Dr hab. Ewa Siwierska
Wydział Orientalistyczny UW
Katedra Języków i Kultur Afryki

Ocena rozprawy doktorskiej
mgr Zuzanny Augustyniak
„Ewolucja instytucji małżeństwa w świetle etiopskich kodeksów prawnych" (str. 212)

Przedłożona praca zawiera wstęp, sześć rozdziałów, wnioski i bibliografię. Dodatkowo została uzupełniona aneksem oraz słownikiem terminów amharskich. Wprawdzie w tytule nie zakreślono ram czasowych problematyki będącej tematem rozprawy, ale do tej kwestii Autorka nawiązuje we wstępie (s. 3) wyjaśniając, że Jej badania dotyczyły okresu od początków etiopskiej państwowości do roku 1974, czyli upadku Cesarstwa Etiopskiego. Wykorzystane źródła Doktorantka dzieli na wewnętrzne i zewnętrzne. Do tych pierwszych, oprócz *Fitha Negest* i Kodeksu Cywilnego, stanowiących główny przedmiot analizy, Autorka zalicza również kroniki cesarskie, dokumenty i wspomnienia. Źródła zewnętrzne natomiast to relacje podróżników i misjonarzy europejskich oraz opracowania naukowe (s. 4). Ten podział nie ma jednak odzwierciedlenia w wykazie bibliografii, ta bowiem została podzielona, według innego kryterium, a mianowicie na monografie, artykuły, kodeksy (moim zdaniem ich wykaz, jako tekstów źródłowych, powinien znaleźć się na początku), prace nieopublikowane (magisterskie i doktorskie) oraz strony internetowe. Uzasadniając wybór tematu pracy, Autorka zwraca uwagę na to, że problematyka instytucji małżeństwa w Etiopii była dotychczas prezentowana głównie w ujęciu etnograficznym i historyczno-politycznym. Niewiele uwagi natomiast poświęcano jej miejscu w prawie. Wprawdzie wspomniane przez Doktorantkę aspekty zagadnienia również zostały uwzględnione w Jej pracy (tło historyczne jest tu bowiem wyraźnie wyeksponowane, także w kontekście małżeństw politycznych), ale w istocie kluczową częścią rozprawy są dwa rozdziały dotyczące prawnego usytuowania małżeństwa i związanych z tym kwestii.

Omawiając problemy terminologiczne (s. 1-2), Autorka pisze: „W języku amharskim, który jest oficjalnym językiem Etiopii, istnieją dwa słowa oznaczające małżeństwo (...)". I tu wymienia terminy: *tidar* (od czasownika *dare*: 'wydać za mąż; sprzedać po dobrej cenie') oraz *gabicha* ('związek małżeński') i *gibbi* ('instytucja małżeństwa'), jako formy pochodzące od czasownika *agebba* ('wstąpić w związek małżeński'). Tymczasem na s. 37, przypis 45, Doktorantka powiada: „W języku amharskim istnieją trzy słowa oznaczające małżeństwo". I

tu z kolei wymienia terminy: *sebsab* (małżeństwo), *teklīl* (ceremonia zaślubin w kościele) oraz *kabkab* (ślub i wesele). Na s. 41 natomiast odnajdujemy słowo *aklīl* (por. wyżej wspomniany termin *teklīl*), w znaczeniu 'małżeństwa religijnego, nierozerwalnego'. Ponadto, w tym kontekście niejasna jest dla mnie wypowiedź: „Ze względu na charakter tej pracy oraz konotacje czasownika *gebba* [przy czym wcześniej pojawił się on w formie *agebba* – E.S.] (...), od którego pochodzą rzeczowniki *gabicha* (...) oraz *gibbī* (...) z wyrażeniami związanymi z etiopskim prawodawstwem dla określenia instytucji małżeństwa zdecydowałam się posługiwać wyłącznie terminem *gabicha*" (s. 2). Moje wątpliwości dotyczą tego, co Doktorantka miała na myśli, ponieważ w dalszej części pracy termin *gabicha* w ogóle się nie pojawia. Stąd moje pytanie: czy chodzi raczej o to, że Autorka rozumie instytucję małżeństwa w Etiopii w takim znaczeniu, jakie kryje się pod pojęciem *gabicha*? Chodzi tutaj nie tylko o moje niezrozumienie intencji zawartej w wypowiedzi Doktorantki, ale przede wszystkim o to, że nie odnalazłam wspomnianych przez Autorkę związków czasownika *gebba* (*agebba*) i jego form pochodnych z etiopskim prawodawstwem, albowiem analizując *Fitha Negest* i *Kodeks Cywilny*, Autorka nie odwołuje się do terminologii w języku amharskim. Ponadto, w dołączonym do pracy aneksie nie ma wykazu słownictwa związanego z instytucją małżeństwa, jest natomiast słowniczek innych terminów występujących w rozprawie (zawiera on tytuły, stanowiska, urzędy, itp.).

