Recenzent
Prof. dr hab. Marek Andrzejewski

Redaktor
Joanna Kamień

Projekt okładki i stron tytułowych
Andrzej Taranek

Skład
sunny.gda.pl

Ilustracje wykorzystane w książce pochodzą ze zbiorów
Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie
oraz Polskiego Związku Karate Tradycyjnego

Publikacja sfinansowana z funduszy: Rektora, Prorektora ds. Nauki,
Prorektora ds. Finansów oraz działalności statutowej Wydziału Historycznego
Uniwersytetu Gdańskiego

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN ISBN 978-83-7326-610-0

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
81-824 Sopot, ul. Armii Krajowej 119/121, tel./fax. 058-523-11-37
http://www.ug.gda.pl; e-mail: wyd@ug.gda.pl

Spis treści

Słowo wstępne (*Józef Włodarski, Kamil Zeidler)*..... 9
Hidetaka Nishiyama. Nota biograficzna..... 11

I. Historia wojskowości i japońskie tradycje bojowe

Józef Włodarski
Kilka uwag na temat współpracy wywiadu polskiego z wywiadem japońskim w Mandżurii w latach trzydziestych XX wieku..... 19

Andrzej Tomczyk
Zanim nastał czas samurajów. Narodziny japońskiej wojskowości w okresie Yamato i Nara..... 39

Hidetaka Nishiyama
Bu-do. Podstawowe zasady i współzawodnictwo..... 67

Aneks 1.
Włodzimierz Kwieciński
Karate tradycyjne. Jak rozwinąć własny potencjał?..... 75

Aneks 2.
Kamil Zeidler
Sen no sen (wyprzedzenie ataku przeciwnika) a obrona konieczna..... 79

Robert Gembal
Poszukiwanie aktualnej koncepcji sztuk walki..... 83

Janusz Szymankiewicz
Psychofizyczne i kulturowe aspekty systemów sztuk walki Dalekiego Wschodu 101

Buke shohatto. Ogólne przepisy dla rodów wojowników (1615–1683), z języka angielskiego przełożył i komentarzem opatrzył Marek Sfugier 135

II. Kultura i społeczeństwo

Teresa Chirkowska-Smolak, Marek Smolak
Zbiorowość, hierarchia i powściągliwość. Kultura narodowa Japonii z perspektywy Polaków..... 163

Antoni Kość
Inkulturacja Ewangelii w Japonii 177

Joanna Kamień
Nie ma piękna bez cienia..... 193

Magdalena Marcinkowska – Japonia na Liście Dziedzictwa Światowego UNESCO..... 205

Janusz Miliszkiewicz
A jednak druga Japonia. O recepcji sztuki japońskiej w życiu codziennym Polaków..... 229

Rafał Król
Japońskie fascynacje, czyli Japonia oczami polskiego dziecka schyłku doby socjalizmu..... 237

Piotr Kletowski
Miłość przegląda się w lustrze śmierci – doświadczenie wewnętrzne Georgesa Bataille'a w perspektywie twórczości Yukio Mishimy..... 243

III. Norma, prawo, państwo

Jacek Izydorczyk
Japońskie fenomeny kulturowe..... 257

Leszek Leszczyński
Japońskie recepcje prawa. Od izolacjonizmu do pragmatyzmu..... 269

Mateusz Stępień
Zawody prawnicze w Japonii. Zarys problematyki 283

Kamil Zeidler
O recepcji etyki japońskiej w kulturze europejskiej 299

Informacja o fotografiach pochodzących ze zbiorów Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie, opracowała Barbara Kożuch..... 319

Notki o autorach..... 323
Spis ilustracji..... 327

Słowo wstępne

Z wielką przyjemnością oddajemy do rąk Czytelników drugi tom książki *Japonia w oczach Polaków*. Pierwszy tom *Japonii w oczach Polaków* ukazał się w połowie 2008 roku i spotkał się z ciepłym przyjęciem ze strony osób zainteresowanych Krajem Kwitnącej Wiśni. Takie przynajmniej głosy do Autorów docierały i bardzo cieszyły. Nie wyczerpał on jednak szerokiej problematyki, będącej przedmiotem badań polskich uczonych. Stąd zrodził się pomysł kontynuacji wspólnej pracy, której efekt macie Państwo przed sobą.

