korzystają ze swoich praw w równym stopniu, bez jakiejkolwiek dyskryminacji i wymagają równej ochrony ze strony państwa, bez względu na płeć, wiek, zawód, pochodzenie, itp. [632]. Paragraf 5 artykułu 5 Konstytucji ChRL stanowi, że „żadna organizacja ani osoba nie może mieć przywileju przekraczania Konstytucji i prawa". Podstawową zasadą oceny zasadności zastosowania różnic i przywilejów w ChRL jest zapewnienie, że ich zastosowanie jest zgodne z zasadą godności ludzkiej oraz ustalenie, czy cel środków różnicujących leży w interesie publicznym, a także sprawdzenie, czy istnieje rozsądny związek między podjętymi środkami a celami itp. [633]. Podmioty równych praw we współczesnym chińskim systemie konstytucyjnym obejmują podmioty życia społecznego, jak np. kobiety, osoby niepełnosprawne, dzieci, uchodźców, więźniów itp. [634].

W preambule Konstytucji ChRL z 1982 roku nadmienia się, że socjalistyczne stosunki etniczne oparte na równości, jedności, wzajemnej pomocy i harmonii zostały ustanowione i będą umacniane. Artykuł 4 Konstytucji ChRL ustanawia zasadę równości wszystkich grup etnicznych, zakazuje dyskryminacji i ucisku wobec jakiejkolwiek z nich oraz zakazuje działań, które podważałyby jedność narodową. Kwestie praktyki w tym zakresie opisano powyżej[635]. Z kolei, artykuł 36 ustanawia zasadę równości religijnej, natomiast artykuł 38 równość kobiet i mężczyzn we wszystkich aspektach życia politycznego, gospodarczego, kulturalnego, społecznego

[630] S. Fredman, *Discrimination Law*, Oxford 2002
[631] Xu Xianming, *General Theory of Citizens' Rights and Obligations*, Beijing 1991, s. 140.
[632] Xiao Xiuwu, *New Theory of Chinese Law Research*, Beijing 1993, s. 253.
[633] Li Weiwei, "*On Equality and Non-Encouragement in International Human Rights Law*", Global Law Review, nr 2, 2004.
[634] Hu Jinguang, *The Chinese Constitution*, Beijing 2014, s. 195- 201.
[635] Patrz: Rozdział III.

i rodzinnego[636]. Ustawodawca kierując się konstytucyjną zasadą równości powinien przestrzegać tej zasady przy formułowaniu praw. Nie można więc tworzyć praw, które naruszają tę zasadę. Dla przykładu artykuł 4 Kodeksu Karnego ChRL stanowi, że „każdy kto popełnia przestępstwo, jest równy wobec prawa. Nikt nie ma przywileju przebywania poza prawem" [637]. Przykładem wyjątków od prawa do równości są np. ograniczenia dotyczące prawa do wolności wypowiedzi urzędników służby cywilnej. Innym, że personel wojskowy jest sądzony przez sądy wojskowe. Generalnie podmioty w szczególnych stosunkach władzy są ograniczone przez charakter ich stanowisk. Na przykład w myśl art. 24 Ustawy o Urzędnikach Służby Cywilnej zatrudniani urzędnicy nie mogą być wcześniej karani za przestępstwa i pozbawieni funkcji publicznych. Prawo zakazuje zatrudniania także gdy zachodzą inne określone okoliczności[638]. W ChRL funkcjonuje także szereg ograniczeń równości dla podmiotów nie będących obywatelami, jak np. ograniczenia praw własności cudzoziemców[639].

W odniesieniu do zagadnień prawa do równości warto przytoczyć kilka przykładów z praktyki. W Chinach ze względu na dużą populację dąży się do ograniczenia ilości pojazdów na drogach. W Tianjinie na przykład wyklucza się z ruchu w pewnych dniach tygodnia samochody posiadające określone numery rejestracyjne. Z kolei aby zarejestrować samochód z silnikiem spalinowym w Szanghaju, konieczne jest uzyskanie niebieskiej tablicy rejestracyjnej za pośrednictwem sprzedaży aukcyjnej. W 2025 roku najniższa cena za taką tablicę wyniosła 94 100 juanów (około 50 000 złotych). Dla pojazdów elektrycznych Szanghaj oferuje zielone tablice rejestracyjne bezpłatnie, co ma także na celu rozwój ekonomiczny, jak i promowanie ekologicznego transportu[640]. Tego rodzaju rozwiązanie jednak sprzyja uprzywilejowaniu osób zamożnych w sensie materialnym, które stać na poniesienie wysokich kosztów związanych z rejestracją pojazdu lub zakup nowego samochodu elektrycznego. Zasadne wydaje się zatem pytanie, jak ma się to do konstytucyjnej równości. Innym przykładem jest system rejestracji stałego zameldowania, tzw. *hukou*. Aktualne ustawodawstwo pozwala pracownikom migrującym

[636] *Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej z dnia 4 grudnia 1982 r.*, …
[637] *Kodeks karny Chińskiej Republiki Ludowej z dnia 1 października 1997* r…
[638] *Civil Servant Law of the People's Republic of China*, przyjęta 27 kwietnia 2019 r., art. 24. Tłumaczenie angielskie dostępne na stronie National People's Congress, http://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23934/202007/8bc0cb722fbf4991a6d61a4bb624d34b.shtml [dostęp: 18.04.2025].
[639] Patrz: Rozdział V.
[640] *Shanghai allows more old cars to qualify for trade-in subsidies*," CNEVPost, 12 kwietnia 2025, https://cnevpost.com/2025/04/12/shanghai-allows-more-old-cars-qualify-trade-in-subsidies [dostęp 18.04.2025].

na uzyskanie zezwoleń na pobyt czasowy w wybranych miastach. Zezwolenia nie pozwalają im jednak na równy z rezydentami dostęp do tych samych świadczeń. Rezydenci miast, posiadający tzw. „hukou", mają większe uprawnienia np. odnośnie do korzystania z państwowych tanich przedszkoli, tańszego i łatwiejszego dostępu do uniwersytetów[641]. Jak wskazują badania S. Gao i J. Xue znaczący odsetek dzieci chińskich mieszka bez co najmniej jednego rodzica[642]. Z raportu *China's Left-Behind Children*, opracowanego przez Stanford Center on China's Economy and Institutions, wynika że w 2020 roku około 71 milionów dzieci w Chinach to dzieci migrantów, z czego 67 milionów stanowią tzw. „dzieci pozostawione", które pozostają na wsi, podczas gdy ich rodzice migrują do miast w poszukiwaniu pracy [643]. Z perspektywy władz chińskich pełna realizacja zasady równości migrantów wewnętrznych jest trudna do pogodzenia z potrzebą zachowania porządku społecznego oraz z zadaniem budowy socjalizmu, co stanowiło jedno z uzasadnień dla wprowadzenia i utrzymywania systemu hukou[644]. W ostatnich latach w systemie wprowadzano zmiany, polegające na umożliwieniu migrantom do mniejszych miast dostępu do wszystkich przywilejów obywatelskich na równych prawach z mieszkańcami posiadającymi „hukou"[645]. Zaznacza się, że mieszkańcy wsi mają prawa własności ziemi, których nie mają mieszkańcy miast, co pozwala im używać ziemi zarówno do produkcji rolnej, jak i do użytku osobistego[646]. Wartości nieruchomości gruntowych w pobliżu miast w ostatnich latach znacznie wzrosły. Natomiast podejmując decyzję o zmianie hukou wiejskiego na miejski, mieszkańcy wsi mogą stracić prawo do ziemi. Dlatego też obecnie wielu mieszkańców wsi waha się, czy zmienić swój status „hukou"[647]. Nawiasem zaznacza się, że okresie epidemii Covid miliony Chińczyków wróciło w rodzinne strony. Pomimo zakrojonej na bardzo szeroka skalę akcji wsparcia np. w postaci racji żywnościowych w związku z zakazem opuszczania mieszkań czy stosowanych

[641] Peng Yiyong, *Shehui Zhuyi Shichang Jingji yu hukou tizhi gaige*, [Socialist market economy and the reform of the hukou system], Xuehai, Nanjing, No.5, 1994.
[642] Gao, S., Xue, J., *Future Orientation and School Bonding among Left-Behind Children in Mainland China* [w:] *Chinese Migration and Families-at-Risk*, Cambridge Scholars Publishing, 2015, s. 78-104.
[643] *China's Left-Behind Children*, Stanford Center on China's Economy and Institutions (SCHEI), https://sccei.fsi.stanford.edu/publication/chinas-left-behind-children [dostęp: 18.04.2025].
[644] J. Young, *China's hukou system: markets, migrants and institutional change*, Basingstoke 2013.
[645] Cui, Rong; Cohen, Jeffrey H., *"Reform and the Hukou System in China,* Migration Letters, 2015, vol. 12, issue 3, *styczeń 2015, s. 327 – 335.*
[646] Tyner, Adam; Ren, Yuan, *The Hukou System, Rural Institutions, and Migrant Integration in China,* Journal of East Asian Studies. 16 (3): 331–348, 2016.
[647] C. Chan, C. Fan, *China's Hukou Puzzle: Why Don't Rural Migrants Want Urban Hukou?,* China Review. 16: 9–39, October 2016.

przez niektórych wynajmujących obniżek czynszów, znaczące koszty utrzymania przy braku zatrudnienia wpłynęły na decyzję o powrocie.

Z kolei w Polsce jednostka może domagać się zarówno wprowadzenia niezbędnych gwarancji materialnych realizacji indywidualnego prawa do równej ochrony, jak i przestrzegania jego aspektu negatywnego, polegającego na powstrzymywaniu się przez władze publiczne od działań stanowiących nieuzasadnione zróżnicowanie w sferze życia politycznego, społecznego i gospodarczego. W Konstytucji RP do pozostałych norm konkretyzujących zasadę ogólną równości można zaliczyć: równy dostęp do dóbr kultury (art. 6 ust. 1), równouprawnienie kościołów i związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1), równouprawnienie płci (art. 33), równy dostęp do służby publicznej (art. 60), równą dla wszystkich ochronę prawną własności (art. 64 ust. 2), równy dostęp do świadczeń zdrowotnych finansowanych ze środków publicznych (art. 68 ust. 2), równy dostęp do wykształcenia (art. 70 ust. 4), a także równość w prawie wyborczym (art. 96 ust. 2 i art. 127 ust. 1)[648]. Idea równości wiąże się merytorycznie z przyrodzoną i niezbywalną godnością człowieka, która jest w odniesieniu do zwykłego ustawodawcy swoistą metanormą i ma charakter nadrzędny[649].

Na gruncie prawa niemieckiego, artykuł 3 Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec stanowi, że wszyscy ludzie są równi wobec prawa. Państwo wspiera rzeczywistą realizację równouprawnienia kobiet i mężczyzn oraz wpływa na usuwanie istniejących różnic. Nikt nie może być dyskryminowany lub uprzywilejowany ze względu na płeć, urodzenie, rasę, język, ojczyznę i pochodzenie, wyznanie, poglądy religijne lub polityczne. Nikt nie może być dyskryminowany ze względu na swoją niepełnosprawność[650]. W debacie publicznej pojawiają się postulaty dodania orientacji seksualnej wprost do art. 3 GG, ale jak dotąd nie zostało to przeprowadzone. Orientacja seksualna nie jest literalnie wpisana w art. 3 GG, ale jest *de facto* chroniona na równi z innymi cechami poprzez inne regulacje prawne i praktykę orzeczniczą, gdzie sądy często interpretują art. 3 GG w sposób rozszerzający, zgodny z prawami człowieka i orzecznictwem Federalnego Trybunału Konstytucyjnego i Trybunału Sprawiedliwości UE. Przykład regulacji prawnej stanowi

[648] P. Wróbel, *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, „Studia Socialia Cracoviensia" 5, 2013, nr 1 (8), s. 145.
[649] M. Safjan, *Wyzwania dla państwa prawa,* Warszawa 2007, s. 100.
[650] *Konstytucja Republiki Federalnej Niemiec z dnia 23 maja 1949 r. (Grundgesetz), art. 3.,* https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_3.html [dostęp 18.04.2025].

niemiecka ustawy o równym traktowaniu (Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz), która wprost zakazuje dyskryminacji m.in. ze względu na orientację seksualną[651].

Podsumowując, w Konstytucji ChRL zasada równości została wyrażona wprost w art. 33 i rozwinięta w przepisach dotyczących równości płci, grup etnicznych czy wyznań. Równość w ujęciu chińskim bywa interpretowana jako oparta bardziej na koncepcji kolektywu i porządku społecznego niż na przyrodzonej godności jednostki, o z jednej strony zbliża ją do modelu równości wywodzonego z tradycji marksistowskiej, z drugiej strony nawiązuje do tradycji moizmu, akcentującego egalitaryzm i jednakową wartość wszystkich ludzi. Może być ona postrzegana między innymi jako narzędzie realizacji polityki państwowej i tym kontekście wyraz kratocentrycznego podejścia. Polska i Niemcy, z kolei mimo własnych napięć interpretacyjnych, traktują równość jako konsekwencję nienaruszalnej godności człowieka i w tym sensie pozostają bliższe tradycji teocentrycznej. Jednocześnie także w tych systemach szczególna ochrona grup słabszych, choć konstytucyjnie zagwarantowana ma charakter nadanych przez państwo uprawnień, a nie praw wywodzonych z naturalnego porządku dobra. To sprawia, że w praktyce rozwiązania polskie i niemieckie łączą elementy teocentrycznego zakorzenienia aksjologicznego z kratocentrycznym sposobem implementacji.

3.3. Wolność sumienia i religii

Artykuł 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w dniu 10 grudnia 1948 roku, stanowi, że „każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wespół z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów". Z kolei artykuły 2 oraz 16 tej Deklaracji zabraniają dyskryminacji z powodu wyznania. Komisja Praw Człowieka ONZ wskazuje, że „wolność posiadania lub przyjmowania wyznania lub przekonań koniecznie pociąga za sobą wolność wyboru wyznania lub przekonań, włącznie z prawem do zmiany aktualnie wyznawanej religii bądź przekonań na inne lub przyjęcia poglądów ateistycznych". Artykuł 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych zabrania stosowania przymusu, który stanowiłby zamach na prawo

[651] *Ustawa o ogólnym równym traktowaniu (Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz – AGG)* z dnia 14 sierpnia 2006 r. BGBl. I S. 1897

posiadania lub przyjmowania wyznania albo przekonań, włączając użycie groźby siły fizycznej lub sankcji karnych w celu przymuszenia wierzących bądź niewierzących do pozostawania w ich przekonaniach religijnych i kongregacjach, porzucenia ich wyznania lub przekonań albo ich zmiany[652].

Konstytucja ChRL gwarantuje obywatelom wolność wyznania. Na marginesie zaznacza się, że państwo chińskie, propagując naukowy socjalizm, wymaga, aby w programach szkolnych używać tylko i wyłącznie tak zwanych „dowodów naukowych". W tym sensie wyklucza się w Chinach możliwość nauczania w myśl teori kreacjonizmu[653]. Zgodnie z artykułem 36 Konstytucji ChRL z roku 1982 „żaden organ państwowy, organizacja publiczna ani osoba fizyczna nie może zmuszać obywateli do wiary lub niewierzenia w jakąkolwiek religię; nie można też dyskryminować obywateli, którzy wierzą lub nie wierzą w jakąkolwiek religię. Państwo chroni normalną działalność religijną. Nikt nie może wykorzystywać religii do działań zakłócających porządek publiczny, szkodzących zdrowiu obywateli lub ingerujących w system edukacyjny państwa. Organy religijne i sprawy religijne nie są przedmiotem obcej dominacji[654]. W artykule 36 Konstytucji ChRL ustrojodawca użył określenia „Państwo chroni normalną działalność religijną". W ChRL „normalna działalność religijna" interpretowana jest jako prowadzona przez organizacje religijne, które posiadają oficjalną zgodę rządu. Uznaje się pięć nurtów religijnych. Są to: buddyzm, katolicyzm, taoizm, islam i protestantyzm. Wyznania spoza tego kręgu są nielegalne, chociaż niektóre są tolerowane w różnym stopniu. Wciąż praktykowany przez wielu Chińczyków konfucjanizm nie jest uznawany oficjalnie za religię. Z kolei pojęcie „przedmiotu obcej dominacji" oznacza, że organizacje religijne w Chinach nie mogą być pod kontrolą cudzoziemców. Zarejestrowane kościoły w ChRL podlegają ograniczeniom prawnym, które ograniczają prozelityzm w ChRL[655] Według danych Międzynarodowego Raportu o Wolności Religijnej Departamentu Stanu Stanów Zjednoczonych, chiński „rząd zezwala na prozelityzm

652 *Human Rights Committee*, General Comment 22, Article 18 (Forty-eighth session, 1993). Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.1 art 35 (1994), http://hrlibrary.umn.edu/gencomm/hrcom22.htm [dostęp 12.11.2024].
653 D. Jarema, *Polityka ChRL wobec mniejszości etnicznych,* Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego, Nr 2 (2013).
654 Artykuł 36 *Konstytucji ChRL z 1982 roku…*
655 *Country Advice China, China – CHN36264 – Liaoning Province – Christians – Registered churches* – Proselytising, Australian Government, Refugee Review Tribunal, 3 March 2010, https://www.refworld.org/pdfid/4cbe933ec.pdf [dostęp; 05.11.2024].

w zarejestrowanych miejscach kultu i w miejscach prywatnych, ale nie zezwala na to publicznie, w niezarejestrowanych miejscach kultu ani przez obcokrajowców[656].

W ChRL funkcjonuje równolegle katolicki kościół podziemny nieuznający zwierzchnictwa Biura Spraw Religijnych Chińskiej Republiki Ludowej. Istnieją prowincje, gdzie chrześcijaństwo, a szczególnie protestantyzm i katolicyzm, dynamicznie się rozwija. Bardzo silnie funkcjonują tam tak zwane tajne kościoły, czyli nielegalne wspólnoty religijne niezarejestrowane przez państwo. Władze chińskie uznają takie wspólnoty za nielegalne, ponieważ działają one poza kontrolą Biura Spraw Religijnych. Najbardziej obserwowana w tym aspekcie jest prowincja Henan. Prowincja ta nazywana jest „bastionem chrześcijaństwa", bowiem około 7% populacji deklaruje tu chrześcijaństwo. W skali Chin to dużo. W Chinach wobec tajnych kościołów wielokrotnie podejmowano rygorystyczne działania, a jeżdżący tam europejscy duchowni miewali problem np. z przedłużeniem wiz[657].

W roku 2018 Watykan podpisał z ChRL porozumienie o skoordynowanym mianowaniu biskupów katolickich w Chinach. W porozumieniu tym Watykan zgodził się, aby biskupów w Chinach kontynentalnych powoływać spośród kandydatów wytypowanych przez Patriotyczne Stowarzyszenie Katolików Chińskich, podlegające Biuru Spraw Religijnych Chińskiej Republiki Ludowej. W październiku 2024 roku Watykan po raz trzeci przedłużył umowę z Chinami[658].

W znowelizowanych przepisach z lutego 2018 roku umożliwiono organizacjom wyznaniowym zarejestrowanym przez państwo: posiadanie nieruchomości, wydawanie literatury, prowadzenie szkoleń i nauki religii, zatwierdzanie duchownych, a także zbieranie darowizn[659]. W ChRL co do zasady zezwala się na drukowanie Biblii, jednak w ograniczonych ilościach. Dystrybucja i kanały sprzedaży ograniczają się do poszczególnych parafii. Począwszy od kwietnia 2018 roku wprowadzono zakaz sprzedaży Biblii w Internecie[660].

W roku 2021 uchwalono ustawę „o środkach administrowania personelem religijnym", wedle której konfucjanizm, taoizm, buddyzm, islam i chrześcijaństwo muszą być lojalne

---

[656] *China: Whether proselytizing is legal in China*, Canada: Immigration and Refugee Board of Canada, 27 October 2009, https://www.refworld.org/docid/4b8631d828.html [dostęp: 05.11.2024].
[657] *Human Rights Watch, "China: Escalating Religious Repression",* 1 lutego 2019 r., https://www.hrw.org/news/2019/02/01/china-escalating-religious-repression [dostęp: 25.04.2025].
[658] *Holy See and China renew provisional agreement on appointment of bishops*," *Vatican News*, 22 października 2024, https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2024-10/holy-see-china-provisional-agreement-appointment-bishops-extend.html [dostęp: 25 kwietnia 2025].
[659] E. Albert, *The State of Religion in China*, Council on Foreign Relations, 11 October 2018.
[660] I. Johnson, Ian, *China Bans Online Bible Sales as It Tightens Religious Controls*, The New York Times, 5 April 2018, https://www.nytimes.com/2018/04/05/world/asia/china-bans-bible-sales.html [dostęp: 06.11.2024].

i posłuszne Komunistycznej Partii Chin[661]. Z kolei w lutym 2021 roku Państwowa Administracja do Spraw Wyznań (SARA), wydała przepisy dotyczące środków zarządzania duchowieństwem. Przepisy zakazują działalności religijnej chińskim niezależnym duchownym, którzy nie są częścią pięciu usankcjonowanych przez państwo grup religijnych. Określają również kary dla duchownych naruszających przepisy. Artykuł 3 podkreśla między innymi, że duchowni powinni kochać ojczyznę; pomagać kierownictwu Komunistycznej Partii Chin, wspierać system socjalistyczny i praktykować podstawowe wartości socjalizmu, trzymać się kierunku sinizacji religii. Natomiast, zgodnie z artykułem 12 duchowni nie mogą między innymi organizować, przewodniczyć lub uczestniczyć w nieautoryzowanych czynnościach religijnych poza dozwolonymi miejscami do ich prowadzenia, nawracać w szkołach i innych placówkach oświatowych poza instytucjami religijnymi, angażować się w propagandę handlową w imię religii. Z kolei w artykule 16 dotyczącym biskupów katolickich stwierdza się, że „biskupi katoliccy są zatwierdzani i wyświęcani przez Konferencję Episkopatu Kościoła Katolickiego w Chinach". Natomiast artykuł 48 określa, że „duchowieństwo, łamiące odpowiednie przepisy podlega karze w myśl artykułu 73 „Przepisów dotyczących spraw wyznaniowych" oraz innymi przepisami"[662]. Jednocześnie zgodnie z artykułem 300 Kodeksu Karnego ChRL „kto tworzy lub wykorzystuje przesądne sekty, tajne stowarzyszenia lub dziwne organizacje religijne lub używa przesądów w celu podważenia wykonania przepisów ustawowych i administracyjnych państwa, podlega karze pozbawienia wolności na czas określony nie krótszy niż trzy lata, ale nie dłuższy niż siedem lat; jeżeli okoliczności są szczególnie poważne, podlega karze pozbawienia wolności na czas nie krótszy niż siedem lat. Kto tworzy lub używa przesądnych sekt lub tajnych stowarzyszeń lub dziwacznych organizacji religijnych albo używa przesądów do oszukiwania innej osoby i powoduje śmierć tej osoby, podlega karze na podstawie postanowień poprzedniego paragrafu. Ktokolwiek tworzy lub wykorzystuje przesądne sekty, tajne stowarzyszenia lub dziwne organizacje religijne lub używa przesądów w celu zgwałcenia kobiety lub wyłudzenia pieniędzy

[661] *Measures for the Administration of Religious Personnel (宗教教职人员管理办法)* z dnia 1 maja 2021 r., wydane przez Państwową Administrację do Spraw Religijnych (SARA), http://www.sara.gov.cn/zcfg/343094.jhtml [dostep: 25.04.2025].

[662]Mingzhi Chen, *China's 2021 Measures on the Management of Religious Clergy*, United States Commission on International Religious Freedom, Factsheet China, October 2021, https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2021-10/2021%20China%20Factsheet.pdf [dsotęp: 08.11.2024].

lub mienia, zostanie skazany i ukarany zgodnie z postanowieniami odpowiednio artykułów 236 i 266 tej ustawy[663].

Przechodząc do przykładów praktycznych, w roku 2018 nastąpiło zamknięcie Early Rain Covenant Church w prowincji Chengdu. Pastor Wang Yi i wielu wiernych zostali aresztowani za prowadzenie niezarejestrowanej działalności religijnej poza zatwierdzonym miejscem kultu. Wang Yi został skazany na 9 lat więzienia za „podżeganie do podważania władzy państwowej" oraz „prowadzenie nielegalnych działań gospodarczych" interpretowanych jako zbieranie darowizn bez rejestracji. W ostatnich latach wielu duchownych z niezależnych kościołów w Prowincjach Anhuai i Henan zostało zatrzymanych za organizowanie „nielegalnych zgromadzeń" w domach prywatnych i prowadzenie katechezy dla dzieci wbrew zakazowi działalności religijnej w szkołach. Nierzadko też księża należący do tak zwanego „kościoła podziemnego", niezatwierdzeni przez Patriotyczne Stowarzyszenie Katolików Chińskich, byli wzywani na przesłuchania i zmuszani do rejestracji pod groźbą kar. Na przykład w 2021 roku w prowincji Hebei aresztowano kilku katolickich księży z podziemnych wspólnot za odprawianie mszy bez zgody państwa[664].

Porównując rozwiązania dotyczące wolności wyznania w Chińskiej Republice Ludowej, Polsce oraz Niemczech, widoczne są różnice zarówno w zakresie regulacji prawnych, jak i praktyki ich stosowania. W ChRL wolność wyznania jest formalnie zagwarantowana, jednak w praktyce podlega daleko idącym ograniczeniom administracyjnym. Państwo kontroluje działalność religijną poprzez obowiązkową rejestrację wspólnot i duchownych oraz wymaga lojalności wobec Komunistycznej Partii Chin. Praktyki religijne są dozwolone tylko w ramach „normalnej działalności religijnej", rozumianej jako działalność zatwierdzona przez władze państwowe. Organizowanie nieautoryzowanych spotkań religijnych lub propagowanie religii poza dozwolonymi miejscami może skutkować poważnymi sankcjami, w tym karami więzienia. Państwo wyklucza też wpływy zagraniczne na religię i kontroluje mianowanie duchowieństwa.

Na gruncie polskim, w świetle artykułu 53 Konstytucji kwestia przekonań religijnych jest prywatną sprawą każdego obywatela. Zarówno wierzący w Boga, jak i niepodzielający tej wiary są wobec państwa równouprawnieni. W Konstytucji RP zawarte jest także prawo rodziców do

[663] *Kodeks Karny ChRL z 1979 roku…*
[664] Amnesty International, "China 2022", dostępne na: https://www.amnesty.org/en/location/asia-and-the-pacific/east-asia/china/ [dostęp: 25.04.2025].

zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami[665]. W Polsce, w Konstytucji RP wolność wyznania, wolność sumienia oraz prawo do nauczania religii według własnych przekonań są chronione. Państwo jest neutralne światopoglądowo, co oznacza, że nie ingeruje w sprawy religijne, o ile nie naruszają one porządku publicznego lub praw innych osób. Zarówno wierzący, jak i niewierzący są równouprawnieni wobec prawa. Polska uznaje pluralizm religijny i dopuszcza swobodną działalność wszystkich wspólnot religijnych, o ile spełniają one podstawowe wymogi rejestracyjne

Z kolei artykuł 4 Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec wskazuje, że wolność wyznania, sumienia, swoboda przekonań religijnych i światopoglądowych są nienaruszalne, a swoboda praktyk religijnych gwarantowana[666]. Konstytucja RFN, podobnie jak w Polsce, zapewnia pełną wolność wyznania i gwarantuje swobodę praktyk religijnych. Państwo zachowuje neutralność światopoglądową, jednak utrzymuje model tak zwanej „przyjaznej separacji" pozwalający wspólnotom religijnym na współpracę z państwem w niektórych dziedzinach, na przykład nauczanie religii w szkołach publicznych. Wyróżnikiem jest pobór podatku kościelnego, co w praktyce wpływa na formalną przynależność do wspólnot religijnych. Religie i światopoglądy w Niemczech są traktowane z równym szacunkiem, a ograniczenia działalności religijnej są możliwe tylko w ściśle określonych przypadkach, np. ochrony porządku publicznego.

Podsumowując, zarówno w Polsce, jak i w Niemczech, wolność religijna ma charakter autentycznie wolnościowy i chroni działalność religijną przed nadmierną ingerencją państwa. W Chinach natomiast, pomimo konstytucyjnych zapisów o wolności wyznania, praktyka jest głęboko ograniczona przez ścisłą kontrolę państwową i konieczność podporządkowania się polityce partii rządzącej. Warto zwrócić uwagę, że zakres wolności religijnej jest silnie skorelowany z miejscem systemu na osi teocentryzm–kratocentryzm. Państwa o tradycji teocentrycznej, np. opierające ład społeczny wciąż w większym stopniu na wartościach transcendentnych z reguły chronią autonomię wspólnot religijnych i uznają religię za źródło wartości poza kontrolą państwa. System chiński postrzega działalność religijną jako obszar wymagający szczególnego nadzoru z punktu widzenia stabilności państwa, co wiąże się z ograniczeniami wolności wyznania w ChRL. Porównanie pokazuje, że te różnice wynikają

[665] J. Krukowski, *Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-wschodniej w perspektywie integracji europejskiej, Materiały IV międzynarodowej konferencji w Lublinie*, Kultura i prawo, tom IV, Lublin 2003.
[666] *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec) z dnia 23 maja 1949 r. (BGBl. I S. 1), z późn. zm.

z odmiennej aksjologii, chociażby nawet tylko jako konstrukt teoretyczny: czy najwyższym autorytetem jest Bóg/absolut, skłaniając do poszanowania wolności sumienia, czy państwo, skłaniając do podporządkowania religii kontroli władzy. Analiza ukazuje zatem zasadniczą różnicę aksjologiczną pomiędzy systemami. W Polsce i Niemczech wolność sumienia i religii postrzegana jest jako emanacja przyrodzonej godności człowieka i w tym sensie wpisuje się nadal w pewnym stopniu w tradycję teocentryczną – nawet jeśli państwo zachowuje neutralność światopoglądową, to wolność religijna traktowana jest jako uprawnienie jednostki wykraczające poza kompetencję władzy do jej kreowania. Ingerencje w tę sferę dopuszczalne są jedynie wyjątkowo i w granicach proporcjonalności. W Polsce dodatkowym przejawem ochrony tej wolności jest ustawowe zagwarantowanie prawa do nauki religii w szkołach publicznych – podkreśla się, że zajęcia te mają charakter nieobowiązkowy i odbywają się na końcu planu lekcyjnego, co z jednej strony umożliwia rodzicom i uczniom swobodny wybór uczestnictwa bez naruszania neutralności światopoglądowej państwa z drugiej jednak nie stawia religii na równi z innymi przedmiotami, jak było to przed nowelizacją ustawy. W Niemczech natomiast, choć wolność religijna również posiada szeroką gwarancję konstytucyjną, funkcjonuje system podatku kościelnego, który dla części wiernych jest czynnikiem zniechęcający do formalnej przynależności do wspólnot religijnych, a tym samym w praktyce ogranicza korzystanie z tej wolności. Z kolei chiński model – w którym religia dozwolona jest jako „normalna działalność" sankcjonowana przez organy państwowe mieści się bardziej w kratocentrycznym ujęciu prawa. Tak więc o ile w Polsce i w Niemczech wolność sumienia i religii, mimo swoich praktycznych ograniczeń, zachowuje zakorzenienie w perspektywie teocentrycznej, o tyle chiński system odrzuca transcendentalne źródła normatywności, analizując religię pod kątem wpływu na stabilność państwa, starając się podporządkować ją logice władzy.

3.4. Prawo do wolności osobistej

Prawo do wolności osobistej stanowi jedno z podstawowych praw człowieka szeroko chronionych w dokumentach międzynarodowych. Zgodnie z artykułem 3 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku: „Każdy człowiek ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa swej osoby"[667]. Również Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku

[667] *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.,* ONZ, art. 3, dostępna online: https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights [dostęp: 14.05.2025].

w artykule 9 stanowi, że „każdy człowiek ma prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego. Nikt nie może być arbitralnie aresztowany lub zatrzymany”[668]. Z kolei artykuł 5 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka gwarantuje każdemu prawo do wolności osobistej i bezpieczeństwa, dopuszczając pozbawienie wolności jedynie w określonych przypadkach i w oparciu o procedury przewidziane przez prawo[669]. Wspólnym mianownikiem tych aktów jest przekonanie, że wolność jednostki nie może być ograniczana bez wystarczających podstaw prawnych i sądowej kontroli. Dokumenty te wyznaczają minimalne standardy ochrony jednostki przed arbitralnością władzy i stanowią podstawę do oceny legalności pozbawienia wolności w państwach członkowskich wspólnoty międzynarodowej. Warto zaznaczyć, że funkcję gwarancyjną i ochronę innych praw osobistych pełni prawo do sądu, które samo w sobie należy do katalogu praw podstawowych. Prawo do sądu to uprawnienie jednostki do tego, by wszystkie sprawy i spory jej dotyczące mogły znajdować rozpoznanie i rozstrzygnięcie przed organami stwarzającymi maksymalną gwarancję podejmowania obiektywnych, sprawiedliwych i słusznych decyzji”[670]. Generalnie konieczność zagwarantowania prawa do sądu pojawia się wówczas, gdy korzystanie z innych praw i swobód napotyka na trudności[671].

W ChRL wolność osobista przejawia się w czterech zasadach: nienaruszalności wolności osobistej, nienaruszalności godności osobistej, nienaruszalności miru domowego oraz ochrony prywatności obywateli i poufności korespondencji. Godność ludzka stoi u podstaw praw osobistych, w tym prawa do dobrego imienia, nazwiska, wizerunku oraz tytułów honorowych. Nie można także formułować fałszywych oskarżeń, oczerniać innych. Związana jest także z korzystaniem z praw i wolności w zakresie życia prywatnego. Konstytucyjna gwarancja godności osobistej urzeczywistniona jest w przepisach kodeksu cywilnego, kodeksu karnego oraz w innych ustawach. Na przykład artykuł 246 Kodeksu Karnego stanowi, że „kto przemocą lub innymi metodami publicznie poniża inną osobę lub wymyśla historie mające na celu jej zniesławienie, jeżeli okoliczności są poważne, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3, aresztu, ograniczenia wolności lub pozbawienia praw publicznych[672]. Z kolei nienaruszalność

[668] *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 grudnia 1966 r.,* Dz.U. 1977 nr 38 poz. 167.
[669] *Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., Dz.U. 1993 nr 61 poz. 284.
[670] L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2003, s. 57
[671] P. Hofmański, *Prawo do sądu w sprawach karnych jako gwarancja ochrony praw człowieka* [w:] *Podstawowe prawa jednostki i ich ochrona sądowa*, Warszawa 1997, s. 201
[672] *Kodeks Karny Chińskiej Republiki Ludowej* (中华人民共和国刑法), uchwalony 1 lipca 1979 r., zmieniony 14 marca 1997 r., http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Law/2007-12/12/content_1383937.htm [dostęp: 8.04.2025].

wolności osobistej oznacza, że obywatele korzystają z prawa do tego, by nie być poddawanym nielegalnemu przeszukaniu, zatrzymaniu, aresztowaniu, pozbawieniu lub ograniczeniu wolności. Zgodnie z Konstytucją ChRL żadna organizacja ani osoba nie może bezprawnie pozbawić lub ograniczyć wolności osobistej obywateli, a pozbawienie lub ograniczenie jej musi odbywać się w oparciu o procedury prawne. Wolność osobista określana jest jako wolność fizyczna. Artykuł 37 Konstytucji ChRL z 1982 roku stanowi, że „wolność osobista obywateli Chińskiej Republiki Ludowej nie może być naruszana. Żaden obywatel nie może być aresztowany bez zgody lub decyzji Prokuratury Ludowej lub decyzji Sądu Ludowego, a aresztowanie musi być dokonane przez organy bezpieczeństwa publicznego. Zabrania się nielegalnego przetrzymywania i w inny sposób bezprawnego pozbawiania lub ograniczania wolności osobistej obywateli oraz nielegalnego przeszukiwania obywateli". Artykuł 39 Konstytucji gwarantuje ochronę miru domowego, chroniąc prywatną przestrzeń jednostki przed nieuprawnionymi ingerencjami. Z kolei artykuł 125 zapewnia prawo do publicznego procesu i możliwość obrony, stanowiąc, że „wszystkie sprawy rozpatrywane przez sądy ludowe, z wyjątkiem spraw dotyczących szczególnych okoliczności określonych w ustawie, są rozpoznawane publicznie"[673].

W Kodeksie Karnym ChRL rozwinięto ochronę dóbr osobistych w przepisach takich jak przestępstwo zniesławienia usankcjonowane w artykule 246 kodeksu karnego. Do wolności osobistych zalicza się także wspomniana ochrona miru domowego. Artykuł 39 Konstytucji ChRL z 1982 roku stanowi, że domostwa obywateli Chińskiej Republiki Ludowej są nienaruszalne. Zabronione jest nielegalne przeszukiwanie lub nielegalne wejście do domów obywateli. Prawo do bezpieczeństwa mieszkaniowego to ochrona przestrzeni życia prywatnego obywateli, a zatem mieszkań, zakładów pracy, akademików itp.. Artykuł 245 kodeksu karnego stanowi, że „kto bezprawnie poddaje inną osobę oględzinom lub przeszukaniu jej miejsca zamieszkania albo bezprawnie wkracza do cudzego miejsca zamieszkania, podlega karze pozbawienia wolności na czas określony do lat 3 albo aresztu. Komornik sądowy, który nadużywając swoich uprawnień popełni przestępstwo, o którym mowa w ustępie poprzedzającym, podlega karze surowszej". Z kolei artykuł 247 Kodeksu Karnego ChRL stanowi, że „jeżeli pracownicy wymiaru sprawiedliwości torturują podejrzanych lub oskarżonych w celu wymuszenia przyznania się do winy lub używają przemocy w celu wymuszenia zeznań świadków, podlegają karze pozbawienia wolności na czas określony do lat trzech. Kto powoduje inwalidztwo lub śmierć, będzie skazany

[673] *Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej z dnia 4 grudnia 1982 r….*

na surowszą karę zgodnie z przepisami art. 234 i 232 niniejszej ustawy". Swoboda porozumiewania chroniona jest prawem i obejmuje poufność listów, telefonów, telegramów oraz innych środków komunikacji. Wyjątkiem jest sytuacja, gdy organy bezpieczeństwa lub organy prokuratorskie kontrolują komunikację w oparciu o procedury przewidziane przez ustawę ze względu na bezpieczeństwo narodowe lub dochodzenie w sprawie przestępstw. O konfiskacie międzynarodowych przesyłek pocztowych w przywozie i wywozie decyduje urząd celny. W myśl artykułu 252 kodeksu karnego, „jeżeli ukrywanie, niszczenie lub otwieranie listów innych osób narusza prawo obywateli do wolności korespondencji, a okoliczności są poważne, popełniający takie czyny podlegają karze pozbawienia wolności na czas określony do jednego roku lub aresztowi". Z kolei artykuł 253 ust. 1 Kodeksu Karnego stanowi, że „pracownicy poczty, którzy otwierają, ukrywają lub niszczą pocztę lub telegramy bez zezwolenia, podlegają karze pozbawienia wolności na czas określony do lat dwóch lub aresztowi"[674].

Mechanizm ochrony wolności osobistej jawi się w prawie do obrony występującym w postępowaniu karnym. Zgodnie z artykułem 54 zbieranie dowodów procesowych w ChRL odbywa się w oparciu o procedurami prawa procesowego. Przy stosowaniu sankcji karnej obowiązuje zasada proporcjonalności surowość kary do popełnionego przestępstwa i odpowiedzialności karnej, spoczywającej na popełniającym przestępstwo. Na podstawie artykułu 33 kodeksu postępowania karnego korzystając z prawa do obrony, oskarżeni mogą powierzyć obronę adwokatom, bliskim krewnym lub innym obywatelom. W przypadkach, w których prokurator stawia się w sądzie w celu dokonania oskarżenia publicznego, a oskarżony nie wyznaczył obrońcy, sąd ludowy może wyznaczyć w oparciu o artykuł 33 dla niego obrońcę z urzędu. W ChRL obowiązuje zasada zakazu stosowania tortur w celu wymuszenia zeznań. Artykuł 54 chińskiej ustawy o postępowaniu karnym stanowi: „Zeznania podejrzanych lub oskarżonych w sprawach karnych zebrane za pomocą nielegalnych metod, takich jak wymuszanie zeznań za pomocą tortur oraz zeznania świadków i zeznania ofiar zebrane przy użyciu przemocy, gróźb lub innych nielegalnych metod, są wykluczone"[675].

Problematyka ochrony prywatności i danych osobowych została uregulowana między innymi w przepisach dotyczących ochrony tajemnicy komunikacji, zawartych w Prawie

[674] *Kodeks Karny Chińskiej Republiki Ludowej (中华人民共和国刑法)*, …
[675] Kodeks postępowania karnego Chińskiej Republiki Ludowej (中华人民共和国刑事诉讼法)…

Pocztowym ChRL[676] a także w Ustawie o ochronie danych osobowych z 2021 roku oraz Ustawie o bezpieczeństwie danych z 2021 roku. Regulacje te obejmują również zasady przekazywania danych osobowych poza terytorium ChRL, podporządkowując ten proces wymogom bezpieczeństwa państwa[677]. W kolejnych latach system był rozwijany poprzez akty wykonawcze i regulacje sektorowe, w szczególności przepisy dotyczące treści generowanych przez sztuczną inteligencję[678]. Dalszym etapem było przyjęcie w październiku 2025 r. nowelizacji Ustawy o cyberbezpieczeństwie, obowiązującej od 1 stycznia 2026 r., która zintegrowała wymogi ustawy o ochronie danych osobowych z systemem cyberbezpieczeństwa, rozszerzając obowiązki operatorów sieci oraz zaostrzyła sankcje administracyjne. Wprowadzenie w ostatnich latach ustaw w zakresie ochrony danych osobowych oznacza wzrost przejrzystości normatywnego uregulowania tej sfery, jednak nie prowadzi do pełnego wzmocnienia pozycji jednostki wobec państwa, ponieważ przepisy te przewidują szerokie wyjątki na rzecz bezpieczeństwa narodowego oraz interesu publicznego, a organy państwowe zachowują rozległe uprawnienia dostępu do danych[679].

Ograniczenia wolności osobistej wyznaczają granice działania władzy państwowej, zgodnie z zasadą ustawowych granic praw[680]. W praktyce, w Chińskiej Republice Ludowej ograniczenia te stosowane są poprzez regulacje dotyczące zatrzymań, aresztowań oraz kontroli bezpieczeństwa publicznego, prowadzone często w oparciu o rozbudowany system monitoringu oraz przepisy o przeciwdziałaniu terroryzmowi i działalności wywrotowej. Jednym z przykładów praktyki ograniczania wolności osobistej są rygorystyczne działania wobec adwokatów i obrońców praw człowieka, które bywa określane w literaturze jako tzw. „709 Crackdown", z okresu lipca 2015 roku. W ich wyniku ponad trzystu prawników i aktywistów zostało zatrzymanych lub przesłuchanych. Władze chińskie uzasadniały zatrzymania koniecznością

[676] *Prawo o Prawie Pocztowym Chińskiej Republiki Ludowej* (中华人民共和国邮政法) z dnia 2 września 2009 r., zmieniona 26 października 2018 r., http://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23934/202012/f5f598b20fc145e5ae5c3e946e9b5e27.shtml [dostęp: 28.04.2025].

[677] *Prawo o ochronie danych osobowych Chińskiej Republiki Ludowej (中华人民共和国个人信息保护法), uchwalona 20 sierpnia 2021 r., obowiązująca od 1 listopada 2021 r.,* http://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23934/202112/3caa7f0ed85145b18c92b0c94ef7fa6f.shtml [dostęp 28.04.2025].

[678] *Tymczasowe środki dotyczące zarządzania usługami generatywnej sztucznej inteligencji*, z dnia 10 lipca 2023 r., https://www.cac.gov.cn/2023-07/13/c_1690898327029107.htm [dostęp 11.01.2026]

[679] *Art. 13 i 35 Ustawy o ochronie danych osobowych Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 20 sierpnia 2021 r.; *art. 1 i 24 Prawa o bezpieczeństwie danych* z dnia 10 czerwca 2021 r. , art. 28 *Prawa o cyberbezpieczeństwiez* z dnia 7 listopada 2016 r. (nowelizacja z października 2025 r, weszła w życie 1 czerwca 2017 r.).

[680] Hu Jinguang, *The Chinese Constitution*, Beijing 2014, s. 235-236.

przeciwdziałania destabilizacji społecznej i zagrożeniom dla bezpieczeństwa państwowego. Powodem była obrona aktywistów prodemokratycznych, mniejszości religijnych, jak np. chrześcijan niezarejestrowanych kościołów domowych czy uczestników protestów lokalnych, np. przeciw wysiedleniom i korupcji urzędników[681]. Kolejnym przykładem są działania podejmowane w regionie Xinjiang, gdzie według raportów organizacji międzynarodowych funkcjonują ośrodki określane jako centra reedukacji, w których umieszczano Ujgurów oraz przedstawicieli innych mniejszości muzułmańskich. Detencje te odbywały się nierzadko w uproszczonej formule bez formalnych postępowań sądowych, a ich podstawę stanowiły przepisy dotyczące zwalczania ekstremizmu i separatyzmu, co bywa interpretowane jako forma ograniczenia wolności osobistej[682]. W literaturze ograniczenie wolności osobistej obywateli postrzega się także w funkcjonowaniu systemu oceny społecznej (*social credit system*). W ramach systemu stosuje się sankcje administracyjne za określone zachowania społeczne. Osoby z niską oceną mogą podlegać restrykcjom w dostępie do transportu, edukacji, kredytu czy zatrudnienia, przy czym nierzadko decyzje podejmowane są w uproszczonej formule bez sądowej kontroli, co w doktrynie prawa i literaturze przedmiotu bywa przedmiotem kontrowersji w kontekście zasady proporcjonalności i praworządności.

W przestrzeni publicznej w niektórych miastach realizowane są programy pilotażowe polegające na publikowaniu wizerunków osób naruszających przepisy ruchu drogowego, co zostało odnotowane m.in. w Szanghaju, np. poprzez wyświetlanie zmieniających się fotografii osób przechodzących przez jezdnię na czerwonym świetle na tablicach umieszczonych przy sygnalizatorach świetlnych. Zgodnie z artykułem 990 chińskiego kodeksu cywilnego prawo osobiste do ochrony wizerunku jest jednym z podstawowych praw jednostki. Przetwarzanie danych biometrycznych, takich jak wizerunek twarzy, jest dozwolone tylko wtedy, gdy jest to konieczne dla utrzymania bezpieczeństwa publicznego, istnieje podstawa prawna do takiego działania, a osoby których dane są przetwarzane, zostały o tym wyraźnie poinformowane poprzez odpowiednie oznaczenia. Praktyka polegająca na wyświetlaniu wizerunków przechodniów łamiących przepisy ruchu drogowego w przestrzeni publicznej motywowana interesem

[681] *Lawyers and activists targeted during „709 Crackdown”*, https://www.amnesty.org/en/latest/news/2016/07/china-709-crackdown/ [dostep: 28.04.2025].
[682] Human Rights Watch, *Eradicating Ideological Viruses: China's Campaign of Repression Against Xinjiang's Muslims*, https://www.hrw.org/report/2018/09/09/eradicating-ideological-viruses/chinas-campaign-repression-against-xinjiangs [dostęp: 28.04.2025].

publicznym budzi poważne wątpliwości w kontekście konstytucyjnej ochrony godności osobistej i prywatności przewidzianej w art. 38 i art. 40 Konstytucji ChRL. Jednocześnie jest to jeden z przykładów szerokiej interpretacji interesu publicznego przez władze. Chiński system prawny przewiduje formalne mechanizmy ochrony wolności osobistej jednak w praktyce istnieją poważne wyzwania związane z ich stosowaniem, szczególnie w sytuacjach powoływania się na nadrzędne interesy społeczne lub bezpieczeństwo publiczne[683].

Wolność osobista, jako jedno z podstawowych praw człowieka, obejmuje nie tylko ochronę przed arbitralnym zatrzymaniem i pozbawieniem wolności, lecz także prawo do życia wolnego od nadmiernej kontroli i przymusowych form izolacji. Z tego względu ukazanie różnic w skali i sposobach pozbawiania wolności pozwoli lepiej zrozumieć mechanizmy działania systemów prawnych i politycznych w odniesieniu do konstytucyjnych gwarancji wolności jednostki. Informacja o wskaźniku liczby więźniów pośrednio odzwierciedla zakres ingerencji państwa w wolność osobistą obywateli. Według danych za rok 2022 w Polsce było osadzonych 190 więźniów na 100 tysięcy mieszkańców. W Niemczech wskaźnik ten w tym roku wyniósł 69 więźniów na 100 tysięcy mieszkańców. Natomiast w Chińskiej Republice Ludowej, według danych za 2021 rok, liczba więźniów na 100 tysięcy mieszkańców wyniosła 121. Można ogólnie stwierdzić, że wskaźnik ten nie jest wysoki w porównaniu z krajami, w których osiąga on znacznie wyższe wartości, jak na przykład w Stanach Zjednoczonych (541 w 2022 r.) czy w Rosji (321 w 2022 r.)[684]. Różnice w liczbie osadzonych między tymi państwami wynikają z czynników społeczno-ekonomicznych, prawnych oraz politycznych. W Polsce stosunkowo rzadko też stosuje się alternatywne środki karne, takie jak prace społeczne czy dozór elektroniczny, które w wielu państwach Europy Zachodniej zastępują pobyt w zakładzie karnym. Warto zauważyć, że dane te obejmują jedynie osoby skazane i osadzone w więzieniach podległych Ministerstwu Sprawiedliwości. Nie uwzględniają one osób przebywających w aresztach śledczych, zatrzymanych administracyjnie czy osadzonych w ośrodkach reedukacyjnych, zwłaszcza

[683] Sixth Tone, *Shanghai Traffic Violators Identified With Facial Recognition*, 15 marca 2017 r., https://www.sixthtone.com/news/1000882/shanghai-traffic-violators-identified-with-facial-recognition [dostęp 28.04.2025].

[684] *World Prison Brief, Poland: Prison population rate,* https://www.prisonstudies.org/country/poland, z dnia 28.04.2025; *World Prison Brief, Germany: Prison population* rate, https://www.prisonstudies.org/country/germany, z dnia 28.04.2025; *World Prison Brief, China: Prison population rate*, https://www.prisonstudies.org/country/china, z dnia 28.04.2025; *World Prison Brief, United States of America: Prison population rate,* https://www.prisonstudies.org/country/united-states-america, z dnia 28.04.2025; *World Prison Brief, Russian Federation: Prison population rate,* https://www.prisonstudies.org/country/russian-federation [dostęp: 28.04.2025].

w regionie Sinciang, co podnosiłoby całkowitą liczbę osób pozbawionych wolności w Chinach i wskaźnik inkarceracji. Konfucjańskie wartości cywilizacyjne oraz zastosowane przepisy prawa, mogą mieć wpływ obniżenie ogólnej liczbę więźniów w ChRL. W Chinach nastąpiła także zmiana dotycząca drażliwej kwestii obozów pracy. W dniu 28 grudnia 2013 roku Stały Komitet Kongresu Ludowego podjął decyzję o zniesieniu przepisów, dotyczących reedukacji przez pracę, które obowiązywały w ChRL od ponad 50 lat[685].

Wolność osobista w zakresie prywatności przejawi się w możliwości organizowania czasu wolnego. Dla przykładu W ostatnich latach w Chińskiej Republice Ludowej wprowadzono szczegółowe regulacje dotyczące korzystania z gier cyfrowych przez osoby małoletnie, uzasadniane potrzebą przeciwdziałania uzależnieniom oraz ochrony zdrowia psychicznego i fizycznego dzieci i młodzieży. Regulacje te wpisują się w szerszy kontekst społeczny, w którym w dużych ośrodkach miejskich obserwuje się istotny wzrost czasu spędzanego przez dzieci i młodzież przed ekranami kosztem innych aktywności i bezpośrednich form interakcji społecznych, co odróżnia współczesne wzorce zachowań od modeli charakterystycznych dla wcześniejszych dekad. W tym sensie przyjęte rozwiązania mogą być postrzegane jako merytorycznie uzasadnione z punktu widzenia ochrony zdrowia publicznego oraz interesu dziecka. Na mocy decyzji Narodowej Administracji Prasy i Publikacji z 30 sierpnia 2021 r. podmioty świadczące usługi gier online zobowiązano do udostępniania ich osobom poniżej 18. roku życia wyłącznie w godzinach 20.00–21.00 w piątki, soboty, niedziele oraz w dni ustawowo wolne od pracy, przy czym w pozostałe dni tygodnia dostęp do gier online został całkowicie wyłączony. Ponadto wprowadzono obowiązek stosowania systemu identyfikacji użytkowników na podstawie rzeczywistych danych osobowych, co miało zapobiegać obchodzeniu ograniczeń wiekowych. Regulacje te stanowią przykład ingerencji państwa w sferę ogólnej wolności działania jednostki oraz prawa do prywatności, uzasadnianej nadrzędnym interesem publicznym oraz szczególną potrzebą ochrony osób małoletnich. Jednocześnie ilustrują one funkcjonowanie modelu, w którym zakres korzystania z wolności jednostki może być relatywnie elastycznie modyfikowany w odpowiedzi na zidentyfikowane problemy społeczne, bez konieczności odwoływania się do klasycznych mechanizmów konstytucyjnej kontroli proporcjonalności. Przykład ten ilustruje, że

[685] *Decyzja Stałego Komitetu Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych o zniesieniu systemu reedukacji przez pracę* z dnia 28 grudnia 2013 r., http://www.npc.gov.cn/englishnpc/news/2014-01/02/content_1816326.htm [dostęp 28.04.2025].

elastyczność systemu normatywnego w zakresie kształtowania granic korzystania z wolności jednostki może być wykorzystywana jako instrument reagowania na zmieniające się zjawiska społeczne. Regulacje dotyczące korzystania z gier cyfrowych pokazują, że czasowe i sektorowe ograniczenia wolności mogą być w tym ujęciu traktowane nie wyłącznie jako przejaw represyjności władzy, lecz także jako narzędzie realizacji celów uznanych za społecznie pożądane.

4. Podstawowe prawa obywatelskie

4.1. Prawa i wolności polityczne

Prawa polityczne i wolności polityczne stanowią podstawowy element systemu demokratycznego, umożliwiając jednostce czynny udział w życiu publicznym oraz swobodę wyrażania poglądów.

Jak wskazywał Monteskiusz prawo do głosowania jest nieodłącznym prawem obywateli[686]. Zgodnie z art. 21 ust. 1 i 3 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku: „Każdy ma prawo uczestniczyć w rządzeniu swoim krajem bezpośrednio lub przez swobodnie wybranych przedstawicieli", a „wola ludu stanowi podstawę władzy rządu; wyraża się ona w okresowych i uczciwych wyborach, przeprowadzanych w warunkach powszechnego, równego i tajnego głosowania" [687]. Podobnie, artykuł 25 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku potwierdza, że każdy obywatel ma prawo i możliwość bez nieuzasadnionej dyskryminacji: uczestniczyć w prowadzeniu spraw publicznych, wybierać i być wybieranym w uczciwych wyborach oraz mieć dostęp do służby publicznej na równych zasadach[688].

Analogicznie wolności polityczne stanowią podstawową treść praw człowieka. Artykuł 11 francuskiej Deklaracji Praw Człowieka z 1789 r. stanowi, że „swobodny przekaz idei i opinii jest jednym z najcenniejszych praw ludzkości i dlatego każdemu obywatelowi przysługuje wolność słowa, pisania i prasy, ale w przypadkach przewidzianych przez prawo ponoszona jest odpowiedzialność za nadużywanie tej wolności"[689]. Z kolei, artykuł 19 Międzynarodowego Paktu

[686] M. Durbas, *Akademia Stanisława w Nancy (1750–1766),* Kraków 2013, s. 389.
[687] *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, ONZ, 1948*, art. 21, https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights [dostęp: 18.04.2025]
[688] *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*, ONZ, 1966, art. 25, https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights [dostęp: 18.04.2025]
[689] *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r.*, art. 11: *„Swobodny przekaz myśli i opinii jest jednym z najcenniejszych praw człowieka; zatem każdy obywatel może swobodnie mówić, pisać i drukować, pod warunkiem*

Praw Obywatelskich i Politycznych stanowi, że „każdy ma prawo do zachowania swojej opinii bez jakiejkolwiek ingerencji; każdy ma prawo do wolności wypowiedzi[690].

Z kolei w zakresie swobody zgromadzeń podkreśla się, że stanowiła ona międzynarodowy standard, zanim jeszcze powstały państwa. Zgromadzenia są efektem naturalnej potrzeby ludzkiej do skupiania się w celu zaspokajania wspólnych potrzeb. Państwo jest owocem zrealizowania się tej potrzeby[691]. Wolność zgromadzeń zalicza się do fundamentalnych cech demokratycznego państwa[692]. Zapewniona jest poprzez różne regulacje międzynarodowe, jak np. Kartę Praw Podstawowych Unii Europejskiej[693] lub Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności[694].

Przechodząc do regulacji obowiązujących w ChRL, Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Federalnej Niemiec, wskazuje się, że w prawie chińskim gwarancje praw politycznych są związane z władzą państwową[695]. Jak zapisano w artykule 2 Konstytucji ChRL „cała władza w Chińskiej Republice Ludowej należy do ludu. W Chinach sformułowano szereg ustaw związanych z życiem politycznym obywateli, jak np. Prawo wyborcze Chińskiej Republiki Ludowej do Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych i Lokalnych Zgromadzeń Przedstawicieli Ludowych na wszystkich szczeblach[696], Prawo o ponownym rozpatrzeniu sprawy administracyjnej Chińskiej Republiki Ludowej[697], Prawo postępowania

odpowiedzialności za nadużycie tej wolności w przypadkach określonych przez prawo."
– Źródło: *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*, art. 11.

[690] *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, art. 19*, przyjęty przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 16 grudnia 1966 r., Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

[691] A. Ławniczak, *Wolność Zgromadzeń,* Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa. Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego 2014, s. 297.

[692] *Wyrok TK z dnia 10 listopada 2004 r*., Kp 1/04, OTK-A 2004/10/105; *wyrok TK z dnia 18 stycznia 2006 r.,* K 21/05, OTK-A 2006/1/4.

[693] *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej,* Dz.Urz. UE 2012/C 326/02

[694] Artykuł 11 *Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* z dnia 4 listopada 1950 r., Dz.U. z 1993 r., nr 61, poz. 284; art. 21 *Międzynarodowego Paktu Prawa Obywatelskich i Politycznych* z 19 grudnia 1966 r., Dz.U. z 1977 r., nr 38, poz. 167.

[695] Liu Songshan, *O władzy politycznej w prawie karnym,* Journal of East China University of Political Science and Law, 2006.

[696] *Prawo wyborcze Chińskiej Republiki Ludowej do Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych i Lokalnych Zgromadzeń Przedstawicieli Ludowych na wszystkich szczeblach* z dnia 1 lipca 1979 r., ostatnia nowelizacja 2021 r., http://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23934/202112/6d3e14f4f1164a0e816f8b2bbfae1c87.shtml [dostęp: 18.04.2025].

[697] *Prawo o ponownym rozpatrzeniu sprawy administracyjnej Chińskiej Republiki Ludowej* (中华人民共和国行政复议法), uchwalone 1999 r., zmienione 2023 r., http://www.npc.gov.cn/npc/c30834/202309/5e18c5aa1b4c47cf9d8d02b4bc6c4ee9.shtml, z dnia 18.04.2025

administracyjnego ChRL [698], Prawo o odszkodowaniach państwowych ChRL [699], Prawo o zgromadzeniach, marszach i demonstracjach ChRL[700].

W Chińskiej Republice Ludowej prawa polityczne obywateli, w tym prawo do głosowania i bycia wybranym, funkcjonują w ramach systemu przedstawicielstwa ludowego. Obywatele formalnie posiadają prawo do uczestnictwa w życiu politycznym poprzez wybory do Lokalnych Zgromadzeń Przedstawicieli Ludowych, jednak wybory te odbywają się zazwyczaj w sposób pośredni i pod ścisłą kontrolą Komunistycznej Partii Chin. Na poziomie lokalnym wyborcy mogą głosować bezpośrednio, natomiast na wyższych szczeblach, takich jak prowincje, parlament krajowy - Ogólnochińskie Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych, przedstawiciele są wybierani pośrednio przez niższe zgromadzenia. Kandydaci muszą być zatwierdzeni przez struktury partyjne. W praktyce zatem, choć obywatele posiadają prawo do głosowania i bycia wybranymi, faktyczna konkurencja polityczna i niezależność kandydatów są ograniczone, a system pełni często funkcję potwierdzającą decyzje władz centralnych[701].

Co do wolności politycznych to już artykuł 87 Konstytucji ChRL z 1954 r., podkreślał, że „obywatele Chińskiej Republiki Ludowej posiadają wolność słowa, publikacji, zgromadzeń, zrzeszania się, pochodów i demonstracji. W odniesieniu do wolności słowa warto przytoczyć także artykuł 41 aktualnej Konstytucji, według którego „obywatele Chińskiej Republiki Ludowej mają prawo do krytyki i sugestii dotyczących każdego organu państwowego lub funkcji. Obywatele mają prawo do wnoszenia skarg lub zaskarżeń do organów państwowych przeciwko dowolnemu organowi państwowemu lub funkcjonariuszowi, w związku z naruszeniem prawa lub zaniedbaniem obowiązków; jednak fabrykowanie lub zniekształcanie faktów, w celu zniesławienia lub fałszywego oskarżenia jest zabronione”[702]. Aktualna konstytucja ChRL określa,

---

[698] *Prawo postępowania administracyjnego Chińskiej Republiki Ludowej* (中华人民共和国行政诉讼法), uchwalone 1989 r., ostatnia nowelizacja 2021 r., https://flk.npc.gov.cn/detail2.html?ZmY4MDgwODE3ZmFkNjcyNzAxNzFlZmI0YTU1N2QxZTg%3D [dostęp: 18.04.2025].

[699] *Prawo o odszkodowaniach państwowych Chińskiej Republiki Ludowej* (中华人民共和国国家赔偿法), uchwalone 1994 r., ostatnia nowelizacja 2012 r., https://www.lawinfochina.com/display.aspx?lib=law&id=3080 [dostęp: 18.04.2025].

[700] *Prawo o zgromadzeniach, marszach i demonstracjach Chińskiej Republiki Ludowej* (中华人民共和国集会游行示威法), uchwalone 31 października 1989 r., obowiązuje od 1 października 1990 r., http://www.npc.gov.cn/wxzl/gongbao/2000-12/05/content_5004877.htm [dostęp:18.04.2025].

[701] *The Electoral Law of the National People's Congress and Local People's Congresses of the People's Republic of China*, adopted on July 1, 1979, amended most recently in 2021, http://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23934/202112/6d3e14f4f1164a0e816f8b2bbfae1c87.shtml [dostęp: 18.04.2025].

[702] *Artykuł 41 Konstytucji ChRL z 1987 roku…*

że obywatele korzystają z wolności słowa, jednocześnie zakazując jej nadużywania. Zabrania też oczerniania innych. Wyrażenie wolności słowa może mieć również formę pisemną przekazywaną np. za pośrednictwem mediów, takich jak radio, prasa, telewizja itp. W myśl Konstytucji wolność słowa nie może szkodzić interesom państwa, społeczeństwa oraz szkodzić uzasadnionym prawom i interesom innych. Wolność wypowiedzi gwarantowana przez prawo obejmuje również tak zwaną „błędną mowę obywateli" w określonej sprawie, o ile nie wynika to z subiektywnej złośliwości i nie zagraża społeczeństwu, dopuszcza się istnienie błędnej mowy[703]. W kontekście Chińskiej Republiki Ludowej pojęcie „błędnej mowy obywateli" (*cuòwù yánlùn*, 错误言论) odnosi się do wypowiedzi, które są sprzeczne z oficjalną linią Komunistycznej Partii Chin i ideologią państwową. W praktyce politycznej służy on jako kategoria obejmująca wszelkie treści uznane za politycznie niewłaściwe, szkodliwe lub niepożądane z punktu widzenia władz państwowych. Do tzw. błędnej mowy mogą zaliczać się w niektórych przypadkach krytyka partii i jej przywódców, podważanie polityki państwowej, propagowanie zachodnich wartości demokratycznych, a także szerzenie poglądów sprzecznych z oficjalną linią KPCh za pośrednictwem internetu[704]. Wypowiedzi uznane za błędne mogą prowadzić do konsekwencji w postaci cenzury wypowiedzi, blokowania kont w mediach społecznościowych, a nawet zwolnień z pracy lub relegacje ze studiów. W bardziej drastycznych przypadkach może dojść do zatrzymania lub postawienia zarzutów karnych. Władze powołują się przy tym często na przepisy dotyczące „szerzenia pogłosek" lub „zakłócania porządku publicznego"[705]. Przykładem zastosowania tego mechanizmu są przypadki dziennikarzy jak Fang Bin czy Zhang Zhan, którzy relacjonowali przebieg pandemii COVID-19 w Wuhan i zostali za to aresztowani pod zarzutem rozpowszechniania fałszywych informacji[706]. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę, że pandemia w Chinach była elementem niezwykle wrażliwym, gdyż sytuacja ta miała wpływ na postrzeganie Chin na całym świecie.

Wolność prasy w ChRL w ujęciu teoretycznym oznacza, że obywatele mogą swobodnie wyrażać swoje poglądy i opinie na temat spraw państwowych, przedsięwzięć gospodarczych i kulturalnych oraz spraw społecznych poprzez publicznie rozpowszechniane publikacje, w tym

[703] *Artykuł 51 Konstytucji ChRL z 1987 roku...*
[704] Creemers, R. *Cyber China: Upgrading Propaganda, Public Opinion Work and Social Management for the Twenty-First Century,* Journal of Contemporary China, 24(93), 2015. s. 85–100.
[705] Li, X. *Law as an Instrument of Repression in China: The Case of 'Picking Quarrels and Provoking Trouble'.* China Quarterly, 233, 2018, 143–161.
[706] *Amnesty International (2021). China: Citizen journalist Zhang Zhan at risk of death after hunger strike.* https://www.amnesty.org, [dostęp 24.04.2025]

za pośrednictwem gazety, czasopisma, książki, produktów audiowizualnych, publikacji elektronicznych itp. Mogą także tworzyć wydawnictwa, zgodnie z przepisami konstytucji i innych ustaw. Każdy użytkownik może publikować w Internecie swoje materiały za pośrednictwem forów i blogów. Według statystyk, w roku 2022 w ChRL dostęp do Internetu posiadało ponad miliard ludzi, co stanowi ponad stuprocentowy przyrost w ciągu ostatniej dekady[707]. W 2022 roku wprowadzono regulacje dla influencerów i twórców internetowych zakazujące wypowiadania się na tematy polityczne bez „odpowiedniego zezwolenia". W ChRL obecnie zablokowany jest cały szereg zagranicznych serwisów internetowych. Niektóre bardziej popularne to: Whatsapp, Messenger, Skype, Snapchat Instagram, Twitter, Facebook, Wikipedia, Youtube, Google, Yahoo, Netflix, LinkedIn, Flickr, iTunes iMovies oraz iBooks. Chińczycy najczęściej używają chińskich odpowiedników tych programów jak np. Wechat, Sina Weibo, Renren, Youku, Baidu Baike czy Baidu. Wdrożony w Chinach system oprogramowania stanowiącego zaporę sieciową, służy do blokowania dostępu do wybranych zagranicznych stron internetowych[708]. Podkreśla się, że wdrożone regulacje umożliwiły rozwój chińskiej branży internetowej, przyznając pierwszeństwo firmom chińskim[709] oraz zmniejszając popularność i skuteczność produktów zagranicznych[710]. Rząd chiński przyznaje sobie prawo do kontrolowania zawartości Internetu na swoim terytorium twierdząc, że mechanizmy kontroli treści nie naruszają prawa obywateli do wolności słowa[711]. Stosowanie kontroli Internetu odwołuje się do rozporządzenia w sprawie zarządzania międzynarodowym połączeniem komputerowej sieci informacyjnej z dnia 1 lutego 1996 roku, stanowiąc o tym, że dostawcy usług internetowych muszą posiadać licencję, natomiast ruch internetowy przechodzi przez następujące sieci: ChinaNet, GBNet, CERNET lub CSTNET[712]. Kolejne rozporządzenie, o ochronie bezpieczeństwa komputerowych systemów informatycznych,

[707] Lai Lin Thomala, *Number of internet users in China from 2008 to 2021*, Statista.com, 12 May 2022, https://www.statista.com/statistics/265140/number-of-internet-users-in-china/ [dostęp: 05.11.2024].
[708] P. Mozur, *"Baidu and CloudFlare Boost Users Over China's Great Firewall"*. The New York Times, 13 September 2015, https://www.nytimes.com/2015/09/14/business/partnership-boosts-users-over-chinas-great-firewall.html [dostęp 05.11.2024].
[709] S. Denyer, *China's scary lesson to the world: Censoring the Internet works,* The Washington Post, 23 May 2016, https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/chinas-scary-lesson-to-the-world-censoring-the-internet-works/2016/05/23/413afe78-fff3-11e5-8bb1-f124a43f84dc_story.html [dostęp 06.11.2024].
[710] E. Rauhala, *America wants to believe China can't innovate. Tech tells a different story*, The Washington Post, 19 July 2016, https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/america-wants-to-believe-china-cant-innovate-tech-tells-a-different-story/2016/07/19/c17cbea9-6ee6-479c-81fa-54051df598c5_story.html [dostęp 05.11.2024].
[711] M. Bristow, *Michael, China defends censorship*, BBC News, 8 kwietnia 2010 http://news.bbc.co.uk/2/hi/8727647.stm [dostęp 05.11.2024].
[712] J.L. Qiu, *Virtual Censorship in China: Keeping the Gate Between the Cyberspaces*, International Journal of Communications Law and Policy, 4, 1999.

wydano w dniu 18 lutego 1994 roku przez Radę Państwa w celu powierzenia odpowiedzialności za ochronę bezpieczeństwa w Internecie Ministerstwu Bezpieczeństwa Publicznego ChRL[713]. Procedury Zarządzania Bezpieczeństwem w Dostępie do Internetu wydane przez Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego z 11 grudnia 1997 roku w artykule 5 definiują „szkodliwe informacje" i „szkodliwe działania" dotyczące korzystania z Internetu[714]. Z kolei, we wrześniu 2000 r. weszło w życie zarządzenie Rady Państwa nr 292, które stworzyło zestaw ograniczeń treści dla dostawców treści internetowych[715]. Natomiast w dniu 6 listopada 2017 r. Stały Komitet Narodowego Kongresu Ludowego ogłosił ustawę o cyberbezpieczeństwie, która jest połączeniem poprzednich regulacji związanych z korzystaniem z Internetu i cenzurą w Internecie. Artykuł 12 tej ustawy stanowi, że „każda osoba i organizacja korzystająca z sieci jest obowiązana przestrzegać Konstytucji i ustaw, przestrzegać porządku publicznego i szanować moralność społeczną; nie wolno zagrażać bezpieczeństwu cybernetycznemu i nie wolno wykorzystywać Internetu do angażowania się w działania zagrażające bezpieczeństwu narodowemu, honorowi narodowemu i interesom narodowym; zakazuje się podżegania do obalania suwerenności narodowej, obalenia systemu socjalistycznego, podżegania do separatyzmu, łamania jedności narodowej, popierania terroryzmu lub ekstremizmu, opowiadania się za nienawiścią etniczną i dyskryminacją etniczną, rozpowszechniania przemocowych, obscenicznych lub seksualnych treści, tworzenia i rozpowszechniania fałszywych informacji, w celu zakłócenia porządku lub informacji, które naruszają reputację, prywatność i własność intelektualną[716].