Ewolucja instytucji małżeństwa została przedstawiona na tle dziejów etiopskiej państwowości oraz historii kształtowania się prawodawstwa w tym kraju. Szczątkowy stan wiedzy o tytułowej problematyce z wczesnych okresów historii Etiopii wynika z przyczyn obiektywnych: braku źródeł informacji i konieczności bazowania na hipotezach. Z drugiej jednak strony, w rozprawie można zauważyć nadmierne rozbudowanie niektórych zagadnień pobocznych w stosunku do wiodącego problemu badawczego, do których, moim zdaniem, Autorka mogła się odnieść w bardziej zwięzłej, acz rzeczowej formie. Natomiast zmiany procedur rozwiązywania konfliktów w amharskim prawie zwyczajowym po 1974 r. (s. 65-67) wykraczają poza ramy czasowe rozprawy, a o tradycyjnym sposobie rozwiązywania sporów u Amharów Doktorantka pisze również w innym rozdziale (s. 126-129). Z punktu widzenia tematu kluczowe są dwie części pracy, a mianowicie rozdział czwarty: „*Fitha Negest*. Główne źródła informacji o instytucji małżeństwa w Etiopii" (kolejność członów w tytule powinna być odwrotna) oraz rozdział szósty: „Wielka kodyfikacja". Proces rozwoju instytucji małżeństwa w omawianym przedziale czasowym wyznaczyły bowiem dwa dokumenty analizowane w tych rozdziałach. Pierwszy to *Fitha Negest*, księga teologiczna będąca przekładem arabskojęzycznego nomokanonu, powstałego w XIII wieku w Egipcie. Drugi zaś

to etiopski *Kodeks Cywilny* z 1960 r. Oba dokumenty są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ *Fitha Negest* była podstawą przy opracowywaniu *Kodeksu Cywilnego*.

W swojej recenzji skoncentruję się na wybranych fragmentach, natury ogólnej bądź szczegółowej, powiązanych z głównym tematem rozprawy. Skomentowanie niektórych z nich wymaga wszkaże odwołania się do różnych części pracy. Trudno mi się zgodzić ze stwierdzeniem Doktorantki, że: „Anglicy nie wykazywali zainteresowania lokalnymi prawami zwyczajowymi" (s. 23). Brytyjscy kolonizatorzy korzystali bowiem z usług naukowców prowadzących badania terenowe w Afryce, która aż do lat 50. XX wieku stanowiła główny obszar pracy antropologów, a prawo zwyczajowe było jednym z najważniejszych przedmiotów ich zainteresowania. Dla przykładu, S. Nadel doradzał przy zakładaniu sądów zwyczajowych w rejonie Nupe w Nigerii, a G. Brown na prośbę administracji kolonialnej dostarczał informacji dotyczących małżeństw, rozwodów i rozmiarów poligamii na obszarach ówczesnej Tanganiki. Z badań antropologicznych korzystano przy reorganizowaniu administracji terytoriów Złotego Wybrzeża. Inna natomiast rzecz, to powód owego zainteresowania kolonizatorów prawem zwyczajowym w Afryce. Miało ono cel praktyczny, związany z metodą ich zarządzania w koloniach.