Książka dość umownie została podzielona na trzy części. Pierwsza obejmuje zagadnienia historii wojskowości oraz japońskich tradycji bojowych, które dziś znajdują swój praktyczny wyraz w japońskich sztukach i sportach walki. W tej części bardzo cieszą publikacje wybitnych przedstawicieli japońskich sztuk walki, przede wszystkim artykuł *sensei* Hidetaki Nishiyamy, którego pamięci wszakże książka jest poświęcona. Artykuł ten uzupełniają krótkie teksty Włodzimierza Kwiecińskiego oraz dra Kamila Zeidlera (Uniwersytet Gdański), także dotyczące karate tradycyjnego. Równie interesujące są artykuły Roberta Gembala oraz Janusza Szymankiewicza. Znalazły się tu także publikacje historyków wojskowości – prof. Józefa Włodarskiego (Uniwersytet Gdański), Andrzeja Tomczyka (Uniwersytet Gdański) oraz Marka Sfugiera (Uniwersytet Gdański).

Część druga książki została poświęcona kulturze i społeczeństwu Japonii. Tu autorami są przedstawiciele różnych nauk i ośrodków akademickich: prof. Antoni Kość (Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II), prof. Marek Smolak (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Teresa Chirkowska-Smolak (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Piotr Kletowski (Uniwersytet Jagielloński),

Joanna Kamień, Rafał Król, Magdalena Marcinkowska (Uniwersytet Gdański) oraz znany warszawski dziennikarz Janusz Miliszkiewicz, od wielu lat zajmujący się tematyką związaną ze sztuką.

Ostatnia, czyli trzecia część książki dotyczy państwa, prawa, ale także innych systemów normatywnych. Tu autorami są prof. Leszek Leszczyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie), dr Jacek Izydorczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Mateusz Stępień (Uniwersytet Jagielloński) oraz dr Kamil Zeidler (Uniwersytet Gdański).

Klamrę spinającą wszystkie prace autorów stanowi jednak osadzenie ich tematyki w szeroko rozumianej kulturze Japonii, która jest oglądana i badana w różnych jej aspektach. Książka niniejsza ma jeszcze jeden szczególny walor – skupia ona prace przyjaciół, którzy na swej drodze zarówno zawodowej, jak i prywatnej ulegli fascynacji pięknym krajem na Dalekim Wschodzie. Stąd też możliwość podzielenia się z szerszym odbiorcą wynikami własnych badań, ale także osobistą refleksją na temat Japonii, bardzo cieszy. O ile bowiem poszczególni autorzy często ze sobą współpracują, znają się i przyjaźnią, wymieniają się wynikami swych dociekań i przemyśleń, o tyle wiele jest przecież osób, które Krajem Kwitnącej Wiśni się interesują. Zaznaczyć przy tym trzeba, że redaktorzy pozostawili autorom, w ramach przyjętego założenia badawczego, pełną swobodę w zakresie ich refleksji nad Japonią, co dotyczy zarówno zawartych w pracach treści, jak i ich formy, bowiem niektóre teksty mają charakter wybitnie popularnonaukowy. Dało to efekt bardzo ciekawy, choć i miejscami dyskusyjny, a nawet kontrowersyjny. Tym jednak lepiej dla samej książki, gdyż często czyni to ją jeszcze ciekawszą.

Redaktorzy szczerze liczą na życzliwe przyjęcie niniejszej publikacji w szerszych kręgach. Mają także nadzieję na kontynuację prowadzonych badań oraz dzielenie się różnorakimi refleksjami o bardziej lub mniej formalnym charakterze. Niech więc również tom II *Japonii w oczach Polaków* będzie świadectwem szerokiego i różnorodnego w naszym kraju zainteresowania tym fascynującym krajem.