W Chinach państwo zarządza branżą wydawniczą oraz pełni rolę zarządczą w zakresie publikacji. W 1997 roku Rada Państwa ChRL ogłosiła Regulamin Administracji Publikacji ChRL[717]. Artykuł 5 ust. 1 tej ustawy stanowi, że „prawo do wolności prasy jest gwarantowane

[713] G. Taubman, *A not-so world wide web: the Internet, China, and the challenges to the non-democratic rule,* Political Communication. 15, 1998, s. 255–272; „中华人民共和国计算机信息网络国际联网管理暂行规定" (*Interim Regulations of the People's Republic of China on the Management of International Networking of Computer Information Networks*), Rada Państwa ChRL, 1 lutego 1996, https://www.cac.gov.cn/1996-02/02/c_126468621.htm, [dostęp: 08.07.2025].
[714] S. Guan, *Intercultural communication,* Beijing 1995, s. 145.
[715] Zhu Rongji, *Measures for the Management of Internet Information Services,* Chinese Law and Government, vol 43, September-October 2010, M.E. Sharpe Inc. s. 30-35.
[716] *Prawo cyberbezpieczeństwa ChRL* z dnia 1 czerwca 2017 roku *Cybersecurity Law of the People's Republic of China* (中华人民共和国网络安全法), uchwalona 7 listopada 2016 r., obowiązująca od 1 czerwca 2017 r., Order No. 53 of the President of the PRC, https://www.cac.gov.cn/2016-11/07/c_1119867116.htm, [dostęp: 22.09.2025].
[717] Regulamin Administracji Publikacji Chińskiej Republiki Ludowej (中华人民共和国出版管理条例), ogłoszony przez Radę Państwa 1 lutego 1997 r., obowiązujący od 1 lutego 1997 r., dostępny m.in. na stronach rządowych: http://www.npc.gov.cn oraz w bazie PKULaw (Peking University Law Database) [dostęp: 18.04.2025].

przez administrację na wszystkich szczeblach". Z kolei, artykuł 24 rzeczonego Regulaminu stanowi, że „obywatele mogą swobodnie publikować wyniki swoich badań naukowych, twórczości literackiej i artystycznej oraz innych działań kulturalnych". Należy mieć tu na uwadze, że proces publikacyjny w ChRL wymaga spełnienia szczegółowych wytycznych, a publikacje podlegają zatwierdzeniu[718]. Aby utworzyć jednostkę wydawniczą należy między innymi posiadać jednostkę sponsorującą, która spełnia wymagania departamentu administracyjnego Rady Państwa w zakresie publikacji i niezbędnego właściwego organu wyższego szczebla; posiadać kapitał zakładowy w wysokości ponad 300 000 juanów oraz zapewnić specjalistów redakcyjnych i wydawniczych, którzy posiadają kwalifikacje określone przez państwo. W Chinach podobnie jak w temacie Internetu, istnieje wiele obostrzeń w odniesieniu do publikacji. Nie mogą one zawierać treści sprzecznych z zasadami ustanowionymi przez Konstytucję oraz zagrażających suwerenności, jedności narodowej, integralności terytorialnej, bezpieczeństwu narodowemu, honorowi i interesom państwa. Zakazane jest także organizowanie separatyzmów etnicznych, naruszanie zwyczajów mniejszości. Zakazuje się ujawniania tajemnic państwowych, promowania obsceniczności, przesądów, przemocy, treści zagrażających moralności społecznej i tradycjom kulturowym. Zakazuje się także zniewagi i wykluczania innych. Proces publikacyjny w ChRL jest nie tylko bardzo wnikliwy, ale bywa utożsamiany z cenzurą[719].

W ChRL administracja i nadzór nad przedsiębiorstwami państwowymi działającymi w branży telewizyjnej i radiowej sprawuje Narodowa Administracja Radia i Telewizji (NRTA), kontrolowana przez Departament Reklamy Komunistycznej Partii Chin (KPCh). NRTA przejęła funkcję zniesionej w marcu 2018 roku Państwowej Administracji Prasy, Publikacji, Radia i Telewizji[720]. Warto odnotować, że w czerwcu 2022 roku NRTA i Ministerstwo Kultury i Turystyki wydały kodeks postępowania dla internetowych hostów transmitujących na żywo i podcastów, zakazujący wszelkich treści, które „osłabiają, zniekształcają lub odmawiają przywództwa KPCh"[721]. Z kolei funkcję regulacji przemysłu filmowego, prasowego

[718] S. Emmons, *Loyola of Los Angeles,* International and Comparative Law Review, Volume 23, Number 2, 3-1-2001, Article 2.
[719] R.P. Peerenboom, *What's Wrong with Chinese Rights?: Toward a Theory of Rights with Chinese Characteristics*, 6 HARV. HUM. RTS. J. 29, 57 (1993).
[720] 国家新闻出版署（国家版权局）、国家电影局揭牌" (*Utworzenie Państwowej Administracji Prasy i Publikacji [Państwowego Urzędu Praw Autorskich] oraz Państwowej Administracji Filmowej*), *Xinhua News Agency*, 16 kwietnia 2018, http://www.xinhuanet.com/politics/2018-04/16/c_1122685866.htm, [dostęp: 05.11.2024].
[721] „国家广播电视总局 文化和旅游部关于印发《网络主播行为规范》的通知" (*Ogłoszenie Państwowej Administracji Radia i Telewizji oraz Ministerstwa Kultury i Turystyki w sprawie wydania «Kodeksu postępowania*

i wydawniczego sprawowane wcześniej przez Radę Państwa przyporządkowane zostały Departamentowi Promocji Chińskiej Partii Komunistycznej[722]. Warto w tym miejscu podkreślić, że w Chinach zakazywano rozpowszechniania wiele znanych filmów. Przykład mogą stanowić filmy Zhang Yimou - jednego z największych reżyserów w historii kinematografii ChRL. Okresowo zawieszano możliwość odtwarzania filmów: „Ju Dou", „Zawieście Czerwone Latarnie", oraz „Żyć!"[723]. Filmy te zostały zakazane w Chinach z powodu ich krytycznego spojrzenia na chińską historię, kulturę i społeczeństwo. Z kolei film „May You Stay Forever Young" z roku 2021, został zakazany w Hongkongu po wprowadzeniu nowelizacji ustawy o cenzurze filmowej, która umożliwia zakazywanie filmów uznanych za zagrożenie dla bezpieczeństwa narodowego. Był to pierwszy film zakazany na mocy znowelizowanej ustawy. Film, osadzony w kontekście protestów w Hongkongu w latach 2019–2020, nie uzyskał zgody na publiczne wyświetlanie w Hongkongu[724]. Chińska cenzura dotyczy również produkcji zagranicznych. Na przykład film Ben-Hur z roku 1959 został zakazany z powodu "nieodpowiednich elementów religijnych", a film "Noe: Wybrany przez Boga" z roku 2014 nie został dopuszczony do dystrybucji z powodu przedstawienia postaci biblijnych, co uznano za niezgodne z chińskimi normami kulturowymi[725]. Z kolei film „Deadpool & Wolverine" z roku 2024 został dopuszczony do wyświetlania w Chinach po wprowadzeniu znaczących zmian, takich jak złagodzenie wulgaryzmów i usunięcie odniesień do narkotyków.

Co do wspomnianej wolności zrzeszania się, artykuł 5 Wspólnego Programu Chińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej przyznaje obywatelom takie prawo[726]. Już Konstytucja z 1954 r. przewidywała prawo obywateli do wolności zrzeszania się. Prawo to zniesiono wraz z Konstytucją z 1975 roku i ponownie przywrócono w konstytucji z 1978 roku. Wolność zrzeszania się zapisana jest w obowiązującej konstytucji z 1982 roku. W Chinach

dla prezenterów internetowych»), *National Radio and Television Administration (NRTA),* http://www.nrta.gov.cn/art/2022/6/22/art_113_61378.html, [dostęp: 05.11.2024].

[722] C. Buckley, *China Gives Communist Party More Control Over Policy and Media,* The New York Times, 21.03.2018.

[723] J. Green; N.J. Karolides, *Encyclopedia of Censorship. Facts on File from Infobase Publishing,* 1 April 2005, s. 105.

[724] *May You Stay Forever Young* (2021), https://en.wikipedia.org/wiki/May_You_Stay_Forever_Young [dostęp: 25.04.2025].

[725] J. Smith, *Censorship in Chinese Cinema: Historical and Contemporary Perspectives*, Oxford 2016, s. 34.

[726] *Wspólny Program Chińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej*, przyjęty 29 września 1949 r., https://english.www.gov.cn/archive/lawsregulations/201911/20/content_WS5ed8856ec6d0b3f0e9499913.html [dostęp: 22.04.2025].

stowarzyszenia w zależności od charakteru i sposobu działalności dzieli się na nastawione na zysk i non-profit. Non-profit dzielą się na polityczne i niepolityczne. Stowarzyszenia polityczne odnoszą się głównie do zakładania partii politycznych itp., podczas gdy stowarzyszenia niepolityczne odnoszą się głównie do zakładania stowarzyszeń religijnych, akademickich, kulturalnych, artystycznych itp. Wśród chińskich krajowych organizacji społecznych są takie, które otrzymują państwowe środki finansowe na realizację ich celów statutowych, ze względu rolę, jaką odgrywają w życiu politycznym kraju. Są to np. Ogólnochińska Federacja Związków Zawodowych, Chińska Komunistyczna Liga Młodzieży, Ogólnochińska Federacja Kobiet, Chińskie Stowarzyszenie Nauki i Technologii, Chińskie Stowarzyszenie Pisarzy, Chińskie Stowarzyszenie Prawnicze, Ogólnochińskie Stowarzyszenie Dziennikarzy i Chińsko-Ludowe Stowarzyszenie Dyplomacji[727].

Konstytucja ChRL z 1982 roku w artykule 35 wyróżnia pojęcia zgromadzeń, pochodów oraz demonstracji. Pojęcie zgromadzenia odnosi się do działalności, której celem jest zebranie się w publicznym miejscu na wolnym powietrzu dla wyrażenia opinii, życzeń oraz dyskusji. Pochody odnoszą się do działań, które odbywają się w grupach na drogach publicznych i otwartych miejscach publicznych w celu wyrażenia wspólnych postaw, opinii i oczekiwań. Natomiast demonstracje odnoszą się do działań w otwartych miejscach publicznych lub na drogach publicznych w celu wyrażenia żądań, protestów, wsparcia, solidarności i innych wspólnych woli. Regulacje dotyczące zgromadzeń, pochodów oraz demonstracji można znaleźć także w artykule 87 Konstytucji ChRL z roku 1954, artykule 28 Konstytucji ChRL z roku 1975 oraz w artykule 45 Konstytucji z 1978[728]. W celu zorganizowania zgromadzenia, pochodu czy demonstracji należy zgłosić się z wnioskiem do biura bezpieczeństwa publicznego w mieście, w którym planowane jest przedsięwzięcie, podając jego niezbędne organizacyjne szczegóły. Wniosek powinien zawierać: cel i sposób organizacji przedsięwzięcia, hasła, slogany, liczbę osób, liczbę pojazdów, liczbę oraz rodzaje używanego sprzętu audio, godzinę rozpoczęcia i zakończenia, adres, trasę, imię i nazwisko, zawód i adres osoby odpowiedzialnej za przedsięwzięcie. Jeżeli organ nie wyrazi zgody na organizację, wyjaśnia powody, a jeżeli nie ustosunkuje się w terminie, uznaje się przedsięwzięcie za dozwolone. Zgodnie z ustawą o zgromadzeniach i demonstracjach

[727] T. Saich, *Negotiating the State: The Development of Social Organizations in China*, The China Quarterly, 161, 2000, 124–141.
[728] K. C. Wang, *Law of assembly in the People's Republic of China*, Washington and Lee Journal of Civil Rights and Social Justice, Vol. 12, Issue 2, Spring 3-1—2006, s. 162-163.

„funkcjonariusze organów państwowych nie mogą organizować ani uczestniczyć w zgromadzeniach, pochodach lub demonstracjach, które naruszają ich odpowiedzialność i obowiązki. Z kolei organizowanie lub uczestniczenie w wiecach, pochodach lub demonstracjach przez takie osoby wymaga zatwierdzenia. Zgromadzenia, pochody i demonstracje powinny być prowadzone pokojowo. Artykuł 297 kodeksu karnego stanowi: „Kto z naruszeniem prawa, nosi broń, kontrolowane noże lub materiały wybuchowe uczestnicząc w zgromadzeniach, pochodach lub demonstracjach, podlega karze pozbawienia wolności na czas określony do lat trzech, ograniczenia wolności, kary pozbawienia wolności w systemie dozoru lub pozbawieniu praw politycznych. „Każdy, kto zakłóca, przerywa lub w inny sposób zakłóca zgromadzenie, pochód lub demonstrację organizowaną na podstawie z prawem, powodując zakłócanie porządku publicznego, podlega karze pozbawienia wolności na czas określony do lat pięciu, ograniczenia wolności, kary pozbawienia wolności w systemie dozoru lub pozbawieniu praw politycznych”[729]. Z kolei artykuł 53 ustawy o urzędnikach służby cywilnej Chińskiej Republiki Ludowej stanowi, że obywatele muszą być dyscyplinowani za „szerzenie mowy, która szkodzi honorowi kraju; organizowanie lub uczestniczenie w zgromadzeniach, pochodach i demonstracjach mających na celu przeciwstawienie się państwu; organizowanie lub uczestniczenie w strajkach itp.[730] Warto mieć także na uwadze artykuł 90 Kodeksu Karnego ChRL, który stanowi, że „postępowanie, które jest szkodliwe dla Chińskiej Republiki Ludowej i zrealizowane w celu obalenia dyktatury proletariatu i systemu socjalistycznego to zbrodnie kontrrewolucyjne”. Zgodnie z artykułem 102 Kodeksu Karnego ChRL nadmienia się, że „zbrodnie kontrrewolucyjne” obejmują: przestępstwa, które skłaniają ludzi do stawiania oporu i szkodzą wdrażaniu prawa państwowego i porządku oraz posługują się kontrrewolucyjnymi hasłami, broszurami i innymi środkami w celu podżegania innych do obalenia dyktatury proletariatu i systemu socjalistycznego”[731].

Według doktryny chińskiej ograniczenia praw politycznych powinny mieścić się „w rozsądnych granicach”. Nasuwa się pytanie czym są „rozsądne granice”. W teorii powinny być zgodne z prawem, proporcjonalne do celu oraz uzasadnione ochroną interesu publicznego, takiego jak porządek społeczny, bezpieczeństwo narodowe czy moralność publiczna. Jak pokazuje praktyka, pomimo formalnych gwarancji konstytucyjnych, „rozsądna granica” w stosowaniu

[729] *Kodeks Karny ChRL z 1997 roku*…
[730] *Civil Servant Law of the People's Republic of China* (中华人民共和国公务员法) z dnia 27 kwietnia 2019 r., weszła w życie 1 czerwca 2019 r., art. 53. Oficjalne tłumaczenie dostępne na stronie: www.npc.gov.cn.
[731] *Kodeks Karny ChRL z 1979*…

ograniczeń praw politycznych bywa interpretowana nierzadko elastycznie. Przepisy dotyczące pozbawiania praw politycznych w ChRL określa artykuł 54 Kodeksu Karnego obejmujący następujące prawa: prawo do głosowania i bycia wybranym; prawo do wolności słowa, prasy, zgromadzeń, zrzeszania się, pochodów i demonstracji; prawo do sprawowania urzędu w organie państwowym, prawo do zajmowania stanowisk kierowniczych w przedsiębiorstwach państwowych, instytucjach publicznych i organizacjach ludowych[732].

Przechodząc na grunt prawa polskiego, w Konstytucji w artykule 4 zapisano, że „władza zwierzchnia w Rzeczypospolitej Polskiej należy do Narodu. Naród sprawuje władzę przez swoich przedstawicieli lub bezpośrednio". Prawa wyborcze polskich obywateli zarówno czynne jak i bierne określa artykuł 62 Konstytucji RP. Z kolei w zakresie wolności politycznych artykuł 54 Konstytucji zapewnia każdemu wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji. Artykuł 14 zapewnia wolność prasy i innych środków społecznego przekazu. Z kolei zgodnie z artykułem 49 zapewnia się wolność i ochronę tajemnicy komunikowania się. Cenzura prewencyjna środków społecznego przekazu oraz koncesjonowanie prasy są w Polsce zakazane[733]. W Polsce zabrania się publicznego znieważania Prezydenta RP oraz innych konstytucyjnych organów RP. Przestępstwem jest też obraza uczuć religijnych. Przestępstwem może być też zniewaga i zniesławienie. Ponadto przestępstwem jest zaprzeczanie publicznie i wbrew faktom zbrodniom nazistowskim, komunistycznym oraz innym zbrodniom przeciw pokojowi, ludzkości oraz zbrodniom wojennym, czyli tak zwany negacjonizm[734].

Według artykułu 58 Konstytucji RP z 1997 roku „każdemu zapewnia się wolność zrzeszania się". W ustępie drugim tego artykułu określa się, że „zakazane są zrzeszenia, których cel lub działalność są sprzeczne z Konstytucją lub ustawą. Z kolei artykuł 59 Konstytucji RP zapewnia wolność zrzeszania się w związkach zawodowych, organizacjach społeczno-zawodowych rolników oraz w organizacjach pracodawców. Związki zawodowe oraz pracodawcy i ich organizacje mają prawo do rokowań, w szczególności w celu rozwiązywania sporów zbiorowych oraz do zawierania układów zbiorowych pracy i innych porozumień. Przysługuje im prawo do organizowania strajków pracowniczych i innych form protestu w granicach określonych

[732] *Chiński Kodeks Karny (*Criminal Law of the People's Republic of China), uchwalony 1 lipca 1979 r., znowelizowany 14 marca 1997 r., https://natlex.ilo.org/dyn/natlex2/natlex2.files/download/5375/CHN5375%20Eng3.pdf [dostęp: 22.04.2025].
[733] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483, art. 61–63.
[734] *Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r.*, Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553 z późn. zm.

w ustawie[735]. W Polsce, w ustawie Prawo o Zgromadzeniach, zgromadzenie zdefiniowano jako zgrupowanie osób na otwartej przestrzeni dostępnej dla nieokreślonych imiennie osób w określonym miejscu, w celu odbycia wspólnych obrad lub w celu wspólnego wyrażenia stanowiska w sprawach publicznych[736]. W polskiej ustawie pojawia się także pojęcie zgromadzeń spontanicznych. Zgodnie z artykułem 57 Konstytucji RP z 1997 roku „każdemu zapewnia się wolność organizowania pokojowych zgromadzeń i uczestniczenia w nich. Ograniczenie tej wolności może określać ustawa"[737]. W świetle zasady równości każdemu przysługuje możliwość publicznego zademonstrowania swoich przekonań na terytorium państwa polskiego. W przeciwieństwie do wielu innych ustaw, w tym do Konstytucji Niemieckiej i Konstytucji ChRL, polska Konstytucja ukształtowała swobodę zrzeszania się jako prawo człowieka, a nie prawo obywatelskie. Podmiotem uprawnionym do korzystania z tej wolności jest zatem każdy, a nie tylko obywatel. W zgromadzeniach mogą partycypować więc polscy obywatele oraz także ludzie pozbawieni tego wyróżnika[738]. Jednocześnie warto mieć na uwadze, że zgodnie z artykułem 37 ust. 2 Konstytucji RP władza ustawodawcza upoważniona jest do uchwalenia przepisów skutkujących pozbawieniem cudzoziemców możliwości pełnego korzystania z wolności i praw zapisanych w polskiej Konstytucji. Artykuł 37 stanowi, że „kto znajduje się pod władzą Rzeczypospolitej Polskiej, korzysta z wolności i praw zapewnionych w Konstytucji. Wyjątki od tej zasady, odnoszące się do cudzoziemców, określa ustawa"[739].

Na gruncie niemieckim, w artykule 2 Konstytucji podkreśla się, że wszelka władza państwowa pochodzi od narodu. Naród sprawuje ją poprzez wybory i głosowania oraz przez specjalne organy ustawodawcze, władzy wykonawczej i wymiaru sprawiedliwości. Natomiast w artykule 5 ust. 1 Konstytucji, wskazuje się, że „każdy ma prawo do swobodnego wyrażania i rozpowszechniania swoich poglądów". Jednocześnie ustęp 2 tego artykułu stanowi, że „powyższe prawa podlegają ograniczeniom wynikającym z przepisów ogólnych ustaw, przepisów ustawowych o ochronie młodzieży i prawa do czci osobistej". Konstytucja Republiki Federalnej Niemiec w artykule 9 stanowi, że „wszyscy Niemcy mają prawo do tworzenia stowarzyszeń", a następnie w ust. 2 określa, że „jeśli cel lub działalność stowarzyszenia jest sprzeczny

[735] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997* r., Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483, art. 58 i art. 59.
[736] Artykuł 3 ust. 1 *Ustawy o Prawo Zgromadzeniach* z dnia 24 lipca 2015 roku, Dz.U. z 2015 r., poz. 1485.
[737] Art. 57 *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483.
[738] A. Ławniczak, *Wolność Zgromadzeń*, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa. Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego 2014, s. 300.
[739] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997* r., Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483, art. 58 i art. 59.

z konstytucją, porządkiem prawnym sprawy lub ideą pokoju międzynarodowego, wtedy takie stowarzyszenie jest zabronione"[740]. Stosownie do treści art. 8 Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec wszystkim Niemcom zagwarantowano prawo do pokojowych zgromadzeń bez broni, bez konieczności uprzedniego zawiadomienia bądź uzyskania zezwolenia. Prawo do zgromadzeń na wolnym powietrzu; w miejscach publiczne dostępnych może być ograniczone bezpośrednio w drodze ustawy bądź w drodze czynności administracyjnoprawnej podjętej na podstawie ustawy[741]. Ustawodawstwo w tym zakresie przewiduje ograniczenia jak np. wymóg uprzedniego zgłoszenia zamiaru odbycia zgromadzenia. Na gruncie ustawodawstwa zwykłego w Niemczech wolność zgromadzeń gwarantuje przede wszystkim ustawa o zgromadzeniach i pochodach z 24 lipca 1953 roku[742]. Szczególne przepisy uchwalane są także przez organy poszczególnych krajów związkowych. Na przykład w przepisach Niedersächsisches Versammlungsgesetz (Ustawy o zgromadzeniach Kraju Związkowego Dolna Saksonia) zgromadzenie zdefiniowano jako zebranie co najmniej dwóch osób w tym samym miejscu, bądź przemieszczających się w celu wspólnego kształtowania opinii publicznej poprzez manifestowanie określonych poglądów, określonego stanowiska[743]. W orzecznictwie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego dopuszcza się zgromadzenia spontaniczne, czyli spowodowane nagłą przyczyną, a co za tym idzie, niezaplanowane i odbywające się bez uprzedniego zgłoszenia[744]. W innym przypadku niezaplanowane zgromadzenie rozumie się jako zbiegowisko[745]. W Niemczech zamiar zorganizowania zgromadzenia należy zgłosić co najmniej na 48 godzin przed jego terminem. Ustawodawstwo na poziomie krajów związkowych również posługuje się pojęciem zgromadzeń nagłych, czyli zgromadzeń, których cel uzasadnia odstąpienie od wymogu zachowania ustawowego terminu zgłoszenia. Zgodnie z treścią artykułu 1 Prawa Zgromadzeń Republiki Federalnej Niemiec każdy ma prawo do organizowania publicznych zgromadzeń i pochodów oraz

[740] *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec) z dnia 23 maja 1949 r., z późn. zm., art. 5, art. 9 oraz art. 20 ust. 2.
[741] H. Tilch, F. Arloth, *Deutsches Rechts-Lexikon*, München 2001, s. 453 .
[742] *Gesetz über Versammlungen und Aufzüge (Versammlungsgesetz – VersG)* z dnia 24 lipca 1953 r. (BGBl. I S. 684), z późn. zm. Tekst jednolity dostępny w portalu prawnym niemieckiego Ministerstwa Sprawiedliwości: https://www.gesetze-im-internet.de/versammlg [dostęp: 24.04.2025].
[743] *Niedersächsisches Versammlungsgesetz (NVersG)* z dnia 7 maja 2021 r., § 2 ust. 1. Oficjalny tekst ustawy dostępny w portalu prawnym Dolnej Saksonii, https://www.nds-voris.de [dostęp 24.04.2025].
[744] *Paragraf 5 ust. 5 Niedersächsisches Versammlungsgesetz*…; art. 13 ust. 4 *Bayerisches Versammlungsgesetz* z dnia 22 lipca 2008, GVBl S. 421, BayRS 2180-4-I.
[745] P Ruczkowski, *Decyzja w sprawie zakazu zgromadzeń publicznych jako przykład reglamentacji administracyjnoprawnej wolności praw jednostki*, Przegląd Sejmowy, 2012, nr 2, s. 81.

uczestniczenia w nich[746]. Z wolności zgromadzeń nie mają prawa korzystać organizacje, o których mowa w art. 9 ust. 2 Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec, a który wskazuje, że „zakazane są organizacje, których cele lub działalność są sprzeczne z ustawami karnymi, skierowane są przeciwko porządkowi konstytucyjnemu albo idei porozumienia między narodami”[747]. Zgodnie z artykułem 15 Prawa Zgromadzeń Republiki Federalnej Niemiec właściwy organ może zakazać odbycia zgromadzenia lub pochodu albo uzależnić jego kontynuowanie od spełnienia określonych warunków, jeśli w chwili wydania zarządzenia okoliczności wskazują, że może dojść do naruszenia bezpieczeństwa i porządku publicznego podczas przebiegu zgromadzenia lub pochodu [748]. Wspomniane zakazy i ograniczenia w świetle artykułu 17 Prawa Zgromadzeń Republiki Federalnej Niemiec nie znajdują zastosowania do organizowanych na otwartej przestrzeni nabożeństw, procesji, pielgrzymek, pogrzebów, orszaków i przyjęć weselnych oraz festynów ludowych.

Podsumowując, w Chińskiej Republice Ludowej prawa i wolności polityczne, takie jak prawo wyborcze, wolność słowa, prasy, zgromadzeń czy zrzeszania się istnieją w warstwie konstytucyjnej i ustawowej, jednak ich realizacja podlega ścisłej kontroli partii i państwa. Wybory mają charakter ograniczony i pośredni, a kandydaci muszą uzyskać aprobatę struktur partyjnych. Wolność słowa i prasy ograniczana jest szeroką kategorią „błędnej mowy” oraz rozbudowanym systemem cenzury, szczególnie w Internecie i kulturze masowej. Wolność zrzeszania się i zgromadzeń formalnie istnieje, lecz podlega daleko idącym restrykcjom i wymaga zgody organów państwowych, co w praktyce redukuje ją do form kontrolowanych przez władze. Oznacza to, że prawa i wolności polityczne w ChRL pełnią przede wszystkim funkcję narzędzia legitymizacji i stabilizacji systemu, a ich zakres ma charakter warunkowy i zależny od interesu państwowego – co wpisuje się w kratocentryczny model. W Polsce i Niemczech prawa polityczne i wolności polityczne oparte są na aksjologii godności człowieka i demokratycznym pluralizmie. Konstytucje gwarantują realny udział obywateli w procesie wyborczym, wolność słowa, prasy, zrzeszania się i zgromadzeń, a ich ograniczenia wynikają przede wszystkim z konieczności ochrony innych wartości konstytucyjnych, takich jak porządek publiczny czy prawa osób trzecich. W rzeczywistości jednak dostęp do głównych mediów czy szerokiego audytorium jest ograniczony

[746] *V*ersammlungsgesetz (VersG) – *Ustawa o zgromadzeniach* z dnia 24 lipca 1953 r. (BGBl. I S. 684), § 1 ust. 1.
[747] *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec), art. 9 ust.
[748] A. Bertuleit, *Sitzdemonstrationen zwischen prozeduralgeschützter Versammlungsfreiheit und verwaltungsrechtsakzessorischer Nötigung*, Berlin 1994, s. 154 i n.; M . Hettich, op. cit., s. 93-95.

– w praktyce pluralizm istnieje zwłaszcza w debacie internetowej, ale widoczne są zmiany, jak np. malejąca możliwość komentowania treści w portalach informacyjnych. Ponadto funkcjonują wyjątki od wolności słowa, jak penalizacja mowy nienawiści, a towarzysząca im debata wskazuje na rosnące napięcia wokół granic swobody wypowiedzi i obawy aby nie pójść w kierunku „błędnej mowy". Zestawienie tych porządków wskazuje jednak, że Polska i Niemcy – pomimo pewnych kratocentrycznych ograniczeń i regulacyjnych napięć – zachowują zdecydowanie bardziej teocentryczny charakter, w którym wolności i prawa polityczne przysługują jednostce jako konsekwencja jej wrodzonej godności i autonomii.

4.2. Prawa społeczne, ekonomiczne, socjalne i kulturalne

Prawa społeczno-ekonomiczne oparte na idei solidarności społecznej, za swój podmiot co do zasady powinny przyjmować, przede wszystkim, najsłabszych[749]. Właśnie takie osoby w pierwszej kolejności odczuwają skutki wszelkich kryzysów. Prawa ekonomiczne i społeczne zostały uwzględnione w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. W szczególności treść jej artykułów 22 oraz 23 można odnieść do sytuacji beneficjentów ekonomii społecznej. Pierwszy z nich dotyczy prawa do zabezpieczenia społecznego oraz postuluje stworzenie warunków pozwalających każdemu obywatelowi korzystać z praw niezbędnych do zachowania godności i swobodnego rozwoju osobistego. Drugi wprowadza szeroko rozumiane prawo do pracy, uwzględniając m.in. pojęcie godziwej i porównywalnej z innymi zapłaty za nią, pozwalającej wieść godziwą egzystencję samemu pracownikowi oraz jego rodzinie. Podejście to kontynuowane było w Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, przyjętym w ramach ONZ w grudniu 1966 roku. Dokument zawierał szereg przepisów związanych ze stosunkiem pracy. Jako podstawową dla przewidzianej Paktem ochrony wprowadzono zasadę niedyskryminacji, ze względu na „rasę, kolor skóry, płeć, język, religię, poglądy, polityczne lub inne, pochodzenie narodowe czy społeczne, sytuacje majątkową, urodzenie lub jakiekolwiek inne okoliczności". W artykule 9 Paktu uznano prawo każdej osoby do zabezpieczenia społecznego, w tym ubezpieczenia społecznego. Z kolei, w artykule 11 uznano prawo do odpowiedniego poziomu życia oraz do stałego polepszania warunków bytowych, jak również prawo do wolności od głodu[750]. Jeżeli chodzi o dokumenty z obszaru UE to dla przykładu artykuł 27 Karty Praw

[749] W. Osiatyński, *Prawa Człowieka i ich granice*, Kraków 2011, s. 216.
[750] F. Pazderski, *Prawa ekonomiczne i społeczne też się liczą*, Ekonomia Społeczna, Instytut Spraw Publicznych,

Podstawowych Unii wskazuje na uznanie i poszanowanie prawa „osób niepełnosprawnych do korzystania ze środków mających zapewnić im niezależność, integrację społeczną i zawodową oraz udział w życiu społeczności”[751]. Ponadto dokument ten wprowadza pojęcie praw osób w podeszłym wieku, jak dotyczące „godnego i niezależnego życia” czy „uczestniczenia w życiu społecznym i kulturalnym”[752]. Pomimo doniosłości wartości solidarności jako takiej, prawom ekonomicznym i społecznym w uniwersalnym systemie ochrony praw człowieka przyznaje się często niższy status, uznając je jako podlegające słabszej ochronie prawnej. Państwa w poświęconych tym prawom dokumentach deklarują nierzadko jedynie dążenie do wypełniania zawartych w nich zobowiązań[753]. W Osiatyński zwraca uwagę, że prawa ekonomiczne i społeczne wywodzą się z XIX wieku i stanowią swoistą „spuściznę doby industrialnej” jako reakcja na załamanie się tradycyjnej wspólnoty i rodzinnego modelu zabezpieczenia socjalnego[754].

W literaturze prawniczej do najważniejszych praw społecznych i ekonomicznych zalicza się prawo do pracy, prawo do zabezpieczenia społecznego, prawo do ochrony zdrowia oraz prawo do edukacji i kultury.[755] Przyjmuje się, że najistotniejsze prawa społeczne i ekonomiczne według systematyki chińskiej obejmują, co do zasady prawa pracownicze, prawo do wypoczynku, prawa do pomocy materialnej i zabezpieczenia społecznego oraz gwarancje emerytalne, jak i opisane szczegółowe w rozdziale V prawo własności [756].

Prawo do pracy należy do podstawowych praw społeczno-ekonomicznych uznawanych przez prawo międzynarodowe. Zostało wyraźnie zagwarantowane w art. 6 Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych**,** który zobowiązuje państwa do podejmowania działań na rzecz realizacji prawa każdego do swobodnie wybranej lub przyjętej pracy. Równolegle**,** art. 1 Europejskiej Karty Społecznej nakłada na państwa obowiązek uznania prawa do pracy oraz prowadzenia polityki na rzecz pełnego zatrudnienia. Oba akty wskazują, że prawo to obejmuje nie tylko wolność podejmowania pracy, ale także zobowiązanie państwa do

Microsoft Word – Prawa ekonomiczno-spoleczne się liczą – F. Pazderski (isp.org.pl), z dnia 04.01.2025
[751] Patrz Rozdział IV, Podrozdział 3.1.
[752] *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej…*
[753] W. Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków 2011, s. 184-187.
[754] Tamże, s. 228.
[755] K. Complak, *Prawa człowieka i ich ochrona*, Warszawa 2007, s. 145–166.
[756] Li Lingliang, *Constitutional Protection of Social and Economic Rights in China*, [w:] Journal of Comparative Asian Development, Vol. 15, No. 1 (2016), s. 50–73.

tworzenia warunków umożliwiających korzystanie z tego prawa w sposób realny[757]. Z kolei w artykule 31 Karty Praw Podstawowych UE zapisano, że „każdy pracownik ma prawo do warunków pracy szanujących jego zdrowie, bezpieczeństwo i godność. Każdy pracownik ma prawo do ograniczenia maksymalnego wymiaru czasu pracy, do okresów dziennego i tygodniowego odpoczynku oraz do corocznego płatnego urlopu[758].

Doktryna chińska głosi, że prawo do pracy odnosi się do prawa wszystkich obywateli, którzy są w stanie pracować i otrzymywać wynagrodzenie za swoją pracę. Prawo do pracy jest podstawą przetrwania obywateli i materialnym warunkiem korzystania z innych praw. Artykuł 42 ust. 1 Konstytucji stanowi, że „obywatele Chińskiej Republiki Ludowej mają prawo do pracy i obowiązek pracy". W ChRL prawo do pracy charakteryzują następujące podstawowe cechy to jest: równość praw pracowniczych, prawo do wynagrodzenia za pracę, prawo do pracy, które zarówno jest przysługującym prawem, jak i obowiązkiem obywatela ChRL. Równość praw pracowniczych oznacza, że wszyscy obywatele ChRL, którzy są zdolni do pracy, mają prawo do uczestnictwa w rynku pracy na równych zasadach i korzystania z równych szans zatrudnienia. Obywatele mają prawo do wynagrodzenia wedle ilości i jakości świadczonej przez nich pracy. Konstytucja ChRL stanowi, że praca jest honorowym obowiązkiem wszystkich obywateli, którzy są zdolni do pracy. Jest to w pewnym stopniu uzasadnienie dla funkcjonowania stosunkowo oszczędnie zakrojonego systemu socjalnego.

W praktyce funkcjonowania chińskiego rynku pracy realizacja konstytucyjnego prawa do pracy napotyka liczne ograniczenia. Na przykład opisany system hukou (rejestracji gospodarstw domowych), znacząco ogranicza możliwość swobodnej migracji zarobkowej, szczególnie z obszarów wiejskich do miast. W kontekście zatrudnienia w Chińskiej Republice Ludowej rolę odgrywa także zjawisko *guanxi*, czyli system osobistych znajomości, powiązań i wzajemnych zobowiązań społecznych. Jest to zakorzenione w zasadzie wzajemności i lojalności. W praktyce rynku pracy oznacza to, że decyzje o zatrudnieniu, awansach czy dostępnie do prestiżowych stanowisk często zależą nie tylko od kwalifikacji i doświadczenia zawodowego, ale również od jakości relacji kandydata z osobami decyzyjnymi. Choć *guanxi* może ułatwiać jednostkom dostęp do zatrudnienia, to jednocześnie prowadzi do faworyzowania osób uprzywilejowanych społecznie

[757] *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* z 16 grudnia 1966 r., Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 169, art. 6; *Europejska Karta Społeczna* (zrewidowana) z 3 maja 1996 r., Dz.U. z 2009 r. Nr 8, poz. 48, art. 1.
[758] *Karta Praw Podstawowych UE* z dnia 7 grudnia 2000…

i marginalizacji tych, którzy takich sieci nie posiadają. Zjawisko to budzi kontrowersje, ponieważ podważa formalne zasady równości w dostępie do pracy, zapisane w konstytucji[759].

W Chinach wynagrodzenie za pracę rozumiane jest jako materialne wynagrodzenie otrzymywane przez obywateli po wykonaniu określonej ilości pracy. Artykuł 46 ustawy o Prawie Pracy ChRL stanowi, że „rozdział płac odbywa się zgodnie z zasadą podziału według świadczonej pracy i wprowadza równą płacę za równą pracę"[760]. Płace są stopniowo waloryzowane w oparciu o rozwój gospodarczy państwa, które sprawuje kontrolę w skali makro nad całkowitą wielkością płac." W Chinach istnieje gwarancja płacy minimalnej. Na gruncie przepisów prawa pracy szczegółowe normy płacy minimalnej są ustalane przez władze ludowe na szczeblu prowincji, regionów autonomicznych i gmin bezpośrednio podlegających rządowi centralnemu, a płace wypłacane przez pracodawców pracownikom nie mogą być niższe aniżeli lokalne normy płacy minimalnej. Prawo pracy określa, że wynagrodzenie jest wypłacane pracownikowi w formie pieniężnej w okresach miesięcznych, a wynagrodzenie należne pracownikowi bez podania przyczyny nie może być potrącane. Przepisy dotyczące płacy minimalnej wyraźnie określają pojęcie, zakres, sposób płatności, gwarancję i nadzór nad płacą minimalną oraz inne kwestie. Zgodnie z artykułem 19 ustawy wynagrodzenie wypłacane przez przedsiębiorstwo pracownikom nie może być niższe niż obowiązująca stawka płacy minimalnej[761].

W okresie objętym analizą, to jest ostatnich ciągu ostatnich 15 lat płaca minimalna w Chińskiej Republice Ludowej systematycznie rosła, odzwierciedlając dynamiczny rozwój gospodarczy i dążenie władz do poprawy warunków życia pracowników. Wzrosty te były jednak zróżnicowane regionalnie, co wynika z polityki ustalania płacy minimalnej na poziomie lokalnym. W roku 2011 średnia minimalna płaca wynosiła 1 060 RMB, co oznaczało niemal trzykrotny wzrost względem poprzednich sześciu lat[762]. W kolejnych latach tempo wzrostu płacy minimalnej utrzymywało się nadal na wysokim poziomie. W 2025 roku najwyższa miesięczna płaca

[759] Y. Bian, *Guanxi Capital and Social Eating in Chinese Cities: The Decline of Instrumental Guanxi?*, "The China Quarterly" 2018, Vol. 234, s. 527–549.
[760] *Ustawa o Prawie Pracy Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 5 lipca 1994 r., obowiązująca od 1 stycznia 1995 r., art. 46. Tłumaczenie angielskie dostępne na stronie Ministerstwa Handlu Chińskiej Republiki Ludowej: https://english.mofcom.gov.cn/Policies/GeneralPolicies/art/2007/art_50931311cbf44ca1af6fd192aec75726.html [dostęp: 13.05.2025].
[761] Hu Jinguang, *The Chinese Constitution*, Beijing 2014, s. 268-271, s. 271.
[762] RMB (renminbi) to oficjalna waluta Chińskiej Republiki Ludowej; jej podstawową jednostką jest juan. W 2011 r. 1 RMB odpowiadał w przybliżeniu 0,45–0,50 PLN, co oznacza, że kwota 1 060 RMB była warta około 480–530 zł. Obecnie kurs CNY/PLN wynosi około 0,51–0,52 PLN za 1 RMB, co sprawia, że analogiczna kwota 1 060 RMB to dziś ok. 540–550 zł

minimalna obowiązuje w Szanghaju i wynosi 2 690 RMB. W Pekinie minimalna stawka godzinowa wynosi 26,4 RMB. Generalnie w 28 regionach, w tym w Guangdong, Jiangsu i Zhejiang, miesięczna płaca minimalna przekroczyła 2 000 RMB. Zmiany te są jednym z najistotniejszych czynników rozwoju tak zwanej klasy średniej w Chinach. Warto zauważyć, że wzrost płacy minimalnej w Chinach jest powiązany z lokalnymi warunkami gospodarczymi, takimi jak koszty życia, wskaźniki inflacji oraz średnie wynagrodzenia. Władze lokalne są zobowiązane do przeglądu i dostosowywania stawek co najmniej raz na dwa lata, co prowadzi do znacznych różnic regionalnych. Wzrost płacy minimalnej w ostatnich dwóch dekadach miał wpływ na poprawę warunków życia pracowników, zwłaszcza w mniej rozwiniętych regionach kraju. Różnice regionalne w wysokości płacy minimalnej nadal są wyzwaniem dla osiągnięcia równomiernego rozwoju społeczno-gospodarczego w całym kraju[763].

W Konstytucji RP norma ochrony pracy znajduje odzwierciedlenie w artykule 24, który stanowi, że „praca znajduje się pod ochroną Rzeczypospolitej Polskiej. Państwo sprawuje nadzór nad warunkami wykonywania pracy". Potwierdzenie tej normy stanowi artykuł 66 Konstytucji stanowiący, że każdy ma prawo do bezpiecznych i higienicznych warunków pracy oraz prawo do dni wolnych od pracy oraz do urlopu. Uzupełnienie tego konstytucyjnego katalogu stanowi również art. 65, który gwarantuje wolność wyboru i wykonywania zawodu oraz miejsca pracy, a także zakazuje stałego zatrudniania dzieci poniżej 16. roku życia. Zgodnie z ust. 1 tego przepisu, obowiązek pracy może zostać nałożony wyłącznie na podstawie ustawy, co oznacza, że wolność pracy podlega ochronie i może być ograniczona wyłącznie w wyjątkowych, ustawowo określonych sytuacjach. Art. 65 wprowadza tym samym dodatkowy wymiar ochrony praw jednostki, zabezpieczając przed przymusem ekonomicznym i instytucjonalnym oraz chroni osoby niepełnoletnie przed wyzyskiem na rynku pracy. Zestawienie tych trzech artykułów: 24, 65 i 66 Konstytucji RP tworzy kompleksowy model konstytucyjnej ochrony pracy, łączący zarówno elementy wolnościowe, jak i socjalne oraz bezpieczeństwa pracy. W szerszym kontekście odpowiada to zobowiązaniom wynikającym z aktów prawa międzynarodowego, takich jak Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (1966) oraz Europejska

[763] *Standard of Monthly Minimum Wage – China,* CEIC Data, https://www.ceicdata.com/en/china/standard-of-monthly-minimum-wage; Minimum Wages in China in 2025, China Briefing, https://www.china-briefing.com/news/minimum-wages-china [dostęp; 09.05.2025].

Karta Społeczna (1961/1996)[764]. Rozwinięcie i uszczegółowienie konstytucyjnych postanowień zawartych w przywołanych przepisach ma miejsce w kodeksie pracy[765], jak i przepisach wykonawczych, a także w innych ustawach i przepisach, określających prawa oraz obowiązki pracowników i pracodawców. Z przywołanymi przepisami koresponduje artykuł 38 Konstytucji RP, mówiący, że Rzeczypospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia, a także z artykułem 68 ust. 1 ustawy zasadniczej stanowiący, że Każdy ma prawo do ochrony zdrowia[766]. Realizację tej konstytucyjnej gwarancji stanowią przepisy zawarte w artykułach 304-304^4 k.p., przewidujące stosowanie przepisów bhp także do osób wykonujących pracę np. na podstawie umowy zlecenia, czy umowy o dzieło[767].

W polskim porządku prawnym wynagrodzenie za pracę rozumiane jest jako świadczenie przysługujące pracownikowi za wykonaną pracę, pozostające pod szczególną ochroną prawną. Podstawowe regulacje dotyczące wynagrodzeń zawarte są w Kodeksie pracy, a konstytucyjną podstawę systemu płac stanowi art. 65 ust. 4 Konstytucji RP, który przewiduje, że minimalną wysokość wynagrodzenia za pracę lub sposób jej ustalania określa ustawa[768]. Ochrona wynagrodzenia obejmuje m.in. obowiązek wypłaty w formie pieniężnej, zakaz potrąceń bez podstawy prawnej czy konieczność wypłacania wynagrodzenia co najmniej raz w miesiącu. Ważnym elementem polskiego systemu jest gwarancja płacy minimalnej, uregulowana w ustawie z dnia 10 października 2002 r. o minimalnym wynagrodzeniu za pracę[769]. Ustawa ta określa definicję minimalnego wynagrodzenia, zasady jego corocznego ustalania oraz mechanizmy wzrostu, uwzględniające m.in. prognozowaną inflację, wskaźniki ekonomiczne oraz sytuację budżetową państwa. W Polsce stawka minimalnego wynagrodzenia ma charakter ogólnokrajowy, co odróżnia ją od modelu chińskiego, w którym stawki ustalane są regionalnie. Jednocześnie od 2017 roku obowiązuje w Polsce również minimalna stawka godzinowa dla umów zlecenia i niektórych umów cywilnoprawnych, co jest odpowiednikiem rozwiązań stosowanych np. w Pekinie czy innych regionach Chin. W ciągu ostatnich kilkunastu lat płaca minimalna w Polsce

[764] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.,* Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483, art. 24, 65 i 66; *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych*, przyjęty przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 16 grudnia 1966 r., Dz.U. 1977 nr 38 poz. 169; *Europejska Karta Społeczna,* sporządzona w Turynie 18 października 1961 r., zmieniona w Strasburgu 3 maja 1996 r., Dz.U. 1999 nr 8 poz. 67.
[765] *Kodeks pracy z 1971 roku* tekst jedn.: Dz. U. z 1998 r. Nr 21, poz. 94 z późn. zm.
[766] Por: Rozdział IV, Podzrozdział 3.1.
[767] *Kodeks pracy z 1971* roku tekst jedn.: Dz. U. z 1998 r. Nr 21, poz. 94 z późn. zm.
[768] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.,* Dz.U. 1997, poz 483 art. 65
[769] Ustawa z dnia 10 października 2002 r. o minimalnym wynagrodzeniu za pracę (Dz.U. 2002 nr 200, poz. 1679).

podlegała systematycznym podwyżkom, związanym zarówno z rozwojem gospodarki, jak i działaniami ukierunkowanymi na poprawę warunków życia pracowników, ograniczenie ubóstwa oraz wzmocnienie pozycji pracowniczej na rynku pracy. Dynamika wzrostu wynagrodzenia minimalnego była szczególnie widoczna po 2015 roku. W 2010 roku minimalna płaca wynosiła 1 317 zł brutto, natomiast do 2020 roku wzrosła do 2 600 zł brutto, co oznacza niemal dwukrotny wzrost w ciągu dekady. Z kolei w roku 2025 minimalne wynagrodzenie wynosi 4 626 zł brutto, co odzwierciedla zarówno zmiany makroekonomiczne, jak i politykę państwa w zakresie standardów pracy. Podobnie jak w Chinach, wzrost wynagrodzenia minimalnego przyczynił się do poszerzenia grupy pracowników o relatywnie stabilniejszej sytuacji ekonomicznej. Można wskazać, że zwiększanie płacy minimalnej stało się jednym z czynników wzmacniających rozwój polskiej klasy średniej. Różnica między oboma krajami polega jednak na tym, że w Polsce obowiązuje jednolita ogólnokrajowa stawka minimalna, co eliminuje zjawisko silnych rozbieżności regionalnych, charakterystycznych dla rynku chińskiego. W odróżnieniu od Chin, gdzie regulacje płacowe stosowane są również jako instrument sterowania migracją wewnętrzną i wspierania wybranych regionów, w Polsce system ten pełni przede wszystkim funkcję ochronną i socjalną, opartą na jednolitych krajowych standardach.

W Republice Federalnej Niemiec bezpieczeństwo i higiena pracy określone jest przez niemiecką Ustawę Zasadniczą. Zgodnie z artykułem 2 ust. 2 „każdy ma prawo do życia i nietykalności cielesnej". Z kolei, artykuł 12 niemieckiej Ustawy Zasadniczej gwarantuje szereg swobód związanych z pracą, których główny nacisk kładzie się na wolność wykonywania zawodu. W ten sposób wszyscy Niemcy mają prawo do swobodnego wyboru zawodu, miejsca pracy i nauki oraz do swobodnego wykonywania zawodu. Jednocześnie przepis ten zobowiązuje państwo do stworzenia warunków niezbędnych do skutecznego korzystania z wolności zawodowej[770]. Z kolei niemiecka ustawa o bezpieczeństwie i higienie pracy z 1996 roku skierowana jest do pracodawców, w celu zapewnienia i poprawy bezpieczeństwa i ochrony zdrowia pracowników w miejscu pracy poprzez środki bezpieczeństwa pracy[771]. Ustawa ta zobowiązuje pracodawców do określenia zagrożeń związanych z wykonywaną pracą oraz do podjęcia niezbędnych środków bezpieczeństwa i higieny pracy.

[770] M. Nolte, *Art. 12. Rn. 5. In: Klaus Stern*, [w:] F. Becker (Hrsg.) *Grundrechte – Kommentar. Die Grundrechte des Grundgesetzes mit ihren europäischen Bezügen*, 3. Auflage. Carl Heymanns Verlag, Köln 2018.
[771] *Ustawa z dnia 7 sierpnia 1996 r. o bezpieczeństwie i higienie* pracy (Arbeitsschutzgesetz – ArbSchG), BGBl. I S. 1246, z późn. zm.

Kwestia ochrony pracowników w Republice Federalnej Niemiec obejmuje również zagadnienie minimalnego wynagrodzenia. Ustawa o płacy minimalnej (Mindestlohngesetz, MiLoG) weszła w życie 1 stycznia 2015 roku, wprowadzając po raz pierwszy w Niemczech jednolitą, ogólnokrajową płacę minimalną. Ustawa ta zobowiązuje pracodawców do wypłacania wynagrodzenia nie niższego niż ustawowa stawka minimalna wszystkim pracownikom, z nielicznymi wyjątkami dotyczącymi m.in. praktykantów czy osób długotrwale bezrobotnych w pierwszych miesiącach zatrudnienia. Stawka minimalna jest regularnie aktualizowana przez niezależną Komisję ds. Płacy Minimalnej (Mindestlohnkommission), która bierze pod uwagę m.in. wskaźniki wzrostu gospodarczego, poziom inflacji oraz sytuację na rynku pracy. Od 1 stycznia 2024 roku ustawowa płaca minimalna w Niemczech wynosi 12,41 euro za godzinę, a od 1 stycznia 2025 roku wzrośnie do 12,82 euro, co odzwierciedla konsekwentną politykę państwa w zakresie zapewnienia godziwego poziomu życia pracowników i przeciwdziałania ubóstwu pracujących.

Różnice w wysokości płacy minimalnej między Polską a Niemcami, mimo ich członkostwa w Unii Europejskiej, wynikają przede wszystkim z faktu, że polityka wynagrodzeń należy do wyłącznych kompetencji państw członkowskich, a nie instytucji unijnych. UE nie ustala wspólnej stawki minimalnej i może jedynie wyznaczać minimalne standardy proceduralne, natomiast konkretne kwoty oraz mechanizmy ich ustalania pozostają domeną każdego państwa. Kompetencje wyłączne państw obejmują również inne kluczowe obszary polityki społeczno-gospodarczej, takie jak system zabezpieczenia społecznego, polityka podatkowa, organizacja ochrony zdrowia, edukacja, porządek publiczny czy szczegółowe regulacje prawa pracy. W konsekwencji wysokość płacy minimalnej odzwierciedla przede wszystkim poziom rozwoju gospodarczego, koszty życia, strukturę rynku pracy oraz lokalne tradycje regulacyjne, co tłumaczy, dlaczego stawki obowiązujące w Niemczech są znacząco wyższe niż w Polsce, pomimo wspólnego funkcjonowania obu państw w ramach Unii Europejskiej.

Prawo do wypoczynku chroni pracownika przed nadmierną eksploatacją ze strony podmiotu zatrudniającego. W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w artykule 23 ustanowiono, że każdy ma prawo do słusznych i dogodnych warunków pracy. Natomiast artykuł 24 gwarantuje prawo do urlopu i wypoczynku, włączając w to rozsądne ograniczenie godzin pracy i okresowe płatne urlopy[772]. Akt ten choć nie ma charakteru formalnie wiążącego państwa członkowskie ONZ to posiada znaczenie moralne i jest także wykorzystywany w doktrynie

[772] *Powszechna Deklaracji Praw Człowieka z dnia 10 grudnia 1948…*

i w orzecznictwie. Charakter wiążący mają natomiast przyjęte przez ONZ Pakty Praw Człowieka - Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, ratyfikowane przez Polskę w roku 1977[773]. Odniesienia do prawa do wypoczynku oraz bezpiecznych i higienicznych warunków pracy zawiera także Europejska Karta Społeczna, uchwalona przez Radę Europy w dniu 18 października 1961 roku[774]. Nakłada ona na umawiające się strony obowiązek określenia rozsądnego dziennego i tygodniowego czasu pracy, skracania tygodniowego czas pracy do takiego wymiaru, na jaki pozwala wzrost wydajności, zapewnienia płatnych dni świątecznych, zapewnienia corocznego, co najmniej dwutygodniowego płatnego urlopu, zapewnienia pracownikom zatrudnionym przy określonych pracach, niebezpiecznych lub szkodliwych dla zdrowia, bądź to skrócenia czasu pracy, bądź dodatkowych płatnych urlopów, a także zapewnienia tygodniowego wypoczynku, który będzie, w miarę możliwości, zbiegał się z dniem uznanym za dzień wolny od pracy wedle tradycji lub zwyczaju danego kraju lub regionu[775]. Z kolei zgodnie z artykułem 31 ustęp 1 Karty praw podstawowych Unii Europejskiej, każdy pracownik ma prawo do warunków pracy szanujących jego zdrowie, bezpieczeństwo i godność[776]. Natomiast dyrektywa UE nr 2003/88/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 4 listopada 2003 roku, dotycząca niektórych aspektów organizacji czasu pracy ustala minimalne wymagania w zakresie bezpieczeństwa i ochrony zdrowia w odniesieniu do organizacji czasu pracy[777]. W myśl definicji zawartej w artykule 2 punkt 9 niniejszej dyrektywy, „odpowiedni odpoczynek" oznacza, że pracownicy mają regularne okresy wypoczynku. Wypoczynek powinien być wystarczająco długi i nieprzerwany. Celem jest aby pracownicy nie powodowali wypadków[778]. Wyżej wskazana dyrektywa zobowiązuje państwa

[773] *Konwencja Międzynarodowej Organizacji Pracy (nr 122) dotycząca polityki zatrudnienia, przyjęta w Genewie dnia 9 lipca 1964 r; Konwencja Międzynarodowej Organizacji Pracy (nr 138) dotycząca minimalnego wieku dopuszczenia do zatrudnienia, przyjęta w Genewie dnia 26 czerwca 1973 r.,*
Dz.U. z 1977 r. nr 38, poz. 167 i 169.
[774] *Ustawa o ochronie informacji niejawnych z dnia 8 stycznia 1999 r.,* Dz.U. z 1999 r., nr 8, poz. 67, ze zm.
[775] G. Uścińska, *Prawo zabezpieczenia społecznego Rady Europy a ustawodawstwo polskie* [w:] *Europejskie prawo pracy i prawo socjalne a prawo polskie*, red. H. Szurgacz, Wrocław 1998, s. 203 i n.
[776] A. Wiącek-Burmańczyk, *Konstytucyjne prawo do wypoczynku*, Przegląd Sejmowy, nr 5(142), 2017, s 109-123
[777] Artykuł 1 ustęp 1 *Dyrektywa 2003/88/WE Parlamentu Europejskiego i Rady* z 4 listopada 2003 roku, dotycząca niektórych aspektów organizacji czasu pracy.
[778] Artykuł 2 ustęp 9 *Dyrektywa 2003/88/WE Parlamentu Europejskiego i Rady* z 4 listopada 2003 roku, dotycząca niektórych aspektów organizacji czasu pracy.

członkowskie do uprawnienia pracowników do corocznego płatnego urlopu w wymiarze co najmniej czterech tygodni[779].

Prawo do wypoczynku jest także jednym z podstawowych praw obywateli zapisanych w Konstytucji ChRL, która stanowi, że „Robotnicy Chińskiej Republiki Ludowej mają prawo do wypoczynku". Jednocześnie „państwo powinno stworzyć ułatwienia dla pracowników w zakresie wypoczynku i urlopu oraz określić godziny pracy i system urlopów dla pracowników"[780]. Tym samym w Konstytucji ChRL również nie określono ram czasowych dni pracy odsyłając do ustawodawstwa zwykłego. Zgodnie z Kodeksem Pracy ChRL dzień pracy trwa 8 godzin dziennie, a tygodniowy czas pracy nie powinien przekraczać 44 godzin. Pracownicy powinni mieć zapewnioną odpowiednią ilość czasu przerwy na odpoczynek i posiłki, wolne od pracy są święta państwowe oraz dni ustawowo wolne od pracy, a także zapewnienie co najmniej jednego wolnego dnia w tygodniu. Pracownikom przysługuje urlop wypoczynkowy, urlop rodzinny itp. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż w ChRL funkcjonują inne okresy urlopów aniżeli ma to miejsce w Polsce czy w Niemczech. Oprócz świąt ustawowo wolnych[781] pracownikom przysługuje 5, 10 lub 15 dni urlopu wypoczynkowego rocznie zależnie od stażu pracy. Po przepracowaniu jednego roku w danym przedsiębiorstwie pracownikom przysługuje coroczny płatny urlop wypoczynkowy. Wymiar urlopu wypoczynkowego w Chinach jest uzależniony od całkowitego stażu pracy, obejmującego nie tylko zatrudnienie u obecnego pracodawcy, lecz także wcześniejsze okresy pracy. Pracownikom przysługuje 5 dni roboczych urlopu rocznie przy stażu od 1 do 10 lat, 10 dni roboczych przy stażu od 10 do 20 lat oraz 15 dni roboczych w przypadku stażu przekraczającego 20 lat. Ponadto, praca w godzinach nadliczbowych podlega obowiązkowi wypłaty dodatkowego wynagrodzenia: co najmniej 150% standardowej stawki w dni robocze, 200% w dni wolne od pracy, jeśli nie zapewniono dnia wolnego w zamian, oraz 300% w dni ustawowo wolne od pracy[782].

[779] Artykuł 7 ustęp 1 *Dyrektywa 2003/88/WE Parlamentu Europejskiego i Rady* z 4 listopada 2003 roku, dotycząca niektórych aspektów organizacji czasu pracy.
[780] Por. *Konstytucja ChRL z 1982 roku...*
[781] W Chinach do świąt państwowych zalicza się Nowy Rok, Święto Wiosny, Święto Zmarłych, Święto Pracy, Święto Smoczych Łodzi, Święto Środka Jesieni i Chińskie Święto Narodowe. Każde ze świąt obejmuje od dnia do kilku dni wolnych od pracy w zależności od święta.
[782] *Ustawa o pracy Chińskiej Republiki Ludowej z 1 stycznia 1995 roku,* dostępna na oficjalnej stronie Stałego Komitetu Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych, https://www.npc.gov.cn/zgrdw/englishnpc/Law/2007-12/12/content_1383754.htm [dostęp: 13.05.2025].

Na gruncie polskiego prawa dbałość o zdrowie i życie człowieka jest obowiązkiem powszechnym wynikającym z artykułu 68 konstytucji. Odpowiedni wypoczynek służy ochronie zdrowia i obowiązkiem ustawodawcy jest zapewnienie warunków realizacji prawa do wypoczynku, redukujących wystąpienie szkody na życiu i zdrowiu pracownika poprzez zmniejszenie ryzyka wynikającego z przemęczenia[783]. Prawo do wypoczynku wiąże się także z prawem ochrony pracy (art. 24 Konstytucji RP), a także równości wobec prawa (art. 32 i 33 Konstytucji RP), prawem do ochrony zdrowia (art. 68 ust. 1 Konstytucji RP), prawem do ochrony rodziny (art. 71 Konstytucji RP) oraz z zasadą poszanowania godności każdego człowieka (art. 30 Konstytucji RP)[784].

W prawie polskim prawo do wypoczynku zapisano w artykule 66 ustęp 2 Konstytucji RP. W przepisie tym nie występuje explicite „prawo do wypoczynku", jednak wskazuje się elementy składowe tego prawa, takie jak prawo do określonych w ustawie dni wolnych od pracy czy prawo do corocznego płatnego urlopu wypoczynkowego. W tym samym ustępie znajduje się zobowiązanie dla ustawodawcy do określenia maksymalnych norm czasu pracy, mających zasadnicze znaczenie dla treści prawa do wypoczynku. Postanowienie artykułu 66 ustęp 2 Konstytucji należy rozumieć jako rozwinięcie sformułowanej w artykule 24 Konstytucji normy ochrony pracy, wskazującej, że „praca znajduje się pod ochroną Rzeczypospolitej Polskiej". Zasada ochrony pracy określona w tym artykule gwarantuje poszanowanie każdej pracy i przyjmowanie przez ustawodawcę rozwiązań prawnych czyniących z niej podstawę egzystencji człowieka, jak i zapewnienie trwałości zatrudnienia, pracy w bezpiecznych warunkach, ochronę świadczeń związanych z pracą, a także zapobieganie bezrobociu[785]. Szerokie rozumienie pojęcia „praca" w artykule 24 Konstytucji RP pozwala na przyjęcie, że termin „pracownik" określony w artykule 66 ustęp 2 powinien także być rozumiany szeroko i podobnie, jak w artykule 66 ustęp 1. Nie ma usprawiedliwionych powodów do tego, aby różnicować zakres podmiotowy tych postanowień. W tym znaczeniu pracownikiem jest nie tylko osoba pozostająca w stosunku pracy, lecz także każda inna osoba wykonująca osobiście pracę zarobkową, podobnie jak ma to miejsce w przypadku zatrudnienia. Do kategorii tej zaliczają się więc także te osoby, które nie są pracownikami w rozumieniu art. 2 k.p. i art. 22 § 1 k.p., tj. osoby pracujące na podstawie umów

[783] A. Wiącek-Burmańczyk, *Konstytucyjne prawo do wypoczynku*, Przegląd Sejmowy, nr 5(142), 2017, s. 120.
[784] Tamże.
[785] A. Dral, B. Bury, *Zasada ochrony pracy w Konstytucji RP*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego" 2014, nr 3, s. 237.

cywilnoprawnych. Warto zaznaczyć, że w Polsce w okresie międzywojennym ani konstytucja marcowa z 1921 roku, ani konstytucja kwietniowa z 1935 roku nie regulowały prawa do wypoczynku[786]. Z kolei, w konstytucji PRL z 1952 roku, w artykule 59 ustęp 1 ustanowiono prawo każdego obywatela do wypoczynku, a w ust. 2 określono gwarancje tego prawa. Gwarancjami tymi były wprowadzenie ośmiogodzinnego dnia pracy oraz krótszego czasu pracy w przypadkach przewidzianych ustawami. Zapisano także ustawowo określone dni wolne od pracy, jak i coroczne płatne urlopy[787]. W doktrynie wskazuje się, że aktualna konstytucyjna regulacja w zakresie prawa do wypoczynku jest nazbyt ogólnikowa. Zwraca się uwagę na brak określenia maksymalnych norm czasu pracy[788]. Ograniczenia treści ustawowego uregulowania maksymalnych norm czasu pracy oraz dni wolnych od pracy wynikają zwłaszcza z art. 24 konstytucji, ale również z takich ogólnych zasad, jak równość (art. 32 i 33), sprawiedliwość społeczna (art. 2) czy ochrona rodziny (art. 18)[789]. Warto zaznaczyć, że prawo do wypoczynku wyartykułowane jest w artykule 14 k.p. jako jedna z zasad prawa pracy[790].

W Republice Federalnej Niemiec, podobnie jak ma to miejsce w Polsce, uregulowanie prawa do wypoczynku konstytucja pozostawia w gestii ustawodawcy zwykłego. Ograniczenia treści ustawowego uregulowania maksymalnych norm czasu pracy oraz dni wolnych od pracy wynikają z konstytucyjnych przepisów o ochronie pracy a także z ogólnych zasad, jak równość, sprawiedliwość społeczna i ochrona rodziny. Funkcjonująca w Niemczech ustawa o czasie pracy służy implementacji dyrektywy europejskiej 93/104/WE z dnia 23 listopada 1993 roku oraz dyrektywy 2003/88/WE [791] w sprawie niektórych aspektów organizacji czasu pracy do niemieckiego prawa krajowego, a także ujednoliceniu prawa dotyczącego czasu pracy[792].

Prawo do zabezpieczenia społecznego zostało uregulowane w artykule 22 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, który stanowi, że „każda osoba, jako członek społeczeństwa, ma

[786] A. Wiącek-Burmańczyk, *Konstytucyjne prawo do wypoczynku*, Przegląd Sejmowy, nr 5(142), 2017, s 109-123.
[787] L. Garlicki, *Uwagi do art. 66,* [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz,* red. L. Garlicki, t. III, Warszawa 2003, s. 283 i n.
[788] W. Sanetra, *Uwarunkowania instytucji czasu pracy* [w:] *Czas pracy*, red. L. Florek, Warszawa 2011, s. 25–26.
[789] J. Oniszczuk, *Konstytucyjne wolności i prawa podmiotów indywidualnych w stosunkach pracy*, [w:] *Zarys systemu prawa pracy*, red. K.W. Baran, Warszawa 2010, s. 323.
[790] A. Wiącek-Burmańczyk, *Konstytucyjne prawo do wypoczynku*, Przegląd Sejmowy, nr 5(142), 2017, s. 121.
[791] *Ustawa o czasie pracy* z dnia 6 czerwca 1994 r. (BGBl. I S. 1170, 1171), ostatnio zmieniona ustawą z dnia 2 czerwca 2023 r. (BGBl. I S. 1404); por. także: *Dyrektywa Rady 93/104/WE* z dnia 23 listopada 1993 r. oraz *Dyrektywa 2003/88/WE* Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 4 listopada 2003 r., Dz.U. L 299 z 18.11.2003, s. 9–19.
[792] D. Neumann, J Biebl, J. Deneck, *Arbeitszeitgesetz - ArbZG*. 16. Aufl., München 2013, s. 158.

prawo do zabezpieczenia społecznego, a także do urzeczywistniania - dzięki wysiłkowi krajowemu oraz współpracy międzynarodowej, stosownie do organizacji i zasobów każdego państwa - swoich praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych niezbędnych dla jej godności oraz swobodnego rozwoju osobowości. Z kolei artykuł 25 ust. 1 tego aktu wskazuje, że „każdy człowiek ma prawo do stopy życiowej zapewniającej zdrowie i dobrobyt jego i jego rodziny, włączając w to wyżywienie, odzież, mieszkanie, opiekę lekarską i konieczne świadczenia socjalne, oraz prawo do ubezpieczenia na wypadek bezrobocia, choroby, niezdolności do pracy, wdowieństwa, starości lub utraty środków do życia w inny sposób od niego niezależny".[793]

Dla porównania artykuł 9 Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych podkreśla, że „Państwa Strony niniejszego Paktu uznają prawo każdego do zabezpieczenia społecznego, włączając w to ubezpieczenia społeczne[794]. Z kolei, artykuł 34 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej wyraźnie przewiduje zabezpieczenie społeczne i pomoc społeczną, stanowiąc, że „każdy mający miejsce zamieszkania i przemieszczający się legalnie w obrębie Unii Europejskiej ma prawo do świadczeń z zabezpieczenia społecznego i przywilejów socjalnych zgodnie z prawem Unii oraz ustawodawstwami i praktykami krajowymi"[795].

W chińskiej doktrynie, prawo do zabezpieczenia społecznego odnosi się do ochrony osoby w związku z zagrożeniem społecznym, w tym do żądania zapłaty od państwa w celu utrzymania godnego poziomu życia. Obecność zagrożenia społecznego rozumiana jest jako istnienie faktów, takich jak starość, choroba itp. Gdy państwo nie wypełnia swoich obowiązków w zakresie zabezpieczenia społecznego, strony mają prawo dochodzić swoich praw w postępowaniu sądowym. Wskazuje się, że prawo do zabezpieczenia społecznego jest zarówno prawem socjalnym, jak i ekonomicznym o charakterze społecznym i gospodarczym. Służy ochronie podstawowych potrzeb życiowych, gwarantując minimalny standard życia, zgodnie z określoną składką na ubezpieczenie społeczne. Konstytucja określa, że obywatele Chińskiej Republiki Ludowej mają prawo do pomocy materialnej w przypadku starości, choroby lub niezdolności do pracy. Państwo zapewnia ubezpieczenia społeczne, opiekę społeczną i opiekę zdrowotną. Obecnie chińskie ubezpieczenie społeczne obejmuje głównie ubezpieczenie emerytalne, ubezpieczenie medyczne,

[793] *Powszechna Deklaracji Praw Człowieka* z dnia 10 grudnia 1948 r., przyjętej rezolucją Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 217 A (III); oficjalny tekst w języku polskim dostępny na stronie Biura Rzecznika Praw Obywatelskich: https://bip.brpo.gov.pl [dostęp: 13.05.2025].
[794] *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych Społecznych i Kulturalnych…*
[795] *Karta Praw Podstawowych UE z dnia 7 grudnia 2000 roku…*

ubezpieczenie zdrowotne, ubezpieczenie na wypadek inwalidztwa, ubezpieczenie na wypadek bezrobocia, ubezpieczenie macierzyńskie itp.[796] Prawo to wynika z artykułu 45 Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej. Przepis ten stanowi, że obywatele mają prawo do materialnej pomocy ze strony państwa i społeczeństwa w przypadku starości, choroby lub utraty zdolności do pracy, a państwo rozwija odpowiednie systemy ubezpieczeń społecznych, opieki zdrowotnej i pomocy społecznej w celu realizacji tego prawa[797].

W praktyce funkcjonowanie systemu zabezpieczenia społecznego w Chińskiej Republice Ludowej napotyka na wyzwania, szczególnie w odniesieniu do równego dostępu do świadczeń między mieszkańcami miast a obszarów wiejskich. System oparty jest na zróżnicowanych funduszach i poziomach składek, co skutkuje znaczną dysproporcją w wysokości i jakości świadczeń. Brak skutecznych mechanizmów nadzoru i dochodzenia roszczeń sprawia, że konstytucyjne prawo do zabezpieczenia społecznego bywa deklaratywne[798]. Dodatkowo, chiński system emerytalny stoi przed poważnymi wyzwaniami demograficznymi. „Starzejące się" społeczeństwo oraz niska stopa urodzeń prowadzą do niedoborów w funduszach emerytalnych. W roku 2024 rząd chiński, w odpowiedzi na te problemy, zdecydował się na stopniowe podnoszenie wieku emerytalnego: dla mężczyzn z 60 do 63 lat, dla kobiet wykonujących prace fizyczne z 50 do 55 lat, a dla kobiet pracujących w biurach z 55 do 58 lat. Reforma ta ma na celu zapewnienie stabilności systemu emerytalnego w obliczu rosnącej liczby osób starszych. Pomimo wprowadzanych reform, niektóre osoby starsze, zwłaszcza z obszarów wiejskich nie mogą sobie pozwolić na przejście na emeryturę z powodu zbyt niskich świadczeń. Dlatego niektórzy kontynuują pracę w niskopłatnych i często nieformalnych sektorach, aby utrzymać podstawowy poziom życia[799]. Obserwacje terenowe potwierdzają długi proces przygotowywania społeczeństwa na ten ruch. W mediach już od roku 2009, czyli rozpoczęcia okresu objętego niniejszą analizą systematycznie pojawiały się artykuły prasowe sugerujące zasadność podwyższenia wieku emerytalnego.

[796] Hu Jinguang, *The Chinese Constitution*, Beijing 2014, s. 268-271, s 273
[797] Artykuł 45 *Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej z dnia 4 grudnia 1982 r…*
[798] Human Rights Watch, *Complicit in Exclusion: How China's Social Insurance System Fails Migrant Workers*, 2020, dostęp: https://www.hrw.org/report/2020/09/29/complicit-exclusion/how-chinas-social-insurance-system-fails-migrant-workers [dostęp 13.05.2025].
[799] Le Monde, *China resolves to raise retirement age*, 15.09.2024, https://www.lemonde.fr/en/international/article/2024/09/15/china-resolves-to-raise-retirement-age_6726093_4.html [dostęp: 13.05.2025].

Na gruncie polskim w artykule 67 Konstytucji RP zapisano, że „obywatel ma prawo do zabezpieczenia społecznego w razie niezdolności do pracy ze względu na chorobę lub inwalidztwo oraz po osiągnięciu wieku emerytalnego. Zakres i formy zabezpieczenia społecznego określa ustawa[800]". W porównaniu z artykułem 45 Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej**,** oba systemy konstytucyjnie uznają prawo jednostki do zabezpieczenia społecznego w sytuacjach ryzyka socjalnego, takich jak choroba, starość czy niezdolność do pracy. Różnica polega jednak na poziomie konkretności i systemowości regulacji. Polska konstytucja precyzuje podstawowe przesłanki uprawniające do świadczeń, pozostawiając szczegóły ustawodawstwu zwykłemu, natomiast konstytucja ChRL bardziej ogólnie wskazuje na obowiązek państwa w rozwijaniu systemu zabezpieczenia społecznego. Co więcej, w praktyce egzekwowanie prawa do zabezpieczenia społecznego w Polsce cechuje się wyższą przewidywalnością i stabilnością instytucjonalną, podczas gdy w Chinach, mimo istniejących ram prawnych, rzeczywisty dostęp do świadczeń jest często uzależniony od czynników takich jak miejsce zameldowania, forma zatrudnienia czy region zamieszkania.

W niemieckim porządku prawnym prawo do zabezpieczenia społecznego nie jest wyrażone wprost w Ustawie Zasadniczej, lecz wywodzi się pośrednio z zasady państwa socjalnego (*Sozialstaatprinzip*), która została ujęta w art. 20 ust. 1 oraz art. 28 ust. 1 tej ustawy[801]. Zobowiązuje ona państwo do zapewnienia obywatelom minimum egzystencji i ochrony przed ryzykiem socjalnym, takim jak choroba, niepełnosprawność, bezrobocie czy starość. System zabezpieczenia społecznego w Niemczech jest silnie rozwinięty i zinstytucjonalizowany, i obejmuje m.in. powszechne ubezpieczenia emerytalne, zdrowotne, pielęgnacyjne, na wypadek bezrobocia i wypadków przy pracy. W przeciwieństwie do systemu chińskiego i analogicznie jak ma to miejsce w Polsce, dostęp do świadczeń socjalnych nie zależy od miejsca zamieszkania czy statusu meldunkowego, a obowiązek uczestnictwa w systemie ubezpieczeń społecznych jest egzekwowany. W porównaniu z Polską, niemiecki system wyróżnia się dłuższą tradycją państwa opiekuńczego oraz większym udziałem partnerów społecznych w zarządzaniu funduszami ubezpieczeniowymi, np. kasami chorych. Chociaż brak jest jednoznacznego przepisu konstytucyjnego jak w Polsce (art. 67 Konstytucji RP), sądy niemieckie, w tym Federalny

[800] *Konstytucja RP z 1997 roku…*
[801] *Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z dnia 23 maja 1949 r. …*

Trybunał Konstytucyjny**,** konsekwentnie uznają ochronę socjalną za element godności ludzkiej gwarantowanej w art. 1 ust. 1 Ustawy Zasadniczej[802].