Rozdział drugi: „Instytucja małżeństwa w Etiopii", moim zdaniem, został niefortunnie zatytułowany. Tylko końcowy podrozdział bowiem dotyczy Etiopii, a ściślej typów małżeństw u Amharów (s. 37-46). Ponadto, należało włączyć do niego materiał zawarty w poprzedzającym go podrozdziale: „Rodzaje małżeństw w Etiopii" (s. 35-36), z tego samego zresztą powodu, czyli nieadekwatnej do tytułu zawartości (jest tu bowiem mowa nie o typach małżeństw, lecz o zróżnicowaniu zwyczajów, dotyczących na przykład *tabu incestu*, rodzaju i wysokości darów ślubnych). Znaczna część rozdziału drugiego została natomiast poświęcona zagadnieniom z zakresu antropologii małżeństwa i rodziny, między innymi etapom rozwoju instytucji rodziny oraz małżeństwu w znaczeniu umowy prawnej. Omawiając te kwestie, Autorka odnosi się do dorobku L. Morgana, M. Gluckmana oraz B. Malinowskiego. Pomija natomiast innych badaczy, których dorobek przyczynił się do rozwoju tej dziedziny, na przykład E. Leacha, A.A. Radcliffe'a-Browna, czy E.E. Evansa-Pritcharda – badacza pokrewieństwa i małżeństwa u Nuerów. O autorze teorii pokrewieństwa C. Lèvi-Straussie Autorka wspomina tylko na s. 27, przypis 11 w kontekście jego polemiki z poglądami B. Malinowskiego. Moim zdaniem, warto również było wspomnieć o wkładzie polskich afrykanistów do tej problematyki: Andrzeja Zajączkowskiego i Alicji Wrzesińskiej.

Charakterystykę afrykańskich małżeństw zwyczajowych Doktorantka prezentuje, powołując się na badania E. Cotrana (Coltrana?). Moją uwagę zwróciła tutaj nielogiczna dla

mnie myśl: „Eugene Coltran swe badania dotyczące małżeństw zwyczajowych w Etiopii prowadził na terenach byłych brytyjskich kolonii w Afryce. Zmiany w instytucji małżeństwa, które opisuje, w niewielkim stopniu dotyczą Etiopii" (s. 33). Niewątpliwą natomiast zaletą tej części pracy jest to, że odnosząc się do niektórych stwierdzeń tego badacza, Doktorantka wskazała na różnice i podobieństwa do sytuacji w Etiopii. Trudno mi się jednak z Autorką zgodzić, kiedy powiada, że jego twierdzenie, dotyczące poligamiczności małżeństw afrykańskich, „nie jest prawdziwe w przypadku Etiopii, przynajmniej od XIV wieku, kiedy to cesarz Zera Yaik'ob (1434-1468) [To wiek XV!] zakazał wielożeństwa, zaś dla społeczeństwa etiopskiego bardziej charakterystyczne były związki pozamałżeńskie niż poligamia, o czym pisał Reidulf K. Molvaer" (s. 31). Analiza materiału zawartego w dalszych częściach pracy dowodzi bowiem, że wniosek Doktorantki okazał się przedwczesny. Liczne wzmianki o poligamii świadczą raczej o tym, że było to zjawisko charakterystyczne dla badanych okresów w historii Etiopii. I tak, o zapisie w księdze *Fitha Negest*, dotyczącym zakazu bigamii, Autorka pisze, iż: „stoi w jawnej sprzeczności z praktyką wielożeństwa, która była rozpowszechniona w Etiopii za czasów Zera Yaik'oba (...)". (s. 106). Informacje o zakazie poligamii pojawiają się w pracy zresztą często, począwszy od opisów okresu aksumskiego. Autorka pisze, że w owych czasach była ona zabroniona z powodu przyjęcia dogmatów chrześcijańskich, ale wielożeństwo nadal istniało i „nawet wśród arystokracji z pewnością zdarzały się małżeństwa poligamiczne. Wielożeństwo było również szeroko rozpowszechnione wśród aksumskich poddanych" (s. 55). Na s. 77-78 jest wzmianka o tym, że porzucenie poligamii nakazał cesarz Yimrihame Kristos, dwunasty władca z dynastii Zagwe. Poligamistą był wszakże następca wspomnianego wcześniej Yaik'oba – Beide Maryam (1468-1474) (s. 121), a Libne Dingila (1508-1540) jako pierwszy z cesarzy miał tylko jedną żonę. Powołując się na kronikę portugalskiego podróżnika, Alvaresa, Doktorantka pisze, że poligamia była dozwolona przez cesarzy i sędziów, a zakazana przez Kościół, księża zaś byli jedyną grupą, którą obowiązywały przepisy prawa kościelnego (s. 123). Zakaz wielożeństwa wydany przez Tewodrosa II (1855-1868) Autorka tak komentuje: „Oznacza to, że mimo deklaracji poprzednich władców Cesarstwa Etiopskiego wielożeństwo było zjawiskiem powszechnym, nie tylko wśród możnowładztwa, ale też wśród zwykłych poddanych" (s. 143). Ale na tym nie koniec, ponieważ tej kwestii dotyczyły edykty również następnych władców: Menilika II (1889-1913) (s. 149) oraz Iyasu V (1910-1916), który jednakowoż, jak pisze Autorka „związany był węzłem małżeńskim z co najmniej dziesięciorgiem kobiet, z których połowa wyznawała islam" (s. 154). Z tego opisu nie wynika jednak, czy był poligamistą, czy chodzi tu raczej o to, że taką liczbę żon miał w całym swoim