Warto odnotować, że zarówno Niemcy jak i Polska ratyfikowały Konwencję nr 102 Międzynarodowej Organizacji Pracy[803]. Zgodnie z jej brzmieniem państwo aby ratyfikować konwencję musi zabezpieczyć co najmniej trzy z dziewięciu ryzyk. Przy chorobie z ubezpieczenia zdrowotnego, odszkodowanie z tytułu opieki medycznej i pielęgniarskiej, zasiłek chorobowy jako rekompensata finansowa za utracony dochód, zasiłek dla bezrobotnych w przypadku bezrobocia, ustawowe ubezpieczenie emerytalne, np. na starość, ustawowe ubezpieczenie wypadkowe z tytułu wypadków przy pracy i chorób zawodowych, zasiłek macierzyński w przypadku macierzyństwa, ubezpieczenie na wypadek inwalidztwa, renta z tytułu śmierci, rekompensata świadczeń rodzinnych, na przykład poprzez zasiłek na dziecko[804].

Do praw społeczno-ekonomicznych zalicza się także prawo do nauki i kultury. Prawo do nauki jest prawem człowieka zapisanym w artykule 26 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka[805]. W artykule tym podkreśla się, że każdy człowiek ma prawo do nauki. Nauka powinna być bezpłatna, przynajmniej na poziomie podstawowym i ogólnym. Prawo do nauki zapisano także np. w Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych. W artykule 15 tego Paktu zapisano prawo każdego do udziału w życiu kulturalnym[806]. Prawo do nauki jest również zapisane w artykule 28 Konwencji o Prawach Dziecka. Przepis ten określa, że „państwa - strony uznają prawo dziecka do nauki i podejmą działania w celu stopniowego osiągnięcia pełnego urzeczywistnienia tego prawa[807]". Ponadto artykuł 22 Konwencji Genewskiej, dotyczącej uchodźców stanowi, że zapewnia im się dostęp do publicznej edukacji, w szczególności do nauczania w szkołach podstawowych. Państwa Umawiające się przyznają uchodźcom

[802] Federalny Trybunał Konstytucyjny (BVerfG), *wyrok z 9 lutego 2010 r., sygn. 1 BvL 1/09,* w którym uznano prawo do minimum egzystencji jako wywodzące się z godności ludzkiej (art. 1 GG), https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2010/02/ls20100209_1bvl000109en.html [dostęp: 15.04.2025]

[803] *Międzynarodowa Organizacja Pracy (MOP),* baza ratyfikacji konwencji: https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO::P11300_INSTRUMENT_ID:312247 [dostęp: 13.05.2025].

[804] M. Opielka: *Soziale Sicherheit ist machbar,* Die Tageszeitung, 29./30. November 2003, s. 11.

[805] *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.,* https://www.un.org/pl/universal-declaration-human-rights [dostęp: 13.05.2025].

[806] *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* z dnia 16 grudnia 1966 r., https://treaties.un.org/doc/Treaties/1976/01/19760103%2009-57%20PM/Ch_IV_03.pdf [dostęp: 13.05.2025].

[807] *Konwencja o Prawach Dziecka* z 20 listopada 1989 r., art. 28: „Państwa-Strony uznają prawo dziecka do nauki i podejmą działania w celu stopniowego osiągnięcia pełnego urzeczywistnienia tego prawa." https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-child [dostęp: 13.05.2025].

traktowanym legalnie na ich terytorium, takie samo traktowanie jak obywatelom w odniesieniu do elementarnego nauczania[808].

Także Prawo do kultury należy do katalogu praw człowieka i zostało ugruntowane w szeregu dokumentów prawa międzynarodowego. Po raz pierwszy zostało ono wyraźnie zapisane w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, której art. 27 ust. 1 stanowi, że „każdy człowiek ma prawo do swobodnego uczestniczenia w życiu kulturalnym społeczności, do korzystania ze sztuki oraz do uczestniczenia w postępie naukowym i czerpania z jego dobrodziejstw"[809]. Znaczenie tego prawa zostało rozwinięte w Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 1966 roku, gdzie w artykule 15 zobowiązano państwa-strony do poszanowania wolności działalności kulturalnej, badań naukowych oraz prawa każdej osoby do uczestnictwa w życiu kulturalnym[810]. Szczegółowe ujęcie prawa do kultury zawiera także Konwencja UNESCO z 2005 roku w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego, która kładzie nacisk na wspieranie różnorodności kulturowej oraz zapewnienie warunków dla swobodnego rozwoju kultury[811]. Z kolei Konwencja o Prawach Dziecka z 1989 roku w artykule 31 przyznaje dzieciom prawo do uczestnictwa w życiu kulturalnym, artystycznym i rekreacyjnym, zobowiązując państwa do zapewnienia dzieciom dostępu do tego typu aktywności w warunkach sprzyjających ich pełnemu rozwojowi[812].

W ChRL prawo do nauki jest zarówno prawem, jak i obowiązkiem. Taka konstrukcja jest typowa dla systemów, które traktują edukację jako narzędzie służące nie tylko jednostce, ale też społeczeństwu i państwu. Państwo prowadzi różnego rodzaju szkoły, wprowadza naukę w szkole podstawowej jako obowiązkową i powszechną, rozwija szkolnictwo średnie, zawodowe i wyższe oraz promuje edukację przedszkolną. Państwo wspiera kolektywne organizacje gospodarcze, przedsiębiorstwa państwowe i instytucje oraz inne siły społeczne do tworzenia placówek oświatowych różnego typu, na zasadach obowiązującego prawa. Promuje się ogólnokrajowe użycie języka mandaryńskiego"[813]. Do szkoły podstawowej dzieci uczęszczają po osiągnięciu

[808] *Konwencja Genewska* IV z 12 sierpnia 1949 r. o ochronie osób cywilnych podczas wojny, art. 22: „Dzieci powinny mieć zapewnione możliwości edukacyjne nawet w czasie konfliktu zbrojnego." https://ihl-databases.icrc.org/en/ihl-treaties/gciv-1949/article-22 [dostęp: 13.05.2025].
[809] *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r.*,…
[810] Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 1966 r., art. 15,…
[811] Konwencja UNESCO z 2005 r., https://en.unesco.org/creativity/convention [dostęp: 15.05.2025].
[812] *Konwencja o Prawach Dziecka z 1989* r., art. 31, …
[813] Artykuł 19 *Konstytucji ChRL z 1982 roku…*

szóstego roku życia[814]. Bezpłatna edukacja i tym samym obowiązek szkolny w Chinach wynosi 9 lat[815]. Pierwsze 6 lat dzieci uczęszczają do szkoły podstawowej, natomiast następne 3 lata uczą się w szkole ponadpodstawowej pierwszego stopnia. Szkoła ponadpodstawowa podobnie jak podstawowa edukuje młodzież 6 lat, dzieląc się na szkołę ponadpodstawową pierwszego i drugiego stopnia[816]. Szkoła ponadpodstawowa pierwszego stopnia edukuje dzieci przez 3 lata. Następnie młodzież kontynuuje edukację przez kolejne 3 lata. Szkoły ponadpodstawowe dzieli się na szkoły ogólnokształcące oraz wyspecjalizowane. W konstytucji nie zamieszczono przepisu wskazującego, że obowiązkowa powszechna edukacja jest bezpłatna. Przepis taki znajduje się w artykule 10 Ustawy o obowiązkowej edukacji ChRL, gdzie zapisano, iż w ChRL państwo nie pobiera czesnego od uczniów objętych obowiązkową edukacją powszechną Państwo ustanawia system pomocy finansowej wspierający uczniów z ubogich rodzin w uczęszczaniu do szkoły. Państwo nie pobiera także czesnego od uczniów objętych obowiązkową edukacją powszechną[817]. W ChRL edukacja podstawowa i gimnazjalna są obowiązkowe. Rodzice lub inni opiekunowie zobligowani są umożliwić swoim dzieciom lub podopiecznym w odpowiednim wieku uczęszczanie do szkoły.

W ostatnich latach w Chinach obserwuje się stopniowy roli ucznia w procesie edukacyjny, szczególnie w miastach i nowoczesnych placówkach edukacyjnych. Tradycyjnie chiński system nauczania opierał się na hierarchicznej relacji nauczyciel–uczeń, z silnym naciskiem na właściwe zachowanie i zapamiętywanie materiału i nadal ma on znaczenie. Obecnie jednak do szkół wprowadza się reformy pedagogiczne, które kładą nacisk na aktywne uczestnictwo uczniów w zajęciach, pracę zespołową i twórcze podejście do rozwiązywania problemów. Uczniowie mają możliwość uczestniczenia w projektach interdyscyplinarnych, konkursach, debatach oraz działalności samorządowej[818]. Jednym z wyróżników chińskiego systemu edukacji jest znaczące, w porównaniu do systemów zachodnich obciążenie uczniów zadaniami domowymi i intensywnością nauki, szczególnie na poziomie szkoły podstawowej i gimnazjalnej. Według obserwacji uczestniczącej ilość zadań domowych i poświęcanego nauce czasu jest porównywalny

[814] Artykuł 5 *Ustawy o obowiązku szkolnym w Chińskiej Republice Ludowej z dnia 12 kwietnia 1986 roku*…
[815] Artykuł, 2 i 12, Tamże.
[816] Artykuł 7, Tamże.
[817] *Ustawa o obowiązkowej edukacji Chińskiej Republiki Ludowej*, z dnia 12 kwietnia 1986 r., z późn. zm.: https://en.moe.gov.cn/documents/laws_policies/201506/t20150626_191391.html [dostęp: 13.05.2025].
[818] Yu Song, *Education Reform in China: Toward Classroom Communities*, *ResearchGate*, 2021, https://www.researchgate.net/publication/311992506_Education_Reform_in_China_Toward_Classroom_Communities [dostęp: 13.05.2025].

z tym, co miało miejsce w Polsce jeszcze w latach 90. Wagę przywiązuje się do przedmiotów ścisłych, co również miało miejsce w Polsce. Aktualnie rząd chiński, podążając za trendami wprowadził reformę tak zwanego „podwójnego zmniejszenia", której celem jest ograniczenie liczby zadań domowych i pozaszkolnych korepetycji. Polityka określana jako „podwójne zmniejszenie" (双减, *Shuāng Jiǎn*), ogłoszona 24 lipca 2021 r., została oficjalnie przedstawiona jako instrument mający na celu obniżenie obciążeń edukacyjnych uczniów w dwóch wymiarach: pracy domowej oraz pozaszkolnych korepetycji. Wprowadzono ograniczenia prowadzenia komercyjnych zajęć korepetycyjnych z przedmiotów objętych podstawą programową tj. języka chińskiego, matematyki i języka angielskiego dla uczniów objętych obowiązkiem szkolnym, ze szczególnym uwzględnieniem formy zdalnej. Podmioty prywatne zostały zobowiązane do przekształcenia swojej działalności w organizacje typu non-profit, a dodatkowo zakazano zatrudniania nauczycieli przebywających poza terytorium ChRL do prowadzenia zajęć online. W odniesieniu do cudzoziemców przebywających w Chinach formalne wcześniej już podnoszone kryteria uzyskania pozwolenia na pracę w sektorze edukacyjnym tj. wykształcenie wyższe, kwalifikacje pedagogiczne, doświadczenie zawodowe oraz niekaralność nie uległy zmianie. Niemniej jednak zakres faktycznie dostępnych form legalnego zatrudnienia został istotnie zawężony. Dopuszczalne pozostały wyłącznie zajęcia klasyfikowane jako *sùzhì jiàoyù* (素质教育, „edukacja jakościowa", tj. niezwiązane bezpośrednio z przygotowaniem do egzaminów państwowych ani realizacją podstawy programowej. W związku z powyższym wyraźna zredukowała się liczba cudzoziemców zatrudnionych w sektorze edukacyjnym. Równolegle nastąpiło zasadnicze ograniczenie działalności największych platform edukacyjnych, takich jak VIPKid, część segmentu edukacyjnego New Oriental czy Disney English. Analizowane regulacje oznaczają odejście od wcześniejszej strategii państwowej polegającej na instytucjonalnym wspieraniu zatrudniania nauczycieli-anglojęzycznych. Jeszcze w roku 2016 r. praktyka rekrutacyjna np. w sektorze edukacji przedszkolnej i wczesnoszkolnej, a także w firmach szkoleniowych dopuszczała masowe zatrudnianie cudzoziemców do nauczania języka angielskiego, pochodzących w większości z państw, w których angielski nie jest nawet językiem ojczystym, często bez formalnych kwalifikacji pedagogicznych ani certyfikatów językowych. Polityka ta sprzyjała szybkiemu zwiększeniu ekspozycji uczniów na język angielski, co w dłuższej perspektywie przyczyniło się do wzrostu kompetencji językowych części społeczeństwa i stworzyło zaplecze kadrowe dla dalszej edukacji kolejnych pokoleń. Pomimo zachodzących

pewnych zmian systemu w praktyce wielu uczniów i ich rodziny nadal traktuje intensywną naukę jako konieczność rozwojową młodych ludzi, hołdując zapisywanej w pamiętnikach polskich dzieci lat 80. Sentencji: "Ucz się ucz, bo nauka to do potęgi klucz"[819].

Zgodnie z postanowieniami Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej prawa kulturalne obywateli, określone w artykule 47, obejmują w szczególności: prawo do prowadzenia badań naukowych, prawo do twórczości literackiej i artystycznej, a także prawo do uczestniczenia w innych formach działalności kulturalnej, takich jak edukacja, popularyzacja nauki, upowszechnianie sztuki czy pielęgnowanie dziedzictwa kulturowego. Z kolei w artykule 19 Konstytucji ChRL wskazuje się, że „państwo rozwija socjalistyczne przedsięwzięcia edukacyjne i działa na rzecz podniesienia poziomu naukowego i kulturalnego całego narodu"[820]. W Chinach od dekad przywiązuje się wielką wagę do zachowania spuścizny kultury chińskiej. Pomimo to, wydaje się, że wraz z postępującymi procesami globalizacyjnymi oraz wzbogacaniem się społeczeństwa, szczególnie w ostatniej dekadzie następuje przesunięcie środka ciężkości w kierunku materializmu i kapitalizmu. Młode pokolenie, w coraz większym stopniu zajęte jest ekonomicznymi wyzwaniami, rozwojem kariery i realizacją ambitnych wyzwań. Pęd ku rozwojowi wydaje się toczyć kosztem kultywowanych dotychczas zwyczajów, więzi rodzinnych czy wolnego czasu. Zauważalne jest, że w obrębie życia codziennego coraz większą wagę przywiązuje się do wyglądu, atrakcyjności, nowoczesności itp. aniżeli jeszcze dekadę temu.
Obserwacje własne wskazują na zwiększoną pewność zachowań komunikacyjnych wobec cudzoziemców oraz wzrost świadomości znaczenia Chin w układzie międzynarodowym. Pomimo to, wydaje się że to przywiązanie do kultury i tradycji jest jednym z kluczowych elementów wpływających na rozwój Państwa Środka. Jak pokazuje historia świata jedną z przyczyn upadku mocarstw było odchodzenie od wartości, tradycji i kultury. Wydaje się, że to właśnie silne przywiązanie do kultury i tradycji było jednym z czynników wspomagających przetrwanie cywilizacji chińskiej przez tysiące lat, jak i napędzało rozwój w XXI wieku. Nawet stopniowe i powolne odchodzenie od cywilizacyjnych korzeni może w przyszłości przyczynić się do osłabienia tego rozwoju. Władza zdaje się wyczuwać te trendy. Z tego też względu, dzieła Konfucjusza wracają do szkół, a począwszy od 2014 roku jego poematy objęte są programem

[819] Ministerstwo Edukacji Chińskiej Republiki Ludowej, *„MOE convenes national conference to review progress on 'double reduction' policy"*, 28 lipca 2023 r.
https://en.moe.gov.cn/news/press_releases/202307/t20230728_1071305.html [dostęp: 13.05.2025].
[820] *Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej z dnia 4 grudnia 1982 r.,…*

egzaminów wstępnych na uczelnie wyższe. W edukacji od przedszkola do szkoły wyższej przekazywana jest wiedza na temat kultury chińskiej[821]. Jedna z obserwacji terenowych z roku 2021 dotyczyła zakończenia roku w jednym z przedszkoli chińskich w Szanghaju, gdzie dziecięce przedstawienia nawiązywały do wydarzeń historycznych i kulturowych. W chińskiej telewizji emitowanych jest wiele seriali i filmów historycznych oraz programów, promujących kulturę chińską. W roku 2000 w Chinach funkcjonowało około 1200 muzeów. Według danych na koniec 2020 roku liczba muzeów wzrosła w stosunku do roku 2000 o 500%[822].

Według chińskiej filozofii najlepszym sposobem na redukcję lęku i stresu jest właściwe ukierunkowanie potrzeb i oczekiwań. Negatywne doświadczenia są naturalne i konieczne w kształtowaniu właściwych postaw ludzkich. Człowiek powinien dostosować się do zmieniającego się środowiska i okoliczności oraz ze spokojem je zaakceptować. Tylko w ten sposób będzie miał możliwość wpływać na nie i je kształtować. Z drugiej strony pojawiające się coraz większe możliwości spożytkowania zarabianych pieniędzy generują nowe społeczne potrzeby . Coraz powszechniejsza reklama w środkach masowego przekazu generuje potrzeby i zachęca do natychmiastowego ich spełnienia, co nie jest w zgodzie z tradycyjną nauką filozofii chińskiej[823.]

W Polsce prawo do nauki reguluje artykuł 70 Konstytucji RP. Zapisano w nim wprost, że każdy ma prawo do nauki. W świetle postanowień Konstytucji nauka do 18 roku życia jest obowiązkowa. W szkołach publicznych nauka jest bezpłatna, przy czym ustawa może dopuścić świadczenie niektórych usług edukacyjnych przez publiczne szkoły wyższe za odpłatnością. Rodzice mają wolność wyboru dla swoich dzieci szkół innych niż publiczne. Zgodnie z konstytucją władze publiczne zapewniają obywatelom powszechny i równy dostęp do wykształcenia[824]. Natomiast w zakresie ochrony prawa do kultury w artykule 6 Konstytucji RP zapisano, że „Rzeczpospolita Polska stwarza warunki upowszechniania i równego dostępu do dóbr kultury, będącej źródłem tożsamości narodu polskiego, jego trwania i rozwoju. Rzeczpospolita Polska udziela pomocy Polakom zamieszkałym za granicą w zachowaniu ich związków z narodowym dziedzictwem kulturalnym”[825]. Prawo do nauki i dostęp do kultury, choć wyrażone

[821] The Economist, *Traditional education, The return of Confucius*, May 22nd – 28th 2021, s. 23.
[822] The economist, *Museums, Build big, show little*, June 12th-18th, 2021, s. 24.
[823] Bond M. H, *The Oxford Handbook of Chinese Psychology*, Oxford University Press 2010, s. 400.
[824] Art. 70 *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997* r. (Dz.U. z 1997 r. nr 78, poz. 483 ze zm.).
[825] Tamże, art. 6.

w Konstytucji RP, znajduje również rozwinięcie w aktach prawnych niższego rzędu. Podstawowym aktem normatywnym odnoszącym się do problematyki edukacyjnej jest ustawa z dnia 14 grudnia 2016 roku - Prawo oświatowe, która szczegółowo określa obowiązek szkolny i nauki, zadania organów prowadzących szkoły, a także gwarantuje bezpłatny dostęp do wychowania przedszkolnego i edukacji szkolnej w szkołach publicznych. Ustawa ta przewiduje też mechanizmy wsparcia, np. poprzez stypendia socjalne i naukowe oraz dowóz dzieci do szkół[826]. Z kolei dostęp do kultury reguluje m.in. ustawa z dnia 25 października 1991 r. o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej**,** która nakłada na samorządy obowiązek tworzenia i wspierania instytucji kultury, takich jak biblioteki, domy kultury czy muzea[827]. Ponadto ustawa o bibliotekach z 1997 roku gwarantuje każdemu prawo do bezpłatnego korzystania ze zbiorów bibliotek publicznych[828]. Te regulacje pokazują, że konstytucyjne prawa obywateli znajdują konkretne odzwierciedlenie w codziennym funkcjonowaniu instytucji państwowych i samorządowych, a ich realizacja opiera się na systemowych rozwiązaniach legislacyjnych i organizacyjnych.

Realizacja prawa do nauki, zagwarantowanego w art. 70 Konstytucji RP , rozwiniętego w ustawie Prawo oświatowe, nie ogranicza się wyłącznie do zapewnienia formalnego dostępu do instytucji edukacyjnych, lecz obejmuje również decyzje dotyczące treści programów nauczania oraz stosowanych metod dydaktycznych. W ostatnich latach obserwuje się częste zmiany podstaw programowych. Jednym z czynników wpływających na sposób realizacji prawa do nauki pozostaje także praktyka zadawania prac domowych. Kwestia ta została wprost uregulowana w przepisach wykonawczych prawa oświatowego: na mocy rozporządzenia Ministra Edukacji z dnia 22 marca 2024 r. zmieniającego rozporządzenie w sprawie oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów (Dz.U. 2024 poz. 438) w klasach I–III szkoły podstawowej wprowadzono zakaz zadawania obowiązkowych prac domowych, natomiast w klasach IV–VIII dopuszczono ich zadawanie wyłącznie w formie niepodlegającej ocenie. Rozwiązania te bywają przedmiotem krytyki ze względu na potencjalne osłabienie funkcji utrwalającej procesu dydaktycznego. Zadania domowe pełnią istotną rolę w kształtowaniu samodzielności i odpowiedzialności uczniów. Tym samym rzeczywista realizacja konstytucyjnego prawa do nauki wymaga nie tylko zapewnienia

[826] *Ustawa Prawo oświatowe z dnia 14 grudnia 2016 r.*, Dz.U. z 2023 r. poz. 900 ze zm.
[827] *Ustawa z dnia 25 października 1991 r. o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej*, Dz.U. z 2024 r. poz. 87.
[828] *Ustawa z dnia 27 czerwca 1997 r. o bibliotekach,* Dz.U. 2019 poz. 1479.

dostępu do edukacji, lecz także dbałości o jej jakość, racjonalnie zaprojektowaną strukturę programową oraz świadome wspieranie ucznia w procesie kształcenia.

W Ustawie Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec brak jest wyraźnego wskazania dotyczącego prawa do nauki. Prawo do nauki w RFN wywodzi się pośrednio z prawa do rozwoju osobowości oraz z obowiązku szkolnego wynikającego z ustaw landowych. W artykule 2 ustęp 1 Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec zapisano, że „każdy ma prawo do swobodnego rozwoju swojej osobowości, o ile nie narusza praw innych i nie wykracza przeciwko porządkowi konstytucyjnemu i moralnemu", co tworzy ogólną podstawę do rozumienia edukacji jako wyrazu rozwoju jednostki. Kluczowym postanowieniem dotyczącym edukacji jest artykuł 7 ustęp 1, zgodnie z którym „całe szkolnictwo jest pod nadzorem państwa"[829]. Państwo niemieckie posiada więc wpływ na system oświaty, jego strukturę, programy oraz standardy nauczania. Przepis ten dalej reguluje również kwestie zakładania szkół prywatnych oraz udziału religii w edukacji. Zagadnienia oświatowe w Niemczech są w dużej mierze regulowane na poziomie landów, co oznacza, że prawo oświatowe nie jest jednolite w całym kraju. Podstawowym aktem prawnym pozostaje Ustawa Zasadnicza RFN, natomiast w poszczególnych krajach związkowych obowiązują odrębne ustawy szkolne, np. Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen (Bawarska Ustawa o Edukacji i Nauczaniu)[830] czy Schulgesetz für das Land Nordrhein-Westfalen (Ustawa Szkolna Nadrenii Północnej-Westfalii)[831]. Te akty określają szczegółowe zasady funkcjonowania szkół, zakresy obowiązków nauczycieli, programy nauczania oraz kwestie związane z edukacją domową i alternatywnymi formami nauki.

W praktyce, mimo że obowiązek szkolny jest ściśle egzekwowany, pojawiają się kontrowersje społeczne i prawne. Jednym z obszarów spornych jest edukacja seksualna. W niektórych przypadkach rodzice sprzeciwiają się obowiązkowi uczestnictwa dzieci w zajęciach z tego zakresu, argumentując to prawem do wychowania zgodnego z ich światopoglądem i ochroną dziecka przed – ich zdaniem – przedwczesną konfrontacją z tematami dotyczącymi seksualności. Sądy niemieckie jednak konsekwentnie opowiadają się po stronie państwa, wskazując, że prawo do nadzoru nad edukacją, zgodnie z artykułem 7 Konstytucji RFN oraz prawo

[829] Art. 7, *Konstytucja RFN…*
[830] *Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen* (BayEUG) z dnia 10 września 1982 r., https://www.gesetze-bayern.de/Content/Document/BayEUG [dostęp: 14.05.2025].
[831] *Schulgesetz für das Land Nordrhein-Westfalen (SchulG NRW)* z dnia 15 lutego 2005 r., https://recht.nrw.de/lmi/owa/br_text_anzeigen?v_id=10000000000000000406 [dostęp 14.05.2025].

dziecka do wszechstronnego rozwoju przeważają nad jednostkowymi przekonaniami rodziców[832]. Spór ten dobrze obrazuje napięcie pomiędzy wolnością jednostki a obowiązkami publicznymi w zakresie edukacji oraz ukazuje, jak różnie może być interpretowane prawo do nauki jako prawo jednostki, ale też jako narzędzie polityki państwowej[833]. W Republice Federalnej Niemiec odchodzi się systematycznie od nauczania opartego na spuściźnie kulturowej w kierunku uczenia praktyki. Ilość zadań domowych systematycznie się zmniejsza, a materiał np. z przedmiotów ścisłych uległ okrojeniu. Nauczyciele podzielili się niejako swoim autorytetem, oddając jego część uczniom. Niegdyś powszechne w Niemczech powiedzenie „Kinder und Fische haben keine Stimme, co znaczy „dzieci i ryby głosu nie mają" jest zdecydowanie przeszłością.

Konstytucja RFN nie zawiera przepisu, który literalnie gwarantowałby obywatelom „prawo do kultury" w sensie pozytywnym, tj. obowiązku państwa do zapewniania dostępu do dóbr kultury. Natomiast artykuł 5 ustęp 3 Konstytucji Republiki Federalnej zapewnia wolność sztuki i nauki, badań naukowych i nauczania. Jednocześnie zaznacza się, że wolność nauczania nie zwalnia od wierności wobec konstytucji"[834]. Przepis ten jest fundamentem konstytucyjnej ochrony wolności twórczości artystycznej oraz działalności naukowej. W niemieckiej doktrynie konstytucyjnej przyjmuje się, że prawo do kultury jest realizowane przede wszystkim poprzez gwarancję wolności od ingerencji państwa w sferę twórczości, a nie jako roszczenie do aktywnego udziału państwa w jej upowszechnianiu. W praktyce oznacza to, że RFN przyjmuje wolnościowy model ochrony kultury, gdzie państwo nie cenzuruje, ani nie ingeruje w treść działalności artystycznej. Taką interpretację potwierdza orzecznictwo Federalnego Trybunału Konstytucyjnego, który konsekwentnie rozszerza zakres ochrony wolności artystycznej, uznając ją za niezależną od społecznej akceptacji czy dominujących wartości. W RFN za organizację życia kulturalnego odpowiadają poszczególne kraje związkowe, które przyjmują własne regulacje w tym zakresie, np. Schulgesetz NRW[835] czy ustawy kulturalne w Bawarii[836]. Państwo federalne pełni funkcję wspierającą – m.in. poprzez Kulturstiftung des Bundes czy fundusze wspierające ochronę dziedzictwa narodowego.

---

[832] Por. wyrok *Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 9 maja 1973 r.,* BVerfGE 35, 79.
[833] B. Overwien, A. Pregel, *Recht auf Bildung. Zum Besuch des Sonderberichterstatters der Vereinten Nationen in Deutschland,* Opladen 2007, s. 12.
[834] *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 (BGBl. I S. 1)…*
[835] *Schulgesetz für das Land Nordrhein-Westfalen (SchulG NRW)* z dnia 15 lutego 2005 r., GV. NRW. S. 102, https://recht.nrw.de/lmi/owa/br_text_anzeigen?v_id=10000000000000000406 [dostęp 14.05.2025].
[836] *Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen (BayEUG)* z dnia 10 września 1982 r., GVBl. S. 685,https://www.gesetze-bayern.de/Content/Document/BayEUG [dostęp 14.05.2025]

W porównaniu z modelem niemieckim, Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej przyjmuje wyraźnie inny punkt ciężkości. W artykule 6 zapisano, że „Rzeczpospolita Polska stwarza warunki upowszechniania i równego dostępu do dóbr kultury, będącej źródłem tożsamości narodu polskiego, jego trwania i rozwoju”[837]. Polski model konstytucyjny zakłada więc wolność twórczości i pozytywny obowiązek państwa do zapewnienia obywatelom dostępu do kultury. Przejawia się to w sieci instytucji kultury finansowanych z budżetu państwa i samorządów, takich jak biblioteki, muzea, domy kultury czy galerie sztuki. Ponadto ustawodawstwo polskie reguluje status instytucji kultury i określa obowiązki samorządów w tym zakresie. Przykładem jest, wskazywana już wcześniej ustawa o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej z 1991 roku. Polski model prawny równoważy więc wolność artystyczną z misją państwową, mającą na celu przeciwdziałanie wykluczeniu kulturalnemu. Dla porównania, jak opisano powyżej, w ChRL państwo rozwija socjalistyczną działalność kulturalną, wspierając naukę, edukację i literaturę zgodną z interesem ludu. W praktyce oznacza to, że państwo posiada ideologiczną kontrolę nad treścią działalności kulturalnej. Kultura jest traktowana jako narzędzie wychowania i budowania wspólnoty narodowej podporządkowanej władzy państwowej. Przejawia się to w powszechnej cenzurze, selekcji treści artystycznych, zakazie działalności niezależnych instytucji kulturalnych. Porównanie tych trzech modeli pokazuje, jak różne może być rozumienie prawa do kultury. W RFN akcent pada na negatywną wolność jednostki, rozumianej jako ochrona przed ingerencją, w Polsce na równowagę między wolnością a obowiązkiem państwa, a w Chinach na ideologiczną kontrolę i częściowo utylitarne wykorzystanie kultury.

Porównanie systemów ochrony praw społecznych i ekonomicznych ukazuje też różnice aksjologiczne. W Polsce i Niemczech prawa te, choć realizowane poprzez instrumenty państwowe służą ochronie jednostki w sytuacjach ryzyka socjalnego. Tym samym, nawet jeśli ich urzeczywistnianie pozostaje zależne od decyzji ustawodawcy i budżetu państwa, to fundamentem aksjologicznym pozostaje nadal tradycja teocentryczna, która traktuje godność osoby jako źródło praw. W Chinach natomiast prawa społeczne i ekonomiczne są silnie powiązane z obowiązkami wobec państwa i kolektywu. Konstytucja wiąże prawo do pracy z obowiązkiem pracy, a zabezpieczenie społeczne czy prawo do edukacji traktowane są w pewnej mierze jako narzędzia realizacji polityki państwowej. Zestawienie wskazuje, że Polska i Niemcy, mimo ograniczeń

[837] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997* r., Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483

praktycznych i kratocentrycznej roli państwa w dystrybucji świadczeń, zachowują zakorzenienie w tradycji teocentrycznej, natomiast model chiński ujawnia wyraźniej kratocentryczny charakter.

4.3. Ochrona osób wymagających szczególnego wsparcia

Ochrona praw osób wymagających szczególnego wsparcia odnosi się do praw grup, które są szczególnie chronione. Ochrona praw osób wymagających szczególnego wsparcia, takich jak kobiety, dzieci, osoby starsze i osoby z niepełnosprawnościami, znajduje swoje umocowanie w wielu dokumentach międzynarodowych. Do najważniejszych należą Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Konwencja o Prawach Dziecka, Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet, Konwencja o prawach osób niepełnosprawnych, Europejska Konwencja Praw Człowieka oraz Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych. Dokumenty te zobowiązują państwa do podejmowania działań chroniących te grupy przed dyskryminacją, przemocą i wykluczeniem społecznym, zapewniając im równość szans, poszanowanie godności oraz pełne uczestnictwo w życiu społecznym.

Ochrona praw kobiet na ogół wyraża się w przepisach o równości, jak i przepisach dających przywileje kobietom ze względu na ich szczególną sytuację, jak np. ma to miejsce w przepisach ochrony pracy, przepisach dotyczących wieku emerytalnego itp. W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, zapisano, że wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w godności i w prawach, jak też że każdy człowiek ma prawo do korzystania ze wszystkich proklamowanych w tej Deklaracji wolności i praw, bez względu na jakiekolwiek różnice, w tym bez względu na różnicę płci. Także inne dokumenty o charakterze międzynarodowym podkreślają kwestię równości płci. Zasada równości kobiet i mężczyzn jest statuowana również w konstytucjach wielu państw. Przejawem nowych tendencji w podejściu do zasady równości jest stopniowe odchodzenie od koncepcji tzw. uprzywilejowania wyrównawczego kobiet, określanego również jako dyskryminacja pozytywna. Koncepcja ta była dotychczas uzasadniana względami faktycznymi, w szczególności biologicznymi i społecznymi, i służyła legitymizacji zróżnicowanych warunków nabywania uprawnień emerytalnych przez kobiety i mężczyzn[838].

Mając na uwadze postanowienia Konstytucji ChRL, grupy te obejmują głównie kobiety, dzieci, osoby starsze, niepełnosprawnych oraz Chińczyków z zagranicy. Artykuł 48 Konstytucji

838 K. Antonów, *Zasady równości i sprawiedliwości społecznej w prawie emerytalnym*, Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska, Lublin, Vol. LXII, 2, Wydawnictwo UMCS, 2015.

ChRL stanowi, że kobiety w Chińskiej Republice Ludowej korzystają z równych praw z mężczyznami we wszystkich aspektach życia politycznego, gospodarczego, kulturalnego, społecznego i rodzinnego. Państwo wprowadza równą płacę dla mężczyzn i kobiet za taką samą pracę. Ustawa Chińskiej Republiki Ludowej o ochronie praw i interesów kobiet, która weszła w życie w październiku 1992 r. i została znowelizowana podczas 17. sesji Stałego Komitetu X Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych w dniu 28 sierpnia 2005 roku zawiera szczegółowe przepisy dotyczące ochrony praw kobiet[839]. W ChRL kobietom gwarantuje się ochronę praw politycznych, co jest odzwierciedlone poprzez państwowe zagwarantowanie kobietom równych praw politycznych z mężczyznami. Kobiety mają prawo do głosowania i kandydowania w wyborach. W celu ochrony prawa kobiet do edukacji, ustawa o ochronie praw i interesów kobiet określa w swojej treści, że „rządy ludowe na wszystkich szczeblach prowadzą prace nad wyeliminowaniem analfabetyzmu i półanalfabetyzmu wśród kobiet, planują ustawiczne kształcenie po alfabetyzacji ludzi, przyjmują formy organizacyjne i metody pracy, które są zgodne z cechami kobiet oraz organizują i nadzorują konkretną realizację odpowiednich departamentów". Kobiety posiadają w Chinach prawo do takich samych możliwości zatrudnienia, prawo do swobodnego wyboru zawodu, ścieżki awansu i gwarancji zatrudnienia; prawo do zabezpieczenia społecznego, w tym prawo do odpowiednich środków zabezpieczających w przypadku przejścia na emeryturę, bezrobocia, choroby, niepełnosprawności i starości lub innej niezdolności do pracy. Ze względu na szczególną sytuację fizyczną kobiet, przysługuje im ochrona, w tym zakaz zwalniania z powodu ciąży. Przysługuje także płatny urlop macierzyński, z gwarancją powrotu do pierwotnego zatrudnienia po jego zakończeniu[840].

Warto zwrócić uwagę na wysoki odsetek kobiet pracujących, szczególnie w dużych miastach. Kobiety wykonują także, choć w mniejszym stopniu prace wcześniej kojarzone z mężczyznami. Tytułem przykładu - w Szanghaju, można zauważyć nierzadko kobiety pracujące w zawodach uznawanych stereotypowo za męskie, jak np. jako kierowcy taksówek czy kierowcy autobusów. Pomimo że nie jest to już tylko specyfika chińska, gdyż w wielu państwach europejskich, w tym w Polsce, zawody te wykonywane są także przez kobiety, to Chiny wydają

[839] *Ustawa Chińskiej Republiki Ludowej o ochronie praw i interesów kobiet z dnia* 3 kwietnia 1992 r., znowelizowana 28 sierpnia 2005 r. przez Stały Komitet Dziesiątego Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych, dostępna na stronie Ministerstwa Sprawiedliwości ChRL: https://en.moj.gov.cn/2023-12/15/c_948362.htm [dostęp: 20.05.2025].
[840] Tamże.

się tu być o przysłowiowy krok naprzód. Wydaje się, że do sytuacji częstego podejmowania pracy przez kobiety przyczyniła się polityka państwa, w tym np. polityka jednego dziecka.

W Polsce nakaz równego traktowania kobiet i mężczyzn zawarty został już w artykule 66 Konstytucji z 1952 r.[841] Zgodnie z jego treścią, kobieta w Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej miała równe z mężczyzną prawa we wszystkich dziedzinach życia państwowego, politycznego i kulturalnego. Gwarancję równouprawnienia kobiet stanowiły: równe z mężczyznami prawo do pracy i wynagrodzenia, prawo do wypoczynku, do ubezpieczenia społecznego, do nauki, do godności i odznaczeń, do zajmowania stanowisk publicznych, opieki nad matką i dzieckiem, ochrony kobiety ciężarnej, płatnego urlopu w okresie przed porodem i po porodzie, rozbudowy sieci zakładów położniczych, żłobków i przedszkoli, jak i rozwoju sieci zakładów usługowych i żywienia zbiorowego. Wprowadzony system gospodarczy, wzorowany na systemie radzieckim, przyczynił się do „wyzwolenia kobiet", polegającego na wykonywaniu przez nie męskich zawodów. Symbolem ówczesnego porządku społecznego stała się Magdalena Figur, ikona PRL-u, znana jako „dziewczyna z plakatu" z hasłem „Kobiety na traktory". Jej wizerunek, przedstawiający młodą kobietę w mundurze Związku Młodzieży Polskiej za kierownicą traktora, stał się symbolem socjalistycznej propagandy promującej udział kobiet w mechanizacji rolnictwa. W Polsce od 1954 roku stopniowo rezygnowano z przedstawiania kobiet w kombinezonach roboczych[842]. Prowadzona w tym okresie w Polsce polityka przyczyniła się do zwiększenia aktywności zawodowej kobiet. Sprzyjały jej ubóstwo w powojennej Polsce. Plakaty takie były przedmiotem obserwacji także w roku 2015 w Azji, a konkretnie w metrze w Korei Północnej.

W obowiązującej konstytucji RP, w artykule 33 zapisano zasadę równości kobiet i mężczyzn. W przepisie tym wskazuje się, że „kobieta i mężczyzna w Rzeczypospolitej Polskiej mają równe prawa w życiu rodzinnym, politycznym, społecznym i gospodarczym. Kobieta i mężczyzna mają w szczególności równe prawo do kształcenia, zatrudnienia i awansów, do jednakowego wynagradzania za pracę jednakowej wartości, do zabezpieczenia społecznego oraz do zajmowania stanowisk, pełnienia funkcji oraz uzyskiwania godności publicznych i odznaczeń[843]. Zasada ta jest fundamentem konstytucyjnej gwarancji równości i zakazu dyskryminacji ze względu na płeć. W doktrynie podkreśla się, że art. 33 stanowi rozwinięcie

[841] Art. 66, *Konstytucja RP z 1952 roku*, Dz.U. 1952, nr 33, poz. 232.
[842] S. Kamińska-Berezowska, *Kobieta, praca, podmiotowość,* Refleksje socjologiczne, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020 s. 48.
[843] Art. 33, *Konstytucji RP z 1997 roku…*

ogólnej zasady równości wyrażonej w art. 32 Konstytucji i ma charakter normatywny, a nie deklaratywny, co oznacza, że zobowiązuje ustawodawcę i organy władzy publicznej do realnego zapewnienia równego traktowania kobiet i mężczyzn[844]. Trybunał Konstytucyjny wielokrotnie wskazywał, że równość praw nie oznacza identycznego traktowania, lecz wymaga uwzględnienia faktycznych różnic, w tym tych wynikających z biologii czy funkcji społecznych, pod warunkiem że celem nie jest uprzywilejowanie lub dyskryminacja którejkolwiek płci[845]. Orzecznictwo sądów powszechnych oraz Sądu Najwyższego także potwierdza, że równość wynagrodzenia za pracę jednakowej wartości musi być oceniana nie tylko formalnie, ale także na gruncie realnych warunków zatrudnienia i wykonywanych obowiązków[846].

W Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec w artykule 3 zapisano, że „wszyscy ludzie są równi wobec prawa. Mężczyźni i kobiety są równouprawnieni. Państwo wspiera rzeczywistą realizację równouprawnienia kobiet i mężczyzn oraz wpływa na usuwanie istniejących różnic. Nikt nie może być dyskryminowany lub uprzywilejowany ze względu na płeć, urodzenie, rasę, język, ojczyznę i pochodzenie, wyznanie, poglądy religijne lub polityczne. Nikt nie może być dyskryminowany ze względu na swoją niepełnosprawność. Artykuł 3 Ustawy Zasadniczej RFN pełni fundamentalną rolę w niemieckim systemie konstytucyjnym, ustanawiając zasadę formalnej i materialnej równości wobec prawa. Ustęp 2, mówiący o równouprawnieniu kobiet i mężczyzn, został znowelizowany w 1994 r., by wyraźnie nałożyć na państwo obowiązek wspierania rzeczywistego równouprawnienia i eliminowania istniejących nierówności. Jest to przejaw odejścia od biernej koncepcji równości w stronę równości realnej (*materielle Gleichheit*), wymagającej aktywnego działania legislacyjnego i wykonawczego. Norma ta ma charakter obowiązujący i jest bezpośrednio stosowalna, co oznacza, że może stanowić podstawę roszczeń jednostek wobec państwa, szczególnie w sprawach dotyczących równego traktowania płci, przeciwdziałania dyskryminacji czy wspierania osób z niepełnosprawnościami. Niemiecki Federalny Trybunał Konstytucyjny wielokrotnie podkreślał, że art. 3 Konstytucji RFN nie ogranicza się do zakazu dyskryminacji, lecz nakłada także obowiązek likwidowania skutków historycznych i strukturalnych nierówności[847].

---

[844] B. Banaszak, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*. *Komentarz*, Warszawa 2012, s. 213–215.
[845] *Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 r.,* K 26/96, OTK 1997/2/19.
[846] *Wyrok Sądu Najwyższego z 9 grudnia 2008 r.,* I PK 97/08, LEX nr 490319.
[847] Por. *BVerfG, 1 BvL 5/83* z dnia 28 stycznia 1987 r., *BVerfGE 74, 9 – "Elternurlaub"*, oraz *BVerfG, 1 BvR* 2019/16 z dnia 10 maja 2017 r., dotyczący zasady równości płci.

Równość kobiet i mężczyzn jest w Niemczech nie tylko zasadą zapisaną w artykule 3 ustawy zasadniczej, ale także podstawą wielu polityk publicznych, programów równościowych i aktów prawnych. Kobiety w Niemczech mają zagwarantowany równy dostęp do edukacji, rynku pracy, stanowisk kierowniczych oraz życia politycznego. Ustawodawstwo przewiduje m.in. prawo do jednakowego wynagrodzenia za pracę tej samej wartości, a także mechanizmy ochronne przed przemocą, molestowaniem i dyskryminacją, takie jak ustawa o ogólnym równym traktowaniu (Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz – AGG). Państwo aktywnie promuje udział kobiet w życiu zawodowym, wspierając m.in. rozwój opieki nad dziećmi oraz wdrażając politykę godzenia życia zawodowego i rodzinnego. Mimo postępów, wciąż podejmowane są działania na rzecz zniwelowania różnic w wynagrodzeniu i reprezentacji kobiet w wyższych strukturach władzy i biznesu[848].

Z kolei dzieci, jako niedojrzałe fizycznie i psychicznie wymagają szczególnej ochrony i opieki zarówno przed, jak i po urodzeniu. Zgodnie z artykułem 25 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka „matka i dziecko mają prawo do specjalnej opieki i pomocy. Wszystkie dzieci, zarówno małżeńskie jak i pozamałżeńskie, korzystają z jednakowej ochrony społecznej[849]. W celu zapewnienia właściwej realizacji opieki odpowiednie traktaty Organizacji Narodów Zjednoczonych określają jej zakres, zasady alimentacji oraz właściwość jurysdykcyjną. Konwencja o prawie właściwym dla zobowiązań alimentacyjnych na rzecz dzieci ma zastosowanie do wychowania nastolatków i dzieci w wieku poniżej 21 lat, które nie pozostają w związku małżeńskim, w tym dzieci urodzonych w związku małżeńskim i dzieci urodzonych poza związkiem małżeńskim[850].

Zgodnie z artykułem 49 Konstytucji ChRL z roku 1982 „małżeństwo, rodziny, matki i dzieci są chronione przez państwo. Zarówno mąż, jak i żona mają obowiązek planowania rodziny. Rodzice mają obowiązek wychowywać i uczyć swoje małoletnie dzieci; pełnoletnie dzieci mają obowiązek wspierać i pomagać rodzicom. Zabronione jest naruszenie wolności małżeństwa. Zabronione jest znęcanie się nad starszymi, kobietami i dziećmi". W ChRL dziecko posiada prawo do zabezpieczenia społecznego. Obejmuje ono między innymi to, że rodzice powinni dbać

[848] *Ustawa o ogólnym równym traktowaniu z 14 sierpnia 2006 r.,* dostępna na stronie niemieckiego Ministerstwa Sprawiedliwości, https://www.gesetze-im-internet.de/agg/ [dostęp: 20.05.2025].
[849] *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku…*
[850] *Konwencja o prawie właściwym dla zobowiązań alimentacyjnych na rzecz dzieci*, sporządzona w Hadze dnia 24 października 1956 r., dostępna na stronie Hague Conference on Private International Law (HCCH), https://www.hcch.net [dostęp 20.05.2025].

o dziecko i chronić je oraz zapewnić mu odpowiednie wyżywienie, zakwaterowanie, rekreację i dostęp do placówek medycznych. Dzieci powinny żyć w środowisku, w którym zagwarantowane są odpowiednie warunki materialne. Zaznacza się, że społeczeństwo powinno zapewnić szczególną opiekę dzieciom bezdomnym i trudnym. Dzieci z rodzin wielodzietnych powinny być w stanie utrzymać się z wydatków państwa lub innej pomocy. Dzieci nie powinny być dyskryminowane, maltretowane i wykorzystywane. Nie mogą być też celem żadnej formy handlu ludźmi [851]. Niektóre badania pokazują, że chińskie dzieci cechuje mniejsza ekspresja emocjonalności względem rówieśników wychowanych w kulturze zachodniej [852]. Może być związane z wyższym poziomem samokontroli oraz zachowań zgodnych z normami społecznymi. Na podstawie obserwacji uczestniczącej przeprowadzonej w przedszkolu chińskim w Szanghaju można stwierdzić, że dzieci były systematycznie uczone zasad pozytywnego myślenia. Podczas posiłków wychowawca często zadawał pytania dotyczące jakości jedzenia, na które dzieci odpowiadały zazwyczaj aprobująco. W sytuacjach drobnych urazów, takich jak niegroźne przewrócenie się, informowano dziecko, że nic poważnego się nie stało, wzmacniając tym samym postawę pozytywnej interpretacji zdarzeń oraz odporność emocjonalną.

Na gruncie polskim w art. 72 Konstytucji RP zapisano, że „Rzeczpospolita Polska zapewnia ochronę praw dziecka. Każdy ma prawo żądać od organów władzy publicznej ochrony dziecka przed przemocą, okrucieństwem, wyzyskiem i demoralizacją. Dziecko pozbawione opieki rodzicielskiej ma prawo do opieki i pomocy władz publicznych[853]. Ustawa określa kompetencje i sposób powoływania Rzecznika Praw Dziecka. Kwestie obowiązku wychowywania dzieci reguluje dodatkowo Kodeks Rodzinny i Opiekuńczy[854]. „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami[855]. Wychowanie dziecka powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania. Wskazany wyżej przepis polskiej Konstytucji ma charakter prawnonaturalny.

Z kolei w artykule 6 ust. 2 Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec z 1949 roku istnieje odniesienie do prawa naturalnego wyrażone wprost poprzez wskazanie, że „opieka i wychowanie dzieci jest naturalnym prawem rodziców i ich podstawowym obowiązkiem. Społeczność

[851] Hu Jinguang, *The Chinese Constitution*, Beijing 2014, s. 293.
[852] Bond M. H, *The Oxford Handbook of Chinese Psychology*, Oxford 2010, s. 38.
[853] Art. 72, *Konstytucja RP z 1997 roku…*
[854] Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz.U. 1964 nr 9 poz. 59 z późn. zm., w szczególności art. 95 §1.
[855] Art. 48, *Konstytucja RP z 1997 r…*

państwowa czuwa nad ich działalnością". Taka konstrukcja prawna jasno wskazuje, że rola rodziców nie wynika wyłącznie z woli ustawodawcy, lecz ma zakorzenienie w porządku naturalnym. Państwo pełni tu funkcję pomocniczą: nie zastępuje rodziców, lecz ingeruje gdy dobro dziecka jest zagrożone. Konstytucja RFN w ten sposób uznaje rodzinę za podstawową komórkę społeczną o autonomicznym charakterze. W prawie niemieckim kwestia ta została rozwinięta w Kodeksie Cywilnym, który w części dotyczącej prawa rodzinnego (Familienrecht) szczegółowo określa obowiązki i prawa rodziców wobec dzieci. Zgodnie z § 1626 BGB, rodzice mają obowiązek i prawo do wychowania oraz opieki nad dzieckiem w sposób, który służy jego dobru i wspiera jego rozwój osobisty. BGB podkreśla również znaczenie udziału dziecka w decyzjach dotyczących jego osoby, stosownie do wieku i stopnia dojrzałości. Niemieckie prawo w tym zakresie zachowuje równowagę pomiędzy prawami rodziców a ochroną praw dziecka, z silnym akcentem na zasadę dobra dziecka jako kryterium oceny działań opiekuńczych[856].

Szczególnej ochrony prawnej wymagają również osoby z niepełnosprawnościami. W przestrzeni publicznej są one znacznie mniej widoczne, a ich obecność w mediach pozostaje ograniczona, co sprawia, że związane z nimi problemy społeczne często nie są dostatecznie zauważane. Tym bardziej zasadne jest poświęcenie im należytej uwagi, zwłaszcza w kontekście przysługujących im praw konstytucyjnych.

Według danych Eurostatu z 2023 roku, 26,8% osób w wieku 16 lat i więcej w UE zgłosiło pewne lub poważne ograniczenia w codziennych czynnościach z powodu problemów zdrowotnych, co klasyfikuje się jako niepełnosprawność[857]. Jak wskazują statystyki, średnio w co czwartej rodzinie jest osoba z niepełnosprawnością. Osoby niepełnosprawne często muszą funkcjonować w otoczeniu niedostosowanym do ich potrzeb, bez równego dostępu do edukacji, co przekłada się wprost na możliwości zatrudnienia. Wskaźnik bezrobocia wśród osób niepełnosprawnych jest dwukrotnie wyższy niż u osób pełnosprawnych, zaś głównym źródłem ich dochodu są w Unii Europejskiej zazwyczaj świadczenia. TSUE zauważył, że pojęcie „niepełnosprawność" w rozumieniu dyrektywy 2000/78 powinno stanowić przedmiot autonomicznej i jednolitej wykładni[858]. Trybunał ustalił, iż pojęcie „niepełnosprawność" należy rozumieć jako ograniczenie wynikające z naruszenia

[856] *Kodeks Cywilny, Bürgerliches Gesetzbuch (BGB), § 1626 – Elterliche Sorge, Grundsätze*, https://www.gesetze-im-internet.de/bgb/__1626.html [dostęp: 21.05.2025].
[857] Eurostat, *Disability statistics – prevalence and demographics*, https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Disability_statistics_-_prevalence_and_demographics [dostęp: 21.05.2025].
[858] *Wyrok Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej z dnia 11 kwietnia 2013 r. w sprawie C-335/11 i C-337/11, HK Danmark (Ring i Skouboe Werge)*, ECLI:EU:C:2013:222.

funkcji fizycznych, umysłowych lub psychicznych, które stanowi przeszkodę dla danej osoby w uczestnictwie w życiu zawodowym". Podkreśla się, że na mocy dyrektywy 2000/78/WE nie można zrównać pojęcia niepełnosprawności z pojęciem choroby, a zatem pojęcie to należy interpretować zawężająco, ograniczając zakres podmiotowy dyrektywy ramowej do osób, które są niepełnosprawne, a nie przewlekle chore[859].

Podstawowymi zasadami konstytucyjnymi skierowanymi do tych osób są zasady równości i niedyskryminacji. O ile odwrotnością dyskryminacji jest równe traktowanie, o tyle zakres zasady równości jest szerszy niż zasady niedyskryminacji. Zasada równości zawiera w sobie bowiem obowiązek równego traktowania, ochrony przed dyskryminacją, ale także przeciwdziałania nierówności.

Pomimo, że ustawodawstwo przewiduje ochronę osób z niepełnosprawnościami, to w praktyce bywa ono nieprecyzyjne, a relacja publicznoprawna między państwem a osobami z niepełnosprawnością często nie jest równorzędna w porównaniu z sytuacją osób pełnosprawnych. Ma to miejsce głównie z powodu istnienia rozlicznych barier funkcjonalnych, w tym architektonicznych, transportowych, psychologicznych, ekonomicznych, informacyjnych, barier w komunikowaniu się, problemów z pełną integracją itd. Odstępstwa od zasady równości można znaleźć w przepisach wielu ustawodawstw, które pozbawiają osoby niepełnosprawne pewnych praw, jak np. przepisy pozbawiające zdolności do czynności prawnych osoby z niepełnosprawnością intelektualną. Osoby niepełnosprawne borykają się z problemami dostępu do rynku pracy. Jak wskazują badania, połowa osób niepełnosprawnych nigdy nie miała możliwości uczestnictwa w życiu kulturalnym czy sportowym. Skutkiem dyskryminacji osób niepełnosprawnych jest nie tylko wykluczenie społeczne, ale też towarzyszące na co dzień nierzadko poczucie wstydu i bycia zależnym od innych, bezsilność, bezradność, lęk, smutek czy brak wiary w pozytywną zmianę. Osoby takie częściej zamykają się w czterech ścianach, rzadziej wychodzą do ludzi. W celu redukcji dyskryminacji należy zwiększać wiedzę na temat samej niepełnosprawności, pokazywać potencjał, możliwości i prawdziwe potrzeby osób z niepełnosprawnościami, eksponować je społecznie i uświadamiać w zakresie swoich praw[860].

Zakaz dyskryminacji wyrażony jest w artykule 10 Traktatu o Funkcjonowaniu Unii Europejskiej (TFUE), zgodnie z którym przy określaniu i realizacji swoich polityk i działań UE

[859] *Wyrok TSUE w sprawie Colleman v. Attridge Law and Steve Law,* C-303/06.

[860] https://www.umcs.pl/pl/wszystkie-aktualnosci,23641,dzien-walki-z-dyskryminacja-osob-niepelnosprawnych,116235.chtm [dostęp: 18.07.2024].

dąży do zwalczania wszelkiej dyskryminacji ze względu na płeć, rasę lub pochodzenie etniczne, religię lub światopogląd, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną[861]. Z kolei art. 19 TFUE przewiduje, że Rada, stanowiąc jednomyślnie zgodnie ze specjalną procedurą prawodawczą i po uzyskaniu zgody Parlamentu Europejskiego, może podjąć środki niezbędne w celu zwalczania wszelkiej dyskryminacji, a zatem także środki afirmatywne[862]. Również Karta Praw Podstawowych UE uznaje równość wszystkich wobec prawa, a także zakazuje wszelkiej dyskryminacji. Jak wskazano w artykule 26 Karty Praw Podstawowych UE „równość wobec prawa i prawo do niedyskryminacji stanowią prawa podstawowe jednostki podlegającej prawu unijnemu"[863]. Gwarancje równości i zakaz dyskryminacji są zawarte także w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności i tym samym stanowią część prawa UE[864]. Wedle art. 2 i 7 Deklaracji praw człowieka oraz Paktu praw politycznych i Paktu praw gospodarczych, dyskryminacją jest arbitralne i nieuzasadnione zróżnicowanie pozycji prawnej jednostki, jak i każdego podmiotu prawa[865]. Z kolei, najważniejsze postanowienia wyznaczające standardy dla polityki państwa wobec osób niepełnosprawnych, w celu zapewnienia im ochrony przed dyskryminacją zawarte są w Konwencji nr 159[866] i zaleceniu nr 168, dotyczących rehabilitacji zawodowej i zatrudniania osób niepełnosprawnych Międzynarodowej Organizacji Pracy[867]; w rezolucji ONZ w sprawie standardowych zasad wyrównywania szans osób niepełnosprawnych[868] oraz w zaleceniu Rady Europy nr R(92)6 w sprawie spójnej polityki wobec osób niepełnosprawnych[869]. Kolejnym aktem prawa międzynarodowego, który oddziałuje na sytuację osób niepełnosprawnych, jest konwencja ONZ o prawach

[861] *Traktat o Funkcjonowaniu Unii Europejskiej (TFUE), art.* 10, Dz.U. C 202 z 7.6.2016.
[862] Art. 19, Tamże.
[863] *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, art. 26, Dz.U. C 326 z 26.10.2012.
[864] *Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności,* art. 14 oraz Protokół dodatkowy nr 12, art. 1, Dz.U. z 1993 r. nr 61, poz. 284.
[865] *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art. 2 i 7, z dnia 10 grudnia 1948 r.; *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych,* art. 2 i 26; oraz *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych,* art. 2 – dostępne w: *Dokumenty Międzynarodowe – ONZ*, https://www.ohchr.org/en/instruments-list, [dostęp: 21.05.2025].
[866] *Konwencja Nr 159 Międzynarodowej Organizacji Pracy dotycząca rehabilitacji zawodowej i zatrudnienia osób niepełnosprawnych* z dnia 20 czerwca 1983 r., Dz.U. z 2005 r. nr 100, poz. 839.
[867] *Zalecenie nr 168 Międzynarodowej Organizacji Pracy dotyczące rehabilitacji zawodowej i zatrudnienia osób niepełnosprawnych* z dnia 20 czerwca 1983 r., https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:R168, [dostęp: 21.05.2025].
[868] *Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 48/96* z dnia 20 grudnia 1993 r., https://www.un.org/esa/socdev/enable/dissre00.htm, [dostęp 21.05.2025].
[869] *Zalecenie Rady Europy nr R(92)6 w sprawie spójnej polityki wobec osób niepełnosprawnych* z dnia 9 kwietnia 1992 r., https://rm.coe.int/09000016804cdb3e [dostęp: 21.05.2025].

osób niepełnosprawnych[870]. Konwencja ta ratyfikowana również przez Unię Europejską zobowiązuje państwa strony do tworzenia takich warunków, które osobom niepełnosprawnym gwarantowałyby korzystanie z przysługujących im praw na równi z innymi obywatelami. Państwa powinny podjąć działania m.in. w obszarach dostępu do edukacji, zatrudnienia, uczestnictwa w życiu publicznym, itp. Zwłaszcza art. 5 Konwencji ONZ zakazuje jakiejkolwiek dyskryminacji ze względu na niepełnosprawność oraz nakłada na państwo obowiązek ochrony osób niepełnosprawnych przed dyskryminacją z jakichkolwiek względów. Jednocześnie dopuszcza szczególne środki, które są niezbędne dla przyspieszenia osiągnięcia lub zagwarantowania faktycznej równości osób niepełnosprawnych.

Zakaz dyskryminacji ze względu na niepełnosprawność, a także wiek, religię i orientację seksualną, w zakresie zatrudnienia i pracy został zawarty w przepisach dyrektywy ramowej Rady 2000/78/WE, ustanawiającej ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy. Zgodnie z przepisami zawartymi w dyrektywie, osoby niepełnosprawne muszą być traktowane tak samo jak osoby pełnosprawne o tych samych kwalifikacjach, jeżeli są w stanie samodzielnie wykonać najważniejsze czynności na danym stanowisku lub jeżeli są zdolne do wykonania tych czynności z pomocą racjonalnych usprawnień[871].

Wydaje się, że pomimo iż w Unii Europejskiej zagadnienia dotyczące osób z niepełnosprawnościami są szeroko uregulowane w przepisach i strategiach publicznych, to obecność tej tematyki w mediach nie jest proporcjonalna do jej znaczenia. Przekaz medialny wciąż za rzadko koncentruje się na budowaniu empatii społecznej i nie zapewnia takiej widoczności, jaka często towarzyszy innym grupom mniejszości, np. etnicznym czy seksualnym. W rezultacie, podobnie jak w Chinach, kwestie niepełnosprawności pozostają w przestrzeni publicznej wciąż niedostatecznie eksponowane, mimo rozwiniętych ram prawnych w UE.

W doktrynie chińskiej osoby niepełnosprawne są szczególną grupą, której prawa człowieka wymagają szczególnych gwarancji. W Chinach osoby niepełnosprawne korzystają z tych samych praw i wolności co osoby pełnosprawne, a jednocześnie korzystają ze specjalnych praw. Znaczenie dla ochrony praw osób niepełnosprawnych ma chińska Ustawa o Ochronie Osób Niepełnosprawnych[872]. Ustawa zawiera pięćdziesiąt cztery artykuły i dziewięć rozdziałów, które

[870] *Ustawa o zmianie ustawy – Prawo o stowarzyszeniach oraz niektórych innych ustaw z dnia 12 grudnia 2012 r.,* Dz.U. z 2012 r., poz. 1169.
[871] *Dyrektywa Rady 2000/78/WE z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiająca ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy,* Dz.U. UE L 303 z 2.12.2000.
[872] *Ustawa o Ochronie Osób Niepełnosprawnych w ChRL* z dnia 28 grudnia 1990, http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Law/2007-12/12/content_1383927.htm, [dostęp: 21.05.2025].

dotyczą rehabilitacji, edukacji, zatrudnienia, życia kulturalnego, opieki społecznej, dostępu, odpowiedzialności prawnej itp. Artykuł 3 Ustawy ustanawia zasadę antydyskryminacji, która stanowi. że „osoby niepełnosprawne mają prawo do korzystania z takich samych praw jak inni obywatele w sferze politycznej, gospodarczej, kulturalnej i społecznej, w życiu rodzinnym i w innych aspektach. Prawa osób niepełnosprawnych jako obywateli i ich godność osobowościowa są chronione prawem. Dyskryminacja, zniewaga i naruszanie praw osób niepełnosprawnych jest zabronione" [873] . Wspomniana ustawa określa, że edukacja osób niepełnosprawnych przyjmuje politykę łączenia, popularyzacji i doskonalenia, koncentrując się na rozwoju edukacji obowiązkowej oraz kształcenia zawodowego i technicznego; Osoby niepełnosprawne, które mają zdolność do uzyskania wykształcenia ogólnego, powinny być kształcone przez zwykłe szkoły, aby mogły mieszkać i uczyć się z osobami pełnosprawnymi. W świetle wskazanej wyżej ustawą średnie szkoły zawodowe, szkoły techniczne i instytucje szkolnictwa wyższego mają obowiązek rekrutować kandydatów niepełnosprawnych, którzy spełniają standardy przyjęć określone przez państwo i nie mogą odmówić przyjęcia ich z powodu niepełnosprawności. W przypadku odmowy przyjęcia do szkoły zainteresowane strony lub członkowie ich rodzin lub opiekunowie mogą złożyć skargę do odpowiednich organów[874]. Także zgodnie z ustawą o szkolnictwie wyższym ChRL, żadna uczelnia nie może odrzucić studenta ze względu na jego niepełnosprawność[875]. Z kolei Prawo Oświatowe ChRL stanowi, że „Państwo wspiera i rozwija kształcenie osób niepełnosprawnych" oraz, że „Państwo, społeczeństwo, szkoły i inne instytucje edukacyjne zapewniają osobom niepełnosprawnym edukację, zgodnie z ich stanem fizycznym i psychicznym zapewniając pomoc i wygodę"[876].

Pomimo szerokich gwarancji prawnych zawartych w chińskich ustawach dotyczących edukacji, w praktyce osoby z niepełnosprawnościami nadal napotykają poważne trudności w dostępie do kształcenia, zwłaszcza na poziomie ponadpodstawowym. Mimo formalnego wsparcia dla edukacji inkluzyjnej, system oświaty w Chinach pozostaje głęboko zróżnicowany, a w wielu przypadkach osoby niepełnosprawne są odsyłane do szkół specjalnych z powodu braku

[873] Art. 3, Tamże.
[874] Art. 18, Tamże.
[875] *Ustawa o szkolnictwie wyższym Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 29 sierpnia 1998 r., nowelizowana w 2015 r., art. 37, http://www.npc.gov.cn/zgrdw/englishnpc/Law/2007-12/13/content_1384096.htm, [dostęp 21.05.2025]
[876] *Ustawa o Edukacji Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 18 marca 1995 r., znowelizowana w 2021 r., art. 10 ust. 3 oraz art. 38, http://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23934/202112/7a1a34c05a8d49629a96ab1dddb300af.shtml, [dostęp: 21.05.2025].

infrastruktury, wykwalifikowanej kadry lub odpowiednich narzędzi dydaktycznych w szkołach ogólnodostępnych. Chociaż państwowa polityka promuje integrację, lokalne władze oświatowe i dyrektorzy szkół często podejmują decyzje wykluczające osoby z niepełnosprawnościami, kierując się względami organizacyjnymi. W efekcie prawo staje się deklaratywne, a rzeczywisty poziom integracji osób z niepełnosprawnościami w chińskim systemie edukacji jest ograniczony i nierównomierny, szczególnie na obszarach wiejskich[877].

Pomimo zauważalnej poprawy ogólnej sytuacji finansowej obywateli osoby niepełnosprawne wciąż wymagają specjalnej troski oraz wytężonej pracy w celu poprawy warunków ich życia, w tym dostępu do edukacji i pracy.[878]. Zauważa się, na przykład poprawę w zakresie infrastruktury, w tym poprawę dostępności transportu dla osób niepełnosprawnych w dużych miastach w Chinach [879]. Pomimo to, jak zaobserwowano na ulicach dużych miast rzadko widuje się osoby niepełnosprawne. Osoby te pozostają często w swoich czterech ścianach. Chiny nie są tu zresztą odosobnionym przypadkiem także w Polsce czy w Niemczech osoby te zostają częściej w domach.

W polskim porządku konstytucyjnym ochrona praw osób z niepełnosprawnościami znajduje umocowanie przede wszystkim w art. 32 oraz art. 69 Konstytucji RP. Pierwszy z tych przepisów ustanawia zasadę równości wobec prawa oraz zakaz dyskryminacji „z jakiejkolwiek przyczyny", co obejmuje również niepełnosprawność jako przesłankę chronioną. Oznacza to, że władze publiczne mają obowiązek równego traktowania wszystkich obywateli, w tym zapewnienia osobom z niepełnosprawnościami pełnego uczestnictwa w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym. Art. 69 Konstytucji rozwija tę zasadę w sposób szczególny, nakładając na państwo obowiązek zapewnienia osobom niepełnosprawnym prawa do zabezpieczenia społecznego, rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz przygotowania do pracy. Wskazuje także, że władze publiczne powinny prowadzić politykę sprzyjającą realizacji tych praw. Przepisy te stanowią spójny fundament konstytucyjny, który zobowiązuje państwo do podejmowania aktywnych działań na rzecz wyrównywania szans osób z niepełnosprawnościami i eliminowania

[877] Y. Deng, "*Education for People with Disabilities in China: Progress and Challenges,"* Chinese Education & Society, vol. 52, no. 1 (2019), s. 3–15.
[878] *Helping the Poor and Relieving Those In Need to Building a Well-off Society For All- national conference on poverty-reduction among disabled persons convened, page 8-9, Disability in China* (monthly) ISSN1003-1081, Issue No.11, Nov. 2004.
[879] Z. Guozhong, „*Inclusion of Persons with Disabilities in China",* Asia Pacific Disability Rehabilitation Journal, Vol. 17, No. 2 (2006), https://www.dinf.ne.jp/doc/english/asia/resource/apdrj/v172006/inclusion-china.html, [dostęp: 19.07.2024].

barier w ich funkcjonowaniu społecznym. Ochrona osób niepełnosprawnych ma także umocowanie ustawowe, w szczególności w ustawie z dnia 27 sierpnia 1997 r. o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz zatrudnianiu osób niepełnosprawnych, a także w Prawie oświatowym. Ustawodawstwo zakłada model edukacji inkluzyjnej, w którym osoby z niepełnosprawnością mogą korzystać z edukacji w szkołach ogólnodostępnych, integracyjnych lub specjalnych w zależności od potrzeb i decyzji rodziców. Mimo to, jak wskazują raporty Najwyższej Izby Kontroli oraz Biura Rzecznika Praw Obywatelskich, w praktyce wciąż istnieją poważne bariery systemowe. Dotyczą one m.in. braku indywidualizacji kształcenia, niewystarczającej liczby nauczycieli wspomagających, niedostosowanej infrastruktury oraz niskiego poziomu wiedzy kadry pedagogicznej na temat pracy z uczniami z niepełnosprawnościami. Na poziomie szkolnictwa wyższego formalnie nie istnieją ograniczenia w dostępie, jednak brak odpowiednich narzędzi wsparcia i barierowe środowisko uczelni wciąż wpływają na niską reprezentację osób z niepełnosprawnościami. Wskaźniki zatrudnienia tej grupy także pozostają niskie, według danych GUS za 2023 rok, około 30% osób z orzeczeniem o niepełnosprawności w wieku produkcyjnym jest aktywna zawodowo[880].

System prawny Republiki Federalnej Niemiec opierając się na zasadzie państwa socjalnego oraz na zasadzie równości i niedyskryminacji wprost zakazuje dyskryminacji ze względu na niepełnosprawność. Dodatkowo, niemieckie prawo przewiduje szczególne gwarancje dla osób niepełnosprawnych, w ustawie o równym traktowaniu (Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz, AGG), ustawie o uczestnictwie społecznym (Bundesteilhabegesetz) oraz ustawie o edukacji poszczególnych krajów związkowych[881]. Niemiecki model edukacji promuje integrację, jednak nadal funkcjonuje system szkół specjalnych, szczególnie w niektórych krajach związkowych, jak np. Bawaria czy Saksonia. W wielu przypadkach rodzice nie są w stanie skutecznie egzekwować prawa dziecka do edukacji inkluzyjnej, mimo orzeczeń sądów konstytucyjnych i międzynarodowych rekomendacji. Istnieje również zróżnicowanie regionalne. W zachodnich landach wdrażanie edukacji integracyjnej przebiega szybciej niż w wschodnich.

[880] Główny Urząd Statystyczny, *Osoby niepełnosprawne na rynku pracy w 2023 roku*, Warszawa 2024; *Ustawa o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz zatrudnianiu osób niepełnosprawnych* z dnia 27 sierpnia 1997 r. (Dz.U. z 2023 r. poz. 100), oraz *Ustawa – Prawo oświatowe* z dnia 14 grudnia 2016 r. (Dz.U. z 2023 r. poz. 900).
[881] *Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz (AGG)* z dnia 14 sierpnia 2006 r., BGBl. I S. 1897 – *Ustawa o równym traktowaniu, Bundesteilhabegesetz (BTHG)* z dnia 23 grudnia 2016 r., BGBl. I S. 3234 – *Ustawa o uczestnictwie społecznym, Schulgesetze der Bundesländer – Ustawy oświatowe krajów związkowych RFN*, (np. Schulgesetz NRW, § 2 Abs. 5), https://www.gesetze-im-internet.de, [dostęp: 21.05.2025].

W praktyce, choć dostępność usług wspierających i infrastruktury jest znacznie wyższa niż w Polsce czy Chinach, to integracja społeczna osób z niepełnosprawnościami nadal pozostaje wyzwaniem. Według danych niemieckiego Federalnego Urzędu Statystycznego z 2022 roku, około 57% uczniów z niepełnosprawnościami kształci się w szkołach specjalnych, co budzi wątpliwości co do pełnej realizacji idei włączającego systemu edukacji[882].

5. Gwarancje i ograniczenia praw podstawowych

5.1. Środki ochrony praw i wolności

Środki ochrony praw i wolności stanowią ważny element funkcjonowania każdego systemu prawnego, ponieważ umożliwiają jednostce skuteczne dochodzenie przysługujących jej praw oraz kontrolę działań władzy publicznej. Do najważniejszych z nich należą w szczególności prawo do sądu, prawo do skutecznego środka odwoławczego, jawność postępowania, dostęp do pomocy prawnej, a także instytucjonalne gwarancje niezależności sądów oraz odpowiedzialności państwa za naruszenia praw jednostki. Spośród tych instrumentów centralne znaczenie zajmuje prawo do sądu, które w prawie międzynarodowym oraz w systemach krajowych – zarówno demokratycznych, jak i autorytarnych – stanowi podstawowy mechanizm ochrony praw człowieka. Prawo do sądu posiada swoje odzwierciedlenie we wszystkich podstawowych konwencjach międzynarodowych, dotyczących ochrony praw człowieka. Dla przykładu artykuł 10 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka wskazuje, że „każdy człowiek posiada na warunkach całkowitej równości prawo, aby przy rozstrzyganiu o jego prawach i zobowiązaniach lub o zasadności wysuwanego przeciw niemu oskarżenia o popełnienie przestępstwa być słuchanym sprawiedliwie i publicznie przez niezależny i bezstronny sąd”[883]. Z kolei, zgodnie z artykułem 6 ustęp 1 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 1950 roku „każdy ma prawo do sprawiedliwego i publicznego rozpatrzenia jego sprawy w rozsądnym terminie przez niezawisły i bezstronny sąd ustanowiony ustawą przy rozstrzyganiu o jego prawach i obowiązkach o charakterze cywilnym albo o zasadności każdego oskarżenia w wytoczonej przeciwko niemu

[882] Statistisches Bundesamt (Destatis), *Inklusive Bildung in Deutschland, 2022*, https://www.destatis.de [dostęp: 21.05.2025]; S. Degener, *From Integration to Inclusion: The German Journey, International Journal of Inclusive Education, 2021,* vol. 25, no. 3, s. 212–229.
[883] Artykuł 10, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ rezolucją 217 A (III) z dnia 10 grudnia 1948 r., https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration-human-rights [dostęp: 09.07.2025].

sprawie karnej”[884]. Także artykuł 14 ustęp 1 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku wskazuje, że „każdy ma prawo do sprawiedliwego i publicznego rozpatrzenia sprawy przez właściwy, niezależny i bezstronny sąd, ustanowiony przez ustawę, przy orzekaniu co do zasadności oskarżenia przeciw niemu w sprawach karnych bądź co do jego praw i obowiązków w sprawach cywilnych”. Natomiast artykuł 47 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 2007 roku określa, że „każdy, czyje prawa i wolności zagwarantowane przez prawo Unii zostały naruszone, ma prawo do skutecznego środka prawnego przed sądem zgodnie z warunkami określonymi w niniejszym artykule. Każdy ma prawo do sprawiedliwego i jawnego rozpatrzenia sprawy w rozsądnym terminie przed niezawisłym i bezstronnym sądem ustanowionym uprzednio na mocy ustawy. Każdy ma możliwość uzyskania porady prawnej, skorzystania z pomocy obrońcy i przedstawiciela. Pomoc prawna jest dostępna dla tych osób, które nie posiadają wystarczających środków, jeśli jest ona konieczna dla zapewnienia skutecznego dostępu do wymiaru sprawiedliwości”. Prawo do sądu jest odrębnym i niezależnym od innych powiązań normatywnych prawem przysługującym jednostce wobec państwa. W szczególności prawo to przysługuje na mocy postanowienia konstytucyjnego każdemu niezależnie od istnienia i treści stosunku materialnoprawnego i wynikających z niego uprawnień i obowiązków”[885].

W chińskim systemie prawnym formalnie funkcjonują trzy odrębne środki ochrony praw jednostki: skarga do sądu, ponowne rozpatrzenie sprawy przez administrację oraz apelacja. Skarga do sądu jest pierwszym etapem postępowania i polega na skierowaniu sprawy do sądu w celu jej merytorycznego rozpoznania w pierwszej instancji. Odmienny charakter ma ponowne rozpatrzenie sprawy przez organ administracji, które jest wewnętrznym środkiem odwoławczym stosowanym wyłącznie w sprawach administracyjnych i polega na przekazaniu sprawy do organu wyższego szczebla, pozostającego jednak w tej samej strukturze hierarchicznej. Trzecim środkiem jest apelacja, czyli sądowa kontrola orzeczenia pierwszej instancji w sprawach karnych, cywilnych i administracyjnych, rozpoznawana przez sąd wyższego szczebla. Choć środki te różnią się funkcją i zakresem, ich skuteczność w praktyce pozostaje ograniczona ze względu na powiązanie struktur sądowniczych i administracyjnych z aparatem partyjnym, co osłabia ich zdolność do pełnienia

[884] Artykuł 6 ust. 1 *Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, sporządzonej w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., ratyfikowanej przez Polskę dnia 19 stycznia 1993 r., Dz.U. z 1993 r. nr 61, poz. 284.
[885] H. Mądrzak, *Postępowanie cywilne*, Warszawa 2003, s. 1.

funkcji niezależnych gwarancji ochrony praw jednostki. Zasada, zgodnie z którą nikt nie może być sędzią we własnej sprawie, jest w takim systemie strukturalnie naruszona, co wyklucza obiektywność rozstrzygnięć w sprawach, które choć pośrednio dotyczą interesów partii lub jej przedstawicieli. W konsekwencji mechanizmy ochrony prawnej, choć istnieją w warstwie normatywnej, w praktyce nierzadko pełnią funkcję formalną, a ich skuteczność jest ograniczona.

Na gruncie prawa chińskiego, wszystkie sprawy, za wyjątkiem dotyczących tajemnic państwowych, spraw prywatnych i dotyczących małoletnich, są rozpoznawane w sądach w sposób jawny[886]. Ta konstytucyjna gwarancja jest także zawarta w ustawie o postępowaniu karnym w ChRL[887]. W ustawie tej określa się również wyjątkowe okoliczności, w których rozprawa w pierwszej instancji może odbywać się na posiedzeniu niejawnym. Sytuacja taka dotyczy spraw dotyczących tajemnicy państwowej lub prywatności jednostki oraz niektóre sprawy dotyczące nieletnich oskarżonych[888].

Postępowanie sądowe w Chinach uregulowane jest w kodeksie postępowania cywilnego z dnia 9 kwietnia 1991 roku[889]. Zgodnie z tym aktem prawnym, sądami rozpoznającymi sprawy cywilne w pierwszej instancji są podstawowy sąd ludowy, pośredni sąd ludowy, sąd wyższy ludowy. W szczególnych przypadkach sądem rozpoznającym sprawy cywilne w pierwszej instancji może być również najwyższy sąd ludowy. Sąd ludowy ogłasza swój wyrok publicznie[890]. Po ogłoszeniu wyroku strony zostają poinformowane o prawie do wniesienia apelacji, terminie na wniesienie apelacji i sądzie, do którego mogą się odwołać. Sąd ludowy, rozpatrując sprawę, w której zastosowano procedurę zwykłą, zamyka ją w ciągu sześciu miesięcy od złożenia pozwu[891]. W szczególnych okolicznościach może być udzielone sześciomiesięczne przedłużenie. Każde dalsze przedłużenie terminu wino być zgłoszone do sądu ludowego wyższej instancji w celu zatwierdzenia. Konstrukcja procedury cywilnej odzwierciedla założenie ustawodawcy, że postępowanie ma być stosunkowo szybkie i sformalizowane. Swoisty charakter, cele oraz zakres regulacji przyjmuje natomiast chińskie postępowanie karne, którego ramy określa kodeks

[886] Xu Chunying, *Dispute Resolution Process in Asia (China),* Institute of Law, Chinese Academy of Social Science, Asia Law Series No. 15, Beijing 2002, s. 5.
[887] *Ustawa o postępowaniu karnym Chińskiej Republiki Ludowej* (Criminal Procedure Law, CPL) z dnia 1 stycznia 1980 r., http://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23934/202012/aa1fe1e06c8d4b64b3198459df5306e6.shtml [dostęp: 14.05.2025].
[888] Por. art. *152 kodeksu postępowania karnego ChRL…*
[889] *Kodeks postępowania cywilnego Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 9 kwietnia 1991 r… http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Law/2007-12/12/content_1383941.htm [dostęp 14.05.2025].
[890] *Artykuł 134 Ustawy z dnia 9 kwietnia 1991 Kodeks postępowania cywilnego…*
[891] *Artykuł 135 Ustawy z dnia 9 kwietnia 1991 Kodeks postępowania cywilnego…*

postępowania karnego. W artykule pierwszym tego kodeksu ustawodawca formułuje podstawowe zadania procedury karnej, wskazując, że jej celem jest właściwa realizacja norm prawa karnego materialnego, ściganie przestępstw, ochrona porządku państwowego i bezpieczeństwa publicznego oraz utrzymanie socjalistycznego ładu prawnego. Przepis ten stanowi, że procedura karna uchwalona w zgodzie z Konstytucją[892] ma zapewnić właściwą egzekucję prawa karnego materialnego, ukaranie przestępstw, ochronę ludzi[893], zabezpieczenie państwa i bezpieczeństwa publicznego oraz utrzymanie socjalistycznego porządku. Realizacja wskazanych wyżej celów ma być osiągnięta dzięki wykonaniu przez przepisy prawa karnego procesowego zadań określonych w art. 2. ustawy o postępowaniu karnym ChRL. Do zadań tych należą: rzetelne, w odpowiednim czasie, ustalenie okoliczności sprawy; właściwe zastosowanie przepisów prawa; ukaranie winnych i ochrona niewinnych przed oskarżeniem; edukacja obywateli nakierowana na przestrzeganie prawa i energiczną walkę z przestępstwami, tak aby zachowany został socjalistyczny system prawny oraz by zapewniona była ochrona praw człowieka, osobistych praw obywatela, prawo własności, prawa demokratyczne i inne prawa, a także, by zagwarantowany został sprawny postęp socjalizmu[894]. Współczesne niektóre praktyki wymiaru sprawiedliwości w Chińskiej Republice Ludowej ilustrują, jak ideologiczna zasada „sprawnego postępu socjalizmu" może prowadzić do systemowego ograniczania praw jednostki np. w postępowaniach karnych. Przykłady takie jak sprawy Wang Quanzhanga oraz Liu Xiaobo wskazują na szczególny sposób stosowania prawa wobec aktywności obywatelskiej postrzeganej przez władze jako istotna z punktu widzenia stabilności porządku państwowego. W sprawie Wang Quanzhanga wykorzystano mechanizm RSDL, polegający na izolowanym przetrzymywaniu osoby podejrzanej, który według części analiz może budzić wątpliwości z punktu widzenia krajowych gwarancji proceduralnych oraz standardów międzynarodowych. W przypadku Liu Xiaobo orzeczono karę 11 lat pozbawienia wolności, uznając jego działalność publiczną i postulaty reform za wypełniające znamiona czynu określanego w prawie chińskim jako podżeganie do obalenia władzy państwowej.

[892] Xíngshì sùsòng zhìdù de zhòngdà gǎigé xíngshì sùsòngfǎ xiūgǎi de jǐge zhòng dà wèntí shù yào 刑事诉讼制度的重大改革 – 刑事诉讼法修改的几个重大问题述要 (*Ważna reforma procesu karnego – naprawa kilku problemów prawa procesowego*) http://www.njlawyer.cn/thesis/ open.asp?id=368) [dostęp: 14.02.2024].

[893] Artykuł 1 k.p.k. ChRL posługuje się znakami 人民 (rénmín), które tłumaczyć należy jako „ludzie", a nie znakami 公民 (gōngmín) oznaczającymi obywatela.

[894] *Ustawa o postępowaniu karnym Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 1 stycznia 1980 r., http://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23934/202012/aa1fe1e06c8d4b64b3198459df5306e6.shtml [dostęp: 14.05.2025].

W uzasadnieniach tych rozstrzygnięć akcentowano potrzebę ochrony stabilności państwa i interesu narodowego, utożsamianego z utrzymaniem socjalistycznego systemu i kierowniczej roli partii.[895].

Jednym z elementów ochrony praw jednostki w postępowaniu karnym jest prawo do obrony. Chiński kodeks postępowania karnego formalnie gwarantuje oskarżonemu możliwość korzystania z pomocy obrońcy, w tym ustanowienia adwokata już na etapie postępowania przygotowawczego. W praktyce jednak realizacja tego prawa bywa ograniczona. W sprawach uznawanych za „zagrażające bezpieczeństwu państwa", „terroryzm" lub „korupcję", policja i prokuratura mogą odmówić kontaktu obrońcy z zatrzymanym, powołując się na konieczność ochrony tajemnicy postępowania. RSDL umożliwia umieszczenie podejrzanego na okres do sześciu miesięcy w wyznaczonym miejscu, przy dopuszczalności istotnych ograniczeń w zakresie kontaktu z rodziną i obrońcą. Przepisy dopuszczają także odroczenie udostępnienia akt sprawy do czasu zakończenia śledztwa, co utrudnia obrońcy efektywne przygotowanie linii obrony. W ten sposób pomimo formalnych regulacji, prawo do obrony w ChRL nie spełnia standardów procesu określonych w prawie międzynarodowym.

Ograniczona skuteczność środków ochrony praw w Chińskiej Republice Ludowej, w świetle literatury przedmiotu, wiązana jest między innymi z modelem organizacyjnym instytucji kontrolnych, które pozostają w strukturze władzy wykonawczej, co wpływa na zakres ich funkcjonalnej autonomii w wykonywaniu zadań nadzorczych. W państwach demokratycznych podkreśla się znaczenie instytucjonalnej niezależności organów ochrony praw jednostki dla skuteczności mechanizmów kontroli administracji publicznej. W systemie ChRL nie wykształcił się odrębny organ o charakterze niezależnego rzecznika praw obywatelskich, którego kompetencje obejmowałyby rozpatrywanie skarg na działania administracji, badanie przypadków naruszeń praw podstawowych oraz inicjowanie postępowań w interesie publicznym. W praktyce jego rolę zastępuje system petycji (xinfang), polegający na kierowaniu skarg przez obywateli do organów administracji różnego szczebla. Słabością tego systemu w kontekście chrony praw jest fakt, że skargi są rozpatrywane przez struktury podporządkowane tej samej władzy, której dotyczą zarzuty.

[895] Human Rights Watch, *China: Secret Detention System Mars Rule of Law,* 6 grudnia 2016, https://www.hrw.org/news/2016/12/06/china-secret-detention-system-mars-rule-law; z dnia 14.05.2025; Human Rights Watch, China: Liu Xiaobo's Death a Tragic Loss, 13 lipca 2017, https://www.hrw.org/news/2017/07/13/china-liu-xiaobos-death-tragic-loss [dostęp 14.05.2025].

Dodatkowo w ChRL nie funkcjonuje odrębny sąd konstytucyjny, a kompetencja do interpretacji Konstytucji przysługuje Stałemu Komitetowi Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych, będącemu organem o charakterze politycznym. W konsekwencji mechanizm kontroli konstytucyjności ma charakter wewnątrzsystemowy.

Na gruncie polskim artykuł 175 ustęp 1 Konstytucji RP stanowi, że wymiar sprawiedliwości w RP sprawują Sąd Najwyższy, sądy powszechne, sądy administracyjne oraz sądy wojskowe. W Polsce prawo do sądu uregulowane zostało w artykule 45 ustęp 1 Konstytucji RP, który stanowi, że każdy ma prawo do sprawiedliwego i jawnego rozpatrzenia sprawy bez nieuzasadnionej zwłoki przez właściwy, niezależny, bezstronny i niezawisły sąd[896]. Zgodnie z tym przepisem w Polsce każdy, w tym każdy obywatel ma prawo do ochrony swoich praw na drodze sądowej. Zdaniem Trybunału Konstytucyjnego, z tego przepisu wynika, że prawem do sądu należy objąć możliwie najszerszy zakres spraw, natomiast z zasady demokratycznego państwa prawnego wynika dyrektywa interpretacyjna zakazująca zawężającej wykładni prawa do sądu. Konstytucja ustanawia domniemanie dopuszczalności drogi sądowej, wobec czego wszelkie ograniczenia sądowej ochrony interesów jednostki muszą wynikać z przepisów ustawy zasadniczej[897]. Konstytucja przewiduje ograniczenia w szczególności w odniesieniu do praw o charakterze socjalnym, wskazując w art. 81, że mogą być one dochodzone jedynie w granicach określonych ustawą. Dlatego też dochodzenie w drodze procesu praw wykraczających poza ustalone ustawowo granice będzie nieskuteczne ze względów materialnoprawnych[898].

Jednym z elementów polskiego systemu ochrony praw jednostki są również gwarancje proceduralne i instytucjonalne, które wzmacniają konstytucyjne prawo do sądu. Polski model postępowania zakłada możliwość skorzystania z pełnego katalogu środków odwoławczych, w tym apelacji, zażalenia oraz skargi kasacyjnej, co stanowi istotny mechanizm kontroli instancyjnej. Równocześnie Konstytucja oraz ustawy szczegółowe przewidują zapewnienie dostępu do pomocy prawnej – zarówno w formie obrońcy z urzędu w sprawach karnych, jak i pełnomocnika z urzędu w sprawach cywilnych czy administracyjnych - jeżeli wymaga tego interes wymiaru sprawiedliwości lub sytuacja zdrowotna lub majątkowa strony. System polski obejmuje ponadto niezależne instytucje kontroli, takie jak Rzecznik Praw Obywatelskich, który może podejmować

[896] *Konstytucja RP z 1997 roku…*
[897] *Wyrok TK z 16 marca 1998* r., OTK 1999/3/36.
[898] B. Banaszak, A. Preisner, *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, Warszawa 2002, s. 711–714.

interwencje na rzecz osób pokrzywdzonych działaniem władz publicznych, kierować wystąpienia generalne, uczestniczyć w postępowaniach sądowych oraz wnosić skargi nadzwyczajne. Dodatkową opcję jest możliwość kontroli konstytucyjnej aktów normatywnych przez Trybunał Konstytucyjny oraz stosowanie przez sądy mechanizmu rozproszonej kontroli konstytucyjności. W odróżnieniu od rozwiązań chińskich polskie środki ochrony praw jednostki opierają się na zasadzie trójpodziału władzy.

W Republice Federalnej Niemiec system ochrony praw jednostki opiera się na silnym umocowaniu konstytucyjnym oraz rozbudowanych mechanizmach kontroli sądowej. W niemieckim orzecznictwie konstytucyjnym prawo do sprawiedliwego (konstytucyjnego) procesu jest jedną z podstawowych zasad procedury konstytucyjnej[899] i jest ona kwalifikowana jako ogólne podstawowe prawo procesowe[900]. Korzeni tego prawa upatruje się w zasadzie państwa prawa (art. 20 ust. 3 Ustawy Zasadniczej). Częścią prawa do rzetelnego procesu jest zasada, zgodnie z którą rozprawy muszą kończyć się bez zbędnej zwłoki proceduralnej. Zasada ta służy nie tylko ochronie praw osób, których dotyczy proces, ale także ochronie procesu, ponieważ „podstawa dowodowa może z czasem zostać sfałszowana"[901]. Ustawa Zasadnicza w art. 19 ust. 4 gwarantuje każdemu, czyje prawa zostały naruszone przez władzę publiczną, prawo do dochodzenia ochrony przed sądem, co w niemieckiej doktrynie określa się mianem „procesowej gwarancji państwa prawa". W praktyce oznacza to, że ustawodawca nie może wyłączyć drogi sądowej w sprawach dotyczących praw podstawowych, a każdy akt władzy wykonawczej podlega kontroli sądowej. System niemiecki zapewnia ponadto szeroki dostęp do środków odwoławczych – apelacji, rewizji oraz skargi konstytucyjnej (Verfassungsbeschwerde), która stanowi silne narzędzie ochrony praw jednostki. Skargę konstytucyjną może wnieść każda osoba, która uważa, że naruszono jej prawa podstawowe, co czyni Federalny Trybunał Konstytucyjny centralnym organem kontroli praw jednostki. Równolegle funkcjonuje system pomocy prawnej (Prozesskostenhilfe), ułatwiający stronom o niskich dochodach uzyskanie wsparcia adwokata, a w sprawach karnych – ustanowienie obrońcy obligatoryjnego w sytuacjach przewidzianych ustawą. Ważną rolę pełnią również instytucje ochrony wolności obywatelskich, takie jak Federalny

[899] *Beschluss vom 7. Dezember 2011*, Az. 2 BvR 2500/09; BVerfGE 130, 1 - Verwertungsverbot Wohnraumüberwachung, Rn. 111 f.
[900] *BVerfG, Beschluss vom 5. November 2003*, Az. 2 BvR 1243/03; BVerfGE 109, 13 - Lockspitzel I, Rn. 67 ff.
[901] *Beschluss vom 7. Dezember 2011*, Az. 2 BvR 2500/09; BVerfGE 130, 1 - Verwertungsverbot Wohnraumüberwachung, Rn. 111 f.

Komisarz ds. Ochrony Danych oraz krajowe komisje ds. praw obywatelskich, które monitorują działania administracji i wspierają osoby naruszające swoje prawa.

W Polsce i Niemczech, nawet jeśli wobec aktywistów czy dziennikarzy wszczynane są postępowania, to odbywają się one z zachowaniem konstytucyjnych standardów tych krajów. Przykładem w Niemczech może być sprawa dziennikarzy portalu Netzpolitik.org, wobec których wszczęto postępowanie za ujawnienie informacji o działaniach służb specjalnych, jednak w wyniku wpływu opinii publicznej i oceny niezależnej prokuratury postępowanie umorzono. Takie przypadki wskazują, że mimo kontrowersji, systemy prawne w demokratycznych państwach prawa zawierają realne gwarancje dla ochrony jednostki[902].

5.2. Ograniczenia praw podstawowych w ChRL

Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej przewiduje zakaz „nielegalnych" ograniczeń praw obywatelskich. Ogólną klauzulę ograniczającą wolności jednostki zawiera artykuł 51, zgodnie z którym korzystanie z praw i wolności nie może naruszać interesów państwa, społeczeństwa, kolektywu ani praw innych obywateli. Tak sformułowane ograniczenie ma bardzo szeroki charakter i pozostawia duży zakres interpretacji po stronie organów państwowych. Charakterystyczne jest to, że rozwiązanie takie nie występuje w konstytucjach państw demokratycznych. W odróżnieniu od Konstytucji ChRL, w systemach konstytucyjnych RP i RFN brak jest ogólnej klauzuli pozwalającej na tak szerokie i nieprecyzyjne ograniczanie praw; wszelkie ingerencje w te prawa wymagają podstawy ustawowej i podlegają kontroli niezależnych sądów. W Polsce i w Republice Federalnej Niemiec ograniczenia praw podstawowych są dopuszczalne, lecz mają ściśle określony i znacznie węższy charakter niż w Chińskiej Republice Ludowej. W obu państwach demokratycznych każda ingerencja w prawa jednostki musi wynikać wyłącznie z ustawy, spełniać konstytucyjne wymogi konieczności, proporcjonalności oraz nienaruszania istoty prawa, a jej legalność podlega kontroli sądów oraz odpowiednio Trybunału Konstytucyjnego w Polsce lub Federalnego Trybunału Konstytucyjnego w RFN. Ponadto ograniczenia mogą dotyczyć jedynie określonych wartości, takich jak bezpieczeństwo państwa, porządek publiczny, zdrowie, moralność publiczna czy prawa innych osób przy czym ich zakres musi być precyzyjnie zdefiniowany i nie może opierać się na ogólnych i otwartych formułach

[902] BBC, *Polish activist acquitted over 'rainbow Virgin Mary'* 2 marca 2021; Deutsche Welle, *Germany drops treason probe of Netzpolitik journalists, 10 sierpnia 2015.*

interpretacyjnych. Dzięki temu zarówno w Polsce, jak i w Niemczech ograniczenia praw podstawowych mają charakter konkretny, weryfikowalny i kontrolowalny, co odróżnia je od szerokiej, nieprecyzyjnej klauzuli z art. 51 Konstytucji ChRL.

W ChRL poza wzmiankowaną ogólną normą ograniczającą Konstytucja zawiera również tzw. indywidualne klauzule ograniczające, odnoszące się do konkretnych praw. Przykładem jest artykuł 36 ustęp 3, który stanowi, że: „Nikt nie może wykorzystywać religii do prowadzenia działalności zakłócającej porządek publiczny, zagrażającej zdrowiu obywateli lub utrudniającej funkcjonowanie systemu edukacji narodowej". Żadna organizacja ani osoba fizyczna nie może także naruszać prywatności korespondencji obywateli, chyba że wynika to z konieczności ochrony bezpieczeństwa narodowego lub prowadzenia dochodzenia w sprawie przestępstwa. W takich przypadkach kontrola korespondencji może być przeprowadzana wyłącznie przez organy bezpieczeństwa publicznego lub prokuraturę, zgodnie z procedurami przewidzianymi przez prawo[903]. Z kolei Artykuł 41 Konstytucji ChRL przyznaje obywatelom prawo do składania skarg i wniosków wobec organów państwowych. Zakazane jest jednak fałszowanie faktów lub celowe wprowadzanie w błąd w celu formułowania nieprawdziwych oskarżeń.

Przepisy zawierające tzw. indywidualne klauzule ograniczające przewidują bardziej szczegółowe podstawy oraz procedury ograniczania praw podstawowych niż ogólny artykuł 51 Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej. W związku z tym pojawia się pytanie, czy artykuł 51 może być stosowany jako samodzielna podstawa do ograniczania takich praw, jak wolność religii, tajemnica korespondencji czy prawo obywateli do nadzoru nad działaniami władz, w sposób wykraczający poza przesłanki przewidziane w przepisach szczególnych. Wydaje się, że istnienie indywidualnych klauzul ograniczających wyklucza możliwość równoległego stosowania artykułu 51 jako dodatkowego uzasadnienia dla ingerencji w prawa obywatelskie. Zwraca się uwagę, że artykuł 51 ma charakter ogólny i stanowi wyraz zasady dopuszczalności ograniczania praw jednostki w interesie publicznym, podczas gdy przepisy szczególne odnoszące się do konkretnych wolności konstytucyjnych w sposób precyzyjny wskazują warunki i cele, które mogą uzasadniać takie ograniczenie. Zgodnie z zasadą pierwszeństwa przepisu szczególnego przed ogólnym, jeżeli konstytucja wprost określa, że dane prawo może być ograniczone tylko w określonych przypadkach, ani ustawodawca, ani organy administracji nie powinny powoływać się na ogólne postanowienia konstytucyjne w celu wprowadzania dalszych restrykcji. W rezultacie przyjmuje

[903] por. art. 40 Konstytucji CHRL.

się, że zakres możliwych ograniczeń powinien być oceniany przede wszystkim na podstawie konkretnych przepisów regulujących dane prawo, a nie w oparciu o szeroko sformułowany artykuł 51, który pełni funkcję ogólnej zasady konstytucyjnej, a nie samodzielnej podstawy prawnej do ograniczania wolności obywatelskich.

Aby zapobiec sytuacji, w której ogólne sformułowania, dotyczące dobra publicznego mogłyby być wykorzystywane przez władze do arbitralnego ograniczania praw obywatelskich, konieczne jest stworzenie jasnych zasad dotyczących dopuszczalności ingerencji w prawa podstawowe. Rolę odgrywa tu tzw. zasada zastrzeżenia ustawowego, zgodnie z którą ograniczenia praw mogą być wprowadzane wyłącznie na podstawie ustawy lub innego aktu prawnego posiadającego odpowiednie umocowanie. Zasada ta została po raz pierwszy sformułowana w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela i jest dziś powszechnie akceptowana w konstytucjach państw współczesnych. Jej ślady można dostrzec również w Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej. Przykładowo, artykuły 37 i 39 zakazują bezprawnych zatrzymań, przeszukań oraz naruszeń nietykalności osobistej i prywatności. Oznacza to, że wszelkie tego rodzaju działania ze strony państwa muszą być oparte na wyraźnym przepisie prawa. Podobnie, inne przepisy konstytucyjne — takie jak artykuł 34 (pozbawienie praw politycznych), artykuł 13 (wywłaszczenie własności prywatnej) czy artykuł 56 (nałożenie obowiązków podatkowych) - również zakładają, że ograniczenia praw obywateli są dopuszczalne tylko wtedy, gdy wynikają z przepisów prawa. W ten sposób można mówić o istnieniu w Konstytucji ChRL zasady, która wymaga ustawowego upoważnienia dla każdej ingerencji w sferę praw podstawowych.

W analizie konstytucyjnych gwarancji praw podstawowych w ChRL nie można pominąć uwarunkowań systemowych. Kontrola zgodności aktów prawnych konstytucją w ChRL powierzona jest Stałemu Komitetowi Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych (OZPL), który zgodnie z Konstytucją ChRL ma prawo dokonywać wykładni konstytucji i uchwalać interpretacje ustaw (art. 67 ust. 1 i 4). Podkreśla się, że OZPL jest organem o charakterze politycznym, a nie sądowym, i jest podporządkowany partii rządzącej. Funkcja kontroli konstytucyjności w Chinach ma zatem charakter wewnątrzpaństwowy i politycznie zintegrowany. Interpretacja przepisów konstytucyjnych, w tym klauzul ograniczających prawa obywatelskie, pozostaje w gestii organów, które nie są instytucjonalnie oddzielone od ośrodka władzy politycznej.

W praktyce konstytucyjne ramy ochrony praw jednostki w Chińskiej Republice Ludowej są uzupełniane przez rozporządzenia wykonawcze wydawane przez Radę Państwa lub ministerstwa. Szczególną rolę odgrywają akty prawne regulujące kwestie związane z bezpieczeństwem systemów informatycznych, dostępem do Internetu oraz obiegiem informacji. Przykładowo, Rozporządzenie o ochronie bezpieczeństwa komputerowych systemów informatycznych z 18 lutego 1994 r. (Dekret Rady Państwa nr 147) ustanowiło podstawowe zasady zabezpieczania infrastruktury teleinformatycznej[904]. Następnie, Rozporządzenie w sprawie zarządzania międzynarodowym połączeniem komputerowej sieci informacyjnej z 1 lutego 1996 r.[905] wprowadziło system licencji i kontroli dostępu do globalnej sieci, wzmacniając państwowy nadzór nad przepływem danych. Kolejne akty, takie jak Procedury Zarządzania Bezpieczeństwem w Dostępie do Internetu z 11 grudnia 1997 r. (wydane przez Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego) [906]. czy Zarządzenie Rady Państwa nr 292 z września 2000 r. (dotyczące usług internetowych) [907], jeszcze wyraźniej określiły obowiązki dostawców i użytkowników sieci w zakresie filtrowania treści uznanych za niepożądane. Znaczenie miało przyjęcie Regulaminu Administracji Publicznej Chińskiej Republiki Ludowej z 1 lutego 1997 r., który ustanowił ramy prawne kontroli nad obiegiem treści drukowanych i elektronicznych[908]. Rozporządzenia te, choć formalnie mają charakter aktów niższego rzędu niż konstytucja czy ustawy, w praktyce odgrywają ważną rolę w kształtowaniu zakresu wolności jednostki i pokazują, jak instrumenty prawne są wykorzystywane do instytucjonalizacji systemu cenzury oraz kontroli społecznej. Tego rodzaju mechanizm, polegający na realnym ograniczaniu praw podstawowych za pomocą regulacji

[904] *Computer Information System Security Protection Regulations* (State Council Decree No. 147, 18 February 1994). Tłumaczenie: DigiChina – Stanford, https://digichina.stanford.edu/work/computer-information-system-security-protection-regulations-of-the-peoples-republic-of-china/ [dostęp: 20.09.2025].
[905] *Temporary Regulation for the Management of Computer Information Network International Connection* (23 January 1996, effective 1 February 1996) *Internet censorship in China*, https://en.wikipedia.org/wiki/Internet_censorship_in_China [dostęp: 20.09.2025].
[906] *Procedures for the Security Protection of Internet Access* (Ministry of Public Security, 11 December 1997). Potwierdzenie w: Miao, Weishan et al., *Historicizing Internet Regulation in China: A Meta-Analysis of Chinese Internet Policies 1994–2017*, ResearchGate 2018, https://www.researchgate.net/publication/324137548_Historicizing_Internet_Regulation_in_China_A_Meta-Analysis_of_Chinese_Internet_Policies_1994-2017 [dostęp: 20.09.2025].
[907] *Measures for the Administration of Internet Information Services* (Order No. 292 of the State Council, 25 September 2000). Tłumaczenie: DigiChina – Stanford, https://digichina.stanford.edu/work/internet-information-service-management-rules/ [dostęp: 20.09.2025].
[908] *Regulations on Publication Administration* (Order No. 343 of the State Council, promulgated 12 December 2001, effective 1 February 2002). Tekst angielski: Government of the PRC, https://english.www.gov.cn/archive/laws_regulations/2014/08/23/content_281474983043721.htm [dostęp: 20.09.2025].

wykonawczych, bez skutecznej możliwości ich zaskarżenia do niezależnego organu sądowego, byłby nieakceptowalny w systemie konstytucyjnym RP czy RFN. W państwach tych zasada demokratycznego państwa prawnego wymaga, aby ingerencje w prawa i wolności opierały się wyłącznie na ustawie oraz podlegały zewnętrznej, niezależnej kontroli sądowej, w tym kontroli konstytucyjnej.

Dodatkowo, analizując konstytucyjne ograniczenia praw w ChRL, warto odnieść się do standardów prawa międzynarodowego, w szczególności do postanowień Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, którego Chiny są stroną[909]. Na podstawie przyjętych w tym dokumencie zasad, każda ingerencja w prawa jednostki powinna spełniać wymogi legalności, proporcjonalności oraz konieczności w społeczeństwie demokratycznym. Choć standardy te nie mają bezpośredniego zastosowania w krajowym porządku prawnym ChRL, stanowią punkt odniesienia przy ocenie zakresu i trybu dopuszczalnych ograniczeń konstytucyjnych oraz ich zgodności z uznanymi zasadami ochrony praw człowieka.

System konstytucyjny Chińskiej Republiki Ludowej zawiera zarówno ogólne, jak i szczegółowe regulacje dotyczące dopuszczalności ograniczeń praw podstawowych. Teoretycznie przyjęte mechanizmy – takie jak klauzule szczegółowe oraz zasada zastrzeżenia ustawowego – tworzą pewien formalny fundament dla ochrony jednostki. Jednak brak jest instytucjonalnych gwarancji niezależnej kontroli konstytucyjnej. Z perspektywy standardów międzynarodowych, obowiązujące w ChRL rozwiązania prawne i instytucjonalne nie zapewniają wystarczających mechanizmów zapobiegających arbitralnemu stosowaniu ograniczeń. Z tego względu ocena konstytucyjnych ram ochrony praw jednostki w Chinach wymaga nie tylko analizy normatywnej, ale także uwzględnienia realiów polityczno-prawnych, które determinują ich funkcjonowanie.

6. Podsumowanie i wnioski

Rozdział IV został poświęcony analizie konstytucyjnych praw podstawowych w Chińskiej Republice Ludowej, zestawionych z rozwiązaniami obowiązującymi w Rzeczypospolitej Polskiej, Republice Federalnej Niemiec oraz ze standardami prawa międzynarodowego. W centrum zainteresowania znalazło się pytanie o rzeczywistą funkcję praw i wolności w systemie chińskim:

[909] *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* z 16 grudnia 1966 r., Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

czy pełnią one rolę materialnie skutecznych gwarancji jednostki, czy też pozostają elementem legitymizacji władzy politycznej i są instrumentem realizacji celów państwa?

Odmienny sposób ujęcia godności człowieka stanowił punkt wyjścia do analizy praw i wolności konstytucyjnych. W Konstytucji RP oraz Ustawie Zasadniczej RFN godność człowieka stanowi przyrodzony i nienaruszalny fundament całego systemu praw i wolności jednostki. W Konstytucji ChRL występuje natomiast pojęcie nienaruszalnej godności osobowościowej (人格尊严). W klasycznej tradycji konfucjańskiej człowiek nie traci swojej wartości jako istota moralna, lecz poprzez własne czyny oddala się od ideału człowieczeństwa (ren), a ocena dotyczy przede wszystkim stopnia realizacji cnoty, nie zaś samego faktu bycia człowiekiem. Zmiany w tym zakresie pojawiły się w reinterpretacjach tej tradycji w okresie legizmu, kiedy silniej wiązano status jednostki z oceną jej zachowania w porządku prawnym. We współczesnej doktrynie chińskiej godność osobowościowa ujmowana jest jako nienaruszalna wartość przysługująca człowiekowi jako osobie, której zakres ochrony może jednak ulegać modyfikacjom w przypadku rażącego naruszenia podstawowych norm ładu moralnego, co w warstwie aksjologicznej sprzyja interpretacjom uzasadniającym stosowanie surowych sankcji karnych.

Pierwsza z rozpatrywanych hipotez**,** tj. „W ChRL prawa podstawowe i konstytucyjne zasady ustroju społeczno-gospodarczego są w większym stopniu podporządkowane interesom państwa i zbiorowości niż w systemach konstytucyjnych Polski i Niemiec, co prowadzi do ograniczenia zakresu realnie wykonywanych praw podstawowych oraz do instrumentalizacji zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego", została potwierdzona. Konstytucja ChRL zawiera deklaracje praw człowieka i wolności jednostki, jednak ich zakres oraz realna skuteczność pozostają uzależnione w niektórych przypadkach od interpretacji dokonywanej przez organy polityczne, przede wszystkim Stały Komitet Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych. Brak niezależnej hierarchicznie kontroli konstytucyjności oraz formalne powiązanie sądownictwa z aparatem władzy sprawiają, że gwarancje konstytucyjne nie zawsze pełnią funkcję efektywnych mechanizmów ochrony jednostki przed arbitralnością władzy, a ich praktyczne zastosowanie pozostaje zależne od decyzji ośrodka politycznego. Analiza wykazała także, że chiński konstytucjonalizm traktuje prawa podstawowe w pewnym stopniu jako element retoryki i legitymizacji.

Druga z hipotez zakładająca, że „Zmiany konstytucji ChRL redukują napięcia między realizacją celów polityczno-gospodarczych a zachowaniem spójności między sformułowaniem

praw podstawowych i zasad ustroju społeczno-gospodarczego i praktyką ich stosowania, przy czym w większym stopniu dotyczy to zasad ustroju społeczno-gospodarczego niż praw podstawowych", również znalazła potwierdzenie. System chiński cechuje się coraz silniejszym akcentowaniem praw socjalnych i ekonomicznych, co znajduje odzwierciedlenie w ratyfikowanych przez Chiny konwencjach międzynarodowych oraz w praktyce polityki państwowej. Prawa do pracy, zabezpieczenia socjalnego, ochrony zdrowia czy edukacji są rozbudowywane i przedstawiane jako dowód skuteczności systemu. Chiny w nieodległej przeszłości wprowadziły system emerytalny, a w ostatnich latach znacząco zwiększyły i zmodernizowały bazę szkół i uniwersytetów. Inwestują ogromne nakłady w kapitał ludzki. Powstaje coraz więcej szpitali, w których są, jak wykazała obserwacja i co logiczne kolejki, ale także usługi są na coraz wyższym poziomie. Równocześnie wolności polityczne i prawa obywatelskie, takie jak wolność słowa, zgromadzeń czy zrzeszania się, pozostają wciąż pod kontrolą państwa, ograniczane przez klauzule odwołujące się do bezpieczeństwa, porządku publicznego czy interesu społecznego. Ponieważ interpretacja tych klauzul należy do organów partyjno-państwowych, faktyczna przestrzeń wolności jednostki jest ograniczona. W rezultacie Chiny choć w dużym stopniu realizują prawa socjalne to nadal nie spełniają wymogów międzynarodowych, w szczególności w zakresie ochrony wolności politycznych i obywatelskich.

Potwierdzona została też hipoteza, że „pozycjonowanie cywilizacji na osi teocentryzm–kratocentryzm wpływa na reinterpretację i urzeczywistnianie idei praw podstawowych i zasad konstytucyjnych." Jak wynika z analizy, poprzez wielowiekowe stabilizowanie pozycji cywilizacji chińskiej blisko kratocentrycznego bieguna osi teocentryzm-kratocentryzm, klasyczne konfucjańskie idee uległy przewartościowaniu i reinterpretacji. Sprzyja to wzrostowi odporności na kratocentryczne impulsy władzy. W praktyce oznacza to, że prawo bywa społecznie postrzegane jako funkcjonalne. Tłumaczy to zarówno formalny charakter wielu gwarancji, jak i stosunkowo wysoki poziom społecznej akceptacji dla uruchamianych mechanizmów ograniczających.

Odpowiedzi na pytania badawcze dotyczące rozdziału IV prowadzą do następujących wniosków. Formalny stopień zgodności praw podstawowych ze standardami międzynarodowymi jest relatywnie wysoki, gdyż wiele praw wymienionych w Konstytucji ChRL i ustawodawstwie odpowiada katalogowi praw przewidzianych w dokumentach międzynarodowych, jednak w praktyce występuje rozbieżność między literą prawa a rzeczywistością. Znacząca liberalizacja

prawa nastąpiła szczególnie w odniesieniu do praw socjalnych i ekonomicznych. Jednak w dalszym ciągu redefiniuje się prawa polityczne i obywatelskie, podporządkowując je w pewnym stopniu interesowi państwa. Tu też występuje najwięcej niezgodności. Mechanizmy ograniczania praw nie są odpowiednio równoważone przez niezależne instytucje kontroli, co jest różnicą w porównaniu do RP i RFN, gdzie sądy konstytucyjne i trybunały formalnie w większym stopniu funkcjonują jako gwaranci praw jednostki. Praktyczne konsekwencje tej architektury są asymetryczne: obywatel chiński korzysta z relatywnie rozwiniętej ochrony socjalnej, ale jego wolności polityczne podlegają reglamentacji.

Analiza poszczególnych praw i wolności ujawniła fundamentalne różnice aksjologiczne i funkcjonalne. Na przykład prawo do życia, które w Konstytucji RP oraz Ustawie Zasadniczej RFN stanowi podstawę systemu ochrony jednostki, w Konstytucji ChRL nie zostało sformułowane wprost jako samodzielne prawo podmiotowe. Ochrona życia ludzkiego wynika pośrednio z ogólnej klauzuli praw człowieka oraz z przepisów Konstytucji ChRL gwarantujących ochronę godności osobistej i wolności osobistej jednostki. Przykładowo praktyka stosowania kary śmierci w ChRL pokazuje, że prawo do życia w niektórych obszarach jest interpretowane w sposób zasadniczo odmienny od porównywanych systemów. Pełni ona tam w większej mierze charakter prewencyjny i odstraszający. Logikę tę dobrze oddaje chińskie przysłowie: „Zabić kurę, aby wystraszyć małpę" (杀鸡儆猴), które wskazuje, że ukaranie jednostki służy także jako przykład wzmacniający prewencję.

W Konstytucji RP oraz Ustawie Zasadniczej RFN wolności polityczne, takie jak wolność słowa czy zgromadzeń, mogą być ograniczane wyłącznie w drodze ustawy i podlegają kontroli niezależnych sądów. W Konstytucji ChRL wolności te są również gwarantowane, jednak ich wykonywanie podlega ograniczeniom przewidzianym w ustawodawstwie zwykłym, w szczególności w przepisach dotyczących bezpieczeństwa państwa i porządku publicznego, przy czym brak niezależnej kontroli konstytucyjnej oraz kierownicza rola Komunistycznej Partii Chin w systemie władzy mogą wpływać na sposób ich interpretacji i stosowania.

Synteza przeprowadzonych analiz prowadzi do wniosku, że chiński system praw podstawowych charakteryzuje się systemową asymetrią ochrony. Prawa socjalne i ekonomiczne są rozwijane, także dlatego ponieważ służą realizacji celów rozwojowych państwa natomiast prawa polityczne i obywatelskie są pod kontrolą państwa, ponieważ potencjalnie mogłyby zagrozić porządkowi społecznemu i wiodącej roli partii.

Warto w tym miejscu odnieść się do kilku konkretnych przykładów z tych opisanych w rozdziale, które unaoczniają mechanizmy działania systemu i pozwalają weryfikować hipotezy oraz pytania badawcze. Do niedawna w ChRL szczególnie kontrowersyjna była polityka jednego dziecka, która oznaczała systemowe ograniczanie prawa rodziców do posiadania potomstwa. Polityka ta została formalnie zakończona, co może także wiązać się z kwestiami demografii i być częściowo podporządkowane logice interesu państwa. W praktyce można rozważać możliwość istnienia pewnego dualizmu motywacyjnego. Z jednej strony np. ograniczono możliwość przeprowadzania aborcji w Chinach, m.in. poprzez wprowadzenie wymogu uzyskania zgody obojga rodziców, co może być interpretowane jako przejaw większego uwzględniania argumentów aksjologicznych związanych z ochroną życia. Z drugiej strony działania te zbiegają się z narastającymi problemami demograficznymi państwa i pozostają spójne z jego aktualnymi potrzebami politycznymi i gospodarczymi.

Kolejnym przykładem są regulacje dotyczące zasady równości, które w Konstytucji ChRL zostały sformułowane w sposób ogólny. W niektórych obszarach, zwłaszcza w odniesieniu do statusu kobiet, odnotowano istotne postępy - zniesiono liczne bariery w dostępie do edukacji oraz rynku pracy, a udział kobiet w życiu społecznym i gospodarczym systematycznie wzrasta. Realizacja tych postulatów pozostaje jednak powiązana z interesem państwa, gdyż aktywizacja zawodowa kobiet sprzyja wzrostowi produktu krajowego brutto oraz zwiększeniu podaży pracy, co wpływa na warunki funkcjonowania rynku pracy i konkurencyjność gospodarki. W tym sensie ochrona równości w wybranych obszarach pełni nie tylko funkcję gwarancyjną wobec jednostki, lecz także funkcję instrumentalną, podporządkowaną celom rozwojowym państwa.

Warte podkreślenia są także różnice w traktowaniu mniejszości etnicznych. Choć Konstytucja ChRL formalnie zapewnia równość wszystkim obywatelom, to praktyka w regionach takich jak Xinjiang i Tybet wskazuje na przypadki ograniczania praw tych społeczności. Kwestia ta była przedmiotem zainteresowania społeczności międzynarodowej, w tym rezolucji Parlamentu Europejskiego oraz raportów organów Narodów Zjednoczonych. Z drugiej strony ChRL prowadzi w tych regionach szeroko zakrojone programy inwestycyjne, obejmujące infrastrukturę, przemysł oraz usługi publiczne, przedstawiane jako instrument wyrównywania poziomu rozwoju gospodarczego. W efekcie ochrona praw mniejszości oraz realizacja zasady równości są w tych obszarach podporządkowane także logice stabilizacji regionów o znaczeniu strategicznym i zapobieganiu separatyzmowi.

Rozbieżność między deklaracją konstytucyjną a praktyką stosowania prawa ujawnia się również w zakresie wolności religii i światopoglądu. Konstytucja ChRL gwarantuje wolność wyznania, jednak uzależnia jej realizację od podporządkowania się systemowi nadzoru administracyjnego, w szczególności poprzez obowiązek rejestracji wspólnot religijnych. W konsekwencji działalność religijna jest dopuszczalna wyłącznie w ramach struktur oficjalnie uznanych i kontrolowanych przez państwo. Wspólnoty funkcjonujące poza tym systemem, w tym część chrześcijańskich kościołów domowych, pozostają poza legalnym porządkiem prawnym i podlegają środkom represyjnym o charakterze administracyjnym. Szczególnym nadzorem objęte są niektóre nieuznane wspólnoty religijne, określane w praktyce jako tzw. kościoły podziemne. Jednocześnie w odniesieniu do głównych religii działających w ramach struktur państwowych można dostrzec elementy pewnej pragmatycznej liberalizacji, czego przykładem są porozumienia zawierane przez władze ChRL ze Stolicą Apostolską. Zmiany te nie oznaczają jednak uznania autonomii wspólnot religijnych, lecz mieszczą się w modelu religii podporządkowanej nadrzędnej roli państwa. Ilustracją obserwacyjną praktycznego funkcjonowania administracyjnej kontroli kultu religijnego mogą być rozwiązania stosowane wobec nabożeństw bożonarodzeniowych w niektórych parafiach w miastach, polegające na wprowadzaniu limitów uczestników oraz systemu wcześniejszej rejestracji na msze. Środki te są formalnie uzasadniane względami organizacyjnymi i porządku publicznego, a jednocześnie wskazują na objęcie praktyk religijnych szczególnymi regulacjami.

Nie mniej istotne pozostają ograniczenia dotyczące wolności politycznych, takich jak wolność słowa, zgromadzeń czy zrzeszania się. Konstytucja wymienia te prawa, ale jednocześnie wprowadza szerokie klauzule odwołujące się do bezpieczeństwa, porządku publicznego czy interesu społecznego, które te prawa ograniczają. W praktyce oznacza to, że próby niezależnej działalności politycznej czy krytyki władz mogą być kategoryzowane pod kątem ich wpływu na stabilność państwa. Przykłady obejmują rozproszone protesty robotnicze, które były tłumione przy użyciu aparatu państwa, czy kontrolę mediów i Internetu poprzez system cenzury i nadzoru. Obywatele mają zagwarantowaną wolność wyrażania opinii, jednak jej realizacja pozostaje pod nadzorem ze strony państwa. Warto w tym miejscu podkreślić, że systemach demokratycznych wolność słowa stanowi konstytucyjnie chronioną wartość, choć jej realizacja może podlegać ustawowym ograniczeniom, w szczególności w odniesieniu do dostępu do środków masowego przekazu. W przestrzeni komunikacji cyfrowej zachowany pozostaje szeroki zakres możliwości

wyrażania opinii, jednak również tam obserwuje się nowe formy regulacji debaty publicznej, związane m.in. z moderacją treści przez operatorów platform internetowych oraz z przeciwdziałaniem mowie nienawiści i dezinformacji. Zjawiska te nie znoszą konstytucyjnych gwarancji wolności wypowiedzi, lecz wskazują na pojawianie się nowych wyzwań dla jej praktycznego wykonywania. Nie zmienia to jednak faktu, że zakres rzeczywistej ochrony wolności słowa w Polsce i w Niemczech pozostaje istotnie szerszy niż w Chińskiej Republice Ludowej.

Ostatnią grupę przykładów stanowią regulacje dotyczące wolności osobistej oraz prawa do prywatności. Konstytucja ChRL przewiduje ochronę nietykalności osobistej, mieszkania oraz tajemnicy komunikowania się. Jednocześnie w praktyce funkcjonuje na przykład rozbudowany system nadzoru elektronicznego, obejmujący monitoring w przestrzeni publicznej, kontrolę obiegu informacji w Internecie oraz mechanizmy gromadzenia i przetwarzania danych o obywatelach, w tym systemy tzw. oceny społecznej. Rozwiązania te polegają na łączeniu informacji pochodzących z różnych rejestrów w celu kategoryzowania jednostek według określonych kryteriów administracyjnych. Przykłady te wskazują, że ochrona prywatności oraz wolności osobistej bywa podporządkowana celom porządku publicznego i bezpieczeństwa państwa. Również w państwach europejskich występują dopuszczalne formy ingerencji w sferę prywatności i wolności osobistej, takie jak monitoring wizyjny w przestrzeni publicznej, retencja danych telekomunikacyjnych czy czynności operacyjno-rozpoznawcze prowadzone przez służby specjalne. Ingerencje te są ujmowane w ramy ustawowe, ograniczone czasowo i przedmiotowo oraz co do zasady poddane kontroli sądowej i konstytucyjnej. Odmienność między analizowanymi porządkami dotyczy zatem przede wszystkim mechanizmu wyznaczania granic dopuszczalnej ingerencji w sferę praw jednostki.

Zastosowanie analitycznej osi teocentryzm–kratocentryzm pozwoliło uchwycić nie tylko stan normatywny, ale również mechanizmy praktycznego stosowania prawa i dynamikę relacji między deklaracjami konstytucyjnymi a rzeczywistością prawną i polityczną. Z perspektywy osi chiński konstytucjonalizm sytuuje się wyraźnie po stronie kratocentrycznej. Nie jest to pozycja statyczna: w sferze socjalnej i gospodarczej system okresowo oddala się od maksimum kratocentrycznego, oferując obywatelom realne świadczenia i prawa, które zwiększają przewidywalność i stabilność życia społecznego. W sferze politycznej i obywatelskiej pozostaje jednak blisko bieguna kratocentrycznego. Ta wewnętrzna niejednorodność tłumaczy odmienny

charakter chińskiego konstytucjonalizmu, gdzie socjalny wymiar państwa współistnieje z kontrolą sfery politycznej.

W tym kontekście potwierdzenie znajduje hipoteza, zgodnie z którą nadchodząca ewolucja konstytucyjnych zasad Chińskiej Republiki Ludowej będzie zmierzać w kierunku dalszej pragmatycznej liberalizacji w sferze gospodarczej oraz społecznej, przy jednoczesnym utrzymaniu kontroli partii nad kluczowymi obszarami władzy, w szczególności w sferze politycznej. Oznacza to utrzymanie modelu ustroju społeczno-gospodarczego ChRL bliżej kratocentrycznego bieguna osi teocentryzm–kratocentryzm. Należy jednak zaznaczyć, że liberalizacja w obszarze praw społecznych postępuje w sposób selektywny, z uwzględnieniem priorytetów państwa.

Podmiotem przewidywanych zmian jest coraz mocniejsza ekonomicznie klasa średnia, która już obecnie formułuje wnioski dotyczące wzrostu jej udziału nie tylko w ekonomii ale i w polityce. W perspektywie długoterminowej oczekuje się w związku z tym liberalizacji i reorganizacji strategii partii i systemu, który zachowa jednak jako cel główny stabilność oraz integralność państwa pod dalszą „przewodnią rolą KPCh".

Jeżeli ograniczenia wolności politycznych będą nadal społecznie akceptowane, co wiąże się także z koniecznością dalszej poprawy warunków życia i poprawy międzynarodowej pozycji Chin to model chiński może okazać się stosunkowo trwały: system będzie jednocześnie utrwalał legitymizację władzy wewnątrz państwa oraz wzmacniał pozycję międzynarodową ChRL proporcjonalnie do wzrostu potencjału gospodarczego.

Rozdział V

Wybrane zasady konstytucyjne ustroju społeczno-gospodarczego ChRL na tle standardów międzynarodowych oraz porządków konstytucyjnych RP i RFN– analiza porównawcza

1. Zagadnienia wprowadzające

Jak wskazano we wstępie pracy oprócz spojrzenia na ustrój społeczno-gospodarczy państwa z perspektywy praw, wolności i obowiązków obywatelskich, wyróżnia się także spojrzenie z perspektywy zasad konstytucyjnych tego ustroju. W rozdziale wyodrębniono trzy grupy zasad, które wspólnie tworzą konstytucyjny rdzeń ustrojów społeczno-gospodarczych analizowanych państw: zasady modelowe, wyrażające podstawowy charakter i założenia ustroju gospodarczego, zasady ochrony prawa własności oraz zasady wolności działalności gospodarczej. Każda z tych grup zasad została przeanalizowana oddzielnie dla ChRL, RP i RFN, a następnie zestawiona w ujęciu porównawczym, co pozwala uchwycić zarówno podobieństwa, jak i różnice wynikające z odmiennych koncepcji ustrojowych – od socjalistycznej gospodarki rynkowej w Chinach, poprzez społeczno-rynkowy model konstytucyjny w Polsce, aż po ideę państwa socjalnego zakorzenioną w niemieckim porządku konstytucyjnym.

Wybór trzech analizowanych grup zasad – modelu ustroju gospodarczego, ochrony własności oraz wolności działalności gospodarczej – wynika z ich fundamentalnego i konstytutywnego znaczenia dla każdego z analizowanych porządków społeczno-gospodarczych. Zasady te tworzą rdzeń systemowy, ponieważ określają podstawowy typ gospodarki, status kluczowego prawa majątkowego oraz zakres swobody podejmowania aktywności ekonomicznej. Stanowią one zatem te elementy konstytucyjnej struktury ustroju, które w sposób najbardziej bezpośredni determinują rzeczywiste funkcjonowanie sfery gospodarczej. Pozostałe zasady, w tym zwłaszcza zasady o charakterze solidarnościowym czy środowiskowym, pełnią w dużej mierze funkcję pochodną i konkretyzującą, rozwijając ramy ustrojowe wyznaczone przez model gospodarki, własność i wolność działalności gospodarczej. Z tego względu to właśnie trzy wyodrębnione grupy zasad stanowią najbardziej adekwatny, stabilny i funkcjonalnie porównywalny przedmiot analizy w niniejszym rozdziale.

W tej części pracy podjęta zostanie próba weryfikacji hipotez badawczych oraz przedstawienie prognoz dotyczących ewolucji konstytucyjnych zasad ustroju społeczno-gospodarczego w Chińskiej Republice Ludowej. W szczególności chodzi o hipotezę, że w ChRL konstytucyjne zasady ustroju społeczno-gospodarczego są w większym stopniu podporządkowane

interesom państwa i zbiorowości niż w systemach konstytucyjnych Polski i Niemiec, co prowadzi do ograniczenia zakresu realnie wykonywanych praw podstawowych oraz do instrumentalizacji zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego.

W rozdziale podjęto także próbę odpowiedzi na następujące pytania badawcze: Jaki jest obecny stopień zgodności zasad konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego ChRL ze standardami międzynarodowymi i w jakim kierunku zachodzą zmiany? Na ile i w jakich obszarach konstytucyjne zasady ustroju społeczno-gospodarczego ChRL różnią się od odpowiednich rozwiązań w RP i RFN oraz jakie są praktyczne konsekwencje tych różnic? Jakie są kierunki ewolucji konstytucyjnych zasad ustroju społeczno-gospodarczego ChRL?

Austriacki ekonomista Ludwik von Misses, przedstawiciel szkoły austriackiej w ekonomii pisał, że „w socjalizmie za wszystkie sprawy dotyczące ekonomii odpowiada państwo. Rząd wydaje rozkazy każdej gałęzi produkcji, podobnie jak wydaje je armii. Nie istnieje tam sfera prywatnej działalności. Według Misesa człowiek w takim systemie jest niczym mieszkaniec sierocińca lub domu poprawczego. Musi wykonywać zleconą mu pracę i może konsumować to, co zostało mu przydzielone przez władze. Może czytać jedynie książki i gazety wydane lub dozwolone przez władze i może podróżować tylko wówczas, gdy przyznają mu na to środki. Musi przyjąć zawód, który władze dla niego wybrały i musi zmienić swój zawód i miejsce zamieszkania, jeśli mu tak nakażą. W tym sensie według Misesa obywatele państw socjalistycznych nie są ludźmi wolnymi” [910]. *In contrario*, podkreśla, że system społeczno-polityczny oparty na wolności człowieka, indywidualizmie i prawach własności prywatnej, owocuje powstaniem analogicznego systemu gospodarczego, opartego na racjonalnych działaniach uczestników wymiany handlowej, prowadzących do ogólnego wzrostu dobrobytu w warunkach pokoju[911].

Z poglądami Misesa nie zgadzali się np. Mao Zedong i Karol Marks. Wbrew krytyce Misesa, który widział w socjalizmie system zniewolenia jednostki, Karol Marks i Mao Zedong uważali go za drogę do wyzwolenia klasy robotniczej z wyzysku. Marks twierdził, że w kapitalizmie robotnik „jest towarem” i pracuje na bogactwo innych, tracąc kontrolę nad własnym życiem. Socjalizm miał przywrócić wspólnotową własność środków produkcji, aby zlikwidować nierówności i zapewnić równość szans. Mao szedł dalej - uważał rewolucję za konieczną, by lud pracujący mógł przejąć władzę i zbudować społeczeństwo bez wyzysku

[910] L. Mises, *Kapitalizm, czyli gospodarka rynkowa* [w:] *Interwencjonizm,* Arcana, Kraków 2005 s. 20-29.
[911] L. Mises, *Dobrobyt Materialny* [w:] *Liberalizm w tradycji klasycznej*, Arcana, Kraków 2001, s. 16-28.

klasowego. Wolność w tym ujęciu nie polega na swobodzie rynkowej, lecz na zniesieniu dominacji jednej klasy nad drugą i budowie ustroju opartego na równości i wspólnym dobru. W artykule 6 Konstytucji ChRL przewidziano, że system oparty o publiczną własność zastąpił system wyzysku człowieka przez człowieka i wprowadził zasadę: „Od każdego według jego zdolności, każdemu według jego pracy”[912].

W Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej jako podstawę ustroju gospodarczego wskazano społeczną gospodarkę rynkową. W Republice Federalnej Niemiec model ten wynika z konstytucyjnej zasady państwa socjalnego oraz z utrwalonej wykładni doktrynalnej i orzeczniczej. W przypadku Chińskiej Republiki Ludowej celem określonym w Konstytucji jest utworzenie socjalistycznej gospodarki rynkowej. Wspólną cechą analizowanych rozwiązań jest poszukiwanie systemowych proporcji między mechanizmami rynkowymi a potrzebą interwencji państwowej, co stanowi wyzwanie dla współczesnych systemów społeczno-gospodarczych.

2. Modelowe zasady ustroju społeczno-gospodarczego w perspektywie porównawczej

2.1. Zasada socjalistycznej gospodarki rynkowej w ChRL

W pierwszym artykule Konstytucji zapisano, że Chińska Republika Ludowa jest państwem socjalistycznym rządzonym przez ludową dyktaturę demokratyczną, kierowaną przez klasę robotniczą i opartą na sojuszu robotników i chłopów. Socjalistyczna gospodarka rynkowa, zgodnie z artykułem 7 konstytucji ChRL, działając w ramach systemu własności wspólnej całego społeczeństwa odgrywa przewodnią rolę w gospodarce narodowej. Socjalistyczny system gospodarczy z chińską charakterystyką (中国 特色 社会主义 物权) określony jest przez socjalistyczny system prawa własności z chińską charakterystyką.

Ogólne zasady funkcjonowania socjalistycznej gospodarki rynkowej zostały określone w artykule 206 Kodeksu cywilnego ChRL z 2021 roku. W jej ramach współistnieją różne formy własności, przy czym własność publiczna pozostaje podstawą systemu. Państwo wdraża socjalistyczną gospodarkę rynkową i chroni równy status prawny oraz prawa do rozwoju wszystkich uczestników rynku. Podobnie w systemie dystrybucji: choć dopuszczalne są różne mechanizmy podziału dóbr, podstawową zasadą pozostaje dystrybucja według nakładów pracy.

[912] Artykuł 6 *Konstytucji ChRL z 1982 roku*…

Państwo wspiera i rozwija sektor publiczny, ale równocześnie zachęca, nadzoruje i ukierunkowuje rozwój sektora niepublicznego[913].

Chińska charakterystyka socjalistycznego systemu gospodarczego jest w szczególności widoczna w sformułowanych zasadach konstytucyjnych ustroju społeczno-gospodarczego ChRL. W artykule 6 Konstytucji ChRL zaznacza się, że socjalistyczna własność publiczna jest podstawą ustroju społeczno-gospodarczego ChRL. Własność publiczna w ramach socjalistycznej gospodarki rynkowej obejmuje własność całego społeczeństwa, jak i tzw. własność kolektywną". Socjalistyczna własność według chińskiej interpretacji nie stoi w sprzeczności z gospodarką rynkową, ale jest jej uzupełnieniem[914]. Pomimo wiodącej roli własności publicznej, własność prywatna zyskała w Chińskiej Republice Ludowej w ostatnich dekadach na znaczeniu. Znajduje to odzwierciedlenie w kolejnych nowelizacjach konstytucji. Jak zapisano w Konstytucji ChRL w artykule 11, państwo chroni prawa i interesy sektora niepublicznego gospodarki. Sektor prywatny dynamicznie się rozwija i odpowiada już za większość zatrudnienia, eksportu i innowacji. Nadal jednak funkcjonuje pod nadzorem państwa, które zachowuje kontrolę nad kluczowymi zasobami i kierunkami rozwoju gospodarczego[915]. Przedsiębiorstwa prywatne odpowiadają z kolei za 60% PKB Państwa Środka[916].

Pomimo rozwoju gospodarki rynkowej w Chinach, sektor publiczny, a szczególnie przedsiębiorstwa państwowe, nadal odgrywa dominującą rolę w strategicznych gałęziach gospodarki. Zgodnie z chińską doktryną, dostęp do rynku jest powiązany z bezpieczeństwem narodowym. Dlatego strategiczne branże muszą pozostawać pod kontrolą państwa. Według szacunków sektor przedsiębiorstw państwowych w ChRL odpowiada obecnie za około 30% PKB państwa[917]. Sektor ten jest właścicielem 56% całości aktywów sektora przedsiębiorstw[918].

Jedna z podstawowych różnic między chińskim i zachodnim modelem ustroju gospodarczego leży w dominującej roli centralnego planowania w ChRL, co wpływa na wolność podmiotów gospodarczych. Narodowe plany pięcioletnie określają m.in. kierunki i cele wzrostu,

[913] http://en.npc.gov.cn.cdurl.cn/pdf/civilcodeofthepeoplesrepublicofchina.pdf, [dostęp: 2.07.2025].
[914] Liu Maolin, *An introduction to China's Constitution*, Beijing 2009, s. 232.
[915] Ding, Xiaoqin, "*The Socialist Market Economy: China and the World*". Science & Society. 73 (2): 235–2411 April 2009.
[916] Liu Maolin, *An introduction to China's Constitution*, Beijing 2009, s. 228.
[917] Zhang, Chunlin, *How Much Do State-Owned Enterprises Contribute to China's GDP and Employment?*,World Bank, Washington, DC 2019, World Bank. https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/32306 License: CC BY 3.0 IGO., [dostęp: 23.06.2025].
[918] *China's state firms needed to provide 'economic foundation', but pressure mounting due to 'hidden losses*, South China Morning Post (scmp.com), [dostęp: 09.01.2025].

innowacji, zrównoważonego rozwoju czy bezpieczeństwa narodowego. KPCh zachowuje nadrzędną pozycję w strukturze zarządzania gospodarką**,** pełniąc funkcję nadzorczą nad przedsiębiorstwami państwowymi, sektorem finansowym oraz kluczowymi projektami infrastrukturalnymi. Zaznacza się, że zgodnie z artykułem 16 Konstytucji ChRL przedsiębiorstwa państwowe mają w zakresie określonym ustawą prawo do autonomicznego działania. Obserwacja wykazała, że szczególnie państwowe przedsiębiorstwa chińskie realizują ogólne wytyczne nakreślonych planów nierzadko niezależnie od rentowności komercyjnej.

Inną charakterystyczną cechą ustroju społeczno-gospodarczego ChRL jest funkcjonowanie w nim stosunkowo wielu rodzinnych form gospodarowania. Kulturowo obecne tendencje do wspierania się wzajemnie w ramach danej grupy, a szczególnie w ramach rodziny, ma przełożenie na zatrudnianie przez właścicieli przedsiębiorstw członków rodzin oraz czynienia z nich współudziałowców prowadzonych czy zakładanych spółek[919].

Współczesny system gospodarczy ChRL określić można mianem socjalistyczno-kapitalistycznej gospodarki rynkowej o chińskiej charakterystyce. Argumentem przemawiającym za kapitalistycznym odchyleniem chińskiego modelu gospodarczego jest sposób funkcjonowania rynków finansowych oraz mechanizm dystrybucji zysków przedsiębiorstw państwowych. W Chinach dopuszcza się prywatną własność akcji i rozwinięty obrót giełdowy, co stanowi typowy element kapitalizmu rynkowego, a nie socjalizmu rynkowego, który z zasady ograniczał lub eliminował prywatny kapitał spekulacyjny. Socjalizm rynkowy jest doktryną polityczną i systemem gospodarczym cechującym się łączeniem działalności sektora publicznego z mechanizmem rynkowym, w którym wypracowany zysk stanowi bezpośrednie źródło dochodów pracowników lub jest źródłem finansów publicznych [920] . W praktyce chińskiej zyski wypracowywane przez państwowe przedsiębiorstwa są w dużej mierze zatrzymywane przez same firmy, a nie redystrybuowane do społeczeństwa w formie dywidendy społecznej, jak postulują klasyczne modele socjalizmu rynkowego. Brak powszechnego, instytucjonalnego mechanizmu redystrybucji zysków publicznych wskazuje na logikę akumulacji kapitału i reinwestycji, charakterystycznej dla kapitalizmu państwowego, a nie dla egalitarnego modelu gospodarki rynkowej opartego na własności zbiorowej[921].

[919] Liu Maolin, *An introduction to China's Constitution*, Beijing 2009, s. 231.
[920] A. E. Buchanan, *Ethics, Efficiency and the Market*, Oxford 1985.
[921] J. Du and C. Xu, *Market Socialism or Capitalism? Evidence from Chinese Financial Market Development*, 2005. IEA 2005 Round Table on Market and Socialism.

Jednym z filarów ustroju społeczno-gospodarczego ChRL jest system finansowy. Chiński sektor bankowy pod względem aktywów jest największy na świecie.[922] Największe chińskie państwowe banki komercyjne to Chiński Bank (Bank of China), Chiński Bank Budowlany (China Construction Bank), Chiński Bank Przemysłowo-Handlowy (Industrial and Commercial Bank of China) oraz Chiński Bank Rolniczy (Agricultural Bank of China), z których wszystkie należą do największych banków świata. Ludowy Bank Chin, chiński bank centralny, wchodzi w skład administracji rządowej jako organ o statusie ministerstwa. Znajduje to odzwierciedlenie w art. 89 Konstytucji ChRL, zgodnie z którym Rada Państwowa sprawuje kierownictwo nad pracą gospodarczą i finansową państwa, co oznacza, że bank centralny jest organem podporządkowanym administracji rządowej, bo wszystko, co dotyczy sfery monetarno-finansowej, należy do kompetencji Rady Państwowej. Zakres działalności niniejszego banku szczegółowo określa Ustawa o Ludowym Banku Chin z 1995 roku, znowelizowana w 2003 roku[923]. W 1995 roku opublikowano „Ustawę o bankach komercyjnych", co stworzyło podstawę do budowy systemu banków komercyjnych i ich struktury organizacyjnej[924].

Chiński model gospodarki rynkowej stanowi unikalne połączenie elementów socjalizmu i kapitalizmu, w którym państwo zachowuje kontrolę nad strategicznymi sektorami, jednocześnie dopuszczając swobodę działalności prywatnej. W odróżnieniu od klasycznego socjalizmu rynkowego, chiński model akcentuje akumulację kapitału i inwestycje, a nie redystrybucję zysków. Specyfika socjalizmu z chińską charakterystyką wyróżnia ChRL na tle innych systemów gospodarczych.

2.2. Zasada społecznej gospodarki rynkowej w RP

Pojęcie „społeczna gospodarka rynkowa" zostało ukształtowane przez doktrynę ekonomiczną stworzoną przez przedstawicieli szkoły fryburskiej, ordoliberałów zakładających, że konieczną cechą ustroju gospodarczego jest gwarantowanie fundamentalnych wartości, takich jak ład społeczny i gospodarczy oraz ochronę konkurencji[925]. Zadaniem państwa w tym ujęciu jest

[922] Li Xiang, *Stable growth Ahead for China's banking sector*, China Daily [11.07.2021].
[923] *Ustawa Chińskiej Republiki Ludowej o Ludowym Banku Chin* z dnia 18 marca 1995 r., https://npcobserver.com/legislation/law-on-the-peoples-bank-of-china/ [dostęp: 09.07.2025].
[924] *Ustawa o Bankach Komercyjnych ChRL z dnia 10 maja 1995 r* https://www.pbc.gov.cn/english/130733/2025080815071465478/index.html
[925] Z. Snażyk, A. Szafrański, *Publiczne prawo gospodarcze*, Warszawa 2010, s. 60; J. Ciapała, *Konstytucyjna wolność działalności gospodarczej w Rzeczypospolitej Polskiej*, Szczecin 2007, s.71.

dążenie do wyrównywania możliwości dla poszczególnych osób [926]. Pojęcie „społeczna gospodarka rynkowa" interpretuje się także jako nawiązanie do koncepcji państwa socjalnego, w ramach którego państwo podejmuje działania mające na celu łagodzenie społecznych skutków funkcjonowania rynku[927].

Zgodnie z artykułem 20 Konstytucji RP polską gospodarkę określa się jako „społeczną gospodarkę rynkową, opartą na wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, dialogu i współpracy partnerów społecznych, co stanowi podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej". Przepis ten jest klauzulą o generalnym charakterze określającą model ekonomiczny państwa oraz kształt ładu społecznego [928]. Jest to wyrazem opowiedzenia się polskiego prawodawcy za modelem państwa rządzącego się procesami gospodarczymi o orientacji i wrażliwości społecznej. Osiągnięcie tego jest możliwe między innymi poprzez zobowiązanie państwa do przedsiębrania działań umożliwiających łagodzenie społecznych skutków działania praw mechanizmów rynkowych przy jednoczesnym poszanowaniu tych mechanizmów i rządzących nimi praw[929]. W tym rozumieniu można założyć, że w art. 20 Konstytucji RP chodzi o prospołeczną gospodarkę rynkową[930].

Jednocześnie Z. Snażyk i A. Szafrański zwracają uwagę na powinności państwa zawarte w nakazie oparcia ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej na społecznej gospodarce rynkowej. Wymienia się tu zakaz powrotu do gospodarki nakazowo-rozdzielczej, zakaz budowania ustroju gospodarczego w oparciu o absolutystycznie rozumianą gospodarkę liberalną oraz zakaz urzeczywistniania gospodarki rynkowej, korygowanej przez państwo ze względu na oczekiwania społeczne, które mogą zostać zaspokojone przez rynek[931]. Jak wynika z artykułu 20 Konstytucji RP istnieje także obowiązek prowadzenia przez państwo polityki podatkowej, mającej na celu korygowanie redystrybucji dochodu narodowego. Dodatkowym kryterium, które decyduje o wyróżnieniu modelu społecznej gospodarki rynkowej, powinna być zatem zasada sprawiedliwości społecznej[932].