życiu, ale nie jednocześnie. Podsumowując zatem, z przedstawionego materiału należy raczej wnioskować, że pomimo wielokrotnych zakazów, w Cesarstwie Etiopskim poligamia miała się dobrze. Szkoda zatem, że Doktorantka nie zufała wynikom własnych badań.

Autorka nie zgadza się także z opinią Cotrana, że poligamia jest najbardziej charakterystyczną cechą małżeństw w Afryce, i przytacza argument, iż wiele ludów afrykańskich praktykuje poliandrię, na przykład Lele, Pende i Bunda (s. 30), przy czym Doktorantka nie podaje źródła potwierdzającego takie stanowisko. Ja osobiście z poliandrią mam pewien kłopot, ponieważ zdaniem wielu badaczy (między innymi Andrzeja Zajączkowskiego, *Czarna Afryka wczoraj i dziś*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1980, s. 68) poliandria jest w Afryce zjawiskiem bardzo rzadkim. Warto też dodać, że czasem są tak określane niektóre zwyczaje, nie będące w istocie poliandrią „w czystej postaci".

Inne zagadnienie, do którego chciałabym się odnieść, dotyczy praktycznego stosowania *Fitha Negest*. O samym pojawieniu się w Etiopii arabskojęzycznego pierwowzoru *Fitha Negest* Autorka pisze dosyć niejasno, a mianowicie, że cesarz Zera Yaik'ob „Rozkazał, aby z Egiptu sprowadzono odpowiednią księgę (...) Historia sprowadzenia księgi do kraju nie znajduje jednak potwierdzenia w źródłach historycznych (...) Faktycznie księga została sprowadzona z Egiptu oraz przetłumaczona na język, którym posługiwał się cesarz i etiopski kler, a jej tłumaczem był Egipcjanin o imieniu Petros" (s. 98-99). Według Doktorantki, informacje o korzystaniu z przepisów *Fitha Negest* można odnaleźć dopiero w kronikach cesarzy panujących od drugiej połowy XVI do początków XX wieku (s. 99). W innym miejscu Autorka zauważa: „*Fitha Negest* nie mogło być w użyciu w czasie panowania Zera Yaik'oba i jego potomków, ponieważ kodeks zakazywał związków poligamicznych" (s. 121). Ten argument mnie nie przekonuje dlatego, że po pierwsze, na język giiz arabskojęzyczny pierwowzór *Fitha Negest* nie był jeszcze przetłumaczony za czasów Zera Yaik'oba (na s. 99 zresztą sama Autorka pisze, że analiza filologiczna dowiodła, iż jego przekład na giiz miał miejsce w XVI wieku), po drugie zaś, z pracy wynika, że zakaz poligamii nigdy nie był przeszkodą w faktycznym istnieniu tego zjawiska w Cesarstwie Etiopskim. W rozprawie wielokrotnie mówi się ponadto o nieprzestrzeganiu przepisów *Fitha Negest*, zarówno przez samych cesarzy, jak i poddanych (np. s. 108, 110-111), a więc należałoby raczej mówić o dualizmie prawnym, co zresztą Autorka potwierdza: „Nie ulega wątpliwości, że prawo zawarte w kodeksie funkcjonowało równolegle z prawami zwyczajowymi obowiązującymi wśród poszczególnych grup etnicznych zamieszkujących Cesarstwo Etiopskie" (s. 118; zob. też s. 123, 126). Tymczasem w innym miejscu Doktorantka podkreśla „wielkie znaczenie i