[926] W. Skrzydło, *Ustrój polityczny RP w świetle Konstytucji z 1997 r.,* Kraków 1998, s. 80.
[927] J. Kuciński, *Konstytucyjny ustrój państwowy Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2003, s. 83–84.
[928] G. Kryszeń, *Ustrój społeczno-gospodarczy jako przedmiot regulacji konstytucyjnej*, Wydawnictwo Temida 2, Białystok 2015, s. 60; *Wyrok TK z 30 stycznia 2001 r.*, sygn. K 17/00, Dz.U. nr 11, poz. 90.
[929] Z. Witkowski (red.), *Prawo konstytucyjne*, Toruń 1998, s. 74–75.
[930] Tamże, s. 84.
[931] Z. Snażyk, A. Szafrański, *Publiczne prawo gospodarcze*, Warszawa 2010, s. 61.
[932] B. Banaszak, *Prawo konstytucyjne*, Warszawa 1999, s. 189.

Przepis art. 2 Konstytucji RP wskazuje, że Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej. Zasadzie sprawiedliwości w koncepcji społecznej gospodarki rynkowej przyznaje się funkcję podstawowego regulatora życia społecznego oraz rolę stabilizatora procesów gospodarczych[933]. Społeczną gospodarkę rynkową można zatem określić jako próbę pogodzenia elementów liberalizmu gospodarczego z elementami państwa opiekuńczego, tak by jednocześnie nie doprowadzić do dominacji któregokolwiek z nich[934]. Na ustrój gospodarczy Rzeczypospolitej Polskiej składają się także wartości konstytucyjne wyrażone w innych przepisach, w tym ochrona pracy (art. 24 Konstytucji RP), bezpieczeństwo ekologiczne (art. 5 oraz art. 74 ust. 1 Konstytucji RP) oraz gospodarstwo rodzinne jako fundament ustroju rolnego (art. 23 Konstytucji RP).[935].

2.3. Zasada państwa socjalnego w RFN

Koncepcja społecznej gospodarki rynkowej wypracowana w niemieckiej myśli ekonomicznej po II wojnie światowej, została następnie wdrożona w praktyce gospodarczej RFN. W koncepcji tej skupione są idee gospodarki rynkowej i państwa socjalnego[936].

W artykule 20 Konstytucji RFN zapisano, że „Republika Federalna Niemiec jest demokratycznym i socjalnym państwem federalnym. Wszelka władza państwowa pochodzi od narodu. Wobec każdego, kto usiłuje obalić ten porządek, wszystkim Niemcom przysługuje prawo do oporu, jeżeli inny sposób przeciwdziałania nie jest możliwy[937]. Konstytucja RFN nie określa wprost modelu ustroju gospodarczego państwa. Odniesienie do zasady „państwa socjalnego", zawarte jest m.in. w art. 20 ust. 1 oraz art. 28 ust. 1 i stanowi podstawę do wyprowadzania norm zarówno pozytywnych (nakazów działania), jak i negatywnych (zakazów ingerencji), odnoszących się do roli państwa w sferze społecznej i gospodarczej. Również przeważająca część

[933] F. Bylok, B. Sztumska, *Rynek i sprawiedliwość. Zakres realizacji sprawiedliwości społecznej w systemie rynkowym w Polsce w okresie transformacji*, [w:] S. Partycki (red.), *Społeczna gospodarka rynkowa w Polsce. Model a rzeczywistość*, Lublin 2000, s. 35.
[934] P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.,* Warszawa 2000, s. 33.
[935] C. Kosikowski, *Publiczne prawo gospodarcze Polski i Unii Europejskiej*, Wydawnictwo Prawnicze Lexis Nexis, Kraków, s. 150.
[936] W. Skrzydło, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2009, s. 27; T. Hadrowicz, *Krytyka „ państwa dobrobytu" we współczesnej zachodnioniemieckiej myśli społeczno-ekonomicznej*, Acta Universitatis Lodziensis Folia Oeconomica 1987, nr 72, s. 3.
[937] „Konstytucje: Niemcy", *Biblioteka Sejmowa*, https://www.libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/niemcy.html, [dostęp: 14.05.2025].

niemieckiej doktryny konstytucyjnej, jak i orzecznictwo Federalnego Trybunału Konstytucyjnego wskazują na polityczną neutralność konstytucji w zakresie wyboru konkretnego modelu gospodarczego. W praktyce jednak „społeczna gospodarka rynkowa" została przyjęta jako model dominujący[938].

Zgodnie z art. 28 Konstytucji RFN ust.1 zdanie 1 „porządek konstytucyjny krajów związkowych musi odpowiadać zasadom republikańskiego, demokratycznego i socjalnego państwa prawnego". W ten sposób także kraje związkowe RFN są związane zasadami socjalnego państwa konstytucyjnego. Także w innych przepisach Konstytucji RFN istnieją postanowienia, które tworzą normatywne podstawy zasady państwa socjalnego. Są to: społeczna gwarancja własności zapisana w artykule 14, czy prawo matki do ochrony i opieki ze strony wspólnoty zagwarantowane w artykule 6. Z kolei artykuł 74 Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec określa zakres tzw. ustawodawstwa konkurencyjnego, w ramach którego zarówno federacja, jak i kraje związkowe mają kompetencje do stanowienia prawa w określonych dziedzinach, z pierwszeństwem legislacyjnym federacji w przypadku konieczności ujednolicenia regulacji. Katalog ten obejmuje kluczowe obszary polityki społecznej, takie jak prawo pracy, zabezpieczenia społeczne (w tym ubezpieczenia zdrowotne, emerytalne i wypadkowe), pomoc społeczną, ochronę zdrowia, edukację oraz mieszkalnictwo. Dzięki temu federacja dysponuje konstytucyjnymi instrumentami umożliwiającymi prowadzenie aktywnej polityki socjalnej, harmonizację standardów świadczeń i ochrony praw społecznych, co wzmacnia socjalny charakter porządku prawnego RFN. Praktyczna realizacja zasady państwa opiekuńczego obejmuje m.in. zapewnienie minimum egzystencji społeczno-kulturowej poprzez świadczenia socjalne, dostęp do systemów ubezpieczeń społecznych oraz podstawowych usług publicznych. Kluczową rolę odgrywają również ochrona rodziny i zasada równości szans, które konstytucyjnie zakotwiczają ideę sprawiedliwości społecznej[939].

[938] J. Pietrucha, *Konstruowany ład rynkowy? (Niemcy),* [w:] S. Swadźba (red.), *Systemy gospodarcze krajów Unii Europejskiej,* Katowice 1998, s. 32–39.
[939] H.M. Heinig, *Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit. Zur Formel vom sozialen Staat in Art. 20 Abs. 1 GG*, Tübingen 2008, s. 136.

2.4. Komparatystyczne ujęcie modelowych zasad ustrojów społeczno-gospodarczych

Chińska Republika Ludowa wykształciła hybrydowy model socjalistycznej gospodarki rynkowej z chińską charakterystyką: własność państwowa nadal odgrywa nadrzędną rolę, ale obok niej rozwija się sektor prywatny. Państwo zachowuje kontrolę nad strategicznymi sektorami, ale wspiera prywatną przedsiębiorczość jako uzupełnienie całościowego systemu. Niemcy realizują model społecznej gospodarki rynkowej, rozwijany od czasów powojennych. Łączy on wolność gospodarczą z rozbudowanym systemem zabezpieczeń społecznych, ochroną praw pracowniczych i mechanizmami redystrybucji dochodu. Polska natomiast, po transformacji ustrojowej lat 90., przyjęła model społecznej gospodarki rynkowej wpisany do Konstytucji RP w artykule 20. Gwarantuje on wolność działalności gospodarczej i ochronę własności prywatnej, ale jednocześnie wskazuje na znaczenie solidarności społecznej, dialogu i współpracy partnerów społecznych. Choć Polska formalnie nie wywodzi się z tradycji kolektywizmu, okres PRL pozostawił ślad w strukturze gospodarki. Chińska Republika Ludowa jest przykładem gospodarki regulowanej, w której państwo zachowuje wiodącą rolę w planowaniu strategicznym, szczególnie w sektorach uznanych za ważne z punktu widzenia interesu narodowego, mimo istnienia prywatnych podmiotów i konkurencji. Polska reprezentuje model gospodarki rynkowej, w którym państwo co do zasady nie planuje bezpośrednio produkcji i konsumpcji, lecz ingeruje w rynek poprzez polityki publiczne, instrumenty fiskalne oraz wsparcie dla wybranych branż. Niemcy natomiast realizują model społecznej gospodarki rynkowej oparty na zasadach wolnego rynku z rolą państwa w zakresie redystrybucji dochodu, ochrony socjalnej oraz regulacji rynku pracy.

Porównując systemy społeczno-gospodarcze Chińskiej Republiki Ludowej, Rzeczypospolitej Polskiej oraz Republiki Federalnej Niemiec, można wskazać różnice wynikające zarówno z ich konstytucyjnego zakotwiczenia, jak i praktyki instytucjonalnej. Po pierwsze, zasadnicze znaczenie ma konstytucyjna ranga zasad ustrojowych. W Niemczech zasada państwa socjalnego ma wyraźne, silne umocowanie w artykule 20 oraz 28 Ustawy Zasadniczej. Jest to zasada prawnie egzekwowalna, co potwierdzają orzeczenia Federalnego Trybunału Konstytucyjnego, w tym głośny wyrok z 2010 roku[940], w którym potwierdzono prawo obywateli do minimum egzystencji. W Polsce zasada społecznej gospodarki rynkowej, ujęta w art. 20 Konstytucji RP, ma charakter kierunkowy. Ustawodawca zobowiązany jest do prowadzenia

[940] *Wyrok Federalnego Trybunału Konstytucyjnego Niemiec* z dnia 9 lutego 2010 r.**,** sygn. 1 BvL 1/09, 1 BvL 3/09, 1 BvL 4/09**,** BVerfGE 125, 175 (tzw. *Hartz IV*)

polityki gospodarczej uwzględniającej zasady solidarności, dialogu i sprawiedliwości społecznej, jednak nie są one wprost egzekwowalne w drodze skargi konstytucyjnej. W Chinach natomiast nie istnieje odpowiednik zasady państwa socjalnego. Charakterystyka ustrojowa Chińskiej Republiki Ludowej, oparta na wiodącej roli partii i centralnym planowaniu, przesuwa punkt ciężkości w kierunku interesu zbiorowego, szczególnie w obszarach uznawanych za strategiczne, co może ograniczać przestrzeń dla realizacji indywidualnych roszczeń jednostki.

Równie znaczące są różnice w zakresie redystrybucji dochodu narodowego i systemów zabezpieczenia społecznego. W Niemczech państwo gwarantuje wszystkim obywatelom dostęp do kompleksowego systemu ubezpieczeń społecznych – zdrowotnych, emerytalnych, wypadkowych – niezależnie od miejsca zamieszkania czy statusu zawodowego. Polska realizuje zbliżony model, choć z bardziej ograniczonymi możliwościami finansowymi państwa. W Chinach natomiast cechą charakterystyczną zabezpieczenia społecznego są nierówności regionalne.

Wspólnym mianownikiem dla wszystkich trzech państw jest natomiast łączenie elementów gospodarki rynkowej z interwencjonizmem państwowym. Różnią się one jednak zarówno stopniem, jak i mechanizmami realizacji tych założeń. W RFN i RP gospodarka rynkowa jest powiązana z konstytucyjnym obowiązkiem ochrony równych szans, co przekłada się na system ubezpieczeń społecznych, prawo pracy oraz mechanizm redystrybucji dochodów. W Chinach natomiast państwo planuje rozwój strategicznych sektorów, kontroluje zasoby oraz wyznacza ramy działania rynku, a mechanizmy redystrybucji są zróżnicowane.

Chiński system polityczno-gospodarczy cechuje się także niskim stopniem instytucjonalizacji dialogu społecznego. Choć reformy zapoczątkowane w latach 80. XX wieku doprowadziły do dynamicznego wzrostu gospodarczego i znacznego ograniczenia ubóstwa, to system zabezpieczenia społecznego pozostaje nadal zróżnicowany regionalnie. W Republice Federalnej Niemiec zasada państwa socjalnego znajduje umocowanie konstytucyjne. Z kolei ChRL deklaruje budowę „socjalizmu o chińskiej specyfice". W Niemczech obywatel ma konstytucyjnie możliwe do wyegzekwowania prawo do minimum egzystencji, które zostało potwierdzone m.in. w orzeczeniach Federalnego Trybunału Konstytucyjnego. RFN zapewnia także obywatelom równość szans w dostępie do świadczeń poprzez ustawowe ubezpieczenia niezależne od miejsca zamieszkania. W ChRL natomiast programy socjalne nierzadko mają charakter warunkowy i zróżnicowany regionalnie.

3. Zasada ochrony prawa własności w perspektywie porównawczej

3.1. Zasada ochrony prawa własności w ChRL

Konstytucja ChRL z 1954 r. dopuszczała współistnienie wielu form własności, w tym własności państwowej, spółdzielczej oraz ograniczonej własności prywatnej, traktując je jako element przejściowy w procesie budowy ustroju socjalistycznego. W Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej z 1975 r. wyróżniono zasadniczo dwie formy własności środków produkcji, mianowicie ogólnonarodową własność socjalistyczną oraz kolektywną własność mas pracujących, co oznaczało wyłączenie innych form własności z porządku konstytucyjnego. W tym okresie konstytucja ChRL nie posługiwała się pojęciem własności prywatnej, a wszelkie formy działalności niepublicznej miały charakter wyjątkowy i ściśle ograniczony, pozostając poza systemem konstytucyjnie wyróżnionych form własności. Dopiero w nowelizacji obowiązującej konstytucji z 1988 roku wzmiankowano, że sektor prywatny jest „uzupełnieniem gospodarki opartej o system własności publicznej". Do czasu tej nowelizacji konstytucja uznawała jedynie indywidualną własność gospodarczą, czyli taką, gdzie oprócz osoby prowadzącej działalność gospodarczą mogło pracować najwyżej siedem osób[941]. Kolejna nowelizacja konstytucji z roku 1999 wprowadziła do preambuły teorie Deng Xiaopinga jako jeden z ideologicznych drogowskazów. Sektor prywatny podniesiono do rangi „ważnej części składowej" chińskiej gospodarki[942]. Z kolei w roku 2004 do chińskiej konstytucji wprowadzono pojęcie własności prywatnej oraz nienaruszalności prywatnego majątku obywatela[943]. Nowelizacja wprowadzała również obowiązek zadośćuczynienia za grunty przejmowane przez państwo, gdy wymagał tego interes publiczny[944]. Natomiast ochrona własności prywatnej zagwarantowana została po raz pierwszy w roku 2007[945].

Obecnie obowiązujące prawo własności w Chinach opiera się na Konstytucji ChRL oraz na Kodeksie Cywilnym, który wszedł w życie z dniem 1 stycznia 2021 roku. Z tym dniem straciły też moc prawną Ogólne Zasady Prawa Cywilnego z 1986 roku oraz ustawa o prawach rzeczowych

[941] Tamże, s. 34.
[942] Por. art. 11 konstytucji ChRL z dnia 4 grudnia 1982 r.
[943] Rowiński J., Jakóbiec W., *System konstytucyjny Chińskiej Republiki Ludowej*, Warszawa 2006, s. 39; Shitong Qiao, *The evolution of Chinese property law*, Cambridge 2016, s. 142.
[944] D. Li, *A Theory of Ambiguous Property Rights in Transition Economies: The Case of the Chinese Non-State Sector*, Journal of Comparative Economics 23 (1): 1–19, 1996, s. 3.
[945] J. Grzybek, *Język prawa cywilnego w aspekcie translatologicznym chińsko-polskim i polsko-chińskim*, Praca doktorska, Poznań, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2009, s. 148, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1084363 [dostęp: 12.06.2025].

z 2007 roku. Kodeks cywilny ChRL rozróżnia trzy podstawowe rodzaje własności: prywatną, kolektywną i państwową. Szczególnie charakterystyczny jest szeroki katalog własności kolektywnej, obejmujący nie tylko grunty, ale również obiekty produkcyjne i urządzenia do ochrony środowiska.

W poniższej tabeli przedstawiono rodzaje i przykłady własności w ChRL, zgodnie Kodeksem Cywilnym ChRL.

Tabela 3. Rodzaje i przykłady własności w ChRL, zgodnie z Kodeksem Cywilnym ChRL.

Podstawa prawna	Rodzaj własności	Przykłady własności
Art. 249-251 oraz 6 kodeksu cywilnego ChRL	Własność państwowa	Grunty miejskie, bogactwa naturalne, dzikie zwierzęta
Art. 266 kodeksu cywilnego ChRL	prywatna	legalne dochody, domy, artykuły codziennego użytku, narzędzia produkcyjne, surowce i inne nieruchomości i ruchomości
Art. 260 kodeksu cywilnego ChRL	własność kolektywna	grunty, lasy, grzbiety górskie, łąki, grunty nierekultywowane i równiny błotne, które zgodnie z prawem stanowią własność kolektywów, budynki, obiekty produkcyjne i urządzenia do ochrony wód gruntów rolnych, które są własnością kolektywów

Źródło: Opracowanie własne

Własność państwowa stanowi podstawowy element systemu własności w Chińskiej Republice Ludowej i znajduje swoje szczególne odzwierciedlenie przede wszystkim w konstytucyjnych regulacjach dotyczących gruntów, zasobów naturalnych oraz środków produkcji. Zgodnie z artykułem 9 konstytucji ChRL bogactwa mineralne, wody, lasy, góry, łąki, plaże i inne bogactwa naturalne są własnością państwa, czyli wszystkich ludzi, za wyjątkiem lasów, łąk i plaż, które są własnością kolektywną, na podstawie przepisów prawa. Na gruncie artykułu 10 Konstytucji ziemia w miastach jest własnością państwa. Państwo może przejąć także tereny w publicznym interesie za odpowiednią kompensacją. Natomiast ziemia na terenach wiejskich i w strefach podmiejskich, za wyjątkiem tej należącej do państwa, według przepisów prawa jest własnością kolektywną.

Własność kolektywna, obok własności państwowej jest drugą konstytucyjnie wyróżnioną formą własności publicznej w Chińskiej Republice Ludowej i znajduje swoje odzwierciedlenie przede wszystkim właśnie w regulacjach dotyczących gruntów wiejskich oraz niektórych zasobów naturalnych. Regulacje dotyczące własności gruntów i zasobów naturalnych realizują konstytucyjny model własności środków produkcji. W Konstytucji zapisano dwie ich formy: ogólnonarodową własność socjalistyczną i kolektywną własność mas pracujących. Ogólnonarodowa własność socjalistyczna oznacza, iż środki produkcji należą do ogółu pracowników jako własność wspólna. Dopuszczalna jest także własność mieszana publiczno-prywatna. Własność publiczno-prywatna realizuje się także poprzez formułę partnerstwa publiczno-prywatnego. Artykuł 330 Kodeksu cywilnego Chińskiej Republiki Ludowej odzwierciedla rezultaty reformy systemu gospodarki kolektywnej, wprowadzając model dwupoziomowego zarządzania: z jednej strony oparty na gospodarstwach domowych jako podstawowej jednostce produkcyjnej, z drugiej – zintegrowany z nadrzędnym zarządzaniem kolektywnym. W ramach tego systemu grunty rolne, łąki i tereny leśne pozostając własnością kolektywną rolników lub własnością państwową są użytkowane na zasadzie zbiorowego gospodarowania. Zgodnie z art. 331 Kodeksu cywilnego ChRL, gospodarujący gruntami mają prawo do posiadania, użytkowania oraz pobierania korzyści z gruntów rolnych, leśnych i zielonych, a także do prowadzenia działalności rolniczej, takiej jak uprawa, zalesianie i hodowla zwierząt. Równy status prawny poszczególnych gospodarstw domowych w korzystaniu z gruntów wynika z obowiązującego modelu zarządzania opartego na umowach zawieranych w ramach wiejskich organizacji kolektywnych. Prawo do dochodu z pracy na gruntach kolektywnych to jeden z filarów rozwoju gospodarstw rolnych w systemie kontraktowym. Ustawodawca przewidział określone terminy obowiązywania umów użytkowania gruntów: 30 lat dla ziemi uprawnej, od 30 do 50 lat dla łąk oraz od 30 do 70 lat dla lasów. Odrębne zasady obowiązują w odniesieniu do gruntów państwowych przeznaczonych pod zabudowę miejską. Zgodnie z art. 12 przepisów dotyczących przyznawania i cesji państwowych praw do użytkowania gruntów miejskich, czas trwania prawa zależy od celu użytkowania: 70 lat dla gruntów mieszkalnych, 50 lat dla przemysłowych oraz dla działalności edukacyjnej, naukowej, technologicznej,

kulturalnej, zdrowotnej i sportowej; 40 lat dla celów komercyjnych, turystycznych i rekreacyjnych oraz 50 lat dla pozostałych zastosowań[946].

Własność prywatna, mimo wciąż dominującej roli własności publicznej, stanowi obecnie ważny element systemu własności w Chińskiej Republice Ludowej. Na gruncie Kodeksu cywilnego ChRL przedmiotem własności prywatnej mogą być w szczególności legalne dochody, domy i inne budynki, artykuły codziennego użytku, narzędzia produkcyjne, surowce oraz inne ruchomości i nieruchomości nabyte zgodnie z prawem. Należy przy tym podkreślić, że własność prywatna w chińskim porządku prawnym nie obejmuje prawa własności gruntów, które pozostają własnością państwową lub kolektywną. Osoby prywatne mogą korzystać z gruntów jedynie na podstawie czasowego prawa użytkowania, w szczególności prawa użytkowania gruntu budowlanego, które w przypadku gruntów przeznaczonych na cele mieszkaniowe ustanawiane jest co do zasady na okres do 70 lat. Po upływie tego okresu możliwe jest przedłużenie prawa użytkowania, przy czym szczegółowe warunki odnowienia, w tym ewentualne opłaty, określane są w przepisach szczególnych oraz w praktyce administracyjnej.

Własność prywatna podlega ochronie prawnej w granicach określonych ustawą. Zaznacza się, że nie może naruszać interesu publicznego ani socjalistycznego porządku gospodarczego. Artykuł 267 Kodeksu cywilnego Chińskiej Republiki Ludowej stanowi, że „legalna własność prywatna jest chroniona przez prawo; zabronione jest, aby jakakolwiek organizacja lub osoba fizyczna ją sprzeniewierzała, plądrowała lub niszczyła". Analogiczna zasada została wcześniej wyrażona w artykule 75 Ogólnych Zasad Prawa Cywilnego (OZPC), który również stanowił, że „legalna własność prywatna podlega ochronie prawnej i nie może być sprzeniewierzana, plądrowana, niszczona, nielegalnie zajmowana, przejmowana ani konfiskowana przez żadną organizację ani osobę fizyczną"[947]. Przepisy te w znacznej mierze przejęły i skodyfikowały rozwiązania funkcjonujące wcześniej w ustawie o prawach rzeczowych z 2007 r., która regulowała relacje między własnością państwową (国家所有权, guójiā suǒyǒuquán), własnością kolektywną (集体所有权, jítǐ suǒyǒuquán) oraz własnością prywatną (私人所有权, sīrén suǒyǒuquán)[948].

[946] *Interim Regulations of the People's Republic of China Concerning the Assignment and Transfer of the Right to the Use of the State-Owned Land in Urban Areas*, Rada Państwa ChRL, przyjęte 19 maja 1990 r., obowiązujące od 1 marca 1990 r., https://www.asianlii.org/cn/legis/cen/laws/iotprocctaatrotttutsoliua784/, [dostęp: 01.03.2025].
[947] Artykuł 75 *Ogólnych Zasad Prawa Cywilnego z 1986 roku*...
[948] Pan Guoping, *Ma Liming, China's Laws*, Beijing 2010, s. 51.

Zakres przedmiotowy prawa własności w Chińskiej Republice Ludowej, rozpatrywany w ramach poszczególnych form własności wyróżnionych w Kodeksie cywilnym, obejmuje zasadniczo rzeczy ruchome oraz nieruchomości. Mieszkania i domy jako nieruchomości są najważniejszym i podstawowym składnikiem majątkowym i środkiem życia dla chińskich obywateli. Są to przede wszystkim domy miejskie zakupione zgodnie z prawem, domy budowane na podstawie przepisów prawa na zagrodach wiejskich oraz budynki przeznaczone na sklepy i fabryki. Na gruncie ustawy o gospodarce gruntami ChRL, ustawą o gospodarce nieruchomościami miejskimi w ChRL i kodeksem cywilnym, domy odnoszą się tylko do części budynku na gruncie, z wyłączeniem zajmowanego przez nie gruntu. Grunty zajmowane przez domy miejskie są własnością państwa, a zagrody wiejskie są zbiorową własnością rolników. Osoby prywatne mogą mieć prawo własności domu, a zajmowana przez niego działka może korzystać wyłącznie z prawa do użytkowania gruntu budowlanego lub prawa do użytkowania działki zgodnie z prawem. Do rzeczy ruchomych z kolei zalicza się artykuły codziennego użytku, w tym sprzęt AGD, samochody prywatne, meble i inne artykuły. Narzędzia produkcyjne jako ruchomości i surowce odnoszą się do urządzeń używanych przez ludzi w działalności produkcyjnej, takich jak maszyny i urządzenia, pojazdy, statki i inne narzędzia transportowe. Nabyta nielegalnie własność nie jest chroniona przez prawo, sprawca ponosi odpowiedzialność prawną w postaci konfiskaty, zwrotu odzyskanego mienia i odszkodowania za straty, na podstawie odpowiednich przepisów prawa, a w przypadku popełnienia przestępstwa podlega odpowiedzialności karnej.

Uzupełnieniem powyższych rozważań jest omówienie form władania rzeczą przewidzianych w Kodeksie cywilnym ChRL. Artykuł 240 Kodeksu cywilnego Chińskiej Republiki Ludowej z 2021 roku wyraźnie określa cztery podstawowe uprawnienia właściciela: prawo do posiadania (占有, *zhànyǒu*), używania (使用, *shǐyòng*), pobierania pożytków (收益, *shōuyì*) oraz rozporządzania rzeczą (处分, *chǔfèn*). Konstrukcja ta odzwierciedla pozytywną stronę prawa własności w ujęciu chińskiego ustawodawcy, w którym nie występuje ogólna definicja własności jako pełnego prawa podmiotowego, lecz zestaw wyraźnie wyliczonych uprawnień. Warto zauważyć, że choć w przepisach brak jednoznacznego odniesienia do posiadania samoistnego – rozumianego jako władanie rzeczą „jak właściciel" – to funkcjonujący w chińskim języku prawniczym termin 自主占有 (*zìzhǔ zhànyǒu*) wskazuje na jego nieformalną

obecność w systemie. Analiza systemowa pozwala przyjąć, że właściciel zachowuje status posiadacza nawet w sytuacji przekazania rzeczy innej osobie (np. najemcy), co oznacza, że chińskie prawo implikuje istnienie konstrukcji posiadania samoistnego, mimo że nie jest ono wprost zdefiniowane. Posiadanie zależne podobnie jak posiadanie samoistne podlega ochronie prawnej, a więc właściciel, choć przysługuje mu wobec posiadacza zależnego roszczenie zwrotu rzeczy, nie ma jednak prawa do samowolnego naruszenia jego stanu posiadania[949]. To ujęcie nie jest nowe w chińskim prawodawstwie – analogiczną strukturę uprawnień właścicielskich zawierały wcześniejsze akty, takie jak Ogólne Zasady Prawa Cywilnego z 1986 roku. Już w artykule 71 OZPC definiowano prawo własności jako uprawnienie do posiadania, używania, pobierania pożytków i rozporządzania mieniem w granicach prawa (占有、使用、收益和处分的权利). To samo wyliczenie powtórzono w artykule 39 tej ustawy, przy czym wskazano jako przedmiot własności zarówno nieruchomości, jak i rzeczy ruchome (不动产或者动产)[950].

Poprzez prawo do używania rzeczy rozumieć należy nie tylko samo prawo do korzystania z niej, ale i prawo do całkowitego jej zużycia, które jest naturalną konsekwencją używania. Uprawnienie to może jednak wykonywać także osoba nie będąca właścicielem, np. użytkownik, o ile odbywa się to w granicach wyznaczonych przez prawo i przez właściciela rzeczy[951]. Jeśli istnieje tylko taka możliwość, właściciel jest także uprawniony do pobierania pożytków (孳息, zīxī). Pożytki mogą być zarówno materialne, jak na przykład potomstwo zwierząt, określane w ustawie jako pożytki naturalne (天然孳息, tiānrán zīxī), jak i niematerialne, jak na przykład dochody, nazywane w ustawie pożytkami cywilnymi (法定孳息, fǎdìng zīxī). Pożytki rzeczy należą do jej właściciela nawet wówczas, jeśli powstały w czasie używania jej przez osobę trzecią. Wyjątek stanowi inne uregulowanie szczegółowymi przepisami lub umową[952].

Ostatnim wymienionym w kodeksie cywilnym ChRL uprawnieniem właścicielskim jest rozporządzanie rzeczą (处分, chǔfèn). Uprawnienie to pozwala przede wszystkim na swobodne

[949] Wang Zhu (王竹), *中华人民共和国物权法配套规定：实用注解版* [*Regulacje towarzyszące ustawie o prawach rzeczowych ChRL: wydanie z praktycznym komentarzem*], Beijing, 2012, s. 37.
[950] Wang Zhu (王竹), *Zhōnghuá Rénmín Gònghéguó wùquán fǎ pèitào guīdìng: shíyòng zhùjiě bǎn (*中华人民共和国物权法配套规定：实用注解版) [*Uzupełniające przepisy do Ustawy o prawach rzeczowych Chińskiej Republiki Ludowej: wydanie z praktycznym komentarzem*], Pekin, 2012, s. 37.
[951] Yang Lixin (杨立新), *物权法* [*Prawo rzeczowe*], Beijing: Law Press China, 2013, s. 91.
[952] Wang, Zhu (王竹), …, s. 38

przeniesienie własności (转让, zhuǎnràng). Kodeks cywilny dopuszcza także rozporządzenie rzeczą na wypadek śmierci. Prawo to nie dotyczy jednak własności państwowej, która nie może zostać przeniesiona ani na kolektyw, ani na osobę fizyczną (art. 41 UstPrRz i art. 73 OZPC). Właściciel ma również możliwość obciążenia rzeczy ograniczonym prawem rzeczowym (art. 40 UstPrRz), a więc prawo do 设立, shèlì (ustanowienia): 用益物权, yòngyì wù quán (prawa użytkowania), bądź 担保物权, dānbǎo wù quán (prawa zabezpieczającego). Może on także całkowicie zniszczyć rzecz (破坏, pòhuài), o ile posiada do niej pełne prawo[953]. Niedopuszczalne jest także np. zniszczenie własności kolektywu przez jednostkę, nawet jeśli jest ona członkiem kolektywu (wcześniej art. 63 UstPrRz).

Praktycznym wyrazem ewolucji zasady ochrony prawa własności w Chińskiej Republice Ludowej są również najnowsze orzeczenia sądowe Najwyższego Sądu Ludowego. W serii *Guiding Cases* nr 262–267 sąd ten po raz pierwszy wyodrębnił problematykę tzw. praw i interesów związanych z danymi (*data rights and interests, 数据权益*) jako autonomiczny przedmiot ochrony prawnej, przyjmując, iż dane stanowią dobro o samodzielnej wartości ekonomicznej. Choć orzeczenia te nie dokonują expressis verbis kwalifikacji danych jako przedmiotu prawa własności w rozumieniu klasycznego prawa cywilnego, to jednak poprzez zastosowanie instrumentów właściwych dla ochrony dóbr majątkowych – w szczególności w reżimie prawa nieuczciwej konkurencji – prowadzą do funkcjonalnego zbliżenia ochrony danych do ochrony tradycyjnych kategorii mienia. Sprawy objęte wskazaną serią dotyczyły w szczególności bezprawnego pozyskiwania i wykorzystywania danych pochodzących z platform internetowych, nadmiernego gromadzenia informacji osobowych oraz naruszeń zasad przetwarzania danych w sektorze usług finansowych. Najwyższy Sąd Ludowy zaakcentował, iż w warunkach gospodarki cyfrowej zakres ochrony własności nie ogranicza się do dóbr materialnych, lecz obejmuje również zasoby niematerialne o mierzalnej wartości gospodarczej. Jednocześnie sąd powiązał legalność działań przedsiębiorców w zakresie obrotu i przetwarzania danych z koniecznością spełnienia przesłanek zgodności z prawem, w szczególności uzyskania skutecznej zgody podmiotu danych oraz przestrzegania zasady minimalizacji przetwarzania. Z kolei w tzw. Toy Industry IP Cases rozpatrywanych przez sądy prowincji Zhejiang podkreślono znaczenie skutecznej ochrony praw

[953] I. Szelenyi, *Capitalism in China? Comparative Perspectives,* [w:] *Chinese Capitalism, Historical Emergence and Political Implications,* red. Yin-wah Chu, New York 2010, s. 203.

własności intelektualnej wobec kopiowania i podrabiania wzorów zabawek drewnianych. Orzeczenia te miały charakter wzorcowy i wzmocniły pozycję lokalnych przedsiębiorców na rynku, wskazując, że własność intelektualna jest kluczowym elementem rozwoju gospodarczego. Oba przykłady pokazują, że ochrona własności w ChRL nie ogranicza się obecnie do tradycyjnych dóbr materialnych, lecz obejmuje również dane, innowacje i prawa niematerialne, co realnie wzmacnia konstytucyjną zasadę ochrony własności i odpowiada na potrzeby współczesnego ustroju społeczno-gospodarczego[954].

3.2. Zasada ochrony prawa własności w RP

Ochrona własności jest jedną z fundamentalnych zasad ustroju społeczno-gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej. Zgodnie z art. 20 Konstytucji RP, własność prywatna to podstawa gospodarki rynkowej oraz jeden z kluczowych elementów ustrojowych państwa[955]. Pod pojęciem własności prywatnej rozumie się „wszystko to, co może należeć do osoby fizycznej lub prawnej - wszelkich podmiotów autonomicznych w stosunku do państwa i sektora jego własności gospodarczej – i obejmuje zarówno środki produkcji, jak i dobra konsumpcyjne”[956].

W Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej posłużono się pojęciem własności w kilku miejscach. Artykuł 21 ust. 1 stanowi, że „Rzeczpospolita Polska chroni własność i prawo dziedziczenia”. Umieszczenie ochrony własności w katalogu norm ustrojowych Rzeczypospolitej ma na celu podkreślenie znaczenia tego przepisu wobec interpretacji dalszych uregulowań ustawy zasadniczej[957]. Jak wskazał Trybunał Konstytucyjny zapewnienie ochrony własności stanowi konstytucyjny obowiązek państwa realizowany w płaszczyźnie działań prawodawczych oraz w działaniach faktycznych jego organów[958]. Powinien on być spełniony na wszystkich etapach, rozpoczynając od ustawodawstwa, które powinno skonkretyzować treść prawa własności oraz

[954] Najwyższy Sąd Ludowy ChRL, Pierwsza seria „数据权益司法保护专题指导性案例” *[Guiding Cases on Judicial Protection of Data Rights]*, Guiding Cases nr 262–267, wydane 27.12.2023, https://ipc.court.gov.cn/zh-cn/news/view-4588.html [dostęp: 19.09.2025; Sąd Średniego Szczebla w Wenzhou (prow. Zhejiang), 木玩产业维权典型案件 *[Toy Industry IP / Wood Toy Enterprises Case], przykładowe sprawy z zakresu własności intelektualnej*, https://www.ftcourt.gov.cn/swgk/zdxal/content/post_1585961.html [dostęp: 19.09.2025].
[955] Patrz rozważania zawarte w 5.1.
[956] P. Czarnek, *Zasada społecznej gospodarki rynkowej*, [w:] *Zasady ustroju III Rzeczypospolitej Polskiej*, red. D. Dudek, Warszawa 2009, s. 300.
[957] S. Jarosz-Żukowska, *Ochrona własności*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz encyklopedyczny*, red. W. Skrzydło, S. Grabowska, R. Grabowski, Warszawa 2009, s. 294.
[958] *Wyroki TK: z 25 lutego 1999 r., K 23/98, OTK ZU 2/1999, poz. 25; z 10 lipca 2012 r., P 15/12, OTK ZU 7A/2012, poz. 77.*

instrumenty jego ochrony zarówno materialne, jak i procesowe, a kończąc na stosowaniu prawa przez organy państwowe[959].

Konstytucja RP posługuje się pojęciem „własności" w czterech znaczeniach: jako zasada ustrojowa (art. 21), własność prywatna (art. 20), własność jednostek samorządu terytorialnego (art. 165 ust. 1), a także jako majątek Skarbu Państwa (art. 218)[960]. Dodatkowo artykuł 64 Konstytucji RP przyznaje każdemu prawo do własności, innych praw majątkowych oraz prawo dziedziczenia, gwarantując ich równą ochronę prawną[961]. Zgodnie z wyrokiem TK z 30 października 2001 r., K 33/0018, „naruszenie norm, zawartych w art. 64 Konstytucji, oznacza automatycznie niezgodność także z art. 21 ust. 1 Konstytucji"[962]. Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego i doktryna[963] stoją na stanowisku, że w zakresie obowiązywania art. 64 są także inne podmioty prawa prywatnego.

Użycie przez ustawodawcę sformułowania „każdy" oznacza, że przepis ten odnosi się do wszystkich osób fizycznych — zarówno obywateli polskich, jak i cudzoziemców. Potwierdzenie takiej wykładni znajduje się w art. 37 ust. 1 Konstytucji RP, zgodnie z którym „kto znajduje się pod władzą Rzeczypospolitej Polskiej, korzysta z wolności i praw zapewnionych w Konstytucji".

Zakres stosowania art. 64 Konstytucji RP obejmuje również osoby prawne prawa prywatnego. Przepis ten nie znajduje natomiast zastosowania wobec państwowych i komunalnych osób prawnych, ponieważ - w odróżnieniu od osób fizycznych i prywatnych osób prawnych - nie są one podmiotami konstytucyjnych praw i wolności.

Na gruncie art. 64 w związku z art. 21 ust. 1 Konstytucji RP można wyprowadzić prawo do wolności majątkowej — rozumiane jako publicznoprawne prawo podmiotowe. Jego treścią jest konstytucyjnie gwarantowana wolność nabywania mienia, jego zachowania oraz dysponowania

---

[959] T. Liszcz, *Praca i kapitał w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, „Studia Iuridica Lublinensia" Księga jubileuszowa dedykowana profesor Ewie Gdulewicz w siedemdziesięciolecie urodzin, red. R. Mojak, W. Skrzydło, 2014, T. XXII, s. 262.

[960] A. Domańska, A. Domańska, *Własność jako element społecznej gospodarki rynkowej* [w:] *Własność i jej ograniczenia w prawie polskim*, red. K. Skotnicki, K. Winiarski, Częstochowa 2004, s. 34; R. Illinicz, *Formy własności w Konstytucji RP z 1997 r.*, [w:] *Własność – Zagadnienia ustrojowo-prawne*. *Porównanie rozwiązań w państwach Europy Środkowo-Wschodniej*, red. K. Skotnicki, Łódź 2006, s. 125.

[961] *Konstytucja RP z 1997 roku…*

[962] Wyrok TK, OTK ZU 7/2001, poz. 217.

[963] S. Jarosz-Żukowska, *Konstytucyjna...*, s. 86 i n.; E. Łętowska, *Własność jako prawo jednostki w świetle Konstytucji i Konwencji Europejskiej* [w:] red. E. Łabęcka, *Szkoła Praw Człowieka. Teksty wykładów*, z. 4, , Warszawa 1998, s. 95; B. Banaszkiewicz, *Konstytucyjne prawo do własności* [w:] *Konstytucyjne podstawy systemu prawa*, red. M. Wyrzykowski, Warszawa 2001, s. 50.

nim[964]. Obejmuje to w szczególności prawo do zbywania mienia (w całości lub w części), zarówno poprzez czynności inter vivos, jak i mortis causa, a także klasyczne uprawnienia właścicielskie: posiadanie rzeczy, jej używanie, rozporządzanie nią oraz pobieranie z niej pożytków[965]. Naruszenie któregokolwiek z tych uprawnień stanowi naruszenie prawa własności i może stać się przedmiotem ochrony prawnej.

W związku z tym, że własność nie jest prawem absolutnym, zarówno samo to prawo, jak i jego ochrona, podlegają ograniczeniom[966]. Trybunał Konstytucyjny uznał, że „ocena wszelkich regulacji dotyczących prawa własności nie sprowadza się więc do zagadnienia prawnej dopuszczalności wprowadzania ograniczeń jako takich, ale do kwestii dochowania konstytucyjnych ram, w jakich podlegające ochronie konstytucyjnej prawo może być ograniczane”[967]. Jednym z ograniczeń jest wskazane w art. 21 ust. 2 wywłaszczenie, co jest równoznaczne z pozbawieniem jednostki jej prawa własności[968] lub jego ograniczeniem w drodze decyzji[969]. Inne ograniczenia – jak wynika z art. 64 ust. 3, mogą być wprowadzane jedynie w drodze ustawy i nie mogą naruszać istoty prawa własności. Jak wynika z wyroku TK z 12 stycznia 1999 r., P 2/98, „ideą przewodnią wyznaczającą kierunek interpretacji i oceny konstytucyjności unormowań wprowadzających ograniczenia prawa własności jest zawsze postulat ochrony innych wartości konstytucyjnych”[970].

Innym ograniczeniem prawa własności przysługującego właścicielowi rzeczy są granice swobody w korzystaniu z rzeczy własnej oraz ochrony tegoż prawa. Dla przykładu, kodeks cywilny nakłada na właściciela takie ograniczenia przy korzystaniu z należącej do niego rzeczy jak uwzględnienie społeczno-gospodarczego przeznaczenia prawa i zasad współżycia społecznego. Kolejne ograniczenia wynikają także z ustaw regulujących ochronę środowiska, planowanie przestrzenne, prawo budowlane, prawo wodne, prawo górnicze czy ochronę dóbr kultury[971].

---

[964] *Wyrok TK z 31 stycznia 2001 r., P 4/99, OTK ZU 1/2001, poz. 5.*
[965] S. Jarosz-Żukowska, *Konstytucyjna zasada ochrony własności*, Kraków 2003, s. 213.
[966] P. Czarnek, *Zasada społecznej gospodarki rynkowej* [w:] *Zasady ustroju III Rzeczypospolitej Polskiej*, red. D. Dudek, Warszawa 2009, s. 301.
[967] Wyrok TK z 12 stycznia 2000 r., P 11/98, OTK ZU 1/2000, poz. 3.
[968] T. Liszcz, *Praca i kapitał w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej,* „Studia Iuridica Lublinensia” Księga jubileuszowa dedykowana profesor Ewie Gdulewicz w siedemdziesięciolecie urodzin, red. R. Mojak, W. Skrzydło, 2014, T. XXII, s. 267.
[969] S. Jarosz-Żukowska, *Konstytucyjna zasada ochrony własności*, Kraków 2003, s. 171.
[970] *Wyrok TK OTK ZU 1/1999, poz. 2.*
[971] A. Domańska, A. Domańska, *Własność jako element społecznej gospodarki rynkowej* [w:] red. K. Skotnicki, K. Winiarski, *Własność i jej ograniczenia w prawie polskim,* Częstochowa 2004, s. 37 .

Ochrona własności jest konstytucyjną gwarancją, której nie można naruszyć aktami prawnymi niższego rzędu. Odróżnia to konstytucyjne pojęcie własności od ujęcia cywilnoprawnego, które nie chroni jej przed ograniczeniami wprowadzanymi w drodze ustaw zwykłych[972]. W odróżnieniu od gwarancji konstytucyjnych, prawo cywilne przewiduje środki ochrony własności o charakterze stricte procesowym. Należą do nich roszczenie windykacyjne oraz roszczenie negatoryjne, określone w art. 222 Kodeksu cywilnego. Dodatkowo właściciel może skorzystać z ochrony posesoryjnej służącej zabezpieczeniu posiadania. Środki ochrony własności przewidziane przez prawo cywilne mają zatem charakter formalny i reaktywny - służą one usunięciu skutków naruszenia prawa już dokonanego. W przeciwieństwie do tego, konstytucyjna ochrona własności pełni funkcję prewencyjną, mającą na celu uniemożliwienie naruszeń poprzez ustanowienie minimalnych standardów legislacyjnych i instytucjonalnych.

3.3. Zasada ochrony prawa własności w RFN

Art. 14 Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec ustanawia ochronę własności oraz prawa dziedziczenia jako praw podstawowych. W tym zakresie przepis ten odpowiada regulacji zawartej w Konstytucji RP, zgodnie z którą „gwarantuje się prawo własności i dziedziczenia". Ochrona tych praw podstawowych to jeden z fundamentów wolności jednostki oraz funkcjonowania gospodarki rynkowej[973]. Norma prawna z jednej strony wyraża prawo obywatela do obrony przed ingerencją państwa, z drugiej zaś – nakłada na ustawodawcę obowiązek tworzenia, kształtowania i ochrony praw własności. W tym kontekście za własność uważa się każdą wartość majątkową, którą system prawny przypisuje osobie. Z jednej strony art. 14 Konstytucji RFN nie ogranicza kręgu podmiotów praw podstawowych, tak aby prawo chroniło wszystkich[974]. Z drugiej strony, w świetle dominującego poglądu, własność w sektorze publicznym nie jest chroniona. Na przykład gmina nie może powoływać się na art. 14 konstytucji, aby uniemożliwić budowę elektrowni jądrowej w pobliżu jej własności. Zgodnie z orzecznictwem Federalnego Trybunału Konstytucyjnego materialny zakres ochrony gwarancji majątkowej

[972] Wyroki TK: z 12 stycznia 2000 r., P 11/98, OTK ZU 1/2000, poz. 3; z 12 stycznia 1999 r., P 2/98, OTK ZU 1/1999, poz. 2.
[973] Ch. Gröpl, *Art. 14, Rn. 2.* [w:] Ch. Gröpl, Kay Windthorst, Christian von Coelln, *Grundgesetz: Studienkommentar*. 3. Auflage. München 2017, s. 17.
[974] H. Hofmann, Art. 14, Rn. 3. [w:] B. Schmidt-Bleibtreu, H. Hofmann, H. G Henneke, Kommentar zum Grundgesetz: GG. *13.* Auflage. Carl Heymanns, Köln 2014, s. 142.

obejmuje każde prawo majątkowe, które system prawny przyznaje jednostce do wyłącznego korzystania we własnym interesie. Zakres ochrony gwarancji majątkowej nie wynika wyłącznie z samej konstytucji, ale jest kształtowany przez ustawodawcę. Z tego powodu art. 14 Ustawy Zasadniczej jest określany mianem prawa podstawowego opartego na normach[975].

Z kolei artykuł 903 niemieckiego kodeksu cywilnego (BGB) definiuje własność jako panowanie człowieka nad rzeczą. W ten sposób właściciel może obchodzić się z rzeczą wedle swojej woli, z wykluczeniem spod jakiegokolwiek wpływu innych, za wyjątkiem, gdy sprzeciwiają się temu przepisy prawa lub prawa osób trzecich[976].

W artykule 14 Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec zapisano, że własność zobowiązuje i powinna być wykorzystywana w sposób korzystny dla dobra ogółu. Dla przykładu posiadacz fabryki powinien oferować ludziom pracę i godną płacę, a posiadacz mieszkań i domów powinien wynajmować ludziom mieszkania, tak aby ludzie mogli w nich mieszkać. Własność w RFN „zobowiązuje" i jest to fundamentalna różnica względem polskiego podejścia.

W Republice Federalnej Niemiec prawo własności, choć silnie chronione, podlega licznym ograniczeniom wynikającym z jego społecznej funkcji, co wiąże się z zasadą „własność zobowiązuje" (art. 14 ust. 2 GG). Zgodnie z art. 14 ust. 3 zdanie 1 niemieckiej ustawy zasadniczej wywłaszczenie może nastąpić jedynie w interesie dobra wspólnego i tylko na podstawie ustawy, która określa rodzaj i rozmiar odszkodowania. Odszkodowanie ustalane jest na podstawie sprawiedliwej oceny interesów ogółu oraz osób zainteresowanych. W sprawach sporów o wysokość odszkodowania rozstrzyga się przed sądami powszechnymi[977]. Konieczne jest aby wywłaszczenie służyło realizacji celu leżącego w interesie ogółu społeczeństwa. Federalny Trybunał Konstytucyjny pozostawia ustawodawcy pewną swobodę w rozumieniu tego pojęcia. Ponieważ wywłaszczenie to niezwykle poważne naruszenie gwarancji własności, wskazany powyżej interes musi mieć ogromne znaczenie, aby środek ten miał przymiot proporcjonalności[978]. Oprócz wywłaszczenia, które jest najdalej idącym środkiem ingerencji, ustawodawca niemiecki przewiduje także inne formy ograniczeń. Do najważniejszych zaliczają się: przepisy prawa planowania przestrzennego (BauGB), które mogą zakazać określonego wykorzystania gruntu;

[975] G. Manssen: *Staatsrecht II: Grundrechte*. 17. Auflage. C. H. Beck, München 2020, s. 54.
[976] M. Kaczmarczyk, *Wstęp do socjologicznej teorii własności*, Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 85.
[977] www.libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/niemcy.html [dostęp: 14.07.2025].
[978] M. Antonini: *Art. 14*, Rn. 15. [w:] D. Hömig, H. Wolff, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland: Handkommentar*. 11. Auflage, Baden-Baden 2016, s. 39.

regulacje z zakresu ochrony środowiska (BImSchG), nakładające obowiązki na właścicieli zakładów i nieruchomości; prawo mieszkaniowe, które wprowadza kontrolę czynszów i ograniczenia w wynajmie; normy prawa sąsiedzkiego, chroniące właścicieli przed immisjami; a także przepisy dotyczące ochrony zabytków, które mogą ograniczyć możliwość ingerencji w zabudowaną nieruchomość. W pewnych sytuacjach własność może być również ograniczona ze względu na obowiązki alimentacyjne lub egzekucję sądową. Wszystkie te ograniczenia mają na celu zapewnienie zgodności korzystania z własności z interesem publicznym oraz wartościami chronionymi przez państwo.

3.4. Komparatystyczne ujęcie zasad ochrony własności

W nurcie ekonomii klasycznej nienaruszalność własności prywatnej jest podstawą doktryny liberalnej. Say wskazywał, że zagwarantowanie prawa własności, wolności gospodarczej, wolnej wymiany handlowej zarówno na rynku wewnętrznym, jak i zewnętrznym oraz zniesienie systemów restrykcji i przywilejów pozwalają zaistnieć gospodarce konkurencyjnej. W tej interpretacji liberalizm gospodarczy zapewnia wolność indywidualną, jak i podnosi dobrobyt społeczeństwa[979]. Artykuł 1 Protokołu nr 1 do Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowiekai Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 stanowi, że „każda osoba fizyczna i prawna ma prawo do poszanowania swego mienia. Nikt nie może być pozbawiony swojej własności, chyba że w interesie publicznym i na warunkach przewidzianych przez ustawę oraz zgodnie z ogólnymi zasadami prawa międzynarodowego.

Z kolei, utopijni socjaliści proponowali likwidację własności prywatnej. W manifeście komunistycznym opublikowanym w 1848 roku przez Marksa i Engelsa, zapisano, że „proletariusze nie mają nic własnego do zabezpieczenia, muszą natomiast zburzyć wszystko, co dotychczas zabezpieczało i ochraniało własność prywatną". Manifest komunistyczny podsumowywał: „Komuniści mogą zawrzeć swą teorię w jednym zwrocie: zniesienie własności prywatnej[980]". Dla przykładu inny socjalistyczny utopista Saint-Simon w pracy „O systemie industrialnym" uwypuklił przede wszystkim negatywne następstwa prywatnej własności, wymieniając: upadek produkcji drobnotowarowej, rozwarstwienie społeczeństwa, postępującą

[979] K. Gide, K. Rist, *Historia doktryn ekonomicznych od fizjokratów do czasów najnowszych*. T. 1, Warszawa 1919, s. 286-287.
[980] K Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej, Warszawa 2007, s. 16.

nędzy robotników i ich rodzin, czy kryzysy nadprodukcji. W koncepcji kooperatywu Roberta Owena miejsce prywatnej własności środków produkcji zajmuje współwłasność[981]. Generalnie rzecz ujmując, według socjalistów utopijnych nacjonalizacja prywatnej własności środków produkcji oraz likwidacja wyzysku przyczyniłaby się do budowy bezklasowego społeczeństwa, w którym podział wytwarzanego bogactwa odbywałby się na zasadzie równości i sprawiedliwości. Nowy porządek, ich zdaniem prowadziłby do likwidacji biedy i bezrobocia, a praca przestałaby być postrzegana w kategoriach przykrości, a stałaby się źródłem przyjemności życiowej[982].

We wszystkich trzech analizowanych krajach – Polsce, Niemczech i w Chinach – pojęcie własności opiera się na współczesnym ujęciu jako zbiorze uprawnień właściciela do rzeczy. Oznacza to, że własność obejmuje m.in. prawo do posiadania, korzystania, pobierania korzyści, zużycia oraz rozporządzania daną rzeczą. Choć systemy prawne tych państw różnią się pod względem struktury i ideologii, to w każdym z nich własność jest uznawana za jedno z podstawowych praw, podlegających jednak określonym ograniczeniom wynikającym z prawa publicznego lub interesu społecznego.

W Polsce własność prywatna jest jedną z podstaw ustroju gospodarczego (art. 20 Konstytucji), co gwarantuje jej ochronę, choć również z zastrzeżeniem interesu społecznego. W Niemczech własność prywatna jest nie tylko chroniona, ale również traktowana jako zobowiązanie wobec dobra wspólnego – zgodnie z art. 14 Ustawy Zasadniczej. W Chinach natomiast obowiązuje złożony system własności, w którym dominuje własność państwowa i kolektywna, a prywatna własność, choć formalnie uznana (art. 11 Konstytucji ChRL), nadal funkcjonuje w ramach silnej kontroli państwa i nie cieszy się takim samym zakresem ochrony jak w systemach zachodnich.

Ochrona prawa własności w Rzeczypospolitej Polskiej, Republice Federalnej Niemiec i Chińskiej Republice Ludowej wykazuje zarówno podobieństwa, jak i różnice, wynikające z odmiennych tradycji ustrojowych, poziomu rozwoju gospodarczego oraz filozofii konstytucyjnej. W Polsce i Niemczech prawo własności ma charakter podstawowego prawa jednostki, chronionego bezpośrednio przez konstytucję. W Polsce podstawą prawną jest art. 21 i 64 Konstytucji RP, które stanowią, że „Rzeczpospolita Polska chroni własność" oraz że

[981] R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1948, s. 210.
[982] B. Danowska- Prokop, *Własność w poglądach przedstawicieli socjalizmu utopijnego*, Studia Ekonomiczne, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach, nr 260, 2016, s. 26

„każdemu zapewnia się prawo do własności, innych praw majątkowych oraz prawo dziedziczenia".

Z kolei w Niemczech art. 14 ust. 1 Ustawy Zasadniczej RFN (Grundgesetz) stanowi, że „własność i dziedziczenie są gwarantowane", co w obu przypadkach czyni z prawa własności konstytucyjnie chronione prawo podmiotowe. Różnica ujawnia się w społecznej funkcji własności, która w Niemczech została *explicite* wyrażona w art. 14 ust. 2 GG poprzez sformułowanie: „Własność zobowiązuje. Jej użycie powinno służyć również dobru ogółu". Tego rodzaju postanowienie nie występuje w Konstytucji RP, choć podobny efekt osiągany jest na poziomie ustawowym poprzez ograniczenia wynikające z zasad współżycia społecznego czy ochrony środowiska.

W Chińskiej Republice Ludowej natomiast, prawo własności przeszło ewolucję ideologiczną – od całkowitej dominacji własności państwowej i kolektywnej (Konstytucja z 1975 r.), przez jej uznanie jako „uzupełnienia gospodarki publicznej" (1988), aż po konstytucyjne potwierdzenie nienaruszalności majątku prywatnego (nowelizacja z 2004 r.). Ochrona własności prywatnej w Chinach została dopiero w XXI wieku wyrażona jako norma konstytucyjna i cywilna – najpierw w Ogólnych Zasadach Prawa Cywilnego (1986), a obecnie w Kodeksie Cywilnym z 2021 roku (art. 240–267). W przeciwieństwie do Polski i Niemiec, ChRL nie konstruuje prawa własności jako indywidualnego prawa człowieka chronionego wobec władzy publicznej, lecz jako funkcjonalny instrument rozwoju gospodarczego zbudowany na założeniu interesu kolektywu i państwa.

W każdym z trzech systemów istnieje możliwość pozbawienia lub ograniczenia prawa własności w interesie publicznym, jednak zakres i forma tych ingerencji są różne. Zarówno w Polsce (art. 21 ust. 2 Konstytucji RP), jak i w Niemczech (art. 14 ust. 3 GG), wywłaszczenie dopuszczalne jest tylko na podstawie ustawy, w celu realizacji dobra wspólnego i za słusznym odszkodowaniem. W RFN silnie akcentowana jest zasada proporcjonalności, według której ingerencja w prawo własności musi być uzasadniona „interesem o ogromnym znaczeniu". W ChRL wywłaszczenie również zostało dopuszczone w konstytucji (art. 10), lecz nacisk położony jest na ekonomiczną kompensację, a nie na indywidualne prawa właściciela jako podmiotu chronionego wobec państwa.

Zarówno polski, jak i niemiecki porządek prawny definiują własność jako pełne prawo podmiotowe, obejmujące triadę uprawnień: posiadanie, korzystanie (używanie i pobieranie

pożytków) oraz rozporządzanie (art. 140 k.c., art. 903 BGB). W Chinach natomiast brak ogólnej definicji własności – art. 240 kodeksu cywilnego wymienia cztery uprawnienia właściciela: posiadanie, używanie, pobieranie pożytków i rozporządzanie. System chiński nie zna formalnego rozróżnienia posiadania samoistnego i zależnego, lecz uznaje faktyczne władztwo nad rzeczą w ramach funkcjonalnego modelu.

Różnice widoczne są także w zakresie przedmiotowym i strukturalnym prawa własności. W Polsce i Niemczech występuje jeden model własności prywatnej, natomiast w Chinach funkcjonuje trójpodział własności: państwowa, kolektywna i prywatna, przy czym własność gruntów w miastach należy wyłącznie do państwa, a na wsi – do kolektywów. Osoby fizyczne mogą nabywać tylko prawo użytkowania gruntów budowlanych na określony czas (np. 70 lat dla nieruchomości mieszkalnych), co znacząco różni się od nieograniczonej czasowo własności gruntu w systemach kontynentalnych.

Pojęcie ochrony własności funkcjonuje w każdym z analizowanych systemów, jednak jego filozoficzne założenia i instytucjonalne ujęcie różnią się, co przekłada się na zróżnicowany poziom ochrony praw jednostki w praktyce. Analizując prawo własności w perspektywie osi teocentryzm–kratocentryzm, należy zauważyć, że w każdym z omawianych systemów występuje swoista mieszanka obu podejść. W Polsce i Niemczech ochrona własności jest oparta na konstytucyjnych gwarancjach i traktowana jako prawo jednostki, co przybliża te systemy do modelu teocentrycznego, akcentującego inherentną wartość osoby ludzkiej. Jednocześnie jednak to państwo w drodze ustawodawstwa określa granice wykonywania prawa własności, a w Niemczech dodatkowo nadaje mu charakter obowiązku wobec dobra wspólnego. Z kolei w chińskim porządku konstytucyjnym punkt ciężkości nadal spoczywa na funkcji własności w ramach ustroju gospodarczego oraz na interesie zbiorowym, przy dominującej pozycji własności państwowej, co sytuuję ten system bliżej modelu kratocentrycznego. Jednocześnie jednak wzmacnianie normatywnej ochrony własności prywatnej w prawie cywilnym prowadzi do stopniowej indywidualizacji uprawnień majątkowych jednostki, co można interpretować jako częściowe odejście od ujęcia kolektywistycznego na rzecz perspektywy bardziej personalistycznej. W rezultacie można mówić o kontinuum, na którym Polska i Niemcy lokują się bliżej teocentryzmu, natomiast Chiny – nadal bliżej kratocentryzmu, choć z zauważalnym ruchem w kierunku ochrony jednostki i jej praw majątkowych.

4. Zasada wolności gospodarczej w perspektywie porównawczej

4.1. Zasada wolności gospodarczej w ChRL

W odróżnieniu od konstytucji państw o liberalnym modelu gospodarki, które expressis verbis gwarantują wolność prowadzenia działalności gospodarczej jako prawo jednostki, Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej nie zawiera bezpośredniego odwołania do wolności gospodarczej. Chociaż Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej nie zawiera wprost deklaracji „wolności gospodarczej", w chińskiej doktrynie prawa konstytucyjnego wskazuje się na szereg przepisów ustawy zasadniczej jako na aksjologiczną podstawę swobody działalności gospodarczej. W szczególności art. 15 Konstytucji ChRL wprowadza pojęcie „socjalistycznej gospodarki rynkowej", stanowiąc, że państwo realizuje model gospodarczy oparty na połączeniu mechanizmów planowania oraz rynku, a także zakazuje bezprawnej ingerencji jakichkolwiek jednostek w porządek społeczno-gospodarczy. Z kolei art. 16 przyznaje przedsiębiorstwom państwowym autonomię gospodarczą, co ma znaczenie dla oceny stopnia decentralizacji zarządzania gospodarką, natomiast art. 17 odnosi się do przedsiębiorstw kolektywnych i ich uprawnień do samodzielnej działalności w ramach gospodarki rynkowej. Rozwinięciem tych regulacji jest art. 11 Konstytucji ChRL, dopuszczający istnienie sektora prywatnego jako uzupełnienia sektora publicznego, co stanowi podstawę legalności działalności prywatnych przedsiębiorców. W konsekwencji w doktrynie przyjmuje się, że zasada swobody działalności gospodarczej wynika pośrednio z art. 16–17 Konstytucji ChRL w związku z art. 15 tej Konstytucji. Zasada ta znajduje swoje rozwinięcie w ustawodawstwie zwykłym, w szczególności w Kodeksie cywilnym ChRL. Jego artykuł 206 określa, że „państwo realizuje socjalistyczną gospodarkę rynkową i gwarantuje równy status prawny i równe prawa do rozwoju dla wszystkich podmiotów rynkowych". Przepis ten stanowi ustawowe potwierdzenie konstytucyjnie wywodzonej swobody działalności gospodarczej oraz zasady równości sektorów własnościowych w praktyce obrotu gospodarczego.

Pomimo znaczących zmian w strukturze przedsiębiorstw i zachodzących procesów prywatyzacyjnych, państwowe przedsiębiorstwa wciąż odgrywają ważną rolę w gospodarce chińskiej i jest to jedna z charakterystycznych jej cech[983]. Jednym z wyróżników systemu

[983] Jiang Yu Wang, Company *Law in China, Regulation of Business Organizations in a socialist market economy*, Cheltenham 2014, s 27-28.

chińskiego jest polityczne promowanie tworzenia komórek partyjnych w firmach[984]. Z tego względu cechą charakterystyczną wielu chińskich przedsiębiorstw państwowych jest organizacja w ich ramach wydziałów Komunistycznej Partii Chin, mających wpływ na ich działalność. W chińskich spółkach państwowych dyrektor zarządzający przedsiębiorstwem jest często jednocześnie zwierzchnikiem organu partyjnego działającego w przedsiębiorstwie. Zgodnie z art. 30 Statutu Komunistycznej Partii Chin w każdej jednostce organizacyjnej, w tym w przedsiębiorstwie, wsi, agencji rządowej, szkole, instytucji naukowo-badawczej, dzielnicy mieszkaniowej, spółce wojskowej oraz innej jednostce zbiorowej, w której funkcjonuje co najmniej trzech członków Partii, obligatoryjnie tworzy się podstawową organizację partyjną[985]. Na podstawie art. 32 Statutu KPCh do zadań partii w przedsiębiorstwach należy komunikowanie linii partyjnej, organizowanie członkom partii możliwości zapoznawania się z teorią marksizmu-leninizmu, myślą Mao Zedong'a, teorią Deng Xiaopinga, naukowym spojrzeniem na rozwój, teorią trzech reprezentacji, myślą Xi Jingpinga, na temat socjalizmu z chińską charakterystyką i statutem partii. Ponadto do zadań struktur partyjnych należy prowadzenie i wspieranie członków partii w działalności zawodowej i ideologicznej, szkolenie kandydatów oraz pełnoprawnych członków, a także zapewnienie, aby członkowie partii posiadali znajomość obowiązujących przepisów prawa oraz byli zdolni do ich stosowania w praktyce zgodnie z linią ideologiczną partii. Z kolei artykuł 19 prawa spółek stanowi, że „organizacja Komunistycznej Partii Chin (KPCh) powinna zostać ustanowiona w spółce, w celu prowadzenia działalności partyjnej i nakłada na przedsiębiorstwo wymóg utworzenia odpowiednich warunków dla prowadzenia jej działalności.[986]. Zaznacza się także. że „członkowie partii powinni pomagać przedsiębiorstwu zwiększać obrót i zysk[987]. Jednym z czynników świadczących o sile organizacyjnej i instytucjonalnej KPCh jest powszechność udziału w niej obywateli. Według oficjalnych danych ugrupowanie to liczy około 95 milionów członków, co czyni ją największą organizacją polityczną

[984] The Economist, *Economic development, The fruits of growth,* vol. 438, no. 9226, 2021, s. 4; D. Shambaugh, *China's Future,* Cambridge, UK 2016
[985] Statut Komunistycznej Partii Chin, art. 30, „Primary-Level Party Organizations", w: *Constitution of the Communist Party of China,*
https://www.xinhuanet.com/english/download/Constitution_of_the_Communist_Party_of_China.pdf [dostęp: 12.01.2026]
[986] *Prawo spółek Chińskiej Republiki Ludowej*, tekst angielski, National People's Congress,
https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23934/202112/4f7a1e6d1cf14f3f9d6c41f6f4c6d1b5.shtml [dostęp: 12.01.2026]
[987] C. Hawes, *Interpreting the PRC Company Law through the Lens of Chinese Political and Corporate Culture,* UNSW Law Journal, 2007, s. 819.

na świecie i jednocześnie ukazuje skalę jej zakorzenienia w strukturze społecznej i instytucjonalnej państwa[988].

W Chinach działalność przedsiębiorstw podlega licznym regulacjom o charakterze reglamentacyjnym, obejmującym zarówno aspekty organizacyjne, kapitałowe, jak i sektorowe. Reglamentacja w Chinach ma charakter hierarchiczny i selektywny. Oznacza to, że poszczególne branże gospodarki podlegają różnym zasadom dostępu: niektóre są całkowicie otwarte, inne dostępne częściowo, a jeszcze inne są całkowicie zastrzeżone dla podmiotów państwowych lub krajowych. Negatywna lista inwestycji zagranicznych (Negative List), publikowana przez rząd centralny, wskazuje obszary, w których działalność zagraniczna jest zabroniona lub reglamentowana. System zezwoleń, koncesji i licencji jest administrowany przez organy centralne, takie jak Ministerstwo Handlu (MOFCOM), Narodowa Komisja Rozwoju i Reform (NDRC) czy Ministerstwo Przemysłu i Technologii Informacyjnych (MIIT), a także przez administrację prowincjonalną. W praktyce reglamentacji podlegają przede wszystkim sektory strategiczne, mające znaczenie dla bezpieczeństwa państwa, infrastruktury, porządku publicznego lub wpływu ideologicznego. Przykładowo, sektor energetyczny i surowcowy – obejmujący wydobycie węgla, ropy naftowej, gazu ziemnego oraz uranu – jest zdominowany przez przedsiębiorstwa państwowe, takie jak CNPC czy Sinopec, a dostęp do koncesji dla podmiotów prywatnych jest ograniczony. Podobnie sytuacja wygląda w obszarze telekomunikacji i technologii cyfrowych, gdzie prowadzenie działalności wymaga licencji wydawanych przez MIIT. Działalność operatorów sieci, dostawców usług internetowych oraz firm hostingowych wiąże się z obowiązkiem przestrzegania ściśle określonych norm technicznych, nadzoru nad treściami oraz kontroli przepływu danych. Przedsiębiorstwa takie jak Huawei, Tencent czy China Mobile działają w warunkach bliskiej współpracy z władzami państwowymi, a udział kapitału zagranicznego jest dopuszczany w ograniczonym zakresie lub wymaga utworzenia joint venture z chińskim partnerem. Wysoki poziom reglamentacji dotyczy także sektora finansowego. Faktyczny dostęp do rynku bankowego, ubezpieczeniowego czy inwestycyjnego nadal wymaga uzyskania specjalnych zezwoleń i spełnienia szczegółowych kryteriów określonych przez Chińską Komisję Regulacyjną ds. Bankowości i Ubezpieczeń (CBIRC) oraz Komisję Papierów Wartościowych (CSRC). Szczególnie wrażliwe politycznie są sektory edukacji, mediów, kultury i wydawnictw, które podlegają bardzo ścisłemu nadzorowi. Przedsiębiorstwa zagraniczne nie mogą samodzielnie

[988] China Daily, *Membership of party tops 95m as young blood joins*, 01.07.2021, s. 1.

prowadzić działalności w tych dziedzinach. Wymagane są partnerstwa z podmiotami chińskimi oraz uzyskanie zezwoleń odpowiednich resortów, zwłaszcza Ministerstwa Edukacji. W sektorze filmowym i wydawniczym obowiązują limity importu treści oraz system uprzedniej cenzury – każdy film zagraniczny musi zostać zatwierdzony przez władze zanim trafi do chińskiej dystrybucji.

Podstawowymi aktami prawnymi regulującymi funkcjonowanie przedsiębiorców są obecnie znowelizowane Prawo Spółek Chińskiej Republiki Ludowej, obowiązujące od 1 lipca 2024 roku, oraz Prawo Inwestycji Zagranicznych, które weszło w życie 1 stycznia 2020 roku. Wspólnie tworzą one system normatywny, który obejmuje zarówno podmioty krajowe, jak i przedsiębiorstwa z udziałem kapitału zagranicznego. Celem tych regulacji jest ujednolicenie zasad prowadzenia działalności gospodarczej i zapewnienie jednolitego standardu organizacyjno-prawnego dla wszystkich uczestników rynku, niezależnie od pochodzenia kapitału[989].

Podkreśla się, że kierunek zmian legislacyjnych w chińskim systemie prawnym zmierza wyraźnie w stronę unifikacji zasad funkcjonowania spółek z udziałem kapitału zagranicznego i krajowego. Proces ten wpisuje się w szerszą strategię modernizacji gospodarki, której elementem jest wzmacnianie pozycji ekonomicznej krajowych podmiotów oraz podnoszenie ich zdolności konkurencyjnych w skali międzynarodowej. Zrównanie systemów prawnych sprzyja eliminacji preferencji i ograniczeń o charakterze protekcjonistycznym, co pozwala przedsiębiorstwom chińskim konkurować z kapitałem zagranicznym na zasadach rynkowych, bez konieczności administracyjnej ingerencji państwa. Zmiany te są również wyrazem stopniowego odejścia od modelu scentralizowanej kontroli państwowej na rzecz bardziej elastycznej i przewidywalnej filozofii regulacyjnej zbliżonej do standardów gospodarek rynkowych [990]. W kolejnych nowelizacjach prawa obniża się sukcesywnie pułapy kapitału założycielskiego dla nowopowstających podmiotów gospodarczych. Minimalny kapitał założycielski dla spółek akcyjnych w Chinach w 2005 roku wynosił 5 milionów RMB [991], natomiast dla spółki z ograniczoną odpowiedzialności 30 000 RMB, przy czym dla jednoosobowej spółki z o.o. 100 000 RMB[992]. Wraz ze zmianami, które weszły w życie w dniu 1 marca 2014 roku, zniesiono

[989] https://www.legance.com/new-company-law-provisions-in-china/ [2.02.2025]
[990] Jiang Yu Wang, *Company Law in China, Regulation of Business Organizations in a socialist market economy*, Cheltenham 2014, s. 34.
[991] Renminbi – waluta Chińskiej Republiki Ludowej
[992] Jiang Yu Wang, *Company* ... s. 35.

wymogi dotyczące wartości minimalnego kapitału zakładowego dla wszystkich typów spółek. Przedsiębiorcy sami deklarują wysokość kapitału zakładowego. Zaznacza się jednak, że wysokość zadeklarowanego i wpłacanego kapitału założycielskiego powinna być odpowiednia dla zrealizowania założonych celów spółki i odpowiednia dla jej formy, co podlega weryfikacji przez organy rejestrujące podmioty gospodarcze. Zmianą wprowadzoną przez nowelizację Prawa Spółek z grudnia 2023 roku, obowiązującą od 1 lipca 2024 roku, jest nałożenie obowiązku wniesienia całości zadeklarowanego kapitału w terminie nie dłuższym niż pięć lat od dnia rejestracji spółki. Brak jego wpłaty w tym terminie może skutkować unieważnieniem rejestracji, a także odpowiedzialnością wspólników za zobowiązania spółki do wysokości niewniesionych wkładów. Kapitał zakładowy może być obecnie pokryty zarówno w formie gotówkowej, jak i w całości aportem rzeczowym. Zniesiono również dawny obowiązek wniesienia co najmniej 30% kapitału w gotówce. W praktyce oznacza to większą elastyczność w strukturze finansowania spółek, przy jednoczesnym zachowaniu rygoru terminowego i odpowiedzialności za wniesienie wkładów[993]. Warto zaznaczyć, iż zgodnie z artykułem 58 osoba fizyczna może zarejestrować tylko jedną jednoosobową spółkę z ograniczoną odpowiedzialnością. Spółka ta nie może tworzyć kolejnej jednoosobowej spółki z ograniczoną odpowiedzialnością. Uregulowania dotyczące określonych typów spółek w zakresie umowy spółki, rejestracji spółki oraz praw i obowiązków wspólników są generalnie zbliżone do uregulowań funkcjonujących w UE.