siłę oddziaływania" tego kodeksu (s.119-120). Ale powołując się na kronikę portugalskiego podróżnika, Alvaresa, który w ogóle nie wspomina o tej księdze, Autorka powiada: „Potwierdza to przypuszczenia (...) iż *Fitha Negest* nie było oficjalnym kodeksem prawnym" (s. 123). I dalej: „Należy w tym miejscu zaznaczyć, że *Fitha Negest* nigdy nie było traktowane jako kodeks *sensu stricto*, ale raczej jako księga porad prawnych, na której mogli opierać się sędziowie prowadząc procesy" (s. 125). Tymczasem na s. 140 Autorka pisze, że w XVII i XVIII w. *Fitha* była obowiązującym kodeksem prawnym, ale zwykli ludzie kierowali się lokalnym zwyczajem. Doktorantka przytacza też opinię Tsegaye Beru, według którego ta księga nie mogła być w powszechnym użyciu, ponieważ niewielu sędziów znało giiz. Autorka nie zgadza się jednak z tym stanowiskiem argumentując, że w szkołach przykościelnych uczono *Fitha Negest* na pamięć (s. 125-126). Prezentując rządy Menilika II (1889-1913), Doktorantka wspomina o wydanym przez niego nakazie powoływania się na *Fitha Negest* (prawdopodobnie chodzi tu o sędziów) dodając, że można było również opierać się na prawie zwyczajowym, „które było wtedy powszechne" (s. 147). Próbując zatem podsumować status i rolę *Fitha Negest*, być może należałoby rozróżnić dwie kwestie. Pierwsza to, jak się wydaje, bardziej symboliczne i prestiżowe, aniżeli praktyczne znaczenie tego dzieła w dziejach etiopskiego prawodawstwa, rzecz istotna wszakże z punktu widzenia politycznego wizerunku Etiopii, jako dobrze zorganizowanego państwa ze 'skodyfikowanym' prawem. Być może tak należy rozumieć słowa Autorki, że *Fitha Negest* do dzisiaj jest dumą Etiopczyków (s. 1). Druga kwestia natomiast to problem nieprzystawalności tej księgi, opartej na chrześcijańskich dogmatach, jak pisze Autorka, odnoszącej się tylko do chrześcijan (s. 109) do warunków państwa wieloreligijnego i wieloetnicznego. O tej nieprzystawalności *Fitha Negest* do realiów etiopskich odnajdujemy zresztą wzmiankę na s. 164. Nie dziwi ona tym bardziej, że księga ta jest tłumaczeniem dzieła pochodzącego z innego obszaru kulturowego. W świetle tej pracy, ów rozdźwięk między symbolicznym a praktycznym znaczeniem *Fitha Negest* jest widoczny, zwłaszcza że, jak wynika z rozprawy, sami cesarze podchodzili do zawartych w niej nakazów w sposób indywidualny i wybiórczy.

Inna kwestia związana z *Fitha Negest* dotyczy amharskiej wersji tej księgi. Wątpliwości niektórych badaczy co do tego, czy przekład arabskojęzycznego nomokanonu na język giiz jest tłumaczeniem dosłownym, czy znacznie zmienionym, Autorka najwyraźniej rozwiewa, kiedy pisze, że analiza filologiczna dowiodła, iż jest to przekład dosłowny, za wyjątkiem początkowej części przedmowy i załącznika (s. 104), aczkolwiek wspomina również o tym, że tłumaczenie nie jest doskonałe, ponieważ tłumacz nie miał wykształcenia prawniczego (s. 119). Nawiasem mówiąc, w świetle tego, że w *Fitha Negest* mówi się na

przykład o charakterystycznym dla Etiopii małżeństwie przez porwanie (s. 107), muszę przyznać, że sprawa dosłownego przekładu nadal mnie nurtuje. Natomiast o tym, że *Fitha Negest*, podobnie jak *Kodeks Cywilny*, jest dostępna zarówno w przekładach angielskim, francuskim, jak i amharskim, Autorka pisze na s. 183. Jeśli dobrze rozumiem, Doktorantka korzystała zatem z przekładu amharskiego, ale w rozprawie nie doszukałam się informacji o tym, kiedy takowy powstał. Kwestia ta jest dla mnie interesująca z kilku powodów. Po pierwsze, wiąże się poniekąd z innymi jeszcze wzmiankami, a mianowicie o opublikowaniu skróconej wersji *Fitha Negest* w pierwszej połowie XX w. (s. 157) (w jakim języku?) oraz o tym, że jeśli sędzia nie znał giiz, „wiedział gdzie znaleźć odpowiedni fragment oraz znał jego brzmienie w języku amharskim" (s. 126). Zacytowana tu wypowiedź Autorki znajduje się w tej części pracy, która dotyczy systemu sądownictwa w drugiej połowie XVI w., dlatego jest chyba mało prawdopodobne, aby już w owym czasie istniała amharska wersja *Fitha Negest*, tym bardziej że według Autorki przekład na giiz powstał w wieku XVI (s. 99), a według niektórych źródeł – dopiero w XVII stuleciu. W tym miejscu warto odwołać się do Aleksandra Bułatowicza, według którego miało to miejsce w roku 1685, na żądanie cesarzowej Sabla Uangel (A. Bułatowicz, *Z wojskami Menelika II. Zapiski z podróży do Etiopii*, przekład, wstęp i komentarz Grażyna Podeszwa, DIALOG, Warszawa 2000, s. 123). Po drugie, zwykła dociekliwość naukowa podsuwa pytanie o to, jaka jest wersja amharska w porównaniu do przekazu, czy też przekazów zachowanych w języku giiz, jaka była podstawa tłumaczenia i czy jest to przekład dosłowny i całościowy.

Autorka omawia *Fitha Negest*, podobnie wszakże jak *Kodeks Cywilny*, w kolejności wewnętrznego podziału tej księgi na części i rozdziały, nie zaś problemowo. To może stanowić pewną niedogodność w analizie, ponieważ zdarza się, że ta sama kwestia jest regulowana przepisami znajdującymi się w różnych miejscach księgi. Tak jest między innymi z regulacjami dotyczącymi dopuszczalnej liczby małżeństw w ciągu życia. Autorka pisze: „[drugie małżeństwo] jest podrzędne w stosunku do pierwszego [...] Trzecie małżeństwo jest nikczemnością, zaś każde kolejne jest bezprawne" (s. 106). Skoro słowo 'bezprawne' odnosi się tutaj tylko do małżeństwa czwartego i kolejnych, pojawia się pytanie czy oznacza to, że drugie i trzecie, choć dezaprobowane, są jednak zgodne z prawem *Fitha Negest*? Moje wątpliwości potwierdzają dalsze wypowiedzi Doktorantki na ten temat: „W tej części powtórzone zostały przepisy dotyczące zakazu bigamii oraz czwartego i kolejnego ożenku" (s. 106) oraz: „Trzeci ożenek to deprawacja. Trzeba go unikać, a czwarty jest nielegalny" (s. 110). Z tych wypowiedzi wynikałoby, że tylko czwarty i kolejny związek jest niezgodny z

prawem *Fitha Negest*. Ale w innym miejscu Autorka pisze, że księga dopuszcza drugi ożenek oraz „potępia tych, którzy wstępują w związek małżeński po raz trzeci i czwarty" (s. 185).