Na gruncie przepisów ustawy o związkach zawodowych związek zawodowy w przedsiębiorstwie należy utworzyć, gdy zatrudnionych jest co najmniej 25 pracowników[994] Zgodnie z ustawą o związkach zawodowych w Chinach działa jedna organizacja związkowa pod nazwą All China Federation of Trade Unions (ACFTU)[995]. Pod jej auspicjami funkcjonują różne szczeble tej organizacji. Na rysunku 1 ukazano schemat funkcjonowania organizacji związkowych w Chinach.

[993] Artykuł 27 *Ustawy z dnia 28 grudnia 2013 r. Prawo przedsiębiorców…*
[994] Artykuł 10 *Ustawy o związkach zawodowych z dnia 3 kwietnia 1992 roku…*
[995] Artykuł 2 *Ustawy o związkach zawodowych z dnia 3 kwietnia 1992 roku…*

Rysunek 1. Schemat funkcjonowania organizacji związkowych w ChRL



Źródło: Opracowanie własne

Jak widać, struktura związków zawodowych w Chinach opiera się na modelu hierarchicznym, w którym kluczową rolę pełnią organizacje centralne. Taki system ogranicza samodzielność związków lokalnych i wzmacnia kontrolę państwa.

Cudzoziemcy w ChRL mogą prowadzić działalność gospodarczą na trzy główne sposoby. Są to: biura przedstawicielskie, spółki joint venture z udziałem kapitału zagranicznego oraz spółki z całościowym udziałem kapitału zagranicznego. Najprostszą i jednocześnie najmniej kapitałochłonną na etapie rozpoczęcia działalności formą obecności cudzoziemców w Chinach jest prowadzenie działalności w postaci biura przedstawicielskiego. Biura te często zajmują się np. badaniem miejscowego rynku, promocją produktów, nawiązywaniem kontaktów biznesowych czy kontrolą jakości i kontrahentów[996]. Forma ta nie wymaga znacznych nakładów początkowych, np.

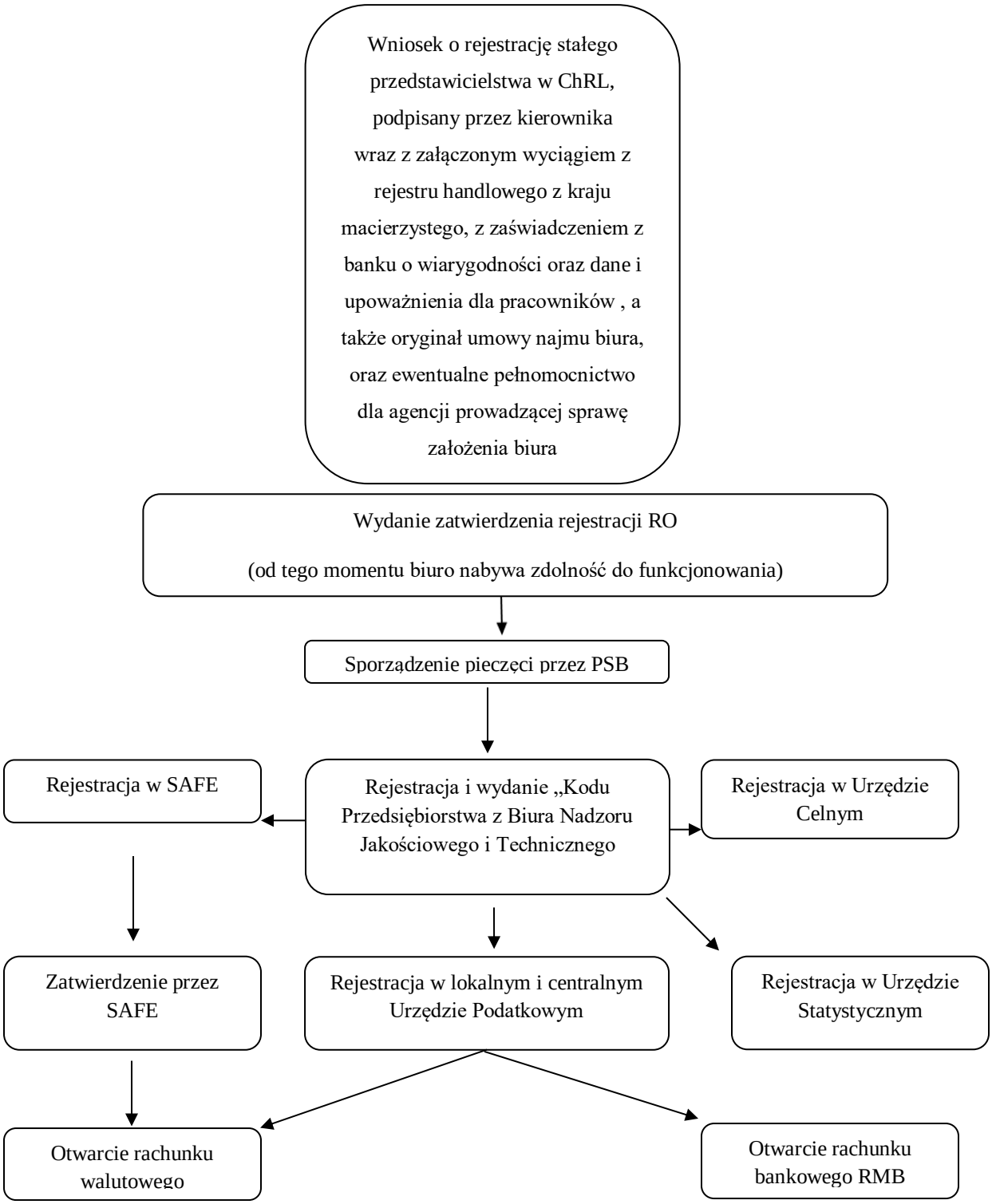
[996] Artykuł 14, Regulations on Administration of Registration of Resident Offices of Foreign Enterprises, Decree of the State Council of the People's Republic of China No. 584 Promulgation Department: The State Council of the People's Republic of China, 19 listopada 2010

w postaci zainwestowanego kapitału początkowego, jednakże wiąże się z szeregiem ograniczeń. Biuro przedstawicielskie nie posiada osobowości prawnej, nie ma zatem możliwości dochodzenia roszczeń przed sądem. Nie może również bezpośredniego angażować się w działalność dochodową, a co za tym idzie występuje konieczność fakturowania klientów przez przedsiębiorstwo macierzyste. Biuro przedstawicielskie można założyć jedynie w przypadku funkcjonowania przedsiębiorstwa na rynku przez przynajmniej 2 lata[997]. Innym elementem charakterystycznym jest fakt, iż przedstawicielstwo handlowe opodatkowywane jest na bazie swoich kosztów, a nie na podstawie przychodów. W większości wypadków podatek ten wynosi 10% do 15% ogólnej sumy poniesionych kosztów. Biuro nie może samodzielnie zatrudniać miejscowych pracowników, a jedynie poprzez autoryzowane agencje pośrednictwa pracy, jak np. Fesco[998]. Biuro może zatrudnić maksymalnie czterech pracowników zagranicznych[999].

Na rysunku 2 przedstawiono schemat procesu zakładania biura przedstawicielskiego w ChRL.

[997] Tamże.
[998] *China Business Guide 2009, Everything you need to know to do business, anywhere in China*, London 2009, s. 79.
[999] Artykuł 24, *Regulations on Administration of Registration of Resident Offices of Foreign Enterprises,* Decree of the State Council of the People's Republic of China No. 584 Promulgation Department: The State Council of the People's Republic of China, 19 listopada 2010.

Rysunek 2. Schemat procesu zakładania Biura Przedstawicielskiego w ChRL



Źródło: Opracowanie własne na podstawie
http://www.fdi.gov.cn/1800000121_39_263_0_7.html [dostęp: 04.04.2025]

Jak pokazano na rysunku 2, proces zakładania biura przedstawicielskiego w ChRL składa się z kilku etapów, z których kluczowy jest moment rejestracji w odpowiednim organie administracyjnym. Dopiero po zakończeniu procedury biuro uzyskuje pełną zdolność do funkcjonowania, co wiąże się z możliwością prowadzenia działalności zgodnie z chińskim prawem.

Inne zasady znajdują natomiast zastosowanie wobec podmiotów planujących prowadzenie w Chinach działalności gospodarczej w formie spółki. Tworzenie oraz prowadzenie działalności przez spółki z udziałem kapitału zagranicznego, zarówno w formie spółek joint venture, jak i spółek z wyłącznym udziałem cudzoziemca (WFOE), regulowane jest obecnie przez Prawo Inwestycji Zagranicznych Chińskiej Republiki Ludowej, obowiązujące od 1 stycznia 2020 roku, oraz przez znowelizowane Prawo Spółek, które weszło w życie 1 lipca 2024 roku. Ustawy te wspólnie określają zasady dostępu do rynku, strukturę organizacyjną, relacje udziałowe oraz prawa i obowiązki inwestorów zagranicznych w chińskich podmiotach gospodarczych.

Spółka joint venture zakładana jest zazwyczaj przez jednego lub kilku partnerów chińskich wspólnie z jednym lub kilkoma partnerami zagranicznymi. Partnerem zagranicznym może być co do zasady osoba prawna, przy czym w określonych przypadkach dopuszcza się również udział osoby fizycznej. W odniesieniu do partnerów chińskich nie obowiązują takie ograniczenia – mogą nimi być zarówno osoby prawne, jak i fizyczne. W Chinach wyróżnia się dwa typy spółek joint venture dostępnych dla cudzoziemców. Pierwszym z nich jest kontraktowa spółka joint venture, drugim kapitałowa spółka joint venture. Zasadnicza różnica między tymi formami polega na podziale zysków oraz ponoszonym ryzyku i stratach. W przypadku spółki kontraktowej podział ten następuje zgodnie z zapisami kontraktu wiążącego obie strony. W przypadku spółki kapitałowej podział następuje w relacji do procentu zainwestowanego kapitału początkowego[1000]. Kapitałowe spółki joint venture posiadają w Chinach osobowość prawną, mogą być właścicielami aktywów, posiadają możliwość dochodzenia swoich praw przed sądem. Majątek wspólników oddzielony jest od majątku spółki, czyli odpowiedzialność ograniczona jest w większości przypadków do wartości udziałów. Forma ta wykazuje zatem podobieństwa do spółki z ograniczoną odpowiedzialnością. W wybranych sektorach gospodarki forma joint venture pozostaje nadal jedyną dostępną formą prowadzenia działalności gospodarczej dla inwestorów zagranicznych, na podstawie aktualnie obowiązującej tzw. listy negatywnej. Od dnia 1 marca 2014

[1000] China Business Guide …, s. 77.

roku zniesiono ustawowy obowiązek posiadania minimalnego kapitału zakładowego przy zakładaniu spółek, w tym również spółek typu joint venture.

Trzecim podstawowym modelem prowadzenia działalności gospodarczej przez inwestorów zagranicznych w Chińskiej Republice Ludowej jest założenie przedsiębiorstwa o pełnym udziale kapitału zagranicznego, znanego powszechnie pod nazwą WFOE (Wholly Foreign-Owned Enterprise). Taka forma prawna umożliwia cudzoziemcowi pełną kontrolę właścicielską nad podmiotem gospodarczym, przy jednoczesnym zachowaniu osobowości prawnej i prawa do samodzielnego fakturowania usług oraz osiągania przychodów z działalności prowadzonej na terytorium Chin. W świetle zmian obowiązujących od 1 marca 2014 roku, zniesiono ogólny obowiązek posiadania minimalnego kapitału zakładowego przy rejestracji przedsiębiorstw typu WFOE. Niemniej jednak, w niektórych branżach przepisy sektorowe wciąż przewidują szczególne wymogi kapitałowe.

Chińskie prawodawstwo gospodarcze staje się coraz bardziej liberalne względem przedsiębiorstw zagranicznych. Zmiany te jednak poprzedzone zostały sukcesywnym wzrostem siły i konkurencyjności chińskich przedsiębiorstw. Jest to działanie tożsame np. z doktryną ekonomiczną jednego z prekursorów niemieckiej szkoły ekonomicznej Friedricha List'a, który wskazywał, iż przed pełnym zintegrowaniem się gospodarek należy wzmocnić konkurencyjność rodzimych podmiotów gospodarczych. Przykładem może być liberalizacja chińskiego katalogu inwestycji zagranicznych wskazującego branże, w których działalność przedsiębiorstw z kapitałem zagranicznym jest promowana, branże, w których działalność tych podmiotów jest ograniczona oraz branże, w których ich działalność jest zabroniona[1001]. Branże promowane to takie, dla których chiński rząd aktywnie poszukuje zagranicznych inwestycji. Czasami inwestorzy działający w tych branżach otrzymują zachęty podatkowe, niższe są koszty gruntów i uproszczone procedury dotyczące zatwierdzeń. W branżach „ograniczonych" rząd nałożył ograniczenia na inwestycje zagraniczne. Na przykład istnieją wymogi ograniczające udziały zagranicznych akcjonariuszy, konieczność uzyskania specjalnych zezwoleń, jak i inne ograniczenia dotyczące funkcjonowania firmy.

Do 2025 r. chińskie regulacje dotyczące inwestycji zagranicznych podlegały stopniowej liberalizacji i selektywnemu otwieraniu rynku. Wyrazem tego procesu było systematyczne skracanie tzw. listy negatywnej – z 33 pozycji w 2020 r., do 31 w 2022 r. oraz 29 w 2024 r. Zmiany

[1001] http://www.fdi.gov.cn/1800000121_39_4851_0_7.html [12.04.2021]

te miały jednak nie tylko charakter ilościowy, lecz także jakościowy, gdyż obejmowały usuwanie konkretnych ograniczeń sektorowych, w szczególności w obszarze produkcji przemysłowej, która od 2024 r. została w pełni otwarta na kapitał zagraniczny.

W ostatnich latach wiele chińskich przedsiębiorstw osiągnęło poziom rozwoju umożliwiający im funkcjonowanie na otwartym rynku bez potrzeby ochrony regulacyjnej, a nawet aktywne korzystanie z międzynarodowych sieci powiązań kapitałowych i handlowych. Wsparcie to jest wzmacniane przez silne zaplecze polityczne, nieformalne krajowe struktury współpracy oraz kulturowe preferencje dla wspierania rodzimego biznesu. Wiele metod wsparcia instytucjonalnego jest także podobnych do rozwiązań stosowanych w RFN[1002]. Wskazuje się także na elementy protekcjonizmu strukturalnego, podkreślając, że blokowanie globalnych platform cyfrowych, takich jak Facebook, Twitter czy YouTube, służy nie tylko celom politycznym, lecz także stworzeniu korzystnych warunków dla rozwoju lokalnych odpowiedników tych usług i wzmocnienia pozycji chińskich przedsiębiorstw technologicznych na rynku wewnętrznym i globalnym. Pomimo formalnej liberalizacji, w ChRL wciąż występują bariery dla podmiotów zagranicznych, m.in. w dostępie do zamówień publicznych, regulacjach przetargowych czy w polityce bezpieczeństwa danych.

Kwestią istotną dla działalności podmiotów gospodarczych w ChRL jest tematyka pozyskiwania przez nie zamówień publicznych. Kwestie zamówień publicznych w ChRL regulują dwie ustawy, ustawa z dnia 29 czerwca 2002 r. o Rządowych Zamówieniach Publicznych oraz Prawo przetargowe z dnia 30 sierpnia 1999 roku. Nadmienia się dodatkowo, że zarządy na szczeblach prowincji, a także mniejszych obszarowo jednostek organizacyjnych wprowadzają swoje wytyczne odnośnie do prawa przetargowego w przetargach przez nie organizowanych. Zaznacza się, że w Chinach w odniesieniu do niektórych branż implementowane jest tak zwane branżowe prawo przetargowe, co do którego wytyczne określa się w rozporządzeniach poszczególnych ministerstw, odpowiedzialnych za konkretne branże. Natomiast w zakresie zamówień publicznych w branży wojskowej, prawo dotyczące postępowań przetargowych określane jest odrębnie przez Centralną Komisję Wojskową.

Chiny nie są członkami Porozumienia Światowej Organizacji Handlu w zakresie zamówień publicznych, będąc aktualnie w procesie negocjacji swojego udziału w tym

[1002] T. Copp, *The Efficiency of the Business Incubators in the Regional Weimar Triangle*, Aachen 2013, s. 65.

porozumieniu. Generalnie niewiele zagranicznych przedsiębiorstw bierze udział w postępowaniach przetargowych w Chinach. Ma to miejsce ze względu na ograniczenia formalne, trudności i skomplikowanie systemu, a także ze względu na wysoką konkurencyjność chińskich przedsiębiorstw, szczególnie w zakresie ceny czy ich znajomości lokalnego rynku itp. Czynnikiem jest także polityka ChRL skierowana na promowanie chińskiej gospodarki i chińskich podmiotów. Dla przykładu artykuł 10 ustawy o Rządowych Zamówieniach Publicznych wskazuje, że zamówienia rządowe realizowane przez chińskie podmioty powinny dotyczyć robót budowlanych, produktów i usług, za wyjątkiem[1003]:

1. robót budowlanych, produktów i usług, które nie są dostępne w Chinach;
2. robót budowlanych, produktów i usług, których pozyskanie jest niemożliwe w ekonomicznie uzasadnionych warunkach;
3. robót budowlanych, produktów i usług, które są produkowane do użytku zagranicą;
4. robót budowlanych, produktów i usług, zagranicznych, których użytkowanie jest wymogiem prawa.

Przepisy Prawa Przetargowego ChRL wskazują ponadto, że projekty budowlane, gdzie w całości lub w części inwestowane są chińskie fundusze państwowe przekraczające wartość 2 milionów RMB i jednocześnie stanowiące równowartość co najmniej 10 procent całości inwestycji muszą być obligatoryjnie wykonywane przez chińskie podmioty państwowe w całości lub w części, przy czym jeżeli w części to każdorazowo przedsiębiorstwo chińskie musi mieć dominująca pozycję[1004]. Dla przykładu w Szanghaju większość projektów budowlanych wykonało przedsiębiorstwo Shanghai Construction Group[1005].

Na gruncie Ustawą o Rządowych Zamówieniach Publicznych istnieje możliwość ograniczenia przetargu i zaproszenia do jego udziału określonych oferentów. Może to mieć miejsce w przypadku gdy produkty i usługi mogą być jedynie dostarczone przez nielicznych dostawców działających na rynku. Zamawiający, działając w tym trybie dokonuje wyboru trzech dostawców z listy dostawców spełniających kryteria i wysyła im zaproszenia do przetargu.

[1003] Artykuł 10 *Ustawy o Rządowych Zamówieniach Publicznych z dnia 29 czerwca 2002 r…*
[1004] *China: Public Procurement – Opportunities and Challenges,* Beiten Burkhard, 11/2018, www.beitenburkhard.com [dostęp: 07.06.2025].
[1005] na podstawie danych z wywiadu autora pracy przeprowadzonym z dyrektorem filii Shanghai Construction Group w Polsce.

W świetle znowelizowanej ustawy o Promocji Małych i Średnich Przedsiębiorstw, która weszła w życie 1 stycznia 2018 roku, odpowiednie organy odpowiedzialne za organizację przetargów rządowych powinny określić preferencyjne zasady udziału w przetargach dla przedsiębiorstw z sektora MŚP. Zasady te wskazują między innymi na tzw. kwoty rezerwujące określony udział procentowy przedsiębiorstw z sektora MŚP w przetargach publicznych, a także preferencji w zakresie realizacji zamówień przez przedsiębiorstwa z sektora MŚP. Zamawiający nie może dyskryminować oferentów, będących przedsiębiorstwami z sektora MŚP, biorąc pod uwagę takie parametry, jak liczba zatrudnionych, czy wskaźniki ekonomiczne i finansowe jak np. zysk czy kwota odprowadzonych do budżetu państwa podatków. Zasady wskazują także na stosowanie zachęt dla dużych przedsiębiorstw, mających na celu podzlecanie wybranych zakresów objętych przetargiem na rzecz przedsiębiorstw z sektora MŚP, a także zakaz podzlecania przez przedsiębiorstwa z sektora MŚP na rzecz dużych przedsiębiorstw.

4.2. Zasada wolności gospodarczej w RP

Rzeczpospolita Polska gwarantuje wolność gospodarczą, która jednocześnie jest fundamentem gospodarki rynkowej. Ograniczenia swobody działalności gospodarczej mogą być nakładane tylko w drodze ustawy lub ze względu na ważny interes publiczny.

W aktualnie obowiązującej Konstytucji RP zasadę wolności gospodarczej zapisano w artykule 20, który określa: „Społeczna gospodarka rynkowa oparta na wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, dialogu i współpracy partnerów społecznych stanowi podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej” [1006]. Z treści cytowanego przepisu wynika, że społeczna gospodarka rynkowa nie jest wartością absolutną, która w zderzeniu z innymi wartościami będzie za każdym razem miała pierwszeństwo[1007].

Pojęcie wolności gospodarczej można rozpatrywać przy jednoczesnym uwzględnieniu cytowanego artykułu oraz zasady wolności gospodarczej zawartej w artykule 22 Konstytucji RP, zgodnie z którym: „Ograniczenie wolności działalności gospodarczej jest dopuszczalne tylko w drodze ustawy i tylko ze względu na ważny interes publiczny” [1008]. Jest to podstawa do konstruowania prawa podmiotowego, przysługującego każdemu, kto podejmuje działalność

[1006] *Wyrok TK z 30 stycznia 2001 r.*, sygn. K 17/00, Dz.U. nr 11, poz. 90.
[1007] Z. Snażyk, A. Szafrański, *Publiczne prawo gospodarcze*, Warszawa 2010, s. 60-61.
[1008] Z. Snażyk, A. Szafrański, Publiczne ..., s. 62-63.

gospodarczą w Polsce[1009]. Tezę tę potwierdza wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 29 kwietnia 2003 roku, który w uzasadnieniu podkreśla, że „użycie w artykule 20 i art. 22 Konstytucji zwrotu „wolność działalności gospodarczej" świadczy wyraźnie o tym, że przepisy te można uważać także za podstawę prawa podmiotowego o randze konstytucyjnej, a nie tylko i wyłącznie normę prawa w znaczeniu przedmiotowym i zasadę ustroju państwa. Wolność działalności gospodarczej może stanowić podstawę uprawnień jednostek wobec państwa i organów władzy publicznej, które winny i mogą być chronione w trybie skargi konstytucyjnej [1010]. Jak wskazał Trybunał Konstytucyjny wolność działalności gospodarczej jest w polskim prawie zasadą ustrojową oraz prawem wolnościowym[1011].

Zgodnie z art. 17 Konstytucji RP, możliwe jest tworzenie samorządów zawodowych w drodze ustawy, które reprezentują osoby wykonujące zawody zaufania publicznego i sprawują pieczę nad należytym wykonywaniem tych zawodów w granicach interesu publicznego. Ustawodawca jednak wyraźnie zastrzegł, że samorządy te nie mogą naruszać wolności wykonywania zawodu ani ograniczać wolności podejmowania działalności gospodarczej. Artykuł ten należy interpretować w kontekście szerszych zasad konstytucyjnych, określonych m.in. we wspomnianym powyżej art. 22 oraz art. 65 ust. 1 Konstytucji. Artykuł 65 ust. 1 gwarantuje każdemu wolność wyboru i wykonywania zawodu oraz wyboru miejsca pracy.

Jak wskazał Trybunał Konstytucyjny wolność wykonywania określonego rodzaju działalności gospodarczej zawiera w sobie aspekt zarówno ilościowy, jak i jakościowy. Przedsiębiorca ma możliwość określenia intensywności prowadzonej działalności oraz jej zakresu[1012]. Wolność działalności gospodarczej daje możliwość podejmowania jej we wszystkich sferach życia gospodarczego, w których nie jest zakazane jej prowadzenie. Konstytucja RP daje jednocześnie prawo do domagania się od państwa zaniechania nieuzasadnionych ingerencji[1013]. Konstytucja RP dopuszcza ograniczanie wolności działalności gospodarczej jedynie na podstawie ustawy i ze względu na ważny interes publiczny, które to warunki muszą być spełnione łącznie[1014]. Pewnym dookreśleniem i wskazówką dla pojęcia ważnego interesu publicznego stanowi artykuł 31 ust. 3 Konstytucji RP, zgodnie z którym „ograniczenia w zakresie korzystania

[1009] R. Sowiński, *Wolność i ustawowa swoboda działalności gospodarczej*, Warszawa 2007, s. 189.
[1010] Wyrok TK z 29 kwietnia 2003r.,sygn. SK 24/02, Dz.U. 2003 Nr 83, poz. 773.
[1011] M. Szydło, *Swoboda działalności gospodarczej*, Warszawa 2005, s. 6.
[1012] *Wyrok TK z 7 czerwca 2005 r.*, sygn. K 23/2004, OTK 2005, nr 6A, poz. 62.
[1013] M. Szydło, *Swoboda działalności gospodarczej*, Warszawa 2005, s. 8.
[1014] Z. Snażyk, A. Szafrański, *Publiczne prawo gospodarcze*, Warszawa 2010, s. 65-66.

z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie, i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw".

Trybunał Konstytucyjny w swoich orzeczeniach podkreśla kilka zasad, które powinny być przestrzegane przy ograniczaniu wolności gospodarczej. Są to: zasada niezbędności merytorycznego uzasadnienia, zasada gradacji wartości oraz zasada proporcjonalności [1015]. Trybunał Konstytucyjny, odnosząc się do kwestii ograniczania wolności działalności gospodarczej, stwierdził także, że „działalność gospodarcza, ze względu na jej charakter, a zwłaszcza bliski związek zarówno z interesami innych osób, jak i interesem publicznym, może podlegać różnego rodzaju ograniczeniom w stopniu większym niż prawa i wolności o charakterze osobistym bądź politycznym[1016]. Ustawa może przewidywać także względny zakaz podejmowania danego rodzaju działalności gospodarczej, uzależniając możliwość jej podjęcia od uzyskania zezwolenia lub koncesji. Jedną z powszechniejszych form reglamentacji jest uzależnienie możliwości wykonywania danej działalności od spełnienia określonych warunków technicznych i formalnych oraz uzyskania wpisu do odpowiedniego rejestru. W takiej sytuacji można mówić o działalności regulowanej. Działalność regulowana została zdefiniowana jako działalność, którą przedsiębiorca może wykonywać, jeżeli spełni warunki określone przepisami i po uzyskaniu wpisu do właściwego rejestru działalności regulowanej[1017].

Można przyjąć, że reglamentacja gospodarcza to funkcja państwa, będąca przejawem interwencjonizmu gospodarczego, czyli władczego oddziaływania państwa na procesy zachodzące w gospodarce[1018]. Reglamentacja jako pojęcie definiuje działania podejmowane przez państwo, mające na celu ograniczenie wolności jednostek w sferze ich swobód. Z definicji, reglamentacja dokonywana jest w celu ochrony ważnego interesu publicznego. Reglamentacja gospodarcza przybiera formy koncesji, zezwoleń, licencji, zgód oraz aktów kwalifikowanych[1019]. Może ona

[1015] R. Sowiński, *Wolność i ustawowa swoboda działalności gospodarczej*, Warszawa 2007, s. 189.
[1016] *Wyrok TK z 26 kwietnia 1995 r.*, sygn. K 11/64, OTK 1995, nr 1, poz.12.
[1017] A. Barczak-Oplustil, T. Sroka, „*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Art. 22*", [w:] *System Prawa Medycznego*, t. 6: *Odpowiedzialność publicznoprawna w prawie medycznym*, red. A. Barczak-Oplustil, T. Sroka, Warszawa 2023, s. 182.
[1018] D. Chaba, *Reglamentacja jako funkcja państwa*, Kraków 2018, s. 11.
[1019] K. Kiczka, *Wybrane praktyczne problemy administracyjnych aktów kwalifikujących* [w:] *Między tradycją a przeszłością w nauce prawa administracyjnego. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Janowi Bociowi,* J. Supernat (red.), Wrocław 2009, s. 264.

dotyczyć określonych sfer działalności gospodarczych. Może być związana z ochroną środowiska i procesami inwestycyjnymi. Dotyczy także wykonywania niektórych zawodów, a także praw rzeczowych [1020]. Reglamentacja gospodarcza odnosi się nie tylko do ograniczeń w zakresie prowadzenia działalności gospodarczej, lecz dotyczy też na przykład cudzoziemców. Jako przykład wskazuje się w doktrynie ustawę z dnia 24 marca 1920 r. o nabywaniu nieruchomości przez cudzoziemców[1021]. W artykule 63 ust. 3 Konstytucji dopuszcza się reglamentację „tylko w drodze i tylko w zakresie, w jakim nie narusza ona istoty prawa własności" [1022]. Również w ustawie o gospodarce nieruchomościami zawarto przepisy, dotyczące możliwości wywłaszczenia nieruchomości, a więc pozbawienia bądź ograniczenia, w drodze decyzji wydawanej przez organ administracyjny, prawa własności, prawa użytkowania wieczystego czy innego prawa rzeczowego odnoszącego się do określonej nieruchomości. Do wywłaszczenia, przez starostę wykonującego zadania z zakresu administracji rządowej, może dojść gdy „cele publiczne nie mogą być zrealizowane w inny sposób niż przez pozbawienie albo ograniczenie praw do nieruchomości, a prawa te nie mogą być nabyte w drodze umowy z dotychczasowym właścicielem[1023].

Zmiany w zakresie regulacji dotyczących wolności gospodarczej w Polsce wprowadził pakiet ustaw znany jako Konstytucja Biznesu, uchwalony 6 marca 2018 r. Ustawa Prawo przedsiębiorców, potwierdziła zasadę, że co nie jest prawem zabronione, jest dozwolone (art. 8). Ustawa ta wprowadziła również inne gwarancje dla przedsiębiorców, takie jak domniemanie uczciwości**,** zasada uprawnionych oczekiwań oraz nakaz wykładni przepisów na korzyść przedsiębiorcy w razie nierozstrzygalnych wątpliwości co do stanu faktycznego lub treści prawa. Preambuła ustawy wprost podkreśla znaczenie wolności gospodarczej jako fundamentu porządku społeczno-gospodarczego.

Aktualnie zasady te nie zostały zmienione. Pomimo to w ostatnich latach wprowadzono szereg nowych obowiązków techniczno-organizacyjnych. Pojawiły się również pewne rozwiązania prorozwojowe, takie jak tzw. „wakacje ZUS" dla mikroprzedsiębiorców oraz uproszczenia w kontrolach i procedurach administracyjnych. W praktyce jednak, mimo deklaracji

[1020] J. Jaworski, *Reglamentacja zawodów rynku nieruchomości*, Warszawa 2010, s. 35-37.
[1021] J. Mucha, *Zasady nabywania nieruchomości przez cudzoziemców. Zagadnienia administracyjnoprawne*, s. 109–116, http://www.wspia.eu/file/20237/15-MUCHA+JOANNA [dostęp 10.06.2025].
[1022] Artykuł 63 *Konstytucji RP z 1997 roku…*
[1023] Art. 112 *Ustawy o Gospodarce Nieruchomościami z 1997 roku…*

ustawowych i wprowadzenia rozwiązań wspierających przedsiębiorczość, prowadzenie działalności gospodarczej w Polsce nadal wiąże się z różnymi barierami. Przede wszystkim składki ZUS pozostają wysokie i systematycznie rosną**,** co dla wielu mikro przedsiębiorców stanowi realne zagrożenie nie tylko dla płynności finansowej ale dla prowadzenia działalności gospodarczej w ogóle.

Szczególnie odczuwalne okazało się uzależnienie wysokości składki zdrowotnej od osiąganego dochodu. Mechanizm ten dotyczy wyłącznie osób fizycznych prowadzących działalność gospodarczą – takich jak jednoosobowi przedsiębiorcy, wspólnicy spółek cywilnych, jawnych czy partnerskich. W rezultacie nowe zasady najbardziej uderzają w najmniejsze podmioty, często jednoosobowe firmy rodzinne i mikro przedsiębiorców, oszczędzając tym samym spółki krajowe i zagraniczne, które funkcjonują w bardziej złożonych i korzystniejszych strukturach podatkowo-prawnych. Taka asymetria nie tylko zmniejsza realne dochody najmniejszych firm, ale również hamuje ich rozwój, obniża konkurencyjność i w dłuższej perspektywie prowadzi do zjawiska, w którym duże podmioty umacniają swoją pozycję rynkową, podczas gdy mniejsze przedsiębiorstwa są zmuszone do ograniczania działalności lub jej całkowitego zakończenia. Ponadto, obserwuje się stały wzrost obowiązków sprawozdawczych. Wzrasta także intensywność i szczegółowość kontroli urzędowych, co szczególnie dotyka sektor MŚP, często pozbawiony zaplecza prawno-księgowego. Wszystko to sprawia, że choć zasady wolności gospodarczej są ugruntowane w przepisach, to w codziennej praktyce szczególnie mikro przedsiębiorcy zmagają się z licznymi trudnościami administracyjnymi i fiskalnymi, które ograniczają realną swobodę prowadzenia działalności.

4.3. Zasada wolności gospodarczej w RFN

W obowiązującym porządku prawnym Republiki Federalnej Niemiec wolność gospodarcza uznawana jest za zasadę o randze konstytucyjnej, choć nie została wyrażona wprost jako odrębne prawo podstawowe. Jej treść wywodzona jest z systemowej wykładni szeregu norm konstytucyjnych, które łącznie tworzą podstawy dla swobodnego uczestnictwa jednostek w życiu gospodarczym. Centralne znaczenie w tym zakresie ma art. 12 ust. 1 niemieckiej Ustawy Zasadniczej (Grundgesetz – GG), który ustanawia wolność wyboru i wykonywania zawodu. Przepis ten stanowi, że „wszyscy Niemcy mają prawo swobodnego wyboru zawodu, miejsca pracy

i miejsca szkolenia zawodowego. Wykonywanie zawodu może być regulowane ustawą lub na podstawie ustawy. Nikt nie może być zmuszany do określonej pracy, z wyjątkiem powszechnego i równego dla wszystkich obowiązku świadczeń publicznych. Praca przymusowa jest dopuszczalna jedynie na podstawie prawomocnego wyroku sądu skazującego na karę pozbawienia wolności". Chociaż literalne brzmienie art. 12 GG koncentruje się na wolności zawodowej, to zgodnie z ugruntowanym orzecznictwem Federalnego Trybunału Konstytucyjnego przepis ten stanowi element szerszej konstrukcji konstytucyjnej wolności gospodarczej. Według linii orzeczniczej Trybunału, wolność wyboru i wykonywania zawodu obejmuje nie tylko indywidualne decyzje co do drogi zawodowej, ale również prawo do zakładania i prowadzenia działalności gospodarczej, uczestniczenia w obrocie gospodarczym, a także swobodnego kształtowania relacji rynkowych na zasadzie równej konkurencji. Taki sposób interpretacji umacnia pogląd, że niemiecka wolność gospodarcza ma charakter systemowy i nie jest wyłącznie uprawnieniem jednostki, lecz również jednym z filarów ustrojowych państwa prawa.

Na konstytucyjny charakter wolności gospodarczej wskazuje także art. 2 ust. 1 GG, który gwarantuje każdemu prawo do swobodnego rozwoju osobowości, w tym również w wymiarze ekonomicznym. Uzupełnieniem tego systemu ochrony jest art. 14 GG, który ustanawia ochronę własności, przy czym w orzecznictwie podkreśla się, że prawo własności obejmuje również przedsiębiorstwa, środki produkcji oraz inne elementy związane z prowadzeniem działalności gospodarczej. Konstytucyjne gwarancje nie ograniczają się więc jedynie do ochrony zawodu jako takiego, ale tworzą szeroką przestrzeń dla funkcjonowania wolnego rynku, z uwzględnieniem wartości takich jak autonomia jednostki, bezpieczeństwo prawne i godność człowieka.

Zasada ta ma także długą tradycję ustawową. Już w § 1 ust. 1 niemieckiego prawa handlowego (Gewerbeordnung) z dnia 1 października 1869 roku wskazano, że „każdy może prowadzić działalność gospodarczą, uwzględniając wyjątki i ograniczenia przewidziane lub dozwolone przez prawo". Przepis ten, choć pierwotnie ustanowiony w realiach XIX-wiecznego liberalizmu, zachowuje aktualność również w obecnym brzmieniu i do dziś wyraża zasadę generalnego przyzwolenia na działalność gospodarczą, z zastrzeżeniem ograniczeń ustawowych.

Znaczenie wolności zawodowej jako fundamentu dla jednostkowego rozwoju w społeczeństwie zostało szczególnie mocno zaakcentowane w orzeczeniu Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 1 marca 1979 r., dotyczącym zasady współstanowienia. Trybunał podkreślił, że art. 12 ust. 1 GG chroni wolność obywatela w obszarze istotnym dla współczesnego

społeczeństwa opartego na podziale pracy, gwarantując jednostce prawo do podjęcia każdej pracy. W takiej wykładni przepis ten wykracza ponad objętą nim swobodę handlu, uznając, że podstawowa cecha osobowa – zawód – odnosi się do tożsamości człowieka jako całości, która w pełni rozwija się i dopełnia dopiero wtedy, gdy jednostka poświęca się działalności, którą jest praca. W ten sposób Trybunał potwierdził antropologiczno-egzystencjalny wymiar wolności zawodowej jako jednego z warunków samorealizacji i godności jednostki w systemie demokratycznego państwa prawa[1024].

Wolność gospodarcza może być ograniczana, o ile spełnione zostaną konstytucyjne wymogi legalności, proporcjonalności oraz poszanowania innych wartości konstytucyjnych. Przepisy prawa mogą regulować sposób wykonywania działalności zawodowej lub gospodarczej, ale takie regulacje muszą być uzasadnione interesem publicznym i nie mogą naruszać istoty chronionego prawa. Federalny Trybunał Konstytucyjny w wyroku z 11 czerwca 1958 roku, znanym jako „wyrok farmaceutyczny" (Apothekenurteil), po raz pierwszy wyraźnie sformułował zasady wykładni art. 12 GG oraz zakres dopuszczalnych ograniczeń wolności gospodarczej[1025]. W orzeczeniu tym Trybunał wprowadził tzw. trzystopniowy test proporcjonalności, zgodnie z którym każda ingerencja ustawodawcy musi być uzasadniona interesem publicznym, a także adekwatna, konieczna i proporcjonalna w wąskim znaczeniu.

Wolność gospodarcza w niemieckim porządku konstytucyjnym nie ma charakteru absolutnego, a jej wykonywanie może podlegać reglamentacji ustawowej. Reglamentacja, rozumiana jako dopuszczalne prawem ograniczenie wolności podejmowania i prowadzenia działalności gospodarczej, znajduje oparcie zarówno w art. 12 ust. 1 GG, jak i w orzecznictwie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego. Znaczenie ma przy tym wypracowana przez Trybunał tzw. trzystopniowa teoria ingerencji (Dreistufentheorie), która służy ocenie konstytucyjności regulacji ograniczających wolność zawodową i gospodarczą. W świetle tej teorii, poziom dopuszczalnej ingerencji w wolność zawodową zależy od jej intensywności i dzieli się na trzy kategorie: regulacje warunków wykonywania zawodu (1. stopień)**,** regulacje dostępu do zawodu (2. stopień) oraz regulacje wyboru zawodu (3. stopień)**.** Im bardziej dana regulacja ingeruje w podstawowe decyzje jednostki dotyczące jej życia zawodowego, tym surowsze są wymogi

[1024] *BVerfGE 50, 290 (362), wyrok Federalnego Trybunału Konstytucyjnego Niemiec,* http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv050290.html#362, [dostęp: 23.06.2025].
[1025] BVerfGE *7, 377* – Apotheken-Urteil *wyrok Federalnego Trybunału Konstytucyjnego Niemiec,* http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv007377.html, [dostęp: 23.06.2025].

konstytucyjnej proporcjonalności, jakie musi spełnić ustawodawca. W odniesieniu do wolności gospodarczej oznacza to, że państwo może wprowadzać licencje, koncesje, wymogi kwalifikacyjne, nadzór administracyjny czy inne formy reglamentacji, o ile są one uzasadnione ważnym interesem publicznym i proporcjonalne względem celu. Przykładowo, działalność w sektorze farmaceutycznym, energetycznym, bankowym czy transportowym podlega w Niemczech ścisłej reglamentacji ze względu na bezpieczeństwo zdrowotne, finansowe i techniczne obywateli. Jednocześnie niemiecki ustawodawca przywiązuje dużą wagę do zachowania uczciwej konkurencji i przeciwdziałania monopolizacji rynku, co znajduje wyraz m.in. w ustawie o zwalczaniu praktyk antykonkurencyjnych (*Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkungen – GWB*). Reglamentacja w RFN pełni zatem nie tylko funkcję ograniczającą, ale również ochronną – ma ona na celu zapewnienie funkcjonowania rynku w sposób zgodny z konstytucyjnymi wartościami państwa prawa i społecznej gospodarki rynkowej. W tym sensie niemiecki model prawny odrzuca zarówno model deregulacji absolutnej, jak i nadmiernej ingerencji administracyjnej, zmierzając do zrównoważenia interesów jednostki, rynku i wspólnoty.

Charakterystycznym elementem niemieckiego modelu gospodarczego jest również powierzanie części funkcji reglamentacyjnych organizacjom samorządu gospodarczego, takim jak izby przemysłowo-handlowe, izby rzemieślnicze czy stowarzyszenia zawodowe. Instytucje te odgrywają rolę w formułowaniu warunków dostępu do zawodów, ustanawianiu standardów kwalifikacyjnych oraz organizacji egzaminów zawodowych. Działają także jako grupy interesu, reprezentujące swoich członków wobec administracji państwowej i wpływające na kształt polityki gospodarczej. Tego rodzaju struktury wzmacniają decentralizację reglamentacji oraz budują partnerstwo między państwem a środowiskami zawodowymi w duchu zasady pomocniczości.

Rozwój doktryny wolności gospodarczej w Niemczech pozostaje spójny z konstytucyjnym modelem państwa określonego w art. 20 ust. 1 GG jako demokratyczne i społeczne państwo prawa. Choć zasada społecznej gospodarki rynkowej nie została wyrażona wprost w jednym przepisie, jej wpływ widoczny jest w kształtowaniu równowagi między wolnością jednostki a odpowiedzialnością państwa za warunki uczestnictwa w życiu gospodarczym. W tym kontekście wolność gospodarcza nie ma charakteru wyłącznie indywidualnego prawa, lecz jest istotnym element szerszego ładu konstytucyjnego służącego stabilności, sprawiedliwości i ochronie dobra wspólnego.

4.4 Komparatystyczne ujęcie zasady wolności

Dotychczasowe rozważania wskazują, że wolność gospodarcza jako zasada ustrojowa i element systemu prawnego znajduje swoje zróżnicowane ujęcie w systemach prawnych Chińskiej Republiki Ludowej, Rzeczypospolitej Polskiej oraz Republiki Federalnej Niemiec. Choć każde z tych państw opiera swój porządek gospodarczy na innych podstawach ideologicznych, ustrojowych i historycznych, w każdym z nich występują normy regulujące swobodę działalności gospodarczej, jej granice oraz formy reglamentacji. Różnice dotyczą przede wszystkim zakresu konstytucyjnego ujęcia tej wolności, roli państwa w gospodarce, a także stopnia rzeczywistej autonomii przedsiębiorcy**.**

Unia Europejska, a tym samym Polska i Niemcy zagadnienie działalności gospodarczej sprowadza do swobody przedsiębiorczości i swobody świadczenia usług, które zaliczane są do swobód podstawowych[1026]. Wolność prowadzenia działalności gospodarczej została wyraźnie ujęta w art. 16 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej, który stanowi, że uznaje się ją zgodnie z prawem Unii oraz ustawodawstwami i praktykami krajowymi. W świetle prawa unijnego, działalnością gospodarczą jest praktycznie każda aktywność polegająca na oferowaniu towarów lub usług na rynku, nawet gdy nie ma to na celu osiągnięcia zysków[1027]. Zgodnie z artykułem 49 ust. 2 TFUE swoboda przedsiębiorczości obejmuje podejmowanie i wykonywanie działalności prowadzonej na własny rachunek, jak również zakładanie i zarządzanie przedsiębiorstwami, a zwłaszcza spółkami[1028]. Przywołany artykuł 16 Karty Praw Podstawowych pozostaje także w związku z art. 15 tego dokumentu, wyrażającym wolność wyboru zawodu, w tym na zasadzie samozatrudnienia, oraz z art. 17 tego dokumentu, dotyczącym prawa do własności i innych praw majątkowych[1029].

Podkreśla się, że zarówno w ChRL jak i w Republice Federalnej Niemiec wolność gospodarcza nie została wprost sformułowana jako odrębne prawo podstawowe. Zasada wolności gospodarczej w RFN wynika z połączenia szeregu gwarancji konstytucyjnych, w szczególności

---

[1026] J. Barcz, *Swoboda przedsiębiorczości*, [w:] *Prawo Unii Europejskiej. Prawo materialne i polityki*, red. J. Barcz, Warszawa 2003, s. 92.

[1027] Zob. *Wyrok Sądu Pierwszej Instancji z dnia 14 lipca 1994 r., T-66/92, Herlitz AG przeciwko Komisji Wspólnot Europejskich, Zbiór Orzeczeń 1994, s. II-00531; wyrok TSUE z dnia 30 listopada 1995 r., C-55/94, Reinhard Gebhard przeciwko Consiglio dell'Ordine degli Avvocati e Procuratori di Milano, Zbiór Orzeczeń 1995, s. I-04165. Zob. również* P. Borszowski*, Działalność gospodarcza w konstrukcji prawnej podatku*, Warszawa 2010, s. 51–55.

[1028] *Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej*, Dz.Urz. UE z dnia 7 czerwca 2016 r., C 202, s. 47.

[1029] D. Fiodorow, *Wolność prowadzenia działalności gospodarczej jako prawo podstawowe w prawie Unii Europejskiej* [w:] C. Mik, K. Gałka, *Prawa podstawowe w prawie i praktyce Unii Europejskiej*, Toruń 2009, s. 396; N. Bernsdorff , *Charta der Grundrechte der Europäischen Union*, red. J. Meyer, Baden-Baden 2011, s. 297.

art. 12 ust. 1 GG (wolność wyboru i wykonywania zawodu), art. 14 GG (ochrona własności) oraz art. 2 ust. 1 GG (prawo do swobodnego rozwoju osobowości). Federalny Trybunał Konstytucyjny, rozwijając te przepisy, uznał wolność gospodarczą za prawo podmiotowe o charakterze systemowym. Elementem tej wykładni jest orzeczenie z 1979 r. dotyczące współstanowienia, w którym podkreślono, że zawód i praca zawodowa stanowią o tożsamości jednostki w społeczeństwie opartym na podziale pracy. Reglamentacja w Niemczech występuje głównie w formie licencji, zezwoleń oraz standardów branżowych, przy czym ważną rolę odgrywają organizacje samorządu gospodarczego, takie jak izby rzemieślnicze i przemysłowo-handlowe. Całość osadzona jest w modelu społecznej gospodarki rynkowej, wynikającej z art. 20 ust. 1 GG, której celem jest pogodzenie wolności jednostki z odpowiedzialnością państwa za warunki życia społecznego. W Niemczech, podobnie jak w Polsce jednostka może dochodzić ochrony swojej wolności gospodarczej w drodze skargi konstytucyjnej (*Verfassungsbeschwerde*) do Federalnego Trybunału Konstytucyjnego, m.in. w zakresie naruszenia art. 12 GG dotyczącego wolności wyboru i wykonywania zawodu.

Doktryna chińska z kolei, wskazuje na art. 15, 16 i 17 Konstytucji ChRL jako podstawę dla aksjologicznego ujęcia „socjalistycznej gospodarki rynkowej", w ramach której państwo kieruje gospodarką przy pomocy planowania i mechanizmów rynkowych. Artykuł 206 chińskiego Kodeksu cywilnego z 2020 r. stanowi, że wszystkie podmioty rynkowe mają równy status prawny, co *de iure* potwierdza istnienie gwarancji dla prywatnych przedsiębiorców, choć *de facto* system zachowuje elementy nadzoru partyjnego. Charakterystyczną i unikalną w stosunku do porównywanych państw cechą chińskiego modelu jest istnienie struktur Komunistycznej Partii Chin w przedsiębiorstwach państwowych i innych wyspecyfikowanych jednostkach. Reglamentacja gospodarcza w Chinach ma charakter selektywny i hierarchiczny, co oznacza, że dostęp do rynku w określonych przypadkach uzależniony jest od sektora, formy własności oraz tego czy inwestor jest obcokrajowcem czy nie. Negatywna lista inwestycji zagranicznych określa sektory zastrzeżone, promowane i ograniczone. Jest ona coraz bardziej liberalizowana co ma związek także ze wzrostem konkurencyjności chińskich podmiotów gospodarczych. Chociaż nowelizacje prawa spółek oraz prawa inwestycji zagranicznych zmierzają ku zbliżeniu systemów krajowych i zagranicznych, w praktyce utrzymuje się wysoki poziom kontroli administracyjnej i rola państwa w alokacji zasobów oraz preferowaniu podmiotów krajowych w przetargach.

Z kolei w porządku prawnym Rzeczypospolitej Polskiej wolność gospodarcza ma wyraźne umocowanie konstytucyjne i została wyrażona jako zasada ustrojowa w art. 20 Konstytucji RP, który ustanawia społeczną gospodarkę rynkową opartą na wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz współpracy partnerów społecznych. Jednocześnie art. 22 Konstytucji zawiera podstawę materialnoprawną wolności gospodarczej, wskazując, że jej ograniczenie może nastąpić wyłącznie w drodze ustawy i tylko ze względu na ważny interes publiczny. W orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego jednoznacznie wskazano, że wolność ta ma charakter zarówno ustrojowy, jak i podmiotowy, co oznacza, że przedsiębiorca może dochodzić jej ochrony w ramach skargi konstytucyjnej. Ustawodawca może wprowadzać reglamentację w formie koncesji, zezwoleń czy działalności regulowanej, jednak musi przy tym przestrzegać zasady proporcjonalności (art. 31 ust. 3 Konstytucji RP). Ustawy szczegółowe, jak np. Prawo przedsiębiorców czy ustawy sektorowe (np. o obrocie nieruchomościami przez cudzoziemców), doprecyzowują zakres dopuszczalnej ingerencji. Choć formalne gwarancje wolności gospodarczej w Polsce są silne, praktyka wskazuje na obciążenia administracyjne, wysokie koszty prowadzenia działalności (np. składki ZUS), a także rosnącą liczbę obowiązków sprawozdawczych, co może stanowić realne ograniczenie swobody, zwłaszcza dla mikro przedsiębiorców.

Porównując analizowane systemy prawne, można zauważyć, że w Niemczech i Polsce wolność gospodarcza ma charakter prawa podmiotowego, którego ochrona może być dochodzona przed sądem konstytucyjnym, a jej ograniczenia muszą być zgodne z zasadą proporcjonalności i legalności. W ChRL natomiast wolność działalności gospodarczej ma charakter relatywny – istnieje w ramach porządku ustrojowego z ograniczonym zakresem autonomii sektora prywatnego, choć formalnie dopuszczonego i wspieranego w wybranych obszarach. Mimo postępującej liberalizacji formalnej, realna swoboda działalności jest nadal w wielu zakresach podporządkowana celom polityki państwowej.

5. Podsumowanie i wnioski

W tej części pracy uwagę skoncentrowano na zasadach ustroju społeczno-gospodarczego, zagadnieniach ochrony własności, wolności gospodarczej oraz na sposobie, w jaki konstytucyjne regulacje w Chinach, Polsce i Niemczech odzwierciedlają ich odmienny aksjologiczny charakter. Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej opiera ustrój społeczno-gospodarczy na idei „socjalizmu o chińskiej specyfice", która uwzględnia spuściznę różnych prądów filozoficznych,

w tym między innymi marksizmu-leninizmu, tradycji konfucjańskiej i pragmatyzmu politycznego. Konstytucja nie jest tu aktem przede wszystkim ograniczającym władzę państwa, lecz także narzędziem służącym legitymizacji kierowniczej roli Komunistycznej Partii Chin. Podstawą ustroju pozostaje dominacja własności państwowej, podporządkowanie interesu jednostki interesowi zbiorowemu.

Na tym tle inaczej jawią się rozwiązania przyjęte w Polsce i Niemczech. Zarówno Konstytucja RP, jak i Ustawa Zasadnicza RFN. W obu systemach konstytucja ma charakter normatywny i gwarancyjny: ogranicza władzę państwa, chroni autonomię jednostki i ustanawia granice ingerencji w sferę własności czy wolności gospodarczej. W Polsce podstawą ustroju społeczno-gospodarczego jest społeczna gospodarka rynkowa, która łączy wolność działalności gospodarczej z obowiązkiem solidarności i ochrony słabszych grup społecznych. W Niemczech koncepcja Soziale Marktwirtschaft jako model pełni funkcje równowagi między wolnym rynkiem a interwencją państwa. Zarówno w Niemczech, jak i w Polsce własność prywatna ma charakter konstytucyjnie chronionej instytucji, której naruszenie możliwe jest jedynie w drodze wywłaszczenia na cele publiczne i za słusznym odszkodowaniem, poddane ścisłej kontroli sądowej. W Chinach natomiast wywłaszczenia dokonuje się także za odszkodowaniem jednak decyzje są podejmowane bardziej arbitralnie. W ChRL własność prywatna została wprawdzie włączona do modelu „socjalistycznej gospodarki rynkowej", jednak jej ochrona ma charakter względny i ustępuje pierwszeństwa konstytucyjnie uprzywilejowanej własności państwowej. W ChRL własność państwowa rozciąga się na kluczowe sektory gospodarki, takie jak energetyka, transport, bankowość, infrastruktura czy zasoby naturalne, kształtując fundamenty ustroju gospodarczego. Własność państwowa oraz firmy państwowe są także atutem w ekspansji Kluczowe przedsiębiorstwa państwowe działające w sektorach energetyki, budownictwa, transportu, bankowości czy nowych technologii odgrywają centralną rolę w realizacji projektów globalnych, takich jak Inicjatywa Pasa i Szlaku. Dzięki bezpośredniemu powiązaniu z państwem oraz politycznemu nadzorowi partii, firmy te są wykorzystywane jako narzędzia wpływu politycznego i dyplomatycznego - finansują infrastrukturę w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej, zacieśniając więzy gospodarczo-polityczne.

Pomimo to, jak wynika z analizy decyzja o wzmocnieniu ochrony własności prywatnej, choć podporządkowanej ramom „socjalizmu o chińskiej specyfice", okazała się momentem przełomowym w rozwoju gospodarki ChRL. Jest to czynnik, który istotowo odróżnia chiński

model od logiki byłego ZSRR. Podczas gdy w systemie radzieckim utrzymywanie monopolu własności państwowej przyczyniło się do narastania stagnacji gospodarczej, a w dalszej perspektywie do destabilizacji całego modelu, w Chinach przyjęte rozwiązania umożliwiły uruchomienie mechanizmów motywacyjnych oraz potencjału produkcyjnego społeczeństwa, przy jednoczesnym zachowaniu kontroli politycznej nad kluczowymi sektorami gospodarki. Zmiana ta stworzyła sprzyjające warunki dla wykorzystania zasobów ziemi, pracy i kapitału, w tym dla napływu inwestycji zagranicznych oraz wzrostu znaczenia klasy średniej. Można metaforycznie powiedzieć, że kolos stanął na dwóch nogach - na państwowej i prywatnej. Wypowiedź Prezydent Xi Jinping'a wskazująca, że celem ChRL jest „utrzymanie polityki dwóch niezachwianych" czyli komplementarności sektora publicznego i prywatnego" potwierdza wnioski[1030]. Taki model sprzyja mobilizacji zasobów i elastycznemu reagowaniu na potrzeby rozwojowe, lecz jednocześnie ujawnia słabości systemowe związane z ograniczoną stabilnością oraz przewidywalnością gwarancji prawnych dla podmiotów prywatnych.

Na tle porównawczym szczególnego znaczenia nabiera także sposób ujmowania własności z perspektywy realizacji funkcji dobra wspólnego. W Republice Federalnej Niemiec zgodnie z art. 14 ust. 2 Ustawy Zasadniczej „własność zobowiązuje" (Eigentum verpflichtet), co oznacza, że korzystanie z niej powinno równocześnie służyć dobru wspólnemu. Własność w RFN nie ma zatem wyłącznie wymiaru indywidualnej gwarancji, lecz pełni także funkcję solidarnościową – jest prawem, ale i obowiązkiem wobec wspólnoty. W praktyce przejawia się to w licznych regulacjach dotyczących mieszkalnictwa, ochrony środowiska czy ładu przestrzennego, w których interes jednostki musi być zrównoważony z interesem społecznym. W Polsce Konstytucja także przewiduje możliwość ograniczenia prawa własności ze względu na dobro wspólne (art. 21 i 22), jednak brak równie silnego, aksjologicznie wyrażonego powiązania własności z obowiązkiem wobec wspólnoty. W Chinach natomiast gwarancje własności prywatnej w znaczącym stopniu podporządkowane są interesowi zbiorowemu.

Wolność gospodarcza, z kolei rozumiana jest jako prawo jednostki do podejmowania działalności gospodarczej, ochrony jej efektów oraz uczestniczenia w obrocie rynkowym. Zarówno w Polsce jak i w Niemczech nie jest absolutna i podlega ograniczeniom. Jak chociażby w Polsce, polegającym na „barierach wejścia", jak chociażby w postaci wysokich składek ZUS

[1030] Xi Jinping, *Utrzymać i wdrożyć „dwa niezachwiane*", opublikowany w numerze 6 czasopisma Qiushi, z 16 marca 2025 r., https://www.gov.cn/yaowen/liebiao/202503/content_7013697.htm [dostęp: 02.07.2025].

dla przedsiębiorców. Co do zasady jednak traktowana jest jako przestrzeń autonomii chronionej przed arbitralną ingerencją państwa. W Chinach natomiast jej zakres i treść w pewnym sensie kształtowana jest przez plany gospodarcze i strategię państwa. Tym samym analiza potwierdziła, że system chiński reprezentuje podejście bardziej kratocentryczne, podczas gdy rozwiązania niemieckie i polskie w dalszym ciągu pozostają bliższe teocentrycznego podejścia, choć i tu zauważalne są procesy kratocentryzacji.

Z perspektywy dynamicznej można wskazać, że chiński model ustroju społeczno-gospodarczego zmierza w kierunku dalszej pragmatycznej liberalizacji, przy równoczesnej próbie utrzymania silnej kontroli politycznej. Rozwój klasy średniej i rosnące oczekiwania społeczne będą w przyszłości generować presję na większą przewidywalność i stabilność ochrony prawnej. Potwierdzeniu uległa również teza, że ochrona własności w Chinach, choć formalnie rozwijana, ma nadal w dużym stopniu charakter warunkowy i funkcjonalny wobec strategicznych celów państwa. Odpowiedź na pytania badawcze dotyczące zakresu i funkcji ochrony własności ujawnia zasadnicze różnice aksjologiczne: w Polsce własność pełni funkcję przede wszystkim gwarancyjną; a Niemczech dodatkowo w większym stopniu solidarnościową; w Chinach natomiast w pewnej mierze podporządkowaną nadrzędnej pozycji państwa.

Potwierdziła się również hipoteza o podporządkowaniu konstytucyjnych praw podstawowych i zasad ustroju społeczno-gospodarczego ChRL interesom państwa i zbiorowości, co znajduje wyraźny wyraz także w sposobie ujmowania wolności gospodarczej: w RP i RFN jest ona traktowana jako przestrzeń autonomii jednostki podlegająca ograniczeniom proporcjonalnym, podczas gdy w ChRL w większym stopniu podporządkowana jest logice zbiorowej i państwowej. Jednocześnie należy zaznaczyć, że w kolejnych konstytucjach ChRL oraz ich nowelizacjach następowało stopniowe poszerzanie zakresu wolności działalności gospodarczej oraz wzmocnienie ochrony własności prywatnej, jednak zmiany te nie zmieniły jej zasadniczo funkcjonalnego charakteru podporządkowanego celom państwa.

Wnioski z analizy pozwalają również określić kierunki ewolucji chińskiego konstytucjonalizmu gospodarczego: zmierzają one ku dalszej liberalizacji i zbliżaniu się do standardów międzynarodowych w sferze społeczno-gospodarczej, przy jednoczesnym utrzymaniu silnej kontroli politycznej.

Zakończenie

Celem badawczym pracy jest kompleksowa analiza porównawcza konstytucyjnych praw podstawowych oraz zasad ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej z odpowiadającymi im rozwiązaniami w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Federalnej Niemiec oraz ze standardami międzynarodowymi, przeprowadzona z uwzględnieniem ich historycznych, filozoficzno-prawnych i cywilizacyjnych uwarunkowań, w kontekście modelu osi teocentryzm–kratocentryzm, a także ocena znaczenia tych norm w realnej praktyce ustrojowej. Badania zmierzają do identyfikacji podobieństw i różnic między analizowanymi systemami oraz wyjaśnienia ich podstaw aksjologicznych. Na tej podstawie rozprawa nakreśla prawdopodobne kierunki ewolucji konstytucyjnych zasad i praw chińskiego ustroju społeczno-gospodarczego w perspektywie najbliższej dekady oraz formułuje postulaty zmian de lege ferenda, mające na celu usprawnienie wybranych rozwiązań polskiego porządku konstytucyjnego.

Zasadniczy problem badawczy sprowadzał się do pytania: Jak i dlaczego konstytucyjne prawa podstawowe i zasady ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej różnią się od rozwiązań przyjętych w Rzeczypospolitej Polskiej, Republice Federalnej Niemiec i standardów międzynarodowych, w kontekście pozycjonowania cywilizacyjnego na osi teocentryzm–kratocentryzm oraz jak przekładają się na rzeczywistą sytuację jednostki i państwa?

Przedstawione wnioski opierają się na analizach oraz obserwacjach funkcjonowania chińskiego systemu prawnego w praktyce, co pozwoliło na zestawienie treści konstytucji z ich realnym zastosowaniem oraz na zachowanie krytycznego dystansu wobec narracji ideologicznych towarzyszących opisowi tego systemu.

Porównawcza analiza doświadczeń konstytucyjnych Chińskiej Republiki Ludowej, Polski i Niemiec potwierdziła w przeważającej mierze trafność postawionych hipotez badawczych oraz pozwoliła na udzielenie odpowiedzi na wszystkie pytania badawcze. Analiza wykazała, że wiele pojęć i instytucji konstytucyjnych – choć brzmią podobnie – pełni odmienne funkcje i ma inne znaczenie w odmiennych kręgach cywilizacyjnych. Ujawniono, iż rozumienie konstytucji, zakres obowiązywania jej norm oraz praktyka ustrojowa w ChRL różnią się zasadniczo od tego, co obserwujemy w Polsce i Niemczech. Zastosowana oś teocentryzm - kratocentryzm, jest pomocniczym i użytecznym narzędziem interpretacyjnym dla dodatkowego uporządkowania i systematyzacji obserwowanych zjawisk oraz na uchwycenia dynamiki ich historycznej ewolucji.

Przeprowadzone badania wykazały, że podstawowe różnice w pojmowaniu istoty prawa, godności człowieka czy relacji prawo naturalne–stanowione między cywilizacją łacińską, bizantyńską a chińską wynikają z odmiennych procesów ewolucji i historycznej habituacji pozycji na osi teocentryzm-kratocentryzm, a nie z niezmiennych struktur cywilizacyjnych. Hipoteza, zakładająca uwarunkowanie różnic ustrojowych historyczną habituacją pozycji na osi teocentryzm kratocentryzm wartości, została potwierdzona. Analiza wykazała zarazem, że u podstaw cywilizacji łacińskiej, bizantyńskiej i chińskiej leżało teocentryczne źródło normatywności, polegające na odwołaniu prawa i porządku społecznego do rzeczywistości przekraczającej władzę polityczną. Odmienność późniejszych modeli ustrojowych nie wynikała z różnicy pierwotnych źródeł, lecz z historycznie ukształtowanego sposobu ich reinterpretacji oraz stopnia podporządkowania ich strukturze państwa. Cywilizacja łacińska wykształciła trwałą równowagę między autorytetem świeckim a duchowym, co na długo uchroniło ją przed pełną sakralizacją władzy państwowej. Zasada nadrzędności prawa boskiego nad ludzkim – obecna od średniowiecza – sprawiła, że władza polityczna nigdy nie uzyskała rangi absolutnej, a jednostka zachowała autonomię sumienia i poczucie, że najwyższe posłuszeństwo winna Bogu, nie człowiekowi. Natomiast w Chinach, podobnie jak w Bizancjum, zabrakło w pewnym okresie na kontinuum czasu niezależnego centrum duchowego zdolnego równoważyć władzę świecką. Cywilizacja chińska w starożytności znała pojęcie transcendentnego Boga na Wysokości (Shangdi), jednak przejście od wczesnych odniesień teistycznych przez neokonfucjanizm do legizmu spowodowało odejście od zewnętrznego źródła prawa na rzecz etatycznej etyki państwowej. W efekcie w Chinach bardzo wcześnie dokonał się zdecydowany ruch w stronę kratocentryzmu, zanim nadeszła epoka indywidualizmu i pluralizmu idei, co pozwoliło utrwalić wzorce posłuszeństwa wobec władzy. Wieki później, jednak w odmiennych warunkach kulturowych, także Niemcy, a następnie Polska stopniowo odchodziły od teocentryzmu, ale nastąpiło to już w erze ugruntowanej podmiotowości jednostki i otwartej debaty publicznej. Wydaje się, że mogło to mieć wpływ na to, iż współczesne społeczeństwa - polskie czy niemieckie, wykazują tendencję do większego sceptycyzmu wobec władzy.

W cywilizacji łacińskiej prawo postrzega się jako wyraz obiektywnego ładu moralnego rozpoznawalnego rozumem, zaś w cywilizacji chińskiej, podobnie jak w bizantyńskiej, większy wpływ wydaje się mieć emanacja woli władcy, jako konsekwencja antropologii filozoficznej i dynamiki zmian w rozumieniu absolutu. Tym samym światopogląd teocentryczny wydaje się

sprzyjać koncepcji prawnej zakorzenionej w godności osoby i prawie naturalnym, podczas gdy światopogląd kratocentryczny owocować legitymizacją porządku opartego na autorytecie państwa. Warto podkreślić, że nie są to różnice nieusuwalne – praca dowiodła, iż mają one charakter historyczny i adaptacyjny, a nie „genetyczny". Cywilizacje wzajemnie na siebie wpływają, a modele ustrojowe ulegały i mogą ulegać celowym transformacjom, co pozwala na świadome reformy zamiast fatalistycznego przekonania o niezmienności różnic i fałszywego kratocentrycznego przeświadczenia, o tym, że to co niezmienialne, nie może być zmieniane.

Na potwierdzenie powyższego poddano weryfikacji hipotezę o wzajemnej transmisji idei filozoficzno-prawnych między cywilizacjami: łacińską, bizantyńską i chińską. Cywilizacja bizantyńska – łącząca chrześcijaństwo z Orientem – pełniła rolę pomostu wymiany myśli. Już w starożytności i średniowieczu widać wpływy koncepcji dalekowschodnich na europejskie instytucje, np. pewne idee legistyczne z dawnych Chin przenikały do praktyk administracyjnych na Zachodzie, choćby pośrednio poprzez kontakty na Jedwabnym Szlaku. Z kolei idee łacińskie i chrześcijańskie docierały na Wschód, m.in. poprzez działalność misji czy tłumaczenia dzieł. Tym samym odpowiedź na pytanie badawcze o przenikanie idei między cywilizacjami potwierdza dwukierunkowy transfer.

Pewne idee chińskie, takie jak model biurokracji opartej na egzaminach z klasyki konfucjańskiej, w której awans zależał od wiedzy, a nie od urodzenia czy filozofia konfucjańska akcentująca ład społeczny, znalazły rezonans na Zachodzie. Przykładem jest docenianie przez Leibniza konfucjańskiej myśli w korespondencji z jezuitami, a także jego fascynacja systemem heksagramów Fu Xi zawartych w I Ching, w którym dostrzegł starożytną prefigurację własnego rachunku dwójkowego (0 i 1). Równocześnie idee zachodnie – filozofia grecka, chrześcijaństwo czy zaawansowana matematyka – docierały do Chin poprzez misje jezuickie, czego przykładem jest fascynacja cesarza Kangxi geometrią i astronomią nauczaną przez jezuitów. Przeprowadzone analizy wskazują, że żaden z badanych kręgów cywilizacyjnych nie rozwijał się w całkowitej izolacji: odnotowano dwukierunkowy transfer idei.

Źródła napięć międzycywilizacyjnych tkwią pierwotnie w odmiennym pozycjonowaniu cywilizacji na osi teocentryzm–kratocentryzm, które determinuje podstawowe różnice w rozumieniu prawa, godności człowieka czy władzy, natomiast wtórnie są one ujmowane w kategoriach odrębności kulturowych, jak czyni to np. Huntington. To właśnie te różnice,

ugruntowane w procesie historycznej habituacji pozycji na osi, a nie niezmienne struktury cywilizacyjne, stanowią właściwe źródło napięć międzycywilizacyjnych.

Badania źródeł i ewolucji chińskiej myśli prawnej wykazały, że obecne konstytucyjne prawa podstawowe i zasady ustroju społeczno-gospodarczego ChRL wyrastają przede wszystkim z tradycji intelektualnej konfucjanizmu, legizmu, neokonfucjanizmu, taoizmu oraz marksizmu, których współczesną syntezę stanowi doktryna określana jako marksizm z chińską charakterystyką. Analiza historyczna i empiryczna potwierdziła tezę, że konfucjanizm pozostaje trwałą spuścizną chińskiej cywilizacji, pomimo okresowo występujących dziejowych prób wykorzenienia go. Ustaleniem weryfikującym kolejną hipotezę jest stwierdzenie, że współczesny system prawny ChRL stanowi świadomą, selektywną normatywizację rodzimych idei filozoficzno-religijnych dostosowaną do realizacji celów ustrojowych państwa. Analiza pozwoliła na wyodrębnienie czterech kluczowych idei chińskiego konstytucjonalizmu: humanitaryzmu, harmonii, lojalności i podporządkowania oraz dążenia do mądrości. Włączono je do systemu prawa w drodze selektywnej normatywizacji. Choć idee te zachowują warstwę aksjologiczną i deklaratywną, ich współczesna treść została przekształcona w kierunku pragmatycznym i instytucjonalnym, podporządkowanym w pewnym stopniu celom stabilności ustrojowej i rozwoju społeczno-gospodarczego. Proces ten prowadzi do częściowego przesunięcia ich znaczenia z wymiaru etycznego ku funkcjom systemowym: humanitaryzm staje się kategorią praw socjalnych i ochrony dóbr osobistych korelujących z mechanizmami państwowymi, harmonia – narzędziem rozwiązywania konfliktów i legitymizacji ładu, lojalność i podporządkowanie – obowiązkiem konstytucyjnym oraz elementem dyscyplinującym aparat władzy. Natomiast dążenie do mądrości stało się do pewnego stopnia instrumentem modernizacji poprzez naukę, edukację oraz rozwój kapitału ludzkiego. W rezultacie normatywizacja tych idei ujawnia pewne napięcie między ich klasycznym, znaczeniem a ich współczesną funkcją w systemie. W badaniu odnotowano, iż idee konfucjańskie - zwłaszcza nacisk na ład społeczny, harmonię, hierarchię i kolektywizm – wciąż wywierają znaczący wpływ na postawy społeczne i polityczną filozofię władz w ChRL, pomimo kratocentrycznej reinterpretacji. Przykładowo, oficjalna ideologia „harmonijnego społeczeństwa" propagowana w Chinach nawiązuje do konfucjańskiego ideału harmonii, unikając akcentowania konfliktu społecznego, co stanowi adaptację tradycji do współczesnych potrzeb państwa. Z kolei legizm, starożytna doktryna podkreślająca surowe prawo i autorytet władcy, znajduje odzwierciedlenie w silnie scentralizowanym, formalistycznym podejściu do rządów prawa

w ChRL. Konstytucja ChRL i otaczający ją porządek prawny są więc wypadkową tych rodzimych idei zmodyfikowanych przez dokonane ruchy na osi teocentryzm - kratocentryzm.

Hipoteza została zatem potwierdzona: ustrój prawny ChRL faktycznie inkorporuje i adaptuje tradycyjne wartości w formie norm prawnych i zasad konstytucyjnych, jednak w wersji przekształconej.

Analiza ewolucji chińskich konstytucji począwszy od 1954 do 1982 wykazała stopniową transformację od modelu radykalnie socjalistycznego do pragmatycznej „socjalistycznej gospodarki rynkowej". Ujawniła, że na przestrzeni lat idee ulegały przeobrażeniom – np. rola własności prywatnej czy retoryka praw człowieka. Konstytucja z 1982 r., mimo licznych nowelizacji zachowała jednak rdzeń ideologiczny - wiodącą rolę KPCh i podstawową pozycję własności państwowej - jednocześnie otwierając przestrzeń dla własności prywatnej i mechanizmów rynkowych. To prowadzi do wniosku w kwestii pytania badawczego o ciągłość czy zerwanie idei ustrojowych w Chinach , że istnieje zasadnicza historyczna ciągłość pewnych kluczowych zasad, nawet jeśli formalne instytucje zmieniały się radykalnie. Reasumując chiński konstytucjonalizm ewoluował raczej poprzez adaptację i reinterpretację dawnych idei pod zmiennymi sztandarami ideologicznymi niż przez całkowite porzucenie jednych wartości na rzecz innych.

Badanie porównawcze zasad konstytucyjnych i praw podstawowych w ChRL, RP i RFN przyniosło też bogaty materiał empiryczny pozwalający scharakteryzować aktualne różnice ustrojowe oraz zweryfikować hipotezy dotyczące relacji państwo–jednostka. Potwierdzono hipotezę **,** że w Chińskiej Republice Ludowej konstytucyjne prawa podstawowe oraz zasady ustroju społeczno-gospodarczego są podporządkowane interesom państwa i kolektywu w znacznie większym stopniu niż w systemach demokratycznych Polski i Niemiec. Konstytucja ChRL, choć formalnie gwarantuje wiele praw, w praktyce jest skonstruowana i interpretowana tak, by nie ograniczać nadmiernie władzy, lecz raczej ją legitymizować. W pracy zidentyfikowano, że chiński tekst konstytucji ma charakter bardziej ogólny i deklaratywny, co umożliwia szeroką swobodę interpretacji jego postanowień. W konsekwencji szeroko sformułowane normy prawne oddziałują nierzadko poprzez swój potencjalny charakter sankcyjny, podczas gdy ich stosowanie w praktyce bywa zróżnicowane i selektywne. Obserwacje wykazały także, że ogólność konstytucji społecznie oceniana jest raczej pozytywnie.

Przykładem wspomnianego podporządkowania jest prawo własności: choć wpisane do Konstytucji ChRL i chronione od czasu reform, w praktyce podlega ono klauzulom o „interesie publicznym" i może ustępować przed roszczeniami państwa. W Chinach wciąż obserwuje się przewagę własności państwowej nad prywatną i nadrzędną rolę prawa publicznego nad prywatnym, podczas gdy w Polsce i Niemczech własność prywatna cieszy się rangą fundamentu ustroju gospodarczego, a ingerencje państwa w nią są w większym stopniu ograniczone normatywnie.

W wyniku przeprowadzonej analizy wykazano, że postępująca liberalizacja własności prywatnej stanowi jeden z najważniejszych czynników rozwoju gospodarczego ChRL. Z kolei wolność działalności gospodarczej, konstytucyjnie podporządkowana zasadzie gospodarki socjalistycznej, została częściowo poszerzona także dzięki polityce otwarcia, jednak nadal to państwo zachowuje nadrzędną rolę w kierowaniu gospodarką i sektorem publicznym oraz wywiera istotny wpływ na sektor prywatny. Zmiany te interpretuje się jako częściowe przesunięcie na osi teocentryzm–kratocentryzm w kierunku teocentryzmu w analizowanych zakresach.

Praca potwierdziła zatem hipotezę, że zasady konstytucyjne ustroju społeczno-gospodarczego ChRL istotnie różnią się od praw podstawowych i zasad konstytucyjnych RP i RFN – i choć Chiny stopniowo zbliżają się do niektórych standardów, to w wielu obszarach, zwłaszcza w zakresie praw politycznych utrzymują się znaczące różnice.

Odpowiadając na pytanie badawcze o zakres tych różnic i ich konsekwencje, wskazuje się, że największe rozbieżności dotyczą praktycznego wymiaru praw podstawowych: w ChRL wolność jednostki ma charakter bardziej względny i warunkowy, podczas gdy w Polsce i Niemczech – pomimo pewnych napięć między teorią a praktyką – jednostka dysponuje bardziej realnymi środkami ochrony swoich wolności. Zidentyfikowano, że w ChRL konstytucja przewiduje prawo do rzetelnego procesu oraz wolność słowa, jednak ograniczona przez strukturalną podległość władzy sądowniczej niezależność sądów oraz istnienie mechanizmów cenzury powodują, że w praktyce obywatel w niektórych przypadkach nie dysponuje skutecznymi środkami ochrony tych praw. W Polsce i Niemczech takie prawa są zasadniczo bardziej skuteczne, choć i tam pojawiają się wyzwania, jak np. przewlekłość postępowań czy spory wokół granic wolności słowa, co również znalazło swoje odzwierciedlenie w pracy. Niemniej jednak różnica jakościowa jest wyraźna: konstytucja w systemach wciąż bardziej teocentrycznych, jak polski i niemiecki jest traktowana jako najwyższe prawo wiążące władzę i dające jednostce narzędzia

ochrony, podczas gdy w systemie kratocentrycznym ChRL konstytucja jest w niektórych przypadkach bardziej programową deklaracją, której interpretacja może być w większym stopniu uznaniowa.

Pomimo wskazanych rozbieżności, badanie ujawniło również pewne tendencje konwergencji oraz dynamiczne procesy zmian, szczególnie po stronie chińskiej. Hipoteza głosząca, że zmiany konstytucyjne w ChRL zmierzają do redukcji napięć między celami polityczno-gospodarczymi państwa a koniecznością zachowania spójności aksjologicznej norm praw podstawowych i zasad ustrojowych, znalazła częściowe potwierdzenie. Ustalono, że reformy ustrojowe w Chinach w ostatnich dekadach rzeczywiście korygowały najbardziej jaskrawe niespójności – przy czym dotyczyło to głównie sfery społeczno-gospodarczej, a w mniejszym stopniu praw politycznych i obywatelskich. Na przykład nowelizacja Konstytucji ChRL z 2004 r. wprowadziła *expressis verbis* ochronę własności prywatnej oraz pojęcie „socjalistycznej gospodarki rynkowej", co było reakcją na rozwój sektora prywatnego i potrzebę uspójnienia prawa z praktyką gospodarczą. Z kolei zagwarantowane prawa polityczne, jak wolność stowarzyszania czy wolność słowa pozostawały wciąż w rozbieżności z praktyką i tu napięcie między stanem prawnym a faktycznym wciąż jest duże.

Również stopień implementacji kluczowych międzynarodowych standardów praw człowieka różni się w poszczególnych obszarach: podczas gdy ChRL ratyfikowała Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, wciąż nie ratyfikowała Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych. To potwierdza selektywne podejście do standardów międzynarodowych – szybsze przyjmowanie tych, które są kompatybilne ze strategią rozwojowom, przy jednoczesnym selektywnym i ostrożnym podchodzeniu do wdrażania norm mogących mieć wpływ na kontrolę polityczną. Zapisane w dokumentach międzynarodowych gwarancje wolności słowa, zgromadzeń oraz prawa do rzetelnego procesu sprzyjają rozwojowi pluralizmu i aktywności społecznej niezależnej od struktur państwowych. W konsekwencji państwo traci możliwość pełnej kontroli nad sferą publiczną. Ratyfikacja poddawałaby ChRL stałej kontroli organów traktatowych ONZ oraz formalnej ocenie międzynarodowej. W rezultacie wiązałoby się to z większym ryzykiem presji dyplomatycznej, strat wizerunkowych oraz wykorzystania ewentualnych naruszeń jako argumentu w relacjach gospodarczych i politycznych.

Istotnym elementem badań było również określenie roli, jaką w chińskim systemie odgrywają Specjalne Regiony Administracyjne – Hongkong i Makau – w kontekście pytania, czy mogą one stanowić pomost między modelem chińskim a zachodnim. Stanowią one dowód na możliwość funkcjonowania elementów modelu zachodniego w ramach państwa chińskiego. Regiony te, działające według odmiennych zasad (zasada „jeden kraj, dwa systemy"), rzeczywiście wchłonęły wiele elementów modelu zachodniego – zwłaszcza Hongkong odznacza się niezależnymi sądami, swobodą działalności gospodarczej i silną ochroną własności. Jednak badanie podkreśla, że wpływ Hongkongu i Makau na ustrój centralny ChRL jest coraz bardziej ograniczony. Nierzadko postrzegane są jako „raje podatkowe" o specjalnym statusie. Bywają traktowane jako centra finansowo-handlowe i dowód elastyczności systemu. Zwłaszcza wydarzenia ostatnich lat, m.in. rozszerzenie wpływu ChRL w Hongkongu, wskazują, że państwo nie zmierza do przeniesienia liberalnych standardów politycznych z SAR na grunt ogólnokrajowy. Zatem odpowiedź na pytanie o „pomost" brzmi: tylko w ograniczonym zakresie.

Generalnie można uznać, że chiński system ewoluuje w kierunku formalnego zbliżenia do modelu państwa prawnego w rozumieniu standardów międzynarodowych w obszarze polityki gospodarczej i społecznej, co potwierdza odpowiedź na pytanie badawcze o stopień zgodności rozwiązań chińskich ze standardami międzynarodowymi: w zakresie praw socjalno-ekonomicznych i ogólnych zasad ustrojowych widoczny jest postęp i częściowe zbliżenie do standardów międzynarodowych oraz rozwiązań przyjętych w państwach demokratycznych. Natomiast w obszarze praw obywatelskich i politycznych ChRL nadal znacznie odbiega od standardów, co więcej, w niektórych aspektach różnice te pogłębiają się, jak np. poprzez rosnące stosowanie systemów nadzoru cyfrowego i ograniczanie swobód w Internecie.

Praktyczną konsekwencją jest fakt, że obywatele chińscy nie korzystają z tak szerokiego zakresu wolności, jak obywatele polscy czy niemieccy, co wpływa na klimat zaufania społecznego. Z drugiej strony źródłem legitymizacji systemu jest także silna pozycja państwa, w tym na arenie międzynarodowej, oraz przekonanie o jego zdolności do zagwarantowania długotrwałej stabilności. W tym kontekście na percepcję stabilności i zdolności państwa do „zapewniania porządku" wpływa również relatywnie wysoka elastyczność chińskiego modelu prawa, rozumiana jako możliwość wprowadzania sektorowych ograniczeń oraz korekt polityk publicznych w odpowiedzi na zidentyfikowane problemy społeczne. Elastyczność ta ma dwa wymiary: z jednej strony może prowadzić do arbitralnych ograniczeń wolności jednostki,

obniżając zaufanie społeczne; z drugiej jednak szybkie interwencje w sferze społecznej, jak na przykład dotyczące ochrony dzieci i młodzieży, mogą być postrzegane jako merytorycznie uzasadnione z punktu widzenia interesu zbiorowego, zwiększając zaufanie do systemu. Przykłady regulacji w obszarze redukcji czasu korzystania z gier online przez małoletnich wskazują, że państwo jest w stanie w krótkim czasie ustanawiać ramy zachowań uznanych za społecznie pożądane, co bywa odbierane jako przejaw sprawczości instytucjonalnej. Tego rodzaju sprawczość może współtworzyć u części społeczeństwa przekonanie o skuteczności aparatu państwowego, a niekiedy także nawet o jego względnej wyższości w zakresie zdolności reagowania na problemy społeczne, wzmacniając tym samym komponent zaufania o charakterze pragmatycznym.

W pracy wskazano, iż kultura zaufania sprzyja rozwojowi i innowacyjności, a zatem system, który tłumi spontaniczną aktywność obywatelską nadmierną kontrolą, w długim okresie ryzykuje hamowanie własnego potencjału rozwojowego; z drugiej strony system, który postrzegany jest jako stabilny i spójny, sprzyja wzrostowi zaufania społecznego. Wnioski te dotyczą nie tylko Chin: również demokracje Zachodu, jeśli ulegną pokusie „kratocentrycznego" nadregulowania życia społecznego, mogą doznać erozji kapitału społecznego. Tendencje te, choć w różnym stopniu, zauważalne są we wszystkich badanych cywilizacjach i prowadzą do wzrostu funkcjonalnej roli aparatu kontroli państwowej oraz do zawężania przestrzeni oddolnej aktywności obywatelskiej. Dlatego konkluzją porównawczą pracy – istotną z punktu widzenia celu normatywnego – jest postulat, iż prawo powinno zostać zakotwiczone na powrót w wartościach prawa naturalnego i etyce dobra wspólnego, aby przeciwdziałać erozji zaufania społecznego i podstaw demokracji. Jak wykazała analiza, upadek cywilizacji zaczyna się od odejścia od jej fundamentalnych wartości; dopóki naczelna zasada to sprawiedliwość, a naczelny imperatyw to „czynić dobro i zła unikać", dopóty istnieje potencjał odrodzenia społecznego. To przesłanie płynące z analizy historycznej ma zastosowanie uniwersalne: także współczesne państwa prawa muszą dbać, by nie zatracić swoich transcendentnych podstaw aksjologicznych, jeśli chcą zachować żywotność i witalność swoich porządków konstytucyjnych.

Rozwój cywilizacji chińskiej, w tym także Chińskiej Republiki Ludowej, zdaje się następować w ramach dominacji modelu kratocentrycznego, który jednak selektywnie absorbuje wartości teocentryczne. Tempo tego rozwoju uległo przyspieszeniu w okresie, w którym wprowadzono elementy częściowo zbieżne z aksjologią teocentryczną, w szczególności: otwarcie

na świat, wzmocnienie ochrony własności prywatnej, stopniowe poszerzenie zakresu wolności gospodarczej i uwolnienie potencjału gospodarczego, konstytucyjne dowartościowanie godności człowieka, a także pewne wzmocnienie ochrony wolności obywatelskich.

Z tego względu przypadek chiński dostarcza empirycznej odpowiedzi na pytanie o wpływ pozycjonowania na osi teocentryzm–kratocentryzm na rozwój i trwałość cywilizacji w praktyce: nawet w systemie kratocentrycznym częściowe przyjęcie wartości teocentrycznych sprzyja jego rozwojowi w kierunku stabilności i dobrostanowi społecznemu. Jednocześnie trwałość procesów pozostaje uzależniona od kierunku i dynamiki zmian na osi teocentryzm–kratocentryzm. Przesunięcie w kierunku teocentrycznym wydaje się bowiem pozytywnie wpływać na trwałość systemu.

Z kolei weryfikacja hipotezy, dotyczącej kierunków ewolucji systemu chińskiego, stanowiła syntezę wcześniejszych ustaleń badawczych. Chiny znajdują się obecnie w kluczowym momencie transformacji - szybki rozwój gospodarczy, urbanizacja i rosnąca klasa średnia wywierają nacisk na liberalizację gospodarczą i usprawnianie rządów prawa, szczególnie w sferze ekonomicznej. Z drugiej strony, partia rządząca dąży do utrzymania kontroli politycznej, co skutkuje utrzymywaniem się mechanizmów kratocentrycznych. Przewidywany kierunek zmian ustrojowych ChRL w nadchodzącej dekadzie to dalsza pragmatyczna liberalizacja gospodarki, większa rola sektora prywatnego, być może szersza ochrona własności prywatnej i rozwój mechanizmów rynkowych pod nadzorem państwa, przy równoczesnym kontynuowaniu kratocentrycznego modelu władzy politycznej. Innymi słowy, model chiński będzie coraz bardziej przypominał standardy czysto ekonomiczne państwa kapitalistycznego, ale wciąż w perspektywie najbliższych lat bez odpowiadającej temu demokratyzacji życia politycznego. Dynamika zmian, redukcja ubóstwa i sukcesywnie wzrastający społeczny dobrobyt zdaje się równoważyć rozwój gospodarczy z utrzymaniem kontroli politycznej.

Prawo ChRL całościowo będzie się nadal zmieniać, ponieważ dynamiczny rozwój gospodarczy i społeczny wymusza dostosowywanie regulacji do nowych realiów, a jednocześnie państwo wykorzystuje reformy prawne jako narzędzie utrzymania stabilności i legitymizacji władzy. Można zatem przewidywać także wzrost przejrzystości i przewidywalności prawa, co w efekcie zbliży wybrane obszary chińskiego konstytucjonalizmu do standardów międzynarodowych. Prognozowane jest, że rosnąca siła ekonomiczna i świadomość klasy średniej będzie miała istotny wpływ na proces dalszych usprawnień niektórych gałęzi prawa np. praw

konsumenckich, prawa własności, ochrony danych osobowych, praw pracowniczych, praw przedsiębiorców.

Pomimo prognozowanych zmian fundamentalne zasady polityczne – w szczególności nadrzędna rola partii i wciąż ograniczony pluralizm – pozostaną w następnej dekadzie co do zasady nienaruszone.

Chiny w perspektywie kolejnej dekady zaczną także korzystać z coraz silniejszego międzynarodowego statusu i tym samym będą chciały w coraz większym stopniu uczestniczyć w rynkach światowych i w podziale dóbr. Z jednej strony jest to kierunek projektowanego strategicznego rozwoju chińskiego systemu, z drugiej jest to wyzwanie dla systemów demokratycznych. Według prognozy Chiny utrzymają kratocentryczną orientację na osi wartości, nawet jeśli przede wszystkim w wymiarze gospodarczym przesuną się w kierunku modeli zachodnich. Taka konkluzja odpowiada na pytanie badawcze o kierunki ewolucji praw i zasad ustrojowych ChRL: należy oczekiwać kontynuacji dwutorowej ewolucji, tj. liberalizacji w sferze gospodarczej, a w pewnym stopniu także społecznej i administracyjnej, dla zwiększenia efektywności i legitymizacji wynikającej z dobrobytu, przy trwałym i niezmiennym rdzeniu politycznym. Jeżeli ograniczenia wolności politycznych będą nadal społecznie akceptowane, co pozostaje powiązane z koniecznością dalszej poprawy warunków życia oraz umacnianiem międzynarodowej pozycji Chin, model chiński może okazać się stosunkowo trwały: system będzie jednocześnie utrwalał legitymizację władzy wewnątrz państwa oraz wzmacniał pozycję międzynarodową ChRL proporcjonalnie do wzrostu jej potencjału gospodarczego i będzie zmierzał do rozszerzania swojego udziału w globalnej dystrybucji dóbr oraz wpływów.

Co więcej w świetle przeprowadzonych analiz nie ujawniono wewnętrznych mechanizmów strukturalnych o charakterze dominującym, które w krótkiej lub średniej nawet perspektywie musiałyby prowadzić do samoczynnej destabilizacji tego modelu. W konsekwencji prognozowanego dalszego wzrostu potencjału ChRL należy oczekiwać w najbliższym okresie wzmożonej aktywności pozostałych kluczowych aktorów systemu międzynarodowego, ukierunkowanej na utrzymanie dotychczasowej równowagi sił.

Celem dysertacji – jak sformułowano we wstępie – była także refleksja nad potencjałem rozwoju polskiego porządku konstytucyjnego w kontekście doświadczeń analizowanych cywilizacji, w tym doświadczeń chińskich i niemieckich. Cel ten został osiągnięty poprzez sformułowanie konkretnych postulatów *de lege ferenda* dla Konstytucji RP. Brak takich

postulatów wobec konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej wynika z faktu, że ChRL nie zapewnia ani wewnętrznych mechanizmów, ani prawnych narzędzi, które umożliwiałyby rzeczywisty dialog społeczny wokół zmiany ustawy zasadniczej. Z kolei brak postawienia postulatów pod adresem zmian konstytucji niemieckiej związany jest głównie z celem pracy, którym jest refleksja nad potencjałem rozwoju polskiego porządku konstytucyjnego, na tle analizowanych doświadczeń i wzorców systemowych. System niemiecki, także ze względu na długą już historię i trwałość wydaje się bardziej stabilny i mniej podatny na gruntowne zmiany. Dlatego też propozycje konstytucyjnych zmian dotyczą Polski. Ma to miejsce także dlatego bo tu istnieje pole odpowiedzialności autora jako obywatela. Mając na uwadze powyższe jako wynik syntezy przedstawia się cztery postulaty zmian w zakresie przepisów konstytucyjnych w RP. Wszystkie cztery postulaty są silnie zakorzenione w wartościach filozoficzno-prawnych cywilizacji łacińskiej, a zarazem ukierunkowane na poprawę sprawności i spójności etycznej systemu konstytucyjnego.

Po pierwsze warte rozważenia wydaje się wprowadzenie konstytucyjnej zasady dobra jako celu prawa. Mogłoby przybrać ono postać uzupełnienia Konstytucji RP o wyraźne wskazanie, że celem stanowionego w Rzeczypospolitej Polskiej prawa jest urzeczywistnianie dobra, z poszanowaniem godności osoby ludzkiej. Proponowana zasada nie stanowi nowej normy prawnej *sensu stricto*, lecz aksjologiczny punkt odniesienia, który pozwalałby na jednolitą wykładnię całego systemu prawa oraz integrację przepisów szczegółowych z wartościami moralnymi. Prawo, co do zasady ma na uwadze nie tylko dobro wspólne, lecz także prywatne dobro jednostki, dlatego stosuje się zapis ogólny dobra jako dobra[1031]. Zasada prymatu dobra jako celu prawa ma swój fundament w prawie naturalnym i filozofii klasycznej, gdzie „czynienie dobra i unikanie zła" stanowi pierwszą zasadę racjonalności praktycznej. Jest to zasada fundamentalna z punktu widzenia korzeni cywilizacji łacińskiej. Proponuje się uzupełnienie części ogólnej Konstytucji RP (np. w sąsiedztwie obecnych zasad z art. 2) o normę aksjologiczną, która wyrażałaby fundamentalny cel stanowionego prawa. Proponowane brzmienie takiej zasady jest następujące: „Prawo Rzeczypospolitej Polskiej służy urzeczywistnianiu dobra przy poszanowaniu przyrodzonej godności osoby ludzkiej jako wartości nadrzędnej". Zasada ta stanowiłaby konstytucyjne zakorzenienie aksjologii prawa naturalnego i pełniłaby funkcję interpretacyjną w stosunku do całego porządku prawnego. Jej wprowadzenie byłoby też wyrazem spójności

[1031] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna 13, Prawo,* Londyn 1985, s. 12.

aksjologicznej i moralnej odpowiedzialności ustawodawcy. W kontekście porównawczym, odniesienie do „dobra" znajduje się w konstytucjach wielu państw, w tym w Konstytucji RP, odnosząc je jednak zazwyczaj w zawężonej formie do dobra wspólnego lub osobistego. Odniesienie do „dobra" znajduje się także w analizowanej konstytucji Niemiec, gdzie ustawa zasadnicza odwołuje się do „dobra całej ludzkości". W artykule 1 mowa jest o tym, że „Naród niemiecki [...] przyjmuje niniejszą ustawę zasadniczą, aby służyła pokojowi na świecie i dobru całej ludzkości." [1032]. W przeciwieństwie do tego, proponowany przepis w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej traktowałby dobro jako wewnętrzną, wielowymiarową zasadę systemu prawa, której konkretna treść kształtowana byłaby w zależności od kontekstu faktycznego i zawsze równoważona z nadrzędną wartością, jaką jest godność osoby ludzkiej.

Drugim postulatem jest doprecyzowanie konstytucyjnej ochrony życia jako jego ochrony od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. W aktualnym brzmieniu art. 38 Konstytucji RP zapisano, że „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia". Przepis ten, choć istotny, pozostaje otwarty interpretacyjnie i pozwala na rozbieżności w wykładni pojęcia „człowiek" oraz zakresu ochrony prawnej. Proponuje się zatem jego doprecyzowanie w kierunku zgodnym z zasadą nienaruszalności osoby ludzkiej poprzez wskazanie, że ochrona ta przysługuje od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. Tego rodzaju precyzja nie jest tylko postulatem światopoglądowym, lecz odpowiedzią na rzeczywiste spory konstytucyjne i orzecznicze. Takie doprecyzowanie zgodne jest z tradycją cywilizacji łacińskiej i rozumieniem prawa naturalnego i przyrodzonej godności ludzkiej głęboko zakorzenionych w tej cywilizacji. Zauważa się jednak, że doprecyzowanie art. 38 Konstytucji RP w kierunku pełnej ochrony życia „od poczęcia do naturalnej śmierci" napotyka przede wszystkim trudności natury polityczno-społecznej. Zmiana ta wymagałaby uzyskania kwalifikowanej większości konstytucyjnej w parlamencie, co przy układzie sił politycznych obserwowanym od początku demokracji w Polsce, jak do tej pory było nierealne. Z tego względu postulat ten wskazany ze względu na spójność z cywilizacyjnymi korzeniami łacińskimi, choć aksjologicznie spójny z filozofią prawa naturalnego, jest obciążony wysokim progiem wdrożeniowym zarówno od strony techniczno-prawnej, jak i społecznej i wymaga szerokiego dialogu społecznego przed ewentualną implementacją.

Trzecim postulatem jest wprowadzenie zasady trwałego i sprawiedliwego rozwoju zorientowanego na osobę ludzką. Postuluje się zastąpienie zasady zrównoważonego rozwoju,

[1032] art. 1 ust. 2, Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec.

wyartykułowanej w art. 5 zasadą trwałego rozwoju, którego głównym celem jest dobro osoby ludzkiej, a nie akcentowana w pierwszym rzędzie równowaga między środowiskiem a gospodarką. Oznacza to przesunięcie akcentu z rozwoju, często kojarzonego głównie z ochroną środowiska na rozwój pojmowany holistycznie - taki, którego głównym celem jest dobro człowieka i społeczeństwa. Ten postulat również nawiązuje do teocentrycznej osi wartości, przypominając, że przyroda, gospodarka i postęp mają służyć człowiekowi. Trwałość oznacza w tym ujęciu odpowiedzialność międzypokoleniową. Tak rozumiana zasada czerpie przede wszystkim z niemieckiej tradycji trwałego rozwoju „Nachhaltige Entwicklung". W chińskiej doktrynie prawnej mowa jest o „cywilizacji ekologicznej", jednak rozumianej zawężająco i podporządkowanej celom realizacji interesów państwa. Wprowadzenie do Konstytucji RP zasady trwałego rozwoju zorientowanego na dobro osoby ludzkiej jako zamiennika obecnej zasady zrównoważonego rozwoju (art. 5 Konstytucji), wiąże się z szeregiem trudności interpretacyjnych, systemowych i implementacyjnych. Odejście od dotychczasowego modelu równowagi środowiskowo-gospodarczej, wspieranej w szerokich gremiach i międzynarodowych kontekstach na rzecz aksjologicznie silniej zdefiniowanego rozwoju zorientowanego na człowieka wymagałoby głębokiej rekodyfikacji licznych ustaw sektorowych – od prawa ochrony środowiska, przez planowanie przestrzenne aż po finanse publiczne i prawo inwestycyjne. Dodatkowym utrudnieniem jest również potencjalna niekompatybilność nowej zasady z obowiązującymi standardami międzynarodowymi, które preferują pojęcie „zrównoważonego rozwoju" jako bardziej neutralne i politycznie operacyjne. Tu pewnym odniesieniem porównawczym broniącym tego postulatu byłoby odniesienie do prawodawstwa Niemiec. Wreszcie, tak jak w przypadku innych postulatów, zmiana art. 5 Konstytucji wymagałaby szerokiego konsensusu politycznego, którego osiągnięcie może być trudne ze względu na różnice światopoglądowe co do priorytetów rozwojowych państwa. Z tego względu, choć postulat ten posiada wysoką wartość aksjologiczną, jego wdrożenie napotka bariery natury interpretacyjnej, instytucjonalnej i legislacyjnej.

Czwartym postulatem jest reforma sposobu wyboru sędziów Trybunału Konstytucyjnego. W świetle kryzysu zaufania różnych do instytucji, w tym do Trybunału Konstytucyjnego i pojawiających się zarzutów jego upolitycznienia proponuje się wprowadzenie wymogu wyboru jego sędziów większością kwalifikowaną co najmniej dwóch trzecich głosów ustawowej liczby posłów. Rozwiązanie to ma charakter kompromisowy i zapewni wyłanianie sędziów w drodze konsensusu ponadpartyjnego, a jednocześnie wzmocni legitymację instytucji jako strażnika

wartości konstytucyjnych. Inspirację stanowić mogą rozwiązania niemieckie, gdzie wybór sędziów Federalnego Trybunału Konstytucyjnego wymaga współpracy Bundestagu i Bundesratu, a nie zwykłej większości parlamentarnej jednej partii. Prócz wspomnianej trudności w znalezieniu większości konstytucyjnej dla tej zmiany, reforma mogłaby napotkać opór polityczny także dlatego, że ogranicza swobodę decyzyjną większości parlamentarnej, a więc przede wszystkim zwycięskiej partii po wyborach, co może być postrzegane jako osłabienie wpływu zwycięskiego ugrupowania na instytucje państwa. Pomimo tych trudności, postulowana zmiana pozostaje zgodna z zasadami demokracji konsensualnej i zachodnioeuropejskimi standardami niezależności sądownictwa konstytucyjnego. Jej wdrożenie wymaga stabilnego klimatu politycznego oraz szerokiej woli instytucjonalnej reformy ustrojowej. Silnym przykładem przemawiającym na rzecz tej reformy jest przykład Niemiec, gdzie zasada ta funkcjonuje od lat.

Wszystkie cztery postulaty łącznie zmierzają do wzmocnienia teocentrycznego wymiaru polskiego konstytucjonalizmu – akcentują nadrzędność wartości moralnych, dobro, życie, godność oraz zasadę pomocniczości władzy wobec tych wartości. Pomimo świadomości trudności wdrożeniowych, sformułowanie tych postulatów stanowi wyraz gotowości do działania w ramach dostępnych możliwości, w przekonaniu, że należy podejmować wysiłki z nadzieją, iż także inni podejmą działania i realna zmiana stanie się osiągalna. Jest to zgodne z analizowaną w niniejszej pracy zasadą dobra wspólnego, szczególnie w kontekście cywilizacji łacińskiej.

Główny problem badawczy dysertacji – jak prawa podstawowe i zasady konstytucyjne ustroju społeczno-gospodarczego ChRL prezentują się na tle Polski i Niemiec, biorąc pod uwagę odmienne osadzenie cywilizacyjne, oraz jakie jest ich znaczenie praktyczne – został zrealizowany i wyczerpująco wyjaśniony. Ostateczne wnioski dysertacji mają charakter nie tylko diagnostyczny, ale i postulatywny: świadomość cywilizacyjnych uwarunkowań prawa pozwala lepiej ukierunkować reformy ustrojowe. Jeśli Polska chce zachować i wzmocnić swój demokratyczny ład, powinna czerpać ze swoich łacińskich korzeni aksjologicznych. Jeśli Chiny będą się dalej rozwijać staną przed wyborem między pogłębianiem kratocentrycznej kontroli a otwarciem się na elementy kultury prawnej opartej na zaufaniu i wartościach uniwersalnych - decyzja ta zaważy na przyszłości chińskiej cywilizacji.

Niczym w heraklesowym wyborze na rozdrożu dróg, współczesne systemy ustrojowe stają wobec alternatywy między drogą krótkotrwałej skuteczności władzy, a drogą rozwoju opartego na wartościach, która wiąże się z okresową niepewnością oraz trudem koniecznego

samoograniczenia władzy. W tym sensie jest to wybór między kratocentryzmem a teocentryzmem. Na podstawie przeprowadzonych analiz stwierdza się, że rozwój prowadzący do trwałego dobrostanu jednostki i państwa wymaga przesunięcia w kierunku modelu teocentrycznego.

W pracy dowiedziono, że głębokie fundamenty filozoficzne przekładają się na konkretne rozwiązania ustrojowe, oraz że zrozumienie tych fundamentów ma znaczenie dla oceny stabilności i sprawiedliwości porządku konstytucyjnego. Wyniki badań posłużyły zarówno pogłębieniu teorii prawa porównawczego, jak i sformułowaniu praktycznych wskazań dla ustawodawcy. Wszystko to sprawia, że dysertacja stanowi znaczący wkład w naukową dyskusję o konstytucjonalizmie porównawczym i wyzwaniach stojących przed współczesnymi systemami prawnymi. Uzyskane wyniki nie tylko potwierdzają w znaczącej części hipotezy i pozwalają udzielić pełnych odpowiedzi na pytania badawcze, ale także prowadzą do refleksji ogólniejszych dotyczących fundamentów cywilizacji i trwałości porządków konstytucyjnych, które budują zaufanie społeczne i poczucie wspólnoty.

Istnieje pogląd, że „społeczeństwa umierają z powodu samobójstwa lub morderstwa, a nie z przyczyn naturalnych, a w zasadzie prawie zawsze z powodu samobójstwa[1033]". Analizy, w tym niniejsza potwierdzają, że okresy świetności cywilizacji przypadają zazwyczaj na czasy, gdy bliskie im są cywilizacyjne wartości i idee. Cywilizacje upadają natomiast wtedy, gdy odchodzi się od cywilizacyjnych korzeni. Z ideową wiernością i pamięcią wiąże się trwałość[1034], czego najlepszym przykładem jest odrodzenie się Polski po okresie zaborów. Wzrastające globalne rozbieżności w zakresie podziału bogactw wypracowywanych przez narody nie sprzyjają zaufaniu do prawa jako istotowo kierującego do dobra i sprawiedliwości[1035]. Dlatego też fundamentem konstytucjonalizmu, niezależnie od różnic cywilizacyjnych, pozostaje pytanie o ostateczne źródło prawa. Humanitaryzm jako miłość do drugiego człowieka, harmonia i podporządkowanie jako pokój płynący z właściwej hierarchii wartości oraz dążenie do mądrości, które w cywilizacji łacińskiej zawiera się w wezwaniu „bądźcie jak dzieci", pomimo że we współczesnym chińskim konstytucjonalizmie ujmowane w specyficznej formie, w swej istocie odwołują się do uniwersalnych intuicji prawa naturalnego. Podporządkowanie się obiektywnemu porządkowi

[1033] K. Kumar, *The return of Civilization - and of Arnold Toynbee*, Comparative Studies in Society and History, Cambridge 2014, s 114.
[1034] P. Bezat, *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*, Krzeszowice 2002, s. 15–16.
[1035] F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, przeł. A. Lipiński, Warszawa 1997, s. 27–59; R. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Kraków 1995, s. 172–192; D. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge 1990, s. 25–35.

moralnemu jest konieczne z perspektywy prawidłowego funkcjonowania człowieka, państwa i cywilizacji. Oznacza jednak nie tylko uznanie ograniczeń rzeczywistości, lecz także uznanie, że posłuszeństwo wobec władzy nie jest absolutne i podlega osądowi, a w sytuacji rażącej niesprawiedliwości także odmowie legitymizacji, w świetle zasady sprawiedliwości.

Po ukończeniu niniejszej pracy 4 - letni syn autora usypiając powiedział „Tatusiu, w życiu najlepiej lubię żyć. Tatusiu naprawdę Cię kocham".

Jest to potwierdzenie wniosków, wieńczące niniejszą pracę, i dowód na to, że człowiek i jego natura to nie *tabula rasa*, a istota ludzka jako obdarzona rozumem i wolną wolą, w genach od najmłodszych lat posiada zapisany kod działania, zgodny z naturalnymi prawami ku miłości, dobru i szczęściu. Wyrażona afirmacja istnienia ujawnia właściwą hierarchię wartości, z której wyrasta zarówno rozwój prawa, jak i cywilizacji, co stanowi rdzenną esencję wniosków niniejszej rozprawy. Ostatecznie fundament świata, prawa i konstytucjonalizmu nie sprowadza się do techniki, lecz do zakorzenienia w tym, co pierwotne i rozpoznawalne bez nauki: w relacjach miłości, wspólnocie i pokoju. Dostrzeżenie tego nie wymaga wielostronicowych traktatów - wystarczy dziecięca prawda, że człowiek nie musi błądzić, lękać się i wciąż szukać, ponieważ w ludzką naturę wpisany jest cel pragnienia dobra, wspólnoty i miłości. Prawo, które tego nie odczytuje i nie chroni, traci swój sens i staje się narzędziem ucisku. Prawo, które pozostaje wierne temu naturalnemu porządkowi, staje się fundamentem cywilizacji zdolnej przetrwać i odrodzić się nawet po największych kryzysach.

Spis tabel i rysunków

Tabela 1. Obcokrajowcy w ChRL według celu ich pobytu w latach 2010 i 2020. 184
Tabela 2. Nowelizacje Konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej (1982-2018). 199
Tabela 3. Rodzaje i przykłady własności w ChRL, zgodnie z Kodeksem Cywilnym ChRL. 340

Rysunek 1. Schemat funkcjonowania organizacji związkowych w ChRL 360
Rysunek 2. Schemat procesu zakładania Biura Przedstawicielskiego w ChRL.....362

Bibliografia

Literatura

1. Allen H.J., *Ssŭma Ch'ien's Historical Records, Introductory Chapter*, „Journal of the Royal Asiatic Society" 1894, vol. 26, nr 2.
2. Anderson P., *Lineages of the Absolutist State*, London 1974.
3. Antonów K., *Zasady równości i sprawiedliwości społecznej w prawie emerytalnym*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", vol. LXII, nr 2, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2015.
4. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2007.
5. Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 2009.
6. Arystoteles, *Polityka*, przeł. Tadeusz Zieliński, Warszawa 2001.
7. Audi R., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge-New York 1995.
8. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002.
9. Aumonier N., Beiginier B., Letellier P., *Eutanazja*, Warszawa 2003.
10. Aurelius Augustinus, *Die Bekenntnisse des Heiligen Augustinus*, London, 2012
11. Babula D., *Eutanazja a prawo do życia. Filozoficzny spór o zakres obowiązywania normy „nie zabijaj"*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 2013, t. XXXII, nr 1.
12. Baines W.R., Cary F., *I-Ching*, Princeton 1967.
13. Banaszak B., *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2012.
14. Banaszak B., *Prawo konstytucyjne*, Warszawa 1999.
15. Banaszak B., *Wprowadzenie do prawa konstytucyjnego*, Wrocław 1992.
16. Banaszak B., Preisner A., *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, Warszawa 2002
17. Banaszkiewicz B., *Konstytucyjne prawo do własności*, [w:] *Konstytucyjne podstawy systemu prawa*, red. M. Wyrzykowski, Warszawa 2001
18. Barcz J., *Swoboda przedsiębiorczości*, [w:] Barcz J. (red.), *Prawo Unii Europejskiej. Prawo materialne i polityki*, Warszawa 2003
19. Beckwith Ch., *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton 2015.
20. Bell D.A., *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*, Princeton 2015.

21. Bell D.A., China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society, Princeton 2008.
22. Bernsdorff N., *Charta der Grundrechte der Europäischen Union*, Baden-Baden 2011.
23. Bertuleit A., *Sitzdemonstrationen zwischen prozeduralgeschützter Versammlungsfreiheit und verwaltungsrechtsakzessorischer Nötigung*, Berlin 1994
24. Bezaat P., *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*, Krzeszowice 2002.
25. Bębenek M., *Paradygmat polityki w cywilizacji łacińskiej*, [w:] Skoczyński J. (red.), *Feliks Koneczny dzisiaj*, Kraków 2000.
26. Białas P., *Prawo w społeczeństwie chińskim – między legalizmem a pragmatyzmem*, [w:] *Kultura i Polityka*, nr 20, 2016, s. 55–66.
27. Billioud S., Thoraval J., *The Sage and the People. The Confucian Revival in China*, Oxford 2015.
28. Blocker H.G., Starling Ch.L., *Japanese Philosophy*, Albany 2001.
29. Bo Mou., *The Routledge History of Chinese Philosophy*, London–New York 2008.
30. Bodde D., Morris C., *Law in Imperial China*, Cambridge, MA 1967.
31. Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958.
32. Bond M.H., *The Oxford Handbook of Chinese Psychology*, Oxford 2010.
33. Bosek L., *Gwarancje godności ludzkiej i ich wpływ na polskie prawo cywilne*, Warszawa 2012.
34. Bosek L., M. Safjan, *Konstytucja RP. Tom I. Komentarz art. 1–86*, Warszawa 2016.
35. Borski M., *Godność człowieka jako wartość uniwersalna*, Przegląd Prawa Publicznego nr 3, Warszawa 2014
36. Borszowski P., *Działalność gospodarcza w konstrukcji prawnej podatku*, Warszawa 2010
37. Boyé De Mente R., *The Chinese Have a Word for It. The Complete Guide to Chinese Thought and Culture*, Chicago 2000.
38. Brandon G.F., *Man and His Destiny in the Great Religions*, Manchester 1963.
39. Braybrooke D. (red.), *Natural Law Modernized*, Aldershot 2001
40. Brodziński W., *Ustrój społeczny (hasło)*, [w:] Smoktunowicz E. (red.), *Wielka encyklopedia prawa*, Białystok–Warszawa 2000

41. Brooks T., *Hegel's Social and Political Philosophy*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford 2021.
42. Brown P., *The Rise of Western Christendom*, Oxford 2003.
43. Brożek B., Zyzik R., *Reguły prawne z perspektywy dociekań filozoficznych*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, 2010, rok LXXII, z. 2, Poznań.
44. Brzeziński T., *Etyka lekarska*, Warszawa 2012.
45. Buchanan A.E., *Ethics, Efficiency and the Market: Introduction and Applications*, Oxford 1985.
46. Buckley Ebrey P., *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge 1999.
47. Budziszewski J., *Commentary on Thomas Aquinas's: Treatise on Law*, New York 2014.
48. Bullen R., Clapson D., Jenkins W., Mumford S., *Complete Flags of the World*, London 2008.
49. Burda A., *Polskie prawo państwowe*, Warszawa 1969.
50. Bylok F., Sztumska B., *Rynek i sprawiedliwość. Zakres realizacji sprawiedliwości społecznej w systemie rynkowym w Polsce w okresie transformacji*, [w:] Partycki S. (red.), *Społeczna gospodarka rynkowa w Polsce. Model a rzeczywistość*, Lublin 2000
51. Byres T.J., Mukhia H., *Feudalism and Non-European Societies*, London 1985.
52. Cai Xinyi, *Zhongxi ziranfa sixiang bijiao [A Comparison of Chinese and Western Natural Law Thought]*, Shaanxi 2014.
53. Chaba D., *Reglamentacja jako funkcja państwa*, Kraków 2018.
54. Chan C., Fan C.C., *China's Hukou Puzzle: Why Don't Rural Migrants Want Urban Hukou?*, *China Review* 2016, t. 16.
55. Chan P., *A Distorted Mediation Landscape: Judicial Mediation in the Chinese Civil Courts*, *Nederlands-Vlaams Tijdschrift voor Mediation en Conflictmanagement*, Vol. 20, nr 3, 2016, s. 6–18
56. Chan Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963.
57. Chang K.C., *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, MA 1983.
58. Chen A.H.Y., *The Concept of „Datong" in Chinese Philosophy as an Expression of the Idea of the Common Good*, [w:] SSRN Electronic Journal.

59. Cheung, Asy. *China's Legislation on Content Regulation*, *NYU Journal of International Law and Politics*, Vol. 38(1–2), 2005, s. 295–338
60. China Transplantation Development Foundation, Chinese Medical Association Transplant Division, Editorial Board of National Medical Journal of China, *Summary of expert conference on the issues of human organ transplant in China*, *National Medical Journal of China* 1999, t. 79.
61. *China Business Guide 2009, Everything you need to know to do business, anywhere in China*, China Economic Review Publishing, 2009.
62. Charmont J., *La renaissance du droit naturel*, Paris 1910.
63. Chmaj M., *Równość wobec prawa*, [w:] Chmaj M. (red.), *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2008.
64. Chu Tung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, The Hague 1961.
65. Chou C.P., *The Natural Law in the Chinese Tradition*, [w:] *English Writings of Hu Shih. China Academic Library*, Berlin–Heidelberg 2013.
66. Ciapała J., *Konstytucyjna wolność działalności gospodarczej w Rzeczypospolitej Polskiej*, Szczecin 2007.
67. Cieślak M., *Przestępstwa przeciwko zdrowiu i życiu*, [w:] *System prawa karnego*, t. IV, *O przestępstwach w szczególności. Część I*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1985, s. 228.
68. Cieśliński A., *Natura wolności gospodarczej i jej geneza w systemie prawnym Unii Europejskiej*, Przegląd Prawa i Administracji, 2015.
69. Clayton C.H., *Sovereignty at the Edge: Macau and the Question of Chineseness*, Cambridge–London 2009.
70. Cohen J.A., *The Criminal Process in the People's Republic of China, 1949–1963*, Cambridge, MA 1968.
71. Cohen M., *Philosophical Tales: A Narrative Introduction to Philosophy*, Oxford 2008.
72. Coing H., *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlin 1969.
73. Complak K., *Prawa człowieka i ich ochrona*, Warszawa 2007.
74. Complak K., *Uwagi o godności człowieka oraz jej ochrona w świetle nowej konstytucji*, Przegląd Sejmowy 1998, nr 5.

75. The Completed Law Office of the Central Radio and Television University (red.), *Selected Legal Materials of the Central Radio and Television University*, Beijing: China Central Radio and Television University Press, 1985.
76. Confucius, *The Analects*, Oxford 1997.
77. Consiglio E., *Early Confucian Legal Thought: A Theory of Natural Law?*, 2 Rivisita Di Filosofia Del Dritto, 2015
78. Copp T., Comparative analysis of conditions made for companies in business incubators and technology incubators in the Weimar Triangle and China and prospects for mutual cooperation, Asia Pacific Journal of Innovation and Entrepreneurship, Vol. 5, No. 2, August 2011, Asian Association of Business Incubation, s. 57
79. Copp T., *The Efficiency of the Business Incubators in the Regional Weimer Triangle in the Regions of Silesia, North Rhine-Westphalia and Nord Pas de Calais*, Aachen 2013.
80. Copp T., *Kierunki rozwoju ustroju społeczno-gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej*, Przegląd Prawa Publicznego 9/21
81. Copp T., *Lęk a decyzje menadżerskie. Analiza porównawcza menedżerów polskich i chińskich*, Warszawa 2021.
82. Copp T., *Radzenie sobie z lękiem decyzyjnym menadżerów*, Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas. Zarządzanie, 4/2020
83. Copp T., *The Determinants of Decision-making among Polish, German and Chinese Managers in Managing a Shipping Company in China*, Zeszyty Naukowe, Cracov Review of Economics and Management, Nr 6 (990), 2020
84. Creel H.G., *Chinese Thought from Confucius to Mao Zedong*, Chicago 1953.
85. Creel H.G., *Legalist Thought in Ancient China*, Chicago 1974.
86. Creemers R., *Cyber China: Upgrading Propaganda, Public Opinion Work and Social Management for the Twenty-First Century*, *Journal of Contemporary China* 2015, t. 24(93).
87. Cui R., Cohen J.H., *Reform and the Hukou System in China*, *Migration Letters* 2015, vol. 12, nr 3.
88. Cunningham S., *Reclaiming Moral Agency. The Moral Philosophy of Albert the Great*, Washington, D.C. 2008.

89. Czarnek P., *Zasada społecznej gospodarki rynkowej*, [w:] Dudek D. (red.), *Zasady ustroju III Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2009.
90. Czarnik T., *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001.
91. Czuang-tsy, Nan-hua-czen-king, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953
92. Cyceron, *Zagadnienia najwyższego dobra i zła*, [w:] *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski, t. 3, Warszawa 1960, ks. IV 20, 25; V 12.
93. Danowska-Prokop, B., *Własność w poglądach przedstawicieli socjalizmu utopijnego*, *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, nr 260, Katowice 2016.
94. Degener S., *From Integration to Inclusion: The German Journey*, „International Journal of Inclusive Education" 2021, vol. 25, nr 3
95. Deng Xiaoping, *Chińska droga do socjalizmu*, Warszawa 1988.
96. Deng Xiaoping, *Wenxuan [Wybrane pisma Deng Xiaopinga]*, Pekin 1983.
97. Deng Y., *Education for People with Disabilities in China: Progress and Challenges*, Chinese Education & Society, vol. 52, no. 1 (2019).
98. Deryng A., *Miejsce sądownictwa polubownego a wymiar sprawiedliwości w świetle zasad konstytucyjnych*, „ADR. Arbitraż i Mediacja" 2008, nr 3.
99. Des Forges R.V., *Cultural Centrality and Political Change in Chinese History. Northeast Henan in the Fall of the Ming*, Stanford 2003.
100. Deutsch E., Bontekoei R., *A Comparison to World Philosophies*, Oxford 1999.
101. Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker. Heraklit*, Cambridge 2018.
102. Ding X., *The Socialist Market Economy: China and the World, Science & Society* 2009, t. 73, nr 2.
103. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982.
104. Dłubacz W., *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*, Lublin 1994.
105. Dobrowolski M., *Ogólna charakterystyka ustroju państwa*, (w:) *Zasady ustroju III Rzeczypospolitej*, red. D. Dudek, Warszawa 2009.
106. Domańska A., *Własność jako element społecznej gospodarki rynkowej*, [w:] *Własność i jej ograniczenia w prawie polskim*, red. K. Skotnicki, K. Winiarski, Częstochowa 2004.

107. Dral A., Bury B., *Zasada ochrony pracy w Konstytucji RP*, Przegląd Prawa Konstytucyjnego 2014, nr 3.
108. Dreier B., *Hans Kelsen and the German Federal Constitutional Court,* Ratio Juris 1999, vol. 12(3).
109. Du J., Xu C., *Market Socialism or Capitalism? Evidence from Chinese Financial Market Development*, IEA Round Table on Market and Socialism, 2005.
110. Duch W., *Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki*, Kognitywistyka i Media w Edukacji, 1999, nr 1.
111. Durbas M., *Akademia Stanisława w Nancy (1750–1766)*, Kraków 2013.
112. Duyvendak J.J.L., *The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law*, Chicago 1963.
113. Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998.
114. Działocha K., *Hierarchia norm konstytucyjnych i jej rola w rozstrzyganiu kolizji norm*, [w:] Trzciński J. (red.), *Charakter i struktura norm konstytucji*, Warszawa 1997
115. Dziewięcka-Bokun L., *Systemowe determinanty polityki społecznej*, Wrocław 1999.
116. Eber I., *The Term Question. The Jewish Bishop and the Chinese Bible, Studies in Christian Mission* 1999, t. 22.
117. Ebrey P.B., *Chinese Civilisation. A Sourcebook*, 2nd ed., New York: The Free Press, 1993.
118. Emmons S., *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, 2001, t. 23, nr 2, art. 2.
119. Epikur, *Być szczęśliwym*, Warszawa 1999.
120. Eterovich F.H., *Approaches to Natural Law from Plato to Kant*, New York 1972.
121. Fairbank J.K., *China. A New History*, Cambridge, MA 1992.
122. Feng Youlan, *Krótka historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001.
123. Feuchtwang S., *Chinese religions*, [w:] Woodhead, Linda; Kawanami, Hiroko; Partridge, Christopher H. (eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations* (3nd ed.), London 2016.
124. Finnis J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980.

125. Fiodorow D., *Wolność prowadzenia działalności gospodarczej jako prawo podstawowe w prawie Unii Europejskiej*, [w:] C. Mik, K. Gałka, *Prawa podstawowe w prawie i praktyce Unii Europejskiej*, Toruń 2009.
126. Fikus M., *Klonowanie: przerażająca przyszłość czy realna pomoc?*, [w:] M. Fikus, A. Żakiewicz, *Genetyka i ewolucja*, Warszawa 2002.
127. Fiłoniuk A., *Kierunek wschód: arbitraż w Chinach*, „Biuletyn Arbitrażowy" 2008, nr 5.
128. Flume W., *Die Pandektenwissenschaft und die Entwicklung der deutschen Zivilistik*, Frankfurt am Main 1979.
129. Fowler J., *An Introduction to the Philosophy and Religion of Taoism*, Brighton 2005.
130. Fraser Ch., *The Philosophy of the Mozi: The First Consequentialists*, New York 2016.
131. Fredman S., *Discrimination Law*, Oxford 2002.
132. Freidrich C.J, *The political theory of the New Democracy Constitution*, The Review of Politics Vol 12, No 2, 1950.
133. Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 2010.
134. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, rozdz. XIII, cz. 3 i 4.
135. Fukuyama F., *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa 1997.
136. Gao, S., Xue, J., *Future Orientation and School Bonding among Left-Behind Children in Mainland China. In Chinese Migration and Families-at-Risk*, Cambridge 2015
137. Gardawski J., Gilejko L., Siewierski J., Towalski R., *Socjologia gospodarki*, Warszawa 2006.
138. Gardner D.K., The Four Books: The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition, Indianapolis 2007.
139. Garlicki L., *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2003.
140. Garlicki L., *Uwagi do art. 66*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. III, Warszawa 2003
141. Gauthier D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969.
142. Gide Ch., Rist Ch., *Historia doktryn ekonomicznych od fizjokratów do czasów najnowszych*, t. 1, Warszawa 1919.

143. Giezek J., R. Kokot, *Granice ludzkiego życia a jego prawna ochrona*, [w:] B. Banaszak, A. Preisner (red.), *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, Warszawa 2002.
144. Gernet J., *A History of Chinese Civilization*, Cambridge 1996.
145. Ghai Y., *Hong Kong's New Institutional Order. The Resumption of Chinese Sovereignty and the Basic Law*, Hong Kong 1999.
146. Gill J., *The Byzantine Empire*, New York 1975.
147. Ginsburgs G., *The 1980 Nationality Law of the People's Republic of China*, The American Journal of Comparative Law. 30 (3), 1982.
148. Girndt H., *Das soziale Handeln als Grundkategorie Ortahrungswissenschaftlicher Soziologie*, Tübingen 1967.
149. Gladney D., *Dislocating China*, Chicago 2004.
150. Główny Urząd Statystyczny, *Osoby niepełnosprawne na rynku pracy w 2023 roku*, Warszawa 2024.
151. Góralczyk A., *Chińska Republika Ludowa: narodziny supermocarstwa*, Warszawa 2021.
152. Góralczyk B., *Wielki renesans. Chińska transformacja i jej konsekwencje*, Warszawa 2018.
153. Góralski P., *Polskie prawo karne wobec problemu eutanazji* [w:] *Nowa kodyfikacja prawa karnego*, red. L. Bogunia, t. XXII, Wrocław 2008.
154. Górski P., *Socjologiczne ujęcia kwestii narodu, podobieństwa i różnice*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, rok XLVIII, zeszyt 4, 1986.
155. Graham A.C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle 1989.
156. Graham, A. C., *The Background of the Mencian Theory of Human Nature*, Tsing Hua Journal of Chinese Studies, 6: 215–71. [w:] *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany-New York 1990.
157. Green J., Karolides N.J., *Encyclopedia of Censorship*, New York 2005
158. Gregor A.J., Chang M.H., *Maoism and Marxism in Comparative Perspective, The Review of Politics* 1978, t. 40, nr 3.
159. Griffin J., *On Human Rights*, Oxford 2008.

160. *Grocjusz H., Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, przeł. R. Bierzanek, Warszawa 1957
161. Gronowska B., T. Jasudowicz, C. Mik, Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe, Toruń 1993.
162. Gröpl Ch., Art. 14, Rn. 2, [w:] Gröpl Ch., Windthorst K., von Coelln Ch. (red.), *Grundgesetz: Studienkommentar*, 3. Auflage, C.H. Beck, München 2017.
163. Grotius H., *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów, a także główne zasady prawa publicznego*, Warszawa 1957.
164. Gryz K., B. Mielec, *Chrześcijanin wobec eutanazji*, Kraków 2001
165. Grzybek G., *Etyka rozwoju a wychowanie*, Rzeszów 2010.
166. Grzybek J., *Język prawa cywilnego w aspekcie translatologicznym chińsko-polskim i polsko-chińskim*, praca doktorska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009.
167. Guan S., *Intercultural communication,* Beijing 1995.
168. Gulla B., Tucholska K., *Psychologia pozytywna. Cele naukowo-badawcze i aplikacyjne oraz sposoby ich realizacji*, Lublin 2007.
169. Guthrie W.K.C, *Sofistyczne oświecenie*, [w:] *Historia filozofii greckiej*, t. III, Warszawa 2002.
170. Guz T., *Filozoficzno–prawna analiza „Czystej teorii prawa*" *Hansa Kelsena,* Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego XIII, nr 15 (2) 2018.
171. Guz T., *Ideowa Aktualność Konstytucji 3 Maja*, Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL, Tom IV, Zeszyt 1, 2008.
172. Guz T., *Refleksje nad filozofią niemiecką*, Lublin 2004.
173. Guz T., *Relacja myśli filozoficznoprawnych Czesława Martyniaka wobec relatywistycznych pojęć prawa w niemieckim idealizmie i neopozytywizmie Hansa Kelsena*, Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie, t. XIII, Lublin 2020
174. Guz T., *The Relevancy of Natural Law,* Kościół i Prawo, 6 (19) 2017, nr 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017.
175. Hadrowicz T., *Krytyka państwa dobrobytu we współczesnej zachodnioniemieckiej myśli społeczno-ekonomicznej*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Oeconomica" 1987, nr 72.

176. Haldon J., *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge 1990.
177. Han Feizi, *Basic Writings*, tłum. B. Watson, New York 2003.
178. Hawes C., *Interpreting the PRC Company Law through the Lens of Chinese Political and Corporate Culture*, UNSW Law Journal 2007, t. 30.
179. Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt a.M. 1970.
180. Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin 2014.
181. Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, Warszawa 2010.
182. Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, [w:] Hegel G.W.F., *Werke*, red. E. Moldenhauer, K.M. Michel, t. 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1989
183. Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Leipzig 1924.
184. Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, Warszawa 1958.
185. Heinig H.M., *Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit. Zur Formel vom sozialen Staat in Art. 20 Abs. 1 GG*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.
186. Z. Herbert, „*Przesłanie Pana Cogito*", [w:] *Pan Cogito*, Warszawa 1974
187. Hervada J., *Natural Right and Natural Law. A Critical Introduction*, Pamplona 1987.
188. Hezjod, *Prace i dnie*, Wrocław 1952.
189. Ho N.P., Natural Law in Chinese Legal Thought, *Journal of Comparative Law* 2017, t. 8, nr 1–2
190. Hobbes T., *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2005.
191. Hoelzel Ch., *Grundlagen des Rechts- und Staatsdenkens bei Hugo Grotius*, dysertacja, Monachium 1970.
192. Hofmann H., *Art. 14, Rn. 3*, [w:] Schmidt-Bleibtreu B., Hofmann H., Henneke H.-G. (red.), *Kommentar zum Grundgesetz: GG*, 13. Auflage, Carl Heymanns, Köln 2014
193. Hofmański P., *Prawo do sądu w sprawach karnych jako gwarancja ochrony praw człowieka*, [w:] *Podstawowe prawa jednostki i ich ochrona sądowa*, Warszawa 1997
194. Hofstede G., *Kultury i organizacje*, Warszawa 2007.
195. Hu J., *The Chinese Constitution*, Beijing 2014.

196. Hu Shi, The Natural Law in the Chinese Tradition, *Natural Law Institute Proceedings* 1953, nr 5
197. Huang J.F., *Pragmatic Solution for Organ Donation in Response to Challenges Faced by the Chinese Society: Summary for the National Donation after Circulatory Death Pilot Program*, Chinese Medical Journal 2013, t. 126
198. Huang P., *Confronting Confucian Understanding of the Christian Doctrine of Salvation, A systematic theological analysis of the basic problems of the Confucian-Christian dialogue,* Helsinki 2006.
199. Hufen F., *In dubio pro dignitate – Selbstbestimmung und Grundrechtsschutz am Ende des Lebens*, Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 2001
200. Hung C.T., *The Politics of Songs: Myth and Symbols in the Chinese Communist War Music, 1937–1949*, Modern Asian Studies 1996.
201. Huntington S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1997.
202. Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2007.
203. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, t. XI, Darmstadt 2001.
204. Hyung I. Kim, *Fundamental Legal Concepts of China and the West: A Comparative Study*, Port Washington–London 1981.
205. Ignatowicz J., *Prawo rzeczowe*, Warszawa 2000.
206. Illinicz R., Formy własności w Konstytucji RP z 1997 r., [w:] *Własność – Zagadnienia ustrojowo-prawne. Porównanie rozwiązań w państwach Europy Środkowo-Wschodniej*, red. K. Skotnicki, Łódź 2006
207. Ivanhoe P.J., Van Norden B.W., *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Indianapolis 2005.
208. Ivanhoe P.J., 2002, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yangming*, 2nd edition, Indianapolis 2002.
209. Izdebski H., *Elementy teorii i filozofii prawa*, Warszawa 2011.
210. Izdebski H., Łazarska A., *Metodologia dysertacji doktorskiej dla prawników*, Warszawa 2022.
211. Janet P., *Historia doktryn politycznych wraz z historią filozofii prawa*, Poznań 1923.

212. Janicki J., *Lewacy. Historia i współczesność ekstremistycznej lewicy*, Warszawa 1981.
213. Jarema D., *Polityka ChRL wobec mniejszości etnicznych*, Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego 2013, nr 2.
214. Jarosz-Żukowska S., *Konstytucyjna zasada ochrony własności*, Kraków 2003.
215. Jaworski J., *Reglamentacja zawodów rynku nieruchomości*, Warszawa 2010.
216. Jiang Nankun, *A Brief History of the Secret History of the Chinese Constitution*, Beijing 1998
217. Jieru Chen, Eastman L.E., *Chiang Kai-shek's Secret Past. The Memoir of His Second Wife, Ch'en Chieh-ju*, Boulder 1993.
218. Jin Yaoji, *中国民本思想史* (*Historia chińskiej myśli minben*), Beijing 2008, s. 64.
219. Joachimowicz L., *Seneka*, Warszawa 1977.
220. Kaczmarczyk M., *Wstęp do socjologicznej teorii własności*, Warszawa 2006.
221. Kadłubek W., *Kronika polska*, przeł. Brygida Kürbis, Wrocław 2003.
222. Kallistos Ware, *Kościół Prawosławny*, Białystok 2002.
223. Kamińska-Berezowska S., *Kobieta, praca, podmiotowość, Refleksje socjologiczne*, Katowice 2020.
224. Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984.
225. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971.
226. Kant I., *Ground of Metaphysics of Morals*, Cambridge 1998.
227. Karpiński J., *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych*, Warszawa 2006.
228. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, Kraków 2019.
229. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
230. Kazhdan A., *Oxford Dictionary of Byzantium*, New York 1991
231. Keightley D.N., *Sources of Shang History. The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley 1978.
232. Kelsen H., *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts, Beitrag einer reinen Rechtslehre*, Tübingen 1920.
233. Kelsen H., *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Berlin 1928.
234. Kelsen H., *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig–Wien 1934.

235. Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, Warszawa 2014.
236. King J., *One Hundred Philosophers. A Guide to the World's Greatest Thinkers*, London 2004.
237. Konferencja Episkopatu Polski, *W trosce o człowieka i dobro wspólne*, nr 3–4, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2012
238. Kowalczewska K., Bardziej niż maszyn potrzebujemy człowieczeństwa: kilka refleksji nad zasadą humanitaryzmu w świetle propagandy wojennej, *Kultura Bezpieczeństwa. Nauka–Praktyka–Refleksje* 2015, nr 18.
239. Van Kędzierski D., Metodologia i paradygmat polskich szczegółowych nauk prawnych, *Transformacje Prawa Prywatnego* 2018, nr 3.
240. Kiczka K., Wybrane praktyczne problemy administracyjnych aktów kwalifikujących, [w:] *Między tradycją a przeszłością w nauce prawa administracyjnego. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Janowi Bociowi*, red. J. Supernat, Wrocław 2009.
241. Kim C., *The 1975 Constitution of the People's Republic of China*, Hastings International and Comparative Law Review 1977, t. 1, nr 2.
242. Kirste S., The German Tradition of Legal Positivism, [w:] T. Spaak, P. Mindus (red.), *The Cambridge Companion to Legal Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.
243. Kissinger H., *O Chinach*, Wołowiec 2014.
244. Koneczny F., *Cywilizacja bizantyńska*, Warszawa 2020.
245. Koneczny F., *Cywilizacja bizantyńska*, *Człowiek w kulturze* 1998, nr 10, Wydawnictwo Muzeum Historii Polski.
246. F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*, London 1981
247. Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Warszawa 2002.
248. Koneczny F., *Religie a cywilizacje*, *Ateneum kapłańskie* 1925, nr 12.
249. Konfucjusz, *Księga Pieśni*, Warszawa 1995.
250. Kopernik M., *O obrotach ciał niebieskich*, Kraków 2009.
251. Kordela M., *Zasady prawa jako normatywna postać wartości*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny 2006, Rok LXVIII, Zeszyt 1

252. Kosikowski C., *Publiczne prawo gospodarcze Polski i Unii Europejskiej*, Kraków 2004.
253. Kosikowski C., Ustrój gospodarczy państwa (hasło), [w:] *Wielka encyklopedia prawa*, red. E. Smoktunowicz, Białystok–Warszawa 2000.
254. Kosikowski C., *Zasady ustroju społecznego i gospodarczego w procesie stosowania Konstytucji*, Warszawa 2005.
255. Kotarbiński T., *Traktat o dobrej robocie*, Łódź–Wrocław 1955.
256. Kozłowski S., *Systemy ekonomiczne*, Lublin 2004.
257. Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1994.
258. Krukowski J., *Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, Kultura i prawo 2003, t. IV.
259. Kryszeń G., *Ustrój społeczno-gospodarczy jako przedmiot regulacji konstytucyjnej*, Białystok 2015.
260. Kuciński J., *Konstytucyjny ustrój państwowy Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2003.
261. Kumar K., The Return of Civilization – and of Arnold Toynbee?, *Comparative Studies in Society and History* 2014.
262. Künstler M.J., *Mitologia chińska*, Warszawa 2006.
263. Künstler M.J., *W swojej sprawie Konfucjusza*, Warszawa 1983.
264. Kurdziałek M., Dwie starożytne koncepcje sprawiedliwości, *Ethos* 1988, nr 2/3.
265. Liu Maolin, *An Introduction to China's Constitution*, Beijing 2009.
266. Lao Tzu, *Tao Te Ching*, New York 2007.
267. Laozi, *Dao De Jing*, Sandomierz 2009.
268. Leibniz G.W., *Briefe über China (1694–1716), Die Korrespondenz mit Barthelemy Des Bosses und anderen Mitgliedern des Ordens, Philosophische Bibliothek Band 693*, Hamburg 2017.
269. Lewis M.E., *China's Cosmopolitan Empire: The Tang Dynasty*, Cambridge, MA 2012.
270. Li B., *Clinical Review, Ethics and End-of-Life Care for Critically Ill Patients in China*, Critical Care 2013, t. 17

271. Li D., *A Theory of Ambiguous Property Rights in Transition Economies: The Case of the Chinese Non-State Sector*, Journal of Comparative Economics 1996, t. 23, nr 1
272. Li Dexin., *Summary of the Forum on Cardiopulmonary and Brain Resuscitation*, People's Liberation Army Medical Journal, kwiecień 1986.
273. Li H., *Zhongguo rujia yu xifang jindai ziranfa sixiang zhi bijiao. The Study on the Comparison of the Chinese and Western Thought of Natural Law*, Xibei Daxue Xuebao (Zhexue Shehuikexue Ban) 2005, nr 35
274. Li J., *Socialist Rule of Law with Chinese Characteristics*, „Issues and Studies" 2007, t. 43, nr 1.
275. Li Jinxiu, *Historical Case Studies of China's Modern Political System*, Beijing 1988.
276. Li Ling, *The Chinese Constitution and Legal System*, Beijing 2016.
277. Li Lingliang, *Constitutional Protection of Social and Economic Rights in China*, Journal of Comparative Asian Development 2016, t. 15, nr 1.
278. Li W., *On Equality and Non-Encouragement in International Human Rights Law*, Global Law Review 2004, nr 2.
279. Li X., *Law as an Instrument of Repression in China: The Case of "Picking Quarrels and Provoking Trouble"*, China Quarterly 2018, nr 233
280. Liezi, *Cliongxu zhenjing*, [w:] *Mądrość Państwa Środka*, wybór i tłum. W. Jabłoński, Wiedza Powszechna, Warszawa 1958, s. 43–44.
281. Liezi, *Chonxu zlienjing*, rozdz. VII, tłum. T. Żbikowski, Przegląd Orientalistyczny 1976, nr 100.
282. Lin L., *Cong xianfa guifan dao guifan xianfa*, Falü chubanshe, Pekin 2001.
283. Lin Y., *The Wisdom of Laotse*, New York 1948.
284. Ling Yulong, *Dr. Sun Yat-sen's Doctrine and Impact on the Modern World*, American Journal of Chinese Studies 2012, t. 19, nr 1.
285. Liszcz T., *Praca i kapitał w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Studia Iuridica Lublinensia, Księga jubileuszowa dedykowana profesor Ewie Gdulewicz w siedemdziesięciolecie urodzin, R. Mojak, W. Skrzydło (red.), Lublin 2014, t. XXII.
286. Liu J., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, Kraków 2010.
287. Liu M., *An introduction to China's Constitution*, Beijing 2009.

288. Liu R., *The Debate on the Death Penalty in China*, [w:] Z. Zimring, D. Johnson (red.), Public Opinion and the Death Penalty in Asia, Columbia University Press, New York 2008.
289. Liu S., *O władzy politycznej w prawie karnym*, Journal of East China University of Political Science and Law 2006.
290. Liu X., *Appendix 2: Natural Law in Classical Chinese Philosophy*, [w:] D. Braybrooke (red.), *Natural Law Modernized*, Aldershot 2001.
291. Liu Y., *The Jesuits and the Anti-Jesuits. The Two Different Connections of Leibniz with China*, Philosophy of the Eighteenth Century 2002, t. 43, nr 2 (Summer), University of Pennsylvania Press
292. Loewe M., Shaughnessy E.L., *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge 2011.
293. Loh C., *Underground Front. The Chinese Communist Party in Hong Kong*, Hong Kong 2010.
294. Longchamps de Bérier F., *O źródłach prawa administracyjnego (problemy poznawcze)*, [w:] Studia z zakresu prawa administracyjnego ku czci Prof. dra Mariana Zimmermanna, T. Cyprian, J. Górski, W. Jaśkiewicz, Z. Radwański, E. Wengerek (red.), Warszawa–Poznań 1973.
295. Lubman S. , *Bird in a Cage: Legal Reform in China After Mao*, Stanford 1999;
296. Ławniczak A., *Wolność Zgromadzeń*, Wrocław 2014
297. Łętowska E., *Własność jako prawo jednostki w świetle Konstytucji i Konwencji Europejskiej*, [w:] *Szkoła Praw Człowieka. Teksty wykładów*, z. 4, red. E. Łabęcka, Warszawa 1998
298. Łopatka A., *Jednostka. Jej prawa człowieka*, Warszawa 2002.
299. Ma J., Jiang Q., *Chaoyue Zhongxi de ziranfa zhi jing: ziranfa sixiang xinlun* [Going Beyond the Western vs. Chinese Natural Law Lens: A New Discussion of Natural Law], *Taipingyang Xuebao. Pacific Journal* 11/2006.
300. Maciejewski M., *Pactum sociale i pactum subiectionis w doktrynach politycznych od starożytności do oświecenia*, [w:] J. Przygodzki, M.J. Ptak (red.), *Społeczeństwo a władza. Ustrój, prawo, idee*, Wrocław 2010.

301. Maciejewski M., *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia*, Krakowskie Studia z Historii i Prawa 2015, t. 8, nr 2.
302. MacCormack G., *Natural Law and Cosmic Harmony in Traditional Chinese Thought*, *Ratio Juris* 1989, t. 2, nr 3.
303. Machado C., J. Korein, Y. Ferrer, L. Portela, L. García Mde, M. Chinchilla, Y. Machado, J.M. Manero, *The Declaration of Sydney on Human Death*, Journal of Medical Ethics 2007, t. 33, nr 12.
304. Makiłła D., *Doktryna prawa naturalnego w nauce Martina Lutra a geneza księstwa pruskiego księcia Albrechta von Brandenburg-Asbach*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie 2021, nr 1 (311).
305. Mandzaridis G.I., *Przebóstwienie człowieka. Nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997.
306. Manohan A.P., *From Personal Duties towards Personal Rights: Late Medieval and Early Modern Political Thought, 1300–1600*, Montreal–Kingston 1994.
307. Manssen G., *Staatsrecht II: Grundrechte*, München 2020.
308. Markowski R., *Muzułmański obraz Boga i człowieka w kontekście doktryny katolickiej*, Warszawskie Studia Teologiczne 2006, t. XIX.
309. Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, tłum. Adam Schaff, Warszawa 1956.
310. Marks K., Engels F., *Manifest Partii Komunistycznej*, Warszawa 2007.
311. Martyniak Cz., *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, [w:] Cz. Martyniak, *Dzieła*, red. M. Wójcik, R. Charzyński, Lublin 2006.
312. Martyniak Cz., *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, [w:] Cz. Martyniak, *Dzieła*, red. M. Wójcik, R. Charzyński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
313. Maspero H., *Taoism and Chinese Religion*, Amherst 1981.
314. Matczak M., *Summa iniuria. O błędzie formalizmu w stosowaniu prawa*, Warszawa 2010.
315. Mądrzak H., *Postępowanie cywilne*, red. H. Mądrzak, Warszawa 2003
316. McCrudden C., *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, European Journal of International Law 2008, t. 11.