W kontekście wzmianki o małżeństwach międzyetnicznych, Autorka powołuje się na artykuł w rządowej gazecie z 1933 r., krytykujący zachodnich misjonarzy, nauczających w lokalnych językach, ponieważ: „[...] przeszkadza to w jednoczeniu się narodu [...] a wraz ze znajomością języka amharskiego wzrasta znajomość sąsiedniej kultury, co prowadzi do [...] małżeństw międzyetnicznych" (s. 163-164). Myśl wyrażona w tym skróconym przez Autorkę cytacie nie jest dla mnie zrozumiała, być może właśnie dlatego, że ów fragment nie został przytoczony w całości. Tym bardziej, że dalej Doktorantka powiada, iż była to istotna zmiana podejścia władzy cesarskiej do małżeństw mieszanych w porównaniu z edyktami poprzednich władców, którzy zakazywali związków międzyetnicznych i międzyreligijnych (o tym Autorka wspomina na s. 133), zaś nowa władza była im przychylna, dopóki oboje partnerzy uważali się za poddanych cesarza (s. 164). Tymczasem, analizując zapisy o małżeństwach międzyreligijnych, zawarte w *Kodeksie Cywilnym* z 1960 r., Doktorantka przytacza przepis mówiący o cofnięciu zgody na małżeństwo w przypadku, gdy jeden z partnerów wyznaje inną religię (s. 174). Odnoszę wrażenie, że zestawienie tych wszystkich informacji daje niespójny obraz problemu, o którym mowa.

Omawiając *Kodeks Cywilny* z 1960 r., Autorka pisze, że przy jego opracowaniu korzystano, między innymi, z kompendium wiedzy o prawie zwyczajowym w Etiopii, a mianowicie *Digest of Ethiopian Case Law*. Decyzja o jego stworzeniu zapadła w roku 1950, a prace nad nim trwały dwa lata (s. 161). Tymczasem w innym miejscu pojawia się informacja, że „kompendium etiopskiego prawa precedensowego" powstało w roku 1950 (s. 168-169), przy czym rozumiem, że chodzi o jeden i ten sam dokument.

Na s. 173, przypis 94 Autorka nie zgadza się z Johnem Markakisem, według którego *Kodeks Cywilny* wyżej stawia małżeństwa kościelne niż cywilne i zwyczajowe. Doktorantka argumentuje swoje stanowisko tym, że nie znalazła w tym *Kodeksie* takiej informacji. Wydaje mi się, że opinia J. Markakisa nie opierała się na konkretnej informacji, tylko na analizie odpowiednich przepisów, w wyniku której doszedł on do takiego wniosku. Byłoby dziwne, gdyby istniał przepis, w którym wprost została wyrażona preferencja dla określonego typu małżeństwa. Z drugiej zaś strony, byłoby interesujące, gdyby Autorka próbowała przekonać do swoich racji, podając argumenty oparte na analizie *Kodeksu Cywilnego* albo wskazała te miejsca w tym dokumencie, które przeczą stanowisku J. Markakisa.

Doktorantka zwraca uwagę na nieprecyzyjność niektórych zapisów w *Kodeksie Cywilnym*, na przykład tych dotyczących bigamii (art. 585). Zakaz bigamii został zawarty

również w *Kodeksie Karnym* z 1957 r. (art. 618), ale oba dokumenty dopuszczają poligamię zgodną ze zwyczajem. Autorka pisze: „Według notatek René Davida artykuł dotyczący zakazu bigamii miał zawierać w sobie informację o odstąpieniu od zakazu bigamii w przypadku małżeństw, w których jedna ze stron jest wyznawcą islamu" (s. 180). Ale następnie Doktorantka tłumaczy, że z powodu szybkiego tempa prac komisji kodyfikacyjnej ta wersja artykułu, o której mówił David, nie została przedstawiona parlamentarzystom, dlatego artykuł 585 *Kodeksu Cywilnego* „pozostawał w mocy i etiopskie prawo cywilne uznawało wyłącznie małżeństwa monogamiczne" (s. 189). Choć nie jestem prawnikiem, ale wydaje mi się, że artykuł 585 należy czytać (analizować) łącznie z artykułem 577 par. 2, przytoczonym w rozprawie na s. 170: „Związek małżeński zawarty zgodnie z wymogami religii wyznawanej przez parę młodą lub lokalnym zwyczajem będzie uznawany za legalny w świetle Kodeksu".

W końcowych wnioskach Doktorantka odwołuje się wyłącznie do różnic i podobieństw między *Fitha Negest* a *Kodeksem Cywilnym*, nie odnosi się natomiast do całości swojej rozprawy. Zwraca, między innymi, uwagę na to, że oba kodeksy zostały oparte na doktrynie chrześcijańskiej, co jest widoczne w zakazie bigamii i cudzołóstwa (s. 183). W tym miejscu nasuwa mi się dygresja, że zakaz cudzołóstwa nie jest charakterystyczny wyłącznie dla chrześcijaństwa, ponieważ prawo zwyczajowe także uznaje ten czyn za niedozwolony. Ponownie odwołam się w tym miejscu do Aleksandra Bułatowicza. Z jego zapisków bowiem wynika, że podobnie było w Etiopii. Pisząc o Galla–Oromo i Amharach, wspomina on o tym, że w wypadku wykrycia cudzołóstwa żony mąż mógł pozbawić ją życia albo zabić oboje kochanków, choć najczęściej winowajcom wyznaczano karę grzywny (A. Bułatowicz, dz. cyt., s. 82, 91). Liczne podobieństwa między oboma kodeksami wyjaśnia natomiast jeden z twórców *Kodeksu Cywilnego*, argumentując, że celem komisji nie było stworzenie całkowicie nowego aktu prawnego, lecz adaptacja *Fitha Negest* do współczesnych warunków (s. 172, 183). Aczkolwiek chyba inaczej było z prawem zwyczajowym, ponieważ w tym wypadku praca legislatorów polegała nie tylko na jego skodyfikowaniu, ale również zmodyfikowaniu w taki sposób, aby było sprawiedliwe (s. 176-177). Jeśli chodzi o podobieństwa między *Fitha Negest* a *Kodeksem Cywilnym*, nie są one zaskakujące, nie tylko z powodu wspólnej podstawy ideologicznej, ale też charakterystycznej dla Etiopii, historycznej współzależności Kościoła i państwa. Ponadto, wydaje się, że w okresie budowania nowoczesnej Etiopii, otwierającej się na wpływy europejskie, intencją cesarza było zachowanie najznakomitszej i napawającej Etiopczyków dumą, etiopskiej tradycji, a *Fitha Negest*, bez wątpienia stanowiła ważny jej

element, niezależnie od tego, czy stanowione w tym kraju prawo było faktycznie przestrzegane (por. s. 150).

Analiza *Fitha Negest* i *Kodeksu Cywilnego* to najbardziej wartościowe części rozprawy, zawierające cenny materiał źródłowy do wykorzystania w dalszych badaniach nad problematyką instytucji małżeństwa w Etiopii. Niezależnie od tego, jaki faktycznie wpływ na życie społeczne miała *Fitha Negest*, pojawienie się tej księgi odegrało istotną rolę, zarówno w chrześcijańskiej myśli Kościoła Etiopskiego, w rozwoju piśmiennictwa, jak również w procesie kształtowania się prawodawstwa w Etiopii – także w czasach współczesnych. Ten ostatni aspekt został w rozprawie pokazany. Opracowanie i dokonanie analizy porównawczej obszernych fragmentów *Fitha Negest* i *Kodeksu Cywilnego* należy uznać za wkład do polskich badań etiopistycznych.

Wnioskuję zatem o dopuszczenie mgr Zuzanny Augustyniak do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Warszawa, 12 grudnia 2016 Ewa Siwierska