317. McGlynn H., *Wielka Encyklopedia Oxford*, t. 8, Oxford 2008.
318. Meyendorff J., *Bizantyńska teologia. Wprowadzenie do tradycji prawosławnej*, Kraków 2010.
319. Mi Jian, *Lun dalu fa chuantong ji qi yu Zhongguo neidi, Taiwan he Aomen fazhi de guanxi, [Tradycja prawa kontynentalnego i jej związki z systemami prawnymi kontynentalnych Chin, Tajwanu i Makau]* [w:] Zhao Guoqiang (red.), *Aomen renwen shehui kexue yanjiu wenxuan: falu quan, [Wybór studio z dziedziny nauk humanistycznych i społecznych poświęconych Makau: tom poświęcony prawu],* Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010.
320. Minemura Y., K. Yamaoka, R. Yoshino, *The Issue of Organ Transplants and Brain Death in Japan, Based on a Cross-National Comparative Study of Life and Culture*, Journal of the National Institute of Public Health 2010, t. 59.
321. Mises L., *Dobrobyt materialny*, [w:] *Liberalizm w tradycji klasycznej*, Kraków 2009.
322. Mises L., *Kapitalizm, czyli gospodarka rynkowa*, [w:] idem, *Interwencjonizm*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2005.
323. Modrzewski A.F., *Myśli polityczne Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, Warszawa 2004.
324. Mo J. S., *Arbitration Law in China*, Hong Kong 2001.
325. Mo Jihong, *The Constitutional Law of the People's Republic of China and Its Development*, Columbia Journal of Asian Law 2009, t. 23.
326. Monteskiusz, *O duchu praw*, Warszawa 1957.
327. Moritz R., *Xi Jinping Thought on the Rule of Law. New Substance in the Conflicts of Systems in China*, SWP Comment, nr 28, kwiecień 2021.
328. Mozi, *Mozi. The Book of Master Mo*, Hong Kong 2010
329. Mozi, *Mozi*, rozdz. XVII, tłum. J. Chmielewski, [w:] *Antologia literatury chińskiej*, red. W. Jabłoński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
330. Mucha J., *Zasady nabywania nieruchomości przez cudzoziemców. Zagadnienia administracyjnoprawne*, Rzeszów 2023.
331. Mungello D.E., *Confucianism in the Enlightenment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophes*, [w:] T.H.C. Lee (red.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Chinese University Press, Hongkong 1991.

332. Narecki K., *Protagoras z Abdery*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007.
333. Nasr S.H., *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988.
334. Needham J., Ling Wang, *Science and Civilization in China*, t. 2: *History of Scientific Thought*, Cambridge 1956.
335. Neumann D., Biebl J., Deneck J., *Arbeitszeitgesetz – ArbZG*, 16. Aufl., München 2013.
336. Nickel L. Ch., Schmidt–Preisigke A., Sengler H., *Transplantationsgesetz. Kommentar*, Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 2001.
337. Nikkila P., *Early Confucianism and inherited thought in the light of some terms of the Confucian Analects. 1. The terms in Shu Ching and Shih Ching*, *Studia Orientalia* 53, The Finnish Oriental Society, Helsinki 1982.
338. Nolte M., *Art. 12, Rn. 5*, [w:] K. Stern, F. Becker (red.), *Grundrechte – Kommentar. Die Grundrechte des Grundgesetzes mit ihren europäischen Bezügen*, 3. Aufl., Carl Heymanns Verlag, Köln 2018.
339. Nonet P., Selznick P., *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*, New York 1978.
340. Van Norden B., *Mencius*, [w:] Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab, Stanford University, Stanford 2014.
341. North D., *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge 1990.
342. Nosowski J., *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971.
343. Nowak S., *Metodologia badań społecznych*, Warszawa 2011.
344. *O sztuce rządzenia według Mozi. Mengzi, Xunzi, Han Feizi*, tłum. M. Religa, Warszawa 2016.
345. Oniszczuk J., *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2008.
346. Oniszczuk J., *Konstytucyjne wolności i prawa podmiotów indywidualnych w stosunkach pracy*, [w:] *Zarys systemu prawa pracy*, red. K.W. Baran, Warszawa 2010.
347. Orzechowski S., *Wybór pism*, oprac. J. Krzyżanowski, Wrocław 1972.
348. Overwien B., Pregel A. (Hrsg.), *Recht auf Bildung. Zum Besuch des Sonderberichterstatters der Vereinten Nationen in Deutschland*, Opladen 2007.
349. Osiatyński W., *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków 2011.

350. Ostrogorsky G., *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008.
351. Owen R., *Wybór pism*, Warszawa 1948.
352. Pacheco C.C., *La amistad política en santo Tomás de Aquino: entre la justiciar y la misericordia*, „Espíritu" 2016, nr 151.
353. Pan G. , Ma L., China's Laws, China Intercontinental Press, Beijing 2010
354. Pang M.S., *Protective Truthfulness. The Chinese Way of Safeguarding Patients in Informed Treatment Decisions*, Journal of Medical Ethics 1999, t. 25.
355. Payandeh M., *Hans Kelsen and the German Constitutional Court: A Case of Repressed Reception*, „German Law Journal" 2016, vol. 17(4)
356. Pearson T.D., *Martin Luther's Pragmatic Revision of Traditional Natural Law Theory*, *Journal of Lutheran Ethics* 2010, vol. 10, nr 3.
357. Peng Y., *Shehui Zhuyi Shichang Jingji yu hukou tizhi gaige. Socialist market economy and the reform of the hukou system*, „Xuehai" 1994, nr 5.
358. Peerenboom R., *China's Long March toward Rule of Law*, Cambridge 2002.
359. Peerenboom R.P., *What's Wrong with Chinese Rights?: Toward a Theory of Rights with Chinese Characteristics*, *Harvard Human Rights Journal* 1993, vol. 6.
360. Pejda K., *Najwyższa nauka Da Xue 大學 – próba interpretacji tekstu w duchu wczesnego konfucjanizmu*, Roczniki Humanistyczne, t. LXVI, z. 9. 2018
361. Petrażycki L., *Die Lehre vom Einkommen vom Standpunkt des gemeinen Civilrechts unter Berucksichtigung des Entwurfs eines burgerlichen Gesetzbuches fur das Deutsche*. *Bd. 1: Grundbegriffe*, Bd. 2, Berlin 1893-1895.
362. Piechowiak M., *Godność człowieka jako kategoria prawa*, Poznań 1999;
363. Pieke F.N., *Knowing China*, Cambridge 2016.
364. Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.
365. Pietrucha J., *Konstruowany ład rynkowy? (Niemcy)*, [w:] S. Swadźba (red.), *Systemy gospodarcze krajów Unii Europejskiej*, Katowice 1998.
366. Pietrzykowski M., *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1978.
367. Pietrzykowski T., *Spór o eutanazję*, Katowice 2007.
368. Platon, *Gorgiasz*, Sandomierz 2017.
369. Platon, *Państwo*, Gliwice 2018

370. Platon, *Protagoras*, Warszawa 2019
371. Possenti V., *Filozofia po nihilizmie*, Lublin 2003.
372. Preuss U.K., *Verfassung*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, t. XI, Darmstadt 2001.
373. Przybyszewski S., *Mówić milcząc. Nie milczeć nie mówiąc*, „Prace Językoznawcze" 2012, nr 14.
374. Pułło A., *Idea konstytucjonalizmu w systemie zasad prawa konstytucyjnego*, „Przegląd Sejmowy" 1996, nr 5.
375. Pułło A., *Filozofia konstytucji*, Gdańsk 2007.
376. Putnam R., *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Kraków 1995.
377. Qing S., *From Allies to Enemies: Visions of Modernity, Identity, and U.S.–China Diplomacy, 1945–1960*, Cambridge–London 2007
378. Qiu J.L., *Virtual Censorship in China: Keeping the Gate Between the Cyberspaces*, „International Journal of Communications Law and Policy" 1999, nr 4.
379. Qiu R. (邱仁宗), *Shenming Lunlixue (生命伦理学)*, „Bioethics" 2010, nr 114.
380. Radbruch G., *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, „Süddeutsche Juristen-Zeitung" 1946, nr 1.
381. Radbruch G., *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, [w:] J. Zajadło (red.), *Radbruch – Prawnik, filozof, humanista*, Gdańsk 2004.
382. Rescher N., *The Validity of Values: Human Values in Pragmatic Perspective*, Princeton 1992.
383. Ricci M., *The True Meaning of the Lord of Heaven*, tłum. D. Lancashire, P. Hu Kuo-chen, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1985.
384. Richter M.L., *Roots of Ru Ethics in Shi Status Anxiety*, „Journal of the American Oriental Society" 2017 lipiec.
385. Roche J.T., *The Crusade of King Conrad III of Germany, Warfare and Diplomacy in Byzantium, Anatolia and Outremer, 1146–1149*, Turnhout 2021.
386. Rodziński A., *U podstaw kultury moralnej*, Warszawa 1999.
387. Roszak P., Wółkowski J., *Istota prawa według Św. Tomasza z Akwinu*, Kultura Prawna 2019, t. 2, nr 1.

388. Rowiński J., Jakóbiec W., *System konstytucyjny i przedstawicielski Specjalnego Autonomicznego Regionu ChRL Hongkongu*, Warszawa 2012.
389. Rowiński J., Jakóbiec W., *System konstytucyjny Chińskiej Republiki Ludowej*, Warszawa 2006.
390. Rozental K., *Nowe uregulowania ustawowe*, Przegląd Sądowy 1992, nr 9.
391. Rozwadowski W., *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Poznań 1992.
392. Ruczkowski P., *Decyzja w sprawie zakazu zgromadzeń publicznych jako przykład reglamentacji administracyjnoprawnej wolności praw jednostki*, „Przegląd Sejmowy" 2012, nr 2.
393. Runciman S., *Byzantine Civilization*, New York 1959.
394. Rutkowski S., *Transplantacja w świetle przepisów prawnych*, „Prokuratura i Prawo" 1996, nr 10.
395. Sadowski M., *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010.
396. Saich T., *Negotiating the State: The Development of Social Organizations in China*, The China Quarterly 2000, nr 161.
397. Safjan M., *Wyzwania dla państwa prawa*, Warszawa 2007.
398. Sanetra W., *Uwarunkowania instytucji czasu pracy*, [w:] *Czas pracy*, red. L. Florek, Warszawa 2011.
399. Sarnecki P., *Konstytucyjne zasady ustroju politycznego*, [w:] *Prawo konstytucyjne*, red. P. Tuleja, Warszawa 1997.
400. Scheller M., *Resentyment a moralności*, Warszawa 2020.
401. Schiffrin H., *Sun Yat-sen's Early Land Policy: The Origin and Meaning of Equalization of Land Rights*, The Journal of Asian Studies 1967.
402. Schischkoff G., *Philosophisches Wörterbuch*, 21. Auflage, Stuttgart 1982.
403. Schmidt H.Ch. am Busch, *„Anerkennung" als Prinzip der Kritischen Theorie. Die Grundzüge der Hegel'schen Staatstheorie*, Berlin 2011.
404. Schuessler A., *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*, Honolulu 2007.
405. Seidler G.L., *W poszukiwaniu naczelnej wartości. Zarys aksjologii ogólnej*, Warszawa 1982.

406. Sellmann J.D., *Timing and Rulership in Master Lü's Spring and Autumn Annals*, Albany 2010.
407. Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1965.
408. Siedlanowski P., *Św. Tomasz o duszy*, Echo Katolickie 2018, nr 3.
409. Shambaugh D., *China's Future*, Cambridge 2016.
410. Shitong Qiao, *The evolution of Chinese property law*, Cambridge 2016.
411. Shu Guoying, *Gdzie leżą trudności w stosowaniu zasad prawnych*, „Journal of Soochow University" 2004, nr 6. 舒国滢, *法律原则适用中的难题何在*, 《苏州大学学报》2004 年第 6 期.
412. Siedlecki W., *Postępowanie cywilne*, Warszawa 1987.
413. Sienkiewicz E., *Koncepcja Państwa według Św. Augustyna*, „Studia Paradyskie" 2015, t. 25.
414. Skarga P., *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir, Wrocław 1972.
415. Skrzydlewski P., *Koneczny F.*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011.
416. Skrzydło W., *Ustrój polityczny RP w świetle Konstytucji z 1997 r.*, Kraków 1998.
417. Skrzydło W., *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2009.
418. Skudrzyk P., *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee'ego*, Katowice 1992.
419. Słownik języka polskiego PWN, Warszawa 2023.
420. Smith J., *Censorship in Chinese Cinema: Historical and Contemporary Perspectives*, Oxford 2016.
421. Smoktunowicz E. (red.), *Wielka encyklopedia prawa*, Białystok–Warszawa 2000.
422. Snażyk Z., Szafrański A., *Publiczne prawo gospodarcze*, Warszawa 2010.
423. Sobolewski M., *Spór o definicję faszyzmu. Sanacja a faszyzm*, [w:] idem, *Faszyzm i komunizm. Wybór pism*, wybór i oprac. A. Citkowska-Kimla, Kraków 2020.
424. Sobczak K., *Metody badawcze w nauce prawa administracyjnego*, [w:] *Problemy metodologiczne nauki prawa administracyjnego*, red. K. Sobczak, Katowice 1976.
425. Sowiński R., *Wolność i ustawowa swoboda działalności gospodarczej*, Warszawa 2007
426. Spiteris Y., *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas; Palamas*, Warszawa 2006.
427. Sroka T., [w:] M. Safjan, L. Bosek (red.), *Konstytucja RP. Tom I. Komentarz art. 1–86*, Warszawa 2016.

428. Starowolski S., *Sarmatiae Bellatores*, Kraków 1631.
429. Starzec B., *Wschód w myśli Feliksa Konecznego*, Studia Orientalne 2012, nr 2(2).
430. Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasz z Akwinu*, Warszawa 2013.
431. Sun L., *Zhongguo wenhua shenceng jiegou* (Struktura głęboka kultury chińskiej), Kanton 2004
432. Sun Shangyang, *Jidujiao yu mingmo ruxue* (Christianity and the Confucianism in the End of Ming Dynasty), Beijing 1994.
433. Sun Tzu, *Sztuka Wojny*, Gliwice 2004.
434. Sylwestrzak A., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Gdańsk 2020.
435. Sy-ma Ts'ien, *Syn Smoka. Fragmenty Zapisków Historyka*, Warszawa 2000.
436. Szadok-Bratuń A., *Filozofia prawa w polskiej kulturze uniwersyteckiej dwudziestego stulecia*, Orbis Linguarum 2015, vol. 42.
437. Szadok-Bratuń A., Bratuń M., *Z rodowodu klasycznego prawa naturalnego*, „Studia Prawa Publicznego" 2019, nr 3(27).
438. Szelenyi I., *Capitalism in China? Comparative Perspectives*, [w:] Chu Y. (red.), *Chinese Capitalism, Historical Emergence and Political Implications*, New York 2010.
439. Szewczyk K., *Bioetyka. T. 1: Medycyna na granicach życia*, Warszawa 2009.
440. Szydło M., *Swoboda działalności gospodarczej*, Warszawa 2005.
441. Szymaniak A., *Prawa obywatelskie w Konstytucjach z 1952 r. i 1997 r. Analiza porównawcza*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" 2011, t. LXIII, z. 3.
442. Szymczak M., *Słownik języka polskiego*, t. 3 (R–Z), Warszawa 1994.
443. Szyszkowska M., *Zarys europejskiej filozofii prawa*, Białystok 2004.
444. Ślęczek-Czakon D., *Problem jakości i wartości życia w sporach bioetycznych*, Katowice 2004.
445. Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002.
446. Śliwka A., *System prawny Chin – między tradycją a współczesnością*, [w:] *Studia Prawno-Ekonomiczne*, t. 107, 2018.

447. Tan J., *Lun "Dao" de ziranfa yiyi ji qi dui Zhongguo chuantong falv wenhua de yingxiang [The Natural Law Meaning of "Dao" and its Influence on Chinese Traditional Legal Culture]*, Jiangxi Shehui Kexue 2000, nr 2.
448. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii, t. 1*, Warszawa, 2004.
449. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii, t. 3*, Warszawa, 1981.
450. Taubman G., *A not-so world wide web: the Internet, China, and the challenges to the non-democratic rule*, Political Communication 1998, vol. 15.
451. Tetaz N., *Warto żyć. Samobójstwo – jego istota i zwalczanie*, Warszawa 1976.
452. Tilch H., Arloth F., *Deutsches Rechts-Lexikon*, München 2001.
453. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. I–XXXV, Londyn 1962–1985.
454. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, Wydawnictwo Antyk, 2006.
455. Tokarczyk R., *Klasycy prawa natury*, Lublin 2009.
456. Toynbee A.J., Somervell D.C., *A Study of History*, Cambridge, MA, 1987.
457. Tretyakov K., *The right to die in the United States, Canada and China and their utility in the comparative analysis*, Penn Law Legal Scholarship Repository 2018.
458. Tu Weiming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany 1989.
459. Tuleja P., *Pojęcie zasady konstytucyjnej*, [w:] *Zasady ustrojowe Rzeczypospolitej Polskiej w nowej Konstytucji*, red. K. Wójtowicz, Wrocław 1997.
460. Tuleja P., *Zasady konstytucyjne*, [w:] P. Sarnecki (red.), *Konstytucjonalizacja zasad instytucji ustrojowych*, Warszawa 1997.
461. Tulisow J., *Tradycja i współczesność prawa chińskiego*, Lublin 2006,
462. Turner K., Rule of Law Ideals in Early China?, *Journal of Chinese Law* 1992, Vol. 6.
463. Tyner A., Ren Y., *The Hukou System, Rural Institutions, and Migrant Integration in China*, „Journal of East Asian Studies" 2016, vol. 16, nr 3.
464. Uścińska G., *Prawo zabezpieczenia społecznego Rady Europy a ustawodawstwo polskie*, [w:] *Europejskie prawo pracy i prawo socjalne a prawo polskie*, red. H. Szurgacz, Wrocław 1998.
465. Walter J.J., *The Law and Legal Theory of the Greeks: An Introduction*, Oxford 1956.
466. Wang K. C., Law of Assembly in the People's Republic of China, *Washington and Lee Journal of Civil Rights and Social Justice* 2006, Vol. 12, Issue 2, Spring.

467. Wang H., On Ge Wu: Recovering the Way of the ‘Great Learning’, *Philosophy East and West* 2007, t. 57, nr 2.
468. Wang J. Y., *Company Law in China. Regulation of Business Organizations in a Socialist Market Economy*, Cheltenham 2014.
469. Wang W., *Aomen bocaiye fazhan [Rozwój branży hazardowej w Makau]*, [w:] Hao Y., Wu Z. (red.), *Aomen lanpi shu. Aomen jingji shehui fazhan baodao (2008–2009) [Błękitna księga Makau. Raport o rozwoju społeczno-gospodarczym Makau (2008–2009)]*, Beijing 2009.
470. Wang Yangming, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*, oprac. Wing-tsit Chan, New York 1963.
471. Wang Y.J., Li C., Zhang Y., Zhou Z.G., Li Z.W., Dong Q., Ma J.T., Li L., *Investigation of influential factors for aspiration of organ donation*, Organ Transplantation 2013, nr 4.
472. Wang Z., *Zhōnghuá Rénmín Gònghéguó wùquán fǎ pèitào guīdìng: shíyòng zhùjiě bǎn (中华人民共和国物权法配套规定：实用注解版) [Uzupełniające przepisy do Ustawy o prawach rzeczowych Chińskiej Republiki Ludowej: wydanie z praktycznym komentarzem]*, Beijing 2012.
473. Wang Zejian, *民法學說與判例研究* [*Doktryna prawa cywilnego i studia przypadków*], China Law Book, Beijing 2009.
474. Wang Z.J., *Ren’ge quan fa (Prawo osobowości),* Tajpej 2012.
475. Wasiliew L., *Kulty, religie i tradycje Chin*, Warszawa 1974.
476. Wąsek A., *Prawnokarna problematyka samobójstw*, Warszawa 1982.
477. Waśkiewicz H., *„Drugie odrodzenie” prawa naturalnego*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1962, nr 2.
478. Weaver C., *The Social, Economic, and Political Philosophy of Dr. Sun Yat-Sen*, „The Historian” 1939, vol. 1, nr 2.
479. Wei G., *Tianren zhiji: Zhongxi wenhua guannian bijiao* (Czas natury i człowieczeństwa. Porównanie koncepcji kulturowych Chin i Zachodu), Pekin 2000
480. Welzer H. *Naturrecht und materielle Gerechtigskeit: Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, Göttingen 1962
481. White S., *Równość*, Warszawa 2008.

482. Wiącek-Burmańczyk A., *Konstytucyjne prawo do wypoczynku*, „Przegląd Sejmowy" 2017, nr 5(142).
483. Wieczorek K., *Spory o przedmiot poznania*, Katowice 2004.
484. Wielomski A., *Cywilizacja bizantyńska i jej wpływ na modele ustrojowe*, w: (red.), *Cywilizacje a polityka. Studia z dziejów idei*, Warszawa 2016.
485. Wilhelm R., Baynes C.F., *The I Ching or Book of Changes*, Bollingen Series XIX, Princeton 1967
486. Winczorek P., *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Warszawa 2000.
487. Witkowski Z., *Prawo konstytucyjne*, Toruń 1998.
488. Wieacker F., *A History of Private Law in Europe with Particular Reference to Germany*, tłum. T. Weir, Oxford 1995
489. Witzel D., *A History of Leadership*, London-New York 2019.
490. Włodkowic P., *Pisma wybrane*, red. L. Ehrlich, t. 1–3, Warszawa 1966–1969.
491. Wróbel P., *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, Studia Socialia Cracoviensia 5, 2013, nr 1 (8).
492. Xi Jinping, *The Governance of China*, Beijing 2014.
493. Xi Jinping, *Innowacyjne Chiny*, Warszawa 2015.
494. Xiao Xiuwu, *New Theory of Chinese Law Research*, Beijing 1993.
495. Xingzhong Yao, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge 2000.
496. Xu C. i in., *Dispute Resolution Process in Asia (China)*, IDE Asia Law Series nr 15, Institute of Law, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 2002.
497. Xu Xianming, *General Theory of Citizens' Rights and Obligations*, Beijing 1991.
498. Xue X., *Lun shehui baozhang quan* (O prawie do zabezpieczenia społecznego), China Legal Publishing House, Pekin 2007.
499. Yang L. (杨立新), *Wuquan fa (物权法)*, Beijing 2013.
500. Yan Sun, *The Chinese Reassessment of Socialism, 1976–1992*, Princeton 1995.
501. Yang Qixian, Shi Xiaomin, *Reformując Chiny. Podstawy teoretyczne*, Toruń 2012.
502. Yen Hung-Chung, *Human Nature and Learning in Ancient China. Education as Cultivation in Chinese Culture*, Singapore 2015.

503. Young J. Jason, *China's Hukou System: Markets, Migrants and Institutional Change*, Basingstoke 2013.
504. Yu Lili, W.H. Xing, *Investigation and analysis on influential factors on the knowledge about human organ transplantation among residents of urban Ningbo*, Ningbo 2009
505. Yu-Nan C., *The Chinese Communist State under the Constitution of 1954*, „The Journal of Politics" 1956, vol. 18, nr 3.
506. Yu Nan C., *O Soul, Come Back! A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China*, „Harvard Journal of Asiatic Studies" 1987, vol. 47, nr 2.
507. Yu Ronggen, *Ruijia Fa Sixiang Tonglun. On Confucian Legal Thought,* Nanning 1998.
508. Yu S., *Education Reform in China: Toward Classroom Communities*, ResearchGate, 2021.
509. Zajadło J., *Formuła Radbrucha. Filozofia praw na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk 2001.
510. Zalasiński T., *W sprawie pojęcia konstytucyjnej zasady prawa*, „Państwo i Prawo" 2004.
511. Ząbek M., Religie w Chinach i ich relacje z państwem, *Azja-Pacyfik* 2017, nr 20.
512. Zielińska E., *Transplantacja w świetle prawa w Polsce i na świecie*, Państwo i Prawo 1995, nr 6.
513. Zhang C., *How Much Do State-Owned Enterprises Contribute to China's GDP and Employment?*, World Bank, Washington, DC 2019.
514. Zhang K.Z., *Jingji xianfa chulun. Jingji xianfa de linian, zhidu yu quanli [Koncepcje ekonomii konstytucyjnej: idea, system oraz pozycja ekonomii konstytucyjnej]*, Jianxi Normal University 2017.
515. Zhang Q., *Xianfa bu yinggai guiding shenme*, „Huadong Zhengfa Xueyuan Xuebao" 2005, nr 3.
516. Zhang X., *宪法释义：原理、技术、实践 ,Xianfa shiyi, yuanli, jishu, shijian,* [Komentarz do konstytucji: zasady, technika, praktyka], Beijing: 2010
517. Zhang Y., *Songchu Sichuan Wang Xiaobo, Li Shun zhi luan,* [w:] *Zhang Yinlin wenji* (Prace zebrane), Pekin 1993.

518. Zhao S., *The Dragon Roars Back: Transformational Politics in Xi Jinping's China*, Stanford 2023.
519. Zheng Q., *China's Ethnic Groups and Religions*, Beijing 2009.
520. Zhidong H., Macau, *History and Society*, Hong Kong 2011.
521. Zhu R., *Measures for the Management of Internet Information Services*, „Chinese Law and Government" 2010, vol. 43, nr 5.
522. Ziembiński Z., *Problematyka nauk prawnych*, [w:] A. Redelbach, S. Wronkowska, Z. Ziembiński, *Zarys teorii państwa i prawa*, Warszawa 1994.
523. Ziembiński Z., *Wartości konstytucyjne zarys problematyki*, Warszawa 1993.
524. Zirk-Sadowski M., *Filozofia prawa a kultura prawna*, Wolters Kluwer, Warszawa 2011.

Źródła prasowe drukowane

1. *China Embraces Increasing Foreign Resident*, China Daily 12.05.2021.
2. *China's state firms needed to provide "economic foundation"* but pressure mounting due to "hidden losses", South China Morning Post, 09.01.2024
3. *Economic Development. The Fruits of Growth*, The Economist 2021, t. 438, nr 9226.
4. *Helping the Poor and Relieving Those in Need to Building a Well-off Society for All.* National Conference on Poverty-Reduction among Disabled Persons Convened, Disability in China 2004, nr 11.
5. *Membership of Party Tops 95m as Young Blood Joins*, China Daily, 1 lipca 2021.
6. Li Xiang, *Stable Growth Ahead for China's Banking Sector*, China Daily, 11.07.2021
7. Mozur P., *Baidu and CloudFlare Boost Users Over China's Great Firewall*, The New York Times, 13 września 2015.
8. Opielka M., *Soziale Sicherheit ist machbar*, „Die Tageszeitung", 29–30 listopada 2003.
9. *Traditional education, The return of Confucius*, The Economist, May 22nd – 28th 2021.

Akty prawne

1. *Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz (AGG)* z dnia 14 sierpnia 2006 r., BGBl. I S. 1897.
2. *Arbeitszeitgesetz* z dnia 6 czerwca 1994 r., BGBl. I S. 1170, zm. 2023 r.
3. *Arbeitsschutzgesetz (ArbSchG)* z dnia 7 sierpnia 1996 r., BGBl. I S. 1246.

4. *Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen (BayEUG)* z dnia 10.09.1982 r., GVBl. S. 685;
5. *Bundesteilhabegesetz (BTHG)* z dnia 23 grudnia 2016 r., BGBl. I S. 3234.
6. *Bürgerliches Gesetzbuch (BGB) – Kodeks cywilny RFN* z dnia 18.08.1896 r., tekst jedn. w portalu Ministerstwa Sprawiedliwości RFN: https://www.gesetze-im-internet.de/bgb/ [dostęp: 14.05.2025].
7. *Gesetz über Versammlungen und Aufzüge (Versammlungsgesetz – VersG)* z dnia 24 lipca 1953 r. (BGBl. I S. 684).
8. *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* z dnia 23 maja 1949 r. (BGBl. I S. 1).
9. *Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej z 1954 r*. (Constitution of the PRC, 1954) – wersja chińska: 共产党员网 (portal KPCh) https://www.news.12371.cn
10. *Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej z 1975 r.* (Constitution of the PRC, 1975) – wersja chińska: 共产党员网 – tekst w j. chińskim news.12371.cn; wersja angielska: lawinfochina.com
11. *Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej z 1978 r.* (Constitution of the PRC, 1978) – wersja chińska: 共产党员网 – tekst w j. chińskim news.12371.cn; wersja angielska: lawinfochina.com.
12. *Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 4 grudnia 1982 r. (z późn. zm.), źródło: http://www.npc.gov.cn.
13. *Kodeks cywilny Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 28 maja 2020 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
14. *Kodeks karny* z 06.06.1997 r., Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553 z późn. zm., poz. 112
15. *Kodeks karny Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 1 października 1997 r., źródło: https://www.cecc.gov/resources/legal-provisions/criminal-law-of-the-peoples-republic-of-china.
16. *Kodeks pracy* z dnia 26 czerwca 1974 r., Dz.U. 1974 nr 24 poz. 141.
17. *Kodeks postępowania cywilnego Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 9 kwietnia 1991 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
18. *Kodeks postępowania karnego Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 1 lipca 1979 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.

19. Kodeks postępowania cywilnego z dnia 17 listopada 1964 r., Dz.U. 1964 nr 43 poz. 296 z późn. zm.
20. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy* z dnia 25 lutego 1964 r., Dz.U. 1964 nr 9 poz. 59.
21. *Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z 22 lipca 1952 r.*, Dz.U. 1952 nr 33 poz. 232
22. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483.
23. *Niedersächsisches Versammlungsgesetz (NVersG)* z dnia 7 maja 2021 r., Nds. GVBl. 2021, S. 344.
24. *Ogólne Zasady Prawa Cywilnego z 1986 r.* – tekst ustawy w j. chińskim gjxfj.gov.cn; wersja angielska: npc.gov.cn – tłumaczenie na j. angielski.
25. *Prawo bankowe (Ustawa o bankach komercyjnych Chińskiej Republiki Ludowej)* z dnia 10 maja 1995 r.
26. *Prawo o bezpieczeństwie danych Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 10 czerwca 2021 r., https://en.npc.gov.cn.cdurl.cn/2021-06/10/c_689311.htm
27. *Prawo o cyberbezpieczeństwie Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 1 czerwca 2017 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
28. *Prawo mediacji ludowej Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 28 sierpnia 2010 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
29. *Prawo o bezpieczeństwie medycznym i zdrowotnym Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 28 grudnia 2019 r., źródło: http://www.gov.cn.
30. *Prawo o bezpieczeństwie państwowym Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 1 lipca 2015 r., źródło: http://www.gov.cn.
31. *Prawo o edukacji ChrL* z dnia 12.04.1986 r. (zm. 2006), tekst ang.: https://en.moe.gov.cn/documents/laws_policies/201506/t20150626_191391.html [dostęp: 13.05.2025].
32. *Prawo o karach za naruszenie porządku publicznego Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 28 sierpnia 2005 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
33. *Prawo o lekarzach praktykujących Chińskiej Republiki Ludowej* (执业医师法) z dnia 26 czerwca 1998 r., źródło: http://www.npc.gov.cn

34. *Prawo o nadzorze administracyjnym i skargach publicznych Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 20 marca 2018 r., źródło: http://www.gov.cn.
35. *Prawo o obronie narodowej Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 14 marca 1997 r., źródło: http://www.npc.gov.cn [dostęp: 20.09.2025].
36. *Prawo o obywatelstwie Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 10 września 1980 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
37. *Prawo o ochronie danych osobowych Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 20 sierpnia 2021 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
38. *Prawo o ochronie osób niepełnosprawnych Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 28 grudnia 1990 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
39. *Prawo o ochronie praw i interesów kobiet Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 3 kwietnia 1992 r. (zm. 2022 r.), źródło: http://www.npc.gov.cn.
40. *Prawo o ochronie informacji niejawnych z dnia 8 stycznia 1999 r.,* Dz.U. z 1999 r., nr 8, poz. 67, ze zm.
41. *Prawo o ochronie praw i interesów osób starszych Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 29 sierpnia 1996 r. (zm. 2015 r.), źródło: http://www.npc.gov.cn.
42. *Prawo o ochronie środowiska Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 24 kwietnia 2014 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
43. *Prawo o odpowiedzialności deliktowej ChRL* z dnia 26.12.2009 r. https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23984/201012/46679e96304f4e63b22750c29363e100.shtml [dostęp: 24.06.2025].
44. *Prawo o odszkodowaniach państwowych Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 12 maja 1994 r. (zm. 2012 r.), źródło: https://www.lawinfochina.com.
45. *Prawo o organizacji Rady Państwowej z 1982 r.* (Organic Law of the State Council, 1982) – tekst ustawy w j. chińskim gov.cn; wersja angielska: lawinfochina.com
46. *Prawo o planowaniu przestrzennym i urbanistycznym Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 28 października 2007 r.
47. *Prawo o ponownym rozpatrzeniu sprawy administracyjnej Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 29 kwietnia 1999 r. (zm. 2023 r.), źródło: http://www.npc.gov.cn.
48. *Prawo postępowania administracyjnego Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 4 kwietnia 1989 r. (zm. 2021 r.), źródło: http://www.npc.gov.cn.

49. *Prawo o promocji rozwoju obszarów wiejskich Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 29 kwietnia 2021 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
50. *Prawo o szkolnictwie wyższym Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 29 sierpnia 1998 r. (zm. 2015 r.), źródło: http://www.npc.gov.cn.
51. *Prawo o urzędnikach państwowych Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 27 kwietnia 2005 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
52. *Prawo o zgromadzeniach, marszach i demonstracjach Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 31 października 1989 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
53. *Prawo o zwalczaniu korupcji Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 20 marca 2018 r., źródło: http://www.npc.gov.cn [dostęp: 20.09.2025].
54. *Prawo pracy Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 5 lipca 1994 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
55. *Prawo ustawodawcze Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 15 marca 2000 r., źródło: http://www.npc.gov.cn.
56. *Prawo wyborcze ChrL do OZPL i lokalnych ZPL* z dnia 01.07.1979 r., ost. nowel. 2021; http://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23934/202112/6d3e14f4f1164a0e816f8b2bbfae1c87.shtml [dostęp: 18.04.2025].
57. *Prawo oświatowe* z dnia 14 grudnia 2016 r., Dz.U. 2017 poz. 59.
58. *Prawo pocztowe ChRL* z dnia 02.09.2009 r. (zm. 26.10.2018), tekst ang.: http://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23934/202012/f5f598b20fc145e5ae5c3e946e9b5e27.shtml [dostęp: 28.04.2025]. *(poz. 130)*
59. *Prawo o postępie naukowo-technicznym* z 1993 r. (Law on Progress of Science and Technology, 1993) – tekst ustawy w j. chińskim most.gov.cn; wersja angielska: en.most.gov.cn – tłumaczenie na j. angielski en.most.gov.cn.
60. *Prawo przedsiębiorców* z dnia 6 marca 2018 r, Dz.U. 2018 poz. 646 z późn. zm.
61. *Prawo przedsiębiorców ChRL* z dnia 29 grudnia 1993 źródło: http://www.npc.gov.cn [dostęp: 20.09.2025].
62. *Prawo rzeczowe z 2007 r.* (Property Law of the PRC, 2007) – tekst ustawy w j. chińskim gov.cn; wersja angielska: lawinfochina.com – tłumaczenie na j. angielski

63. *Ustawa zasadnicza Specjalnego Regionu Administracyjnego Makau* z dnia 14 marca 1993 r., źródło: https://www.gov.mo/en/content/laws/constitutional-documents/ [dostęp: 20.09.2025].
64. *Ustawa zasadnicza Specjalnego Regionu Administracyjnego Hongkong* z dnia 4 kwietnia 1990 r., źródło: https://www.basiclaw.gov.hk/en/basiclaw/index.html [dostęp: 20.09.2025].
65. *Kodeks postępowania karnego Chińskiej Republiki Ludowej* z dnia 14 marca 2012 r., zmieniony 26 października 2018 r., źródło: https://www.npc.gov.cn/englishnpc/c23946/201904/8978f1ec6650477587c292e222be7d72.shtml [dostęp: 24.06.2025].
66. *Schulgesetze der Bundesländer – ustawy oświatowe krajów związkowych RFN* (np. Schulgesetz NRW z dnia 15 lutego 2005 r., GV. NRW. 2005 S. 102). Teksty jednolite dostępne w portalu: https://www.gesetze-im-internet.de [dostęp: 21.05.2025].
67. *Prawo zamówień publicznych* z dnia 29 stycznia 2004 r. –, Dz.U. 2004 nr 19 poz. 177.
68. *Ustawa o bibliotekach* z dnia 27 czerwca 1997 r., Dz.U. 1997 nr 85 poz. 539.
69. *Ustawa o leczeniu niepłodności* z dnia 25 czerwca 2015 r., Dz.U. 2015 poz. 1087.
70. *Ustawa o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej* z dnia 25 października 1991 r., Dz.U. 1991 nr 114 poz. 493.
71. *Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* z dnia 7 stycznia 1993 r., Dz.U. 1993 nr 17 poz. 78.
72. *Ustawa o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów* z dnia 1 lipca 2005 r., Dz.U. 2005 nr 169 poz. 1411.
73. *Ustawa o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz zatrudnianiu osób niepełnosprawnych* z dnia 27 sierpnia 1997 r., Dz.U. 1997 nr 123 poz. 776.
74. *Ustawa o zgromadzeniach* z 24.07.2015 r., Dz.U. 2015 poz. 1485. *poz. 88.*
75. *Ustawa o zmianie ustawy – Prawo o stowarzyszeniach oraz niektórych innych ustaw z dnia 12 grudnia 2012 r.,* Dz.U. z 2012 r., poz. 1169.
76. *Ustawa o związkach zawodowych* z dnia 23 maja 1991 r. , Dz. U. z 2025 r. poz. 440.
77. *Kilka opinii Sądu Najwyższego ChRL w sprawie dalszego wykorzystania roli mediacji sądowej w procesie budowy socjalistycznego społeczeństwa harmonijnego* z dnia 6 marca 2007 (*Several Opinions of the Supreme People's Court on Further Giving Full Play to the*

Positive Role of People's Courts in Judicial Mediation in the Course of Building a Socialist Harmonious Society), „最高人民法院关于在构建社会主义和谐社会过程中进一步发挥人民法院司法调解积极作用的若干意见" Sąd Najwyższy Chińskiej Republiki Ludowej [dostęp: 22.09.2025].

78. *Ogłoszenie Rady Państwa w sprawie całkowitego zakazu nielegalnego handlu dzikimi zwierzętami, ścisłego zakazu nieuzasadnionej konsumpcji dzikich zwierząt oraz skutecznego wzmocnienia ich ochrony*, 国务院关于全面禁止非法野生动物贸易、严格禁止滥食野生动物、切实加强野生动物保护的公告, *Rada Państwa ChRL*, http://www.gov.cn/guoqing/2018-03/22/content_5276318.htm, [dostęp: 15.02.2025].
79. *Ogłoszenie Państwowej Administracji Radia i Telewizji oraz Ministerstwa Kultury i Turystyki w sprawie wydania «Kodeksu postępowania dla prezenterów internetowych*, 国家广播电视总局 文化和旅游部关于印发《网络主播行为规范》的通知 *National Radio and Television Administration (NRTA)*, dostępne na: http://www.nrta.gov.cn/art/2022/6/22/art_113_61378.html, [dostęp: 05.11.2024].
80. *Procedury w sprawie ochrony bezpieczeństwa dostępu do Internetu* z dnia 11 grudnia 1997 r. (*Procedures for the Security Protection of Internet Access),* Ministerstwo bezpieczeństwa publicznego, potwierdzone w opracowaniu: Miao, Weishan et al., *Historicizing Internet Regulation in China: A Meta-Analysis of Chinese Internet Policies 1994–2017*, ResearchGate, 2018, https://www.researchgate.net/publication/324137548_Historicizing_Internet_Regulation_in_China_A_Meta-Analysis_of_Chinese_Internet_Policies_1994-2017 [dostęp: 20.09.2025].
81. *Przepisy wykonawcze do rozporządzenia w sprawie zarządzania instytucjami* z dnia 29 sierpnia 1994 r. (*Enforcement Rules for the Rules of Management of Medical Institutions;* 医疗机构管理条例实施细则), Ministerstwo Zdrowia Chińskiej Republiki weszły w życie 1 września 1994 r., źródło: http://www.nhc.gov.cn.
82. *Rozporządzenie Chińskiej Republiki Ludowej w sprawie ochrony bezpieczeństwa systemów informacyjnych* z dnia 18 lutego 1994 (Computer Information System Security Protection Regulations,《计算机信息系统安全保护条例》), Dekret Rady Państwa Nr. 147, https://digichina.stanford.edu/work/computer-information-system-security-

protection-regulations-of-the-peoples-republic-of-china/ [dostęp: 20.09.2025]. https://lawinfochina.com/display.aspx?CGid=&id=12136&lib=law [dostęp: 20.09.2025].

83. *Rozporządzenie Chińskiej Republiki Ludowej w sprawie transplantacji narządów ludzkich* z dnia 1 maja 2007 r. *Regulation on Human Organ Transplantation*, Rada Państwa Chińskiej Republiki Ludowej, 2007, https://en.nhc.gov.cn/2014-06/05/c_75633.htm [dostęp: 17.04.2025].
84. *Rozporządzenie w sprawie dawstwa i transplantacji narządów ludzkich* z dnia 7 kwietnia 2023 r. (*Human Organ Donation and Transplant Regulation)*, Rada Państwa ChRL https://english.www.gov.cn/policies/latestreleases/202312/14/content_WS657a6be9c6d0868f4e8e228c.html [dostęp: 17.04.2025].
85. *Rozporządzenie w sprawie zarządzania rejestracją przedstawicielstw przedsiębiorstw zagranicznych* z 19 listopada 2010 *(Regulations on Administration of Registration of Resident Offices of Foreign Enterprises)*, Dekret Rady Państwa ChRL Nr 584, https://english.www.gov.cn/archive/state_council_gazette/2015/06/08/content_281475123324859.htm [dostęp: 17.04.2025]
87. Rozporządzenie o administracji publikacji z dnia 12 grudnia 2001 (*Regulations on Publication Administration* (《出版管理条例》), Rada Państwa ChrL, Dekret Nr 343, wszedł w życia dniu 1 lutego 2002. https://english.www.gov.cn/archive/laws_regulations/2014/08/23/content_281474983043721.htm [dostęp: 20.09.2025].
88. Środki w sprawie administracji usług informacyjnych w Internecie z dnia 25 września 2000 r. (*Measures for the Administration of Internet Information Services* (《互联网信息服务管理办法》), Rada Państwa ChrL, Dekret Nr 292, https://digichina.stanford.edu/work/internet-information-service-management-rules/ [dostęp: 20.09.2025]. https://www.lawinfochina.com/Display.aspx?Cgid=174868&lib=law [dostęp: 20.09.2025].
89. Środki w sprawie administracji personelu religijnego z dnia 8 lutego 2021 r *(Measures for the Administration of Religious Personnel;宗教教职人员管理办法)*, Państwowa Administracja do Spraw Religijnych (SARA),., obowiązujące od 1 maja 2021 r., dostępne online: http://www.sara.gov.cn/zcfg/343094.jhtml [dostęp: 25.04.2025].

90. Tymczasowe przepisy w sprawie zarządzania międzynarodowym łączeniem komputerowych sieci informacyjnych z dnia 23 stycznia 1996 (*Temporary Regulation for the Management of Computer Information Network International Connection* (《计算机信息网络国际联网管理暂行规定》), weszło w życie 1 lutego 1996,
91. *Tymczasowe środki dotyczące zarządzania usługami generatywnej sztucznej inteligencji*, z dnia 10 lipca 2023 r., https://www.cac.gov.cn/2023-07/13/c_1690898327029107.htm [dostęp 11.01.2026]
92. *Tymczasowe przepisy ChRL w sprawie przyznawania i przenoszenia prawa do użytkowania gruntów państwowych w miastach* z dnia 19 maja 1990 r. (*Interim Regulations of the People's Republic of China Concerning the Assignment and Transfer of the Right to the Use of the State-owned Land in Urban Areas)*, Rada Państwa Chińskiej Republiki Ludowej, https://www.asianlii.org/cn/legis/cen/laws/iotprocctaatrotttutsoliua784/ [dostęp: 01.03.2024].
93. *Tymczasowe przepisy ChRL dotyczące zarządzania międzynarodowym podłączaniem komputerowych sieci informacyjnych* z dnia 1 lutego 1996 (*Interim Regulations of the People's Republic of China on the Management of International Networking of Computer Information Networks*), Rada Państwa ChRL, , https://www.cac.gov.cn/1996-02/02/c_126468621.htm, [dostęp: 08.07.2025].

Orzecznictwo

1. Wyrok Federalnego Trybunału Konstytucyjnego (Bundesverfassungsgericht) z dnia 9 maja 1973 r., sygn. akt BVerfGE 35, 79.
2. Wyrok Federalnego Trybunału Konstytucyjnego BVerfG z dnia 28.01.1987, 1 BvL 5/83, BVerfGE 74, 9.
3. Wyrok Federalnego Trybunału Konstytucyjnego BVerfG z dnia 09.02.2010, 1 BvL 1/09, BVerfGE 125, 175.
4. Wyrok Federalnego Trybunału Konstytucyjnego BVerfG z dnia 10.05.2017, 1 BvR 2019/16 (jeszcze bez tomu BVerfGE).
5. Wyrok Federalnego Trybunału Konstytucyjnego BVerfG z dnia 26.02.2020, 2 BvR 2347/15 (jeszcze bez tomu BVerfGE).

6. Postanowienie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego BVerfG z dnia 05.11.2003, 2 BvR 1243/03, BVerfGE 109, 13 – *Lockspitzel I*.
7. Postanowienie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego BVerfG, z dnia 07.12.2011, 2 BvR 2500/09, BVerfGE 130, 1 – *Wohnraumüberwachung*.
8. Międzynarodowy Trybunał Wojskowy w Norymberdze, wyrok z 01.10.1946, cyt. za: *Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal*, vol. I–XLII, Nuremberg 1947–1949, t. I, s. 171–172.
9. Najwyższy Sąd Ludowy ChRL, Interpretacje w sprawie kilku kwestii dotyczących stosowania prawa w procesach o naruszenie dóbr osobistych, 31.12.2020, dostęp: https://www.chinacourt.org/law/detail/2020/12/id/157523.shtml [dostęp: 24.06.2025].
10. Najwyższy Sąd Ludowy ChRL, Interpretacje w sprawie zastosowania prawa w ochronie prywatności i innych dóbr osobistych, 2013, dostęp: https://www.chinacourt.org/law/detail/2013/03/id/155424.shtml [dostęp: 24.06.2025].
11. Najwyższy Sąd Ludowy ChRL, Opinia w zakresie dalszego przedstawiania pozytywnych aspektów mediacji sądowych w budowaniu harmonijnego socjalistycznego społeczeństwa, 06.03.2007, dostęp: (brak oficjalnego angielskiego źródła, tylko publikacja na stronach SN ChRL).
12. Najwyższy Sąd Ludowy ChRL, Pierwsza seria „数据权益司法保护专题指导性案例” [Guiding Cases on Judicial Protection of Data Rights], Guiding Cases nr 262–267, wydane 27.12.2023, dostęp: https://ipc.court.gov.cn/zh-cn/news/view-4588.html [dostęp: 19.09.2025].
13. Najwyższy Sąd Ludowy ChRL, Opinia w sprawie *Further Displaying the Positive Roles of Litigation Mediation in Building a Harmonious Socialist Society* („关于进一步发挥诉讼调解在构建社会主义和谐社会中积极作用的若干意见”), wydana 1 marca 2007 r., dostępna w wersji angielskiej: *LawInfoChina*, „Several Opinions of the Supreme People's Court on Further Displaying the Positive Roles of Litigation Mediation in Building a Harmonious Socialist Society”, https://www.lawinfochina.com/display.aspx?EncodingName=big5&id=5930&lib=law lawinfochina.com [dostęp: 25.03.2025].
14. Wyższy Sąd Ludowy Regionu Autonomicznego Mongolii Wewnętrznej (ChRL), wyrok uniewinniający Huugjilta, 2014 r. – sprawa niesłusznego skazania na karę śmierci w 1996

r. – [relacja w: *BBC News*, 15.12.2014, dostęp: https://www.bbc.com/news/world-asia-china-30486732 [dostęp: 19.02.2022].

15. Sąd Ludowy prowincji Guangxi, ChRL, wyrok w sprawie ataku nożownika w szkole podstawowej, kara śmierci dla oskarżonego, 2021 r. – [relacja w: *The Guardian*, 28.04.2021, dostęp: https://www.theguardian.com/world/2021/apr/28/china-executes-man-who-killed-two-children-in-school-stabbing [dostęp: 03.01.2025].
16. Sąd Ludowy prowincji Shaanxi / Najwyższy Sąd Ludowy ChRL, pierwsza sprawa eutanazji w Chinach, ok. 1999–2000 – uniewinnienie oskarżonych na podstawie art. 13 kodeksu karnego – [relacja w: *Nanfang Daily*, 20.05.2001, dostęp: http://www.nanfangdaily.com.cn/southnews/jwxy/200105200481.asp [dostęp: 08.09.2024].
17. Sąd Średniego Szczebla w Wenzhou w prowincji Zhejiang), 木玩产业维权典型案件 [Toy Industry IP / Wood Toy Enterprises Case], przykładowe sprawy z zakresu własności intelektualnej, dostęp: https://www.ftcourt.gov.cn/swgk/zdxal/content/post_1585961.html [dostęp: 19.09.2025].
18. Wyrok z dnia 09.12.2008 Sądu Najwyższego, sygn.. I PK 97/08, LEX nr 490319.
19. Wyrok z dnia 27.06.2012 Sądu Najwyższego, syg. IV CSK 389/11, Legalis nr 551906.
20. Wyrok z dnia 26.03.2014 Sądu Najwyższego, sygn.. III CSK 307/13, LEX nr 1460504.
21. Wyrok z dnia 26.11.2014 Sądu Najwyższego, sygn.. III CSK 286/14, LEX nr 1626925.
22. Wyrok z dnia 14.01.2015 Sądu Najwyższego, sygn. II CSK 296/14, Legalis nr 1200679.
23. Wyrok z dnia 14.07.1994 Sądu Pierwszej Instancji, sygn. T-66/92, *Herlitz AG p. Komisji Wspólnot Europejskich*, Zb.Orz. 1994, s. II-531Wyrok z dnia z 26.04.1995 Trybunału Konstytucyjnego, K 11/64, OTK 1995 nr 1, poz. 12.
24. Wyrok z dnia 28.05.1997 Trybunału Konstytucyjnego, sygn. K 26/96, OTK 1997 nr 2, poz. 19.
25. Wyrok z dnia 16.03.1998 Trybunału Konstytucyjnego, sygn. SK 24/02, OTK 1999 nr 3, poz. 36.
26. Wyrok z dnia 12.01.1999, Trybunału Konstytucyjnego, sygn. P 2/98, OTK ZU 1/1999, poz. 2.
27. Wyrok z dnia 25.02.1999 r., Trybunału Konstytucyjnego, sygn. K 23/98, *OTK ZU 2/1999, poz. 25*.

28. Wyrok z dnia 12.01.2000 Trybunału Konstytucyjnego, sygn. P 11/98, OTK ZU 1/2000, poz. 3.
29. Wyrok z dnia 30.01.2001 Trybunału Konstytucyjnego, sygn. K 17/00, Dz.U. 2001 nr 11, poz. 90.
30. Wyrok z dnia 31.01.2001 Trybunału Konstytucyjnego, sygn. P 4/99, OTK ZU 1/2001, poz. 5.
31. Wyrok z dnia 29.04.2003 Trybunału Konstytucyjnego, sygn. SK 24/02, Dz.U. 2003 nr 83, poz. 773.
32. Wyrok z dnia 10.11.2004 Trybunału Konstytucyjnego, sygn. Kp 1/04, OTK-A 2004 nr 10, poz. 105.
33. Wyrok z dnia 07.06.2005 Trybunału Konstytucyjnego, sygn. K 23/2004, OTK-A 2005 nr 6A, poz. 62.
34. Wyrok z dnia 18.01.2006 Trybunału Konstytucyjnego, sygn. K 21/05, OTK-A 2006 nr 1, poz. 4.
35. Wyrok z dnia z 23.11.2010 Trybunału Konstytucyjnego, sygn. K 44/07, OTK-A 2010 nr 9, poz. 108.
36. Wyrok z dnia z 10 lipca 2012 Trybunału Konstytucyjnego, sygn. sygn. P 15/12, *OTK ZU 7A/2012, poz. 77*.
37. Wyrok z dnia z 22.10.2020 Trybunału Konstytucyjnego, sygn. K 1/20, Dz.U. 2021 poz. 175.
38. Wyrok z dnia 30.11.1995, TSUE, sygn. C-55/94, Reinhard Gebhard p. Consiglio dell'Ordine degli Avvocati e Procuratori di Milano, Zb.Orz. 1995, s. I-4165.
39. Wyrok z dnia 17.07.2008 TSUE, sygn. C-303/06, Coleman v. Attridge Law and Steve Law.
40. Wyrok z dnia 18.10.2011 TSUE, sygn. C-34/10, Zb.Orz. 2011, s. I-9821.
41. Wyrok z dnia 11.04.2013 TSUE, sygn. C-335/11 i C-337/11, HK Danmark (Ring i Skouboe Werge), ECLI:EU:C:2013:222.
42. Wyrok z dnia 18.12.2014 TSUE, sygn. C-364/13, Dz.Urz. UE 2015 nr 65, s. 7–8.

Pozostałe akty prawne

1. *Decyzja Stałego Komitetu Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych o zniesieniu systemu reedukacji przez pracę* z dnia 28 grudnia 2013 r., dostępna na stronie Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych: http://www.npc.gov.cn/englishnpc/news/2014-01/02/content_1816326.htm [dostęp: 28.04.2025].
2. *Dyrektywa 2003/88/WE* Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 4 listopada 2003 r. dotycząca niektórych aspektów organizacji czasu pracy, Dz.U. UE L 299 z 18.11.2003.
3. *Dyrektywa Rady 2000/78/WE* z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiająca ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy, Dz.U. UE L 303 z 2.12.2000.
4. *Europejska Karta Społeczna* (zrewidowana) z dnia 3 maja 1996 r., Dz.U. z 2009 r. Nr 8, poz. 48, art. 1.
5. *Europejska konwencja praw człowieka*, sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.
6. *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, Dz.Urz. UE 2012/C 326/02.
7. *Karta Praw Wirginii z 1776 r*., tłum. dostępne w zbiorach konstytucyjnych.
8. *Konwencja Genewska IV o ochronie osób cywilnych podczas wojny*, 12 sierpnia 1949 r., dostęp: https://ihl-databases.icrc.org/en/ihl-treaties/gciv-1949/article-22 [dostęp: 13.05.2025]
9. *Konwencja Międzynarodowej Organizacji Pracy (nr 122) dotycząca polityki zatrudnienia, przyjęta w Genewie dnia 9 lipca 1964 r.,* Dz.U. z 1977 r., nr 38, poz. 167.
10. *Konwencja Międzynarodowej Organizacji Pracy (nr 138) dotycząca minimalnego wieku dopuszczenia do zatrudnienia, przyjęta w Genewie dnia 26 czerwca 1973 r.*, Dz.U. z 1977 r., nr 38, poz. 169.
11. *Konwencja Nr 159 Międzynarodowej Organizacji Pracy dotycząca rehabilitacji zawodowej i zatrudnienia osób niepełnosprawnych* z dnia 20 czerwca 1983 r., Dz.U. z 2005 r. Nr 100, poz. 839.
12. *Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny* z dnia 4 kwietnia 1997 r., Dz.U. z 2003 r. Nr 17, poz. 155
13. *Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie, sporządzona w Oviedo* z dnia 4 kwietnia 1997 r., Dz.U. z 2003 r. Nr 7, poz. 48, art. 18 ust. 2.

14. *Konwencja o prawach dziecka, sporządzona w Nowym Jorku* dnia 20 listopada 1989 r., Dz.U. z 1991 r. Nr 120, poz. 526.
15. *Konwencja o prawie właściwym dla zobowiązań alimentacyjnych na rzecz dzieci, sporządzona w Hadze* z dnia 24 października 1956 r., dostęp: https://www.hcch.net (dostęp: 20.05.2025).
16. *Konwencja o prawach osób niepełnosprawnych, sporządzona w Nowym Jorku* z dnia 13 grudnia 2006 r., Dz.U. z 2012 r. poz. 1169.
17. *Konwencja o różnorodności form wyrazu kulturowego* UNESCO 2005 https://ich.unesco.org/en/convention [dostęp: 19.07.2025].
18. *Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet, sporządzona w Nowym Jorku* z dnia 18 grudnia 1979 r., Dz.U. z 1982 r. Nr 10, poz. 71.
19. *Konwencja w sprawie zakazu stosowania tortur i innego okrutnego, nieludzkiego lub poniżającego traktowania albo karania,* przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ z dnia 10 grudnia 1984 r., dostęp: https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-against-torture-and-other-cruel-inhuman-or-degrading-treatment-or-punishment (dostęp: 24.06.2025).
20. *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* z dnia 16 grudnia 1966 r., Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 169, art. 6.
21. *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* z dnia 16 grudnia 1966 r., Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.
22. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z dnia 10 grudnia 1948 r., rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 217 A (III).
23. *Plan budowy państwa prawa w ChRL na lata 2020 -2025* (*法治中国建设规划（2020–2025 年*）), China Law Translate, opublikowany 10 stycznia 2021 r., https://www.chinalawtranslate.com/en/法治中国建设规划（2020-2025 年） [dostęp: 23.05.2024].
24. *Plan budowy systemu zaufania społecznego Chińskiej Republiki Ludowej na lata 2014–2020* z dnia 14 czerwca 2014 r., https://www.gov.cn/zhengce/content/2014-06/27/content_8913.htm [dostęp: 26.06.2025].
25. *Protokół nr 6 do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności,* sporządzony w Strasburgu dnia 28 kwietnia 1983 r., Dz.U. z 2002 r. Nr 42, poz. 364.

26. *Protokół nr 13 do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, sporządzony w Wilnie dnia 3 maja 2002 r., Dz.U. z 2014 r. poz. 959.
27. *Statut Komunistycznej Partii Chin* z dnia 24 października 2017 r.
28. *Statut Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości*, Dz.U. z 1947 r. Nr 23, poz. 90.
29. *Traktat o Funkcjonowaniu Unii Europejskiej* (TFUE), Dz.U. C 202 z 7.6.2016.
30. *Wspólny Program Chińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej* z dnia 29 września 1949 r., dostęp: https://english.www.gov.cn/archive/lawsregulations/201911/20/content_WS5ed8856ec6d0b3f0e9499913.html (dostęp: 22.04.2025).
31. *World Health Organization, Guiding Principles on Human Cell, Tissue and Organ Transplantation*, Geneva 2010, preamble and Principle 1, dostępne online: https://www.who.int/publications/i/item/9789241597852 (dostęp: 17.04.2025).

Netografia

1. Albert E., *The State of Religion in China*, Council on Foreign Relations, https://www.cfr.org/ [dostęp: 18.09.2025].
2. Amnesty International, *China 2022*, https://www.amnesty.org/en/location/asia-and-the-pacific/east-asia/china/ [dostęp: 25.04.2025].
3. Amnesty International, *China: Citizen journalist Zhang Zhan at risk of death after hunger strike*, 2021, https://www.amnesty.org [dostęp: 24.04.2025].
4. Amnesty International, *Lawyers and activists targeted during „709 Crackdown”*, 2016, https://www.amnesty.org/en/latest/news/2016/07/china-709-crackdown/ [dostęp: 28.04.2025].
5. Aleteia, *Święty Tomasz z Akwinu. „Niemy wół”*, https://pl.aleteia.org/2020/02/19/swiety-tomasz-z-akwinu-niemy-wol/ [dostęp: 23.09.2024].
6. BBC, *Chinese man executed for crime he didn't commit gets official apology*, 15.12.2014, https://www.bbc.com/news/world-asia-china-30491491 [dostęp: 15.03.2025].
7. BBC, *Polish activist acquitted over 'rainbow Virgin Mary' image*, 2 marca 2021, https://www.bbc.com/news/world-europe-56252925.

8. Beiten Burkhard, *China: Public Procurement – Opportunities and Challenges*, 11/2018, https://www.beiten-burkhard.com [dostęp: 07.06.2024].
9. Beściak M., *Własność i prawo własności według św. Tomasza z Akwinu*, 11.07.2022, myslsuwerenna.pl [dostęp: 27.02.2022].
10. Bristow M., *China defends censorship*, BBC News, 08.04.2010, http://news.bbc.co.uk/2/hi/8727647.stm [dostęp: 05.11.2024].
11. Britannica, *Flag of China*, https://www.britannica.com/topic/flag-of-China [dostęp: 04.07.2024].
12. Britannica, *Xinjiang (summary)*, https://www.britannica.com/summary/Xinjiang [dostęp: 08.07.2025].
13. Bundesinformationszentrum für Landwirtschaft (BLE), *Was versteht man in der Landwirtschaft unter Klonen?*, 14 marca 2024, https://www.landwirtschaft.de/tier-und-pflanze/pflanze/nutzpflanzen-allgemein/was-versteht-man-in-der-landwirtschaft-unter-klonen [dostęp: 18 września 2025].
14. *Cenzura internetu w ChRL, (Internet censorship in China)* https://en.wikipedia.org/wiki/Internet_censorship_in_China [dostęp: 20.09.2025].
15. China Daily, *Top court to review all death penalty rulings*, 31.10.2006. https://www.chinadaily.com.cn/china/2006-10/31/content_721315.htm [dostęp: 16.04.2025].
16. *China's Left-Behind Children*, SCHEI (Stanford), https://sccei.fsi.stanford.edu/publication/chinas-left-behind-children [dostęp: 18.04.2025].
17. Chinese Text Project (ctext), *Mencius – Li Lou (孟子·离娄篇)*, https://ctext.org/mengzi/li-lou-ii [dostęp: 15.12.2025].
18. CNEVPost, *Shanghai allows more old cars to qualify for trade-in subsidies*, 12 kwietnia 2025, https://cnevpost.com/2025/04/12/shanghai-allows-more-old-cars-qualify-trade-in-subsidies [dostęp: 18 kwietnia 2025].
19. CNN, *China aims to reduce non-medical abortions*, 01.10.2021, https://www.cnn.com/2021/10/01/china/non-medical-abortions-mic-intl-hnk/index.html [dostęp: 15.12.2024].
20. Denyer S., *China's scary lesson to the world: Censoring the Internet works*, The Washington Post, 23.05.2016,

https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/chinas-scary-lesson-to-the-world-censoring-the-internet-works/2016/05/23/413afe78-fff3-11e5-8bb1-f124a43f84dc_story.html [dostęp: 06.11.2024].

21. Deutsche Welle, *Germany drops treason probe of Netzpolitik journalists*, 10 sierpnia 2015, https://www.dw.com/en/germany-drops-treason-probe-against-netzpolitik-journalists/a-18638982.
22. *Deutscher Bundestag*, *Grundrechte – Überblick*, https://www.bundestag.de/gg/grundrechte [dostęp: 22 lipca 2022].
23. DINF / APDRJ, *Inclusion in China* (v17, 2006), https://www.dinf.ne.jp/doc/english/asia/resource/apdrj/v172006/inclusion-china.html [dostęp: 19.07.2024].
24. Eurostat, *Disability statistics – prevalence and demographics* (dane 2023), https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Disability_statistics_-_prevalence_and_demographics [dostęp: 21.05.2025].
25. Familienplanung.de, *Schwangerschaftskonfliktberatung – Rechtliches*, https://www.familienplanung.de/beratung/schwangerschaftskonfliktberatung/rechtliches/ [dostęp: 15.04.2025].
26. *Gov.cn*, *[Profil państwa ChRL]*, http://www.gov.cn/guoqing/2018-03/22/content_5276318.htm [dostęp: 15 lutego 2025].
27. Guardian (The), *China executes man for deadly knife attack at school*, 28.04.2021, https://www.theguardian.com/world/2021/apr/28/china-executes-man-for-deadly-knife-attack-at-school [dostęp: 16.04.2025].
28. Human Rights Committee, *General Comment No. 22: Article 18 (Forty-eighth session, 1993)*, [w:] *Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies*, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.1, 1994, s. 35. Dostęp online: http://hrlibrary.umn.edu/gencomm/hrcom22.htm [dostęp: 12.11.2022].
29. Human Rights Watch, *China: Escalating Religious Repression*, 01.02.2019, https://www.hrw.org/news/2019/02/01/china-escalating-religious-repression [dostęp: 25.04.2025].

30. Human Rights Watch, *China: Liu Xiaobo's Death a Tragic Loss*, 13.07.2017, https://www.hrw.org/news/2017/07/13/china-liu-xiaobos-death-tragic-loss [dostęp: 14.05.2025].
31. Human Rights Watch, *China: Secret Detention System Mars Rule of Law*, 06.12.2016, https://www.hrw.org/news/2016/12/06/china-secret-detention-system-mars-rule-law [dostęp: 14.05.2025].
32. Human Rights Watch, *Complicit in Exclusion…*, 29.09.2020, https://www.hrw.org/report/2020/09/29/complicit-exclusion/how-chinas-social-insurance-system-fails-migrant-workers [dostęp: 13.05.2025].
33. Human Rights Watch, *Eradicating Ideological Viruses…*, 09.09.2018, https://www.hrw.org/report/2018/09/09/eradicating-ideological-viruses/chinas-campaign-repression-against-xinjiangs [dostęp: 28.04.2025].
34. Johnson I., *China Bans Online Bible Sales as It Tightens Religious Controls*, The New York Times, 05.04.2018, https://www.nytimes.com/2018/04/05/world/asia/china-bans-bible-sales.html [dostęp: 06.11.2024].
35. Lai L. Thomala, *Number of Internet Users in China from 2008 to 2021*, Statista, 12.05.2022, https://www.statista.com/statistics/265140/number-of-internet-users-in-china/ [dostęp: 15.12.2024].
36. Legance, *New company law provisions in China*, 02.02.2021, https://www.legance.com/new-company-law-provisions-in-china/ [dostęp: 15.12.2025].
37. Le Monde, *China resolves to raise retirement age*, 15.09.2024, https://www.lemonde.fr/en/international/article/2024/09/15/china-resolves-to-raise-retirement-age_6726093_4.html [dostęp: 13.05.2025].
38. MFA China, https://www.mfa.gov.cn/ce/cepl/pol/zt/a1/t1504523.htm [dostęp: 21.07.2024].
39. *Ministry of Commerce (MOFCOM), Foreign Direct Investment Portal (FDI)*, http://www.fdi.gov.cn/1800000121_39_4851_0_7.html [dostęp: 15 lutego 2025].
40. Ministry of Education of the PRC (MOE), *MOE convenes national conference to review progress on "double reduction" policy*, 28 lipca 2023, https://en.moe.gov.cn/news/press_releases/202307/t20230728_1071305.html [dostęp: 13 maja 2025].

41. Mozur P., *Baidu and CloudFlare Boost Users Over China's Great Firewall*, The New York Times, 13.09.2015, https://www.nytimes.com/2015/09/14/business/partnership-boosts-users-over-chinas-great-firewall.html [dostęp: 05.11.2024].
42. Nanfang Daily, 我国首例"安乐死"案解密 (Wo Guo Shouli 'Anlesi' An Jiemi), 20.05.2001, https://perma.cc/M4MJ-KMRF [dostęp: 07.05.2024].
43. *Nanfang Daily, Chongqing: The Son Who Helped Mother with "Euthanasia" Sentenced to 3 Years* (重庆：儿子非法助母亲"安乐死"被判刑 3 年), 7 maja 2022, https://perma.cc/D7SC-D6TS [dostęp: 15.12.2024].
44. Pazderski F.**,** *Prawa ekonomiczne i społeczne też się liczą*, „Ekonomia Społeczna", ISP [dostęp: 20.09.2025].
45. *People.cn, China Fulfills Obligations Under U.N. Convention Against Torture*, 5 maja 2000, https://en.people.cn/english/200005/05/print20000505_40220.html [dostęp: 18 września 2025]. People's Daily Online
46. Rauhala E., *America wants to believe China can't innovate. Tech tells a different story*, The Washington Post, 19.07.2016, https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/america-wants-to-believe-china-cant-innovate-tech-tells-a-different-story/2016/07/19/c17cbea9-6ee6-479c-81fa-54051df598c5_story.html [dostęp: 05.11.2024].
47. Refworld (Australia RRT), *Country Advice China – CHN36264 – Liaoning Province – Christians – Registered churches – Proselytising*, 03.03.2010, https://www.refworld.org/pdfid/4cbe933ec.pdf [dostęp: 05.11.2024].
48. Refworld (IRB Canada), *China: Whether proselytizing is legal in China*, 27.10.2009, https://www.refworld.org/docid/4b8631d828.html [dostęp: 05.11.2024].
49. Sixth Tone, *Shanghai Traffic Violators Identified With Facial Recognition*, 15 marca 2017, https://www.sixthtone.com/news/1000882/shanghai-traffic-violators-identified-with-facial-recognition [dostęp: 28 kwietnia 2025].
50. StatisticsTimes, *Projected World GDP Ranking*, https://statisticstimes.com/economy/projected-world-gdp-ranking.php [dostęp: 08.07.2025].
51. Statistisches Bundesamt (Destatis), *Inklusive Bildung in Deutschland*, 2022, https://www.destatis.de [dostęp: 21.05.2024].

52. Su Li (苏力), „古代中国为什么没有公民？——重新理解传统中国人的家国与正义” [„Dlaczego w starożytnych Chinach nie było obywateli? — nowe spojrzenie na tradycyjny chiński stosunek państwa do wspólnoty i sprawiedliwości”], *Legal Theory* (论文精粹), <https://www.legal-theory.org/?mod=info&act=view&id=23645>, [dostęp: 21.07.2024].
53. Sun Jat-sen, „三民主义与五权分立——在东京《民报》创刊周年庆祝大会的演说” (*Trójzasada Ludu i pięciowładztwo — przemówienie na uroczystości rocznicowej założenia »Minbao« w Tokio*), 孙中山故居纪念馆, <http://www.sunyat-sen.org>, [dostęp: 08.08.2024].
54. *Tygodnik Powszechny, Krzysztof Meissner: W co wierzy fizyk?*, https://www.tygodnikpowszechny.pl/krzysztof-meissner-w-co-wierzy-fizyk-182026 [dostęp: 24 czerwca 2025].
55. TVP Info, *Niemcy: komisja ekspercka za depenalizacją aborcji do 12. tygodnia ciąży*, 15.04.2025, https://www.tvp.info/77012295/niemcy-komisja-ekspercka-za-depenalizacja-aborcji-do-12-tygodnia-ciazy [dostęp: 15.04.2025].
56. UMCS, *Dzień walki z dyskryminacją osób niepełnosprawnych*, 18.07.2022, https://www.umcs.pl/pl/wszystkie-aktualnosci,23641,dzien-walki-z-dyskryminacja-osob-niepelnosprawnych,116235.chtm [dostęp: 18.07.2022].
57. *USCIRF, China's 2021 Measures on the Management of Religious Clergy* (Factsheet), październik 2021, https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2021-10/2021%20China%20Factsheet.pdf [dostęp: 8 listopada 2022].
58. Vatican News, *Holy See and China renew provisional agreement on appointment of bishops*, 22 października 2024, https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2024-10/holy-see-china-provisional-agreement-appointment-bishops-extend.html, z dnia 25 kwietnia 2025
59. Vatican.va, *Dignitas personae*, 2008, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_pl.html [dostęp: 04.11.2024].
60. Wiener Zeitung, *Wittgensteins Philosophie in Quasi-Aphorismen*, 08.09.2024, https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/reflexionen/vermessungen/2101454-Wittgensteins-Philosophie-in-Quasi-Aphorismen.html [dostęp: 08.09.2024].

61. Wikimedia Commons, *Martin Luther*, *Psalms 117 Commentary (1728)* (plik), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Martin_Luther,_Psalms_117_Commentary_(1728).jpg [dostęp: 15.12.2024].
62. *Wikipedia*, hasło: *May You Stay Forever Young*, https://en.wikipedia.org/wiki/May_You_Stay_Forever_Young [dostęp: 25 kwietnia 2025].
63. Wójcik A., *Olbrzymi wzrost wykonanych aborcji w 2024 r. – NFZ podał dane*, Niedziela.pl, 2024, https://www.niedziela.pl/artykul/110016 [dostęp: 15.04.2025].
64. WordPress (blog), *Żeby Bóg stał się Bogiem, musiał stać się diabłem? Problem zła w teologii Lutra*, 03.11.2016, https://uczciwieprzedbogiem.wordpress.com/2016/11/03/zeby-bog-stac-sie-bogiem-musial-stac-sie-diablem-problem-zla-w-teologii-lutra/ [dostęp: 15.12.2024].
65. World Health Organization, *Guiding Principles on Human Cell, Tissue and Organ Transplantation*, Geneva 2010, https://www.who.int/publications/i/item/9789241597852 [dostęp: 17.04.2025].
66. World Health Organization, *Public health action for the prevention of suicide: a framework*, 2012, http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/75166/1/9789241503570_eng.pdf [dostęp: 01.07.2024].
67. World Prison Brief, *Prison population rate* (Polska, Niemcy, Chiny, USA, Rosja), https://www.prisonstudies.org/ [dostęp: 28.04.2025].
68. Xi J., *Utrzymać i wdrożyć „dwa niezachwiane”*, Qiushi, 2025, nr 6, https://www.gov.cn/yaowen/liebiao/202503/content_7013697.htm [dostęp: 02.07.2025].
69. Zhang Guozhong, „*Inclusion of Persons with Disabilities in China”,* Asia Pacific Disability Rehabilitation Journal, Vol. 17, No. 2 (2006), https://www.dinf.ne.jp/doc/english/asia/resource/apdrj/v172006/inclusion-china.html, [dostęp: 19.07.2024].

Oświadczenie o samodzielnym wykonaniu pracy

Oświadczam, że niniejsza praca została wykonana przeze mnie samodzielnie

Tomasz Copp