W listopadzie 2009 roku zmarł jeden z ostatnich wielkich mistrzów karate, uczeń legendarnego Gichina Funakoshiego, Hidetaka Nishiyama, twórca karate tradycyjnego. Wieść o tym smutnym zdarzeniu szybko obiegła świat japońskich sztuk walki. Jest to niewątpliwie ogromna strata, gdyż *Sensei* był nie tylko nauczycielem karate, ale także amba-

sadorem kultury japońskiej i reprezentowanych przez nią wartości na świecie, o czym świadczy chociażby fakt odznaczenia go przez Jego Wysokość Cesarza Japonii „Orderem Świętego Skarbu, Złotych Promieni z Rozetą". Jeszcze latem zeszłego roku książka niniejsza była planowana jako księga pamiątkowa z okazji 80. urodzin *sensei* Nishiyamy. Dziś jest, niestety, księgą poświęconą jego pamięci. Niemniej jednak niech i taką funkcję spełnia.

Przy tej okazji redaktorzy chcieliby wyrazy szczególnej wdzięczności złożyć na ręce Pana Włodzimierza Kwiecińskiego, prezesa Polskiego Związku Karate Tradycyjnego, za pomoc w przygotowaniu niniejszej książki, w szczególności zaś za udostępnienie bardzo interesujących materiałów i fotografii, a także na ręce Pana dra Antoniego Bartosza – dyrektora Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie – za wzbogacenie pracy nad wyraz ciekawymi fotografiami pochodzącymi z imponujących zbiorów kierowanego przez niego Muzeum.

Józef Włodarski
Kamil Zeidler

1. *Sensei* Hidetaka Nishiyama podpisujący swoją książkę, Sopot 2000

HIDETAKA NISHIYAMA

NOTA BIOGRAFICZNA[1]

Sensei (jap. nauczyciel), światowej sławy mistrz i nauczyciel *karate*, posiadacz najwyższego stopnia 9 dan, urodził się w Tokio 10 października 1928 roku, zmarł 7 listopada 2008 roku w Los Angeles.

W wieku 5 lat (1933 rok) rozpoczął treningi *kendo*, w wieku 10 lat (1938 rok) – treningi *judo*, a w 1943 roku treningi *karate* w *dojo* legendarnego Gichina Funakoshiego, gdzie w 1946 roku zdobył czarny pas (*shodan*; 1948 rok *ni-dan*). W 1945 roku wstąpił na Uniwersytet Takushoku, który był znany z silnego klubu *karate*. Cztery lata później (1949) był już kapitanem uniwersyteckiej drużyny *karate*. Uczestniczył w tworzeniu Ogólnojapońskiego Akademickiego Związku Karate. W 1951 roku ukończył studia ekonomiczne.

W 1949 roku Hidetaka Nishiyama współtworzył Japoński Związek Karate (*Nihon Karate Kyokai*), będąc, wraz z Masatoshim Nakayamą, członkiem zarządu. W 1955 roku z inicjatywy Nakayamy i Nishiyamy powstał „nowy" związek, znany dzisiaj powszechnie jako Japan Karate Association (JKA). *Sensei* Nishiyama został dyrektorem Departamentu Zagranicznego JKA, który zajmował się szkoleniem i wysyłaniem japońskich instruktorów *karate* na cały świat. W tym czasie dokonano także standaryzacji *kata*, opracowanej przez Komisję Techniczną, w której składzie pracował Hidetaka Nishiyama.

Do USA Hidetaka Nishiyama przyjechał po raz pierwszy na początku lat pięćdziesiątych w celu szerokiej prezentacji sztuki *karate* poza

[1] Życiorys opracowano na podstawie materiałów pochodzących od Polskiego Związku Karate Tradycyjnego (www.karate.pl).

granicami Japonii. Wówczas to grupa przedstawicieli japońskich sztuk walki – *judo*, *karate* i *kendo* – została zaproszona przez Dowództwo Sił Powietrznych USA do przeprowadzenia serii pokazów i szkoleń ze sztuk walki w kilkudziesięciu bazach amerykańskiego lotnictwa.

W 1960 roku Hidetaka Nishiyama, wraz z Richardem C. Brownem, opublikował książkę pod tytułem *The Art of the Empty Hand Fighting*[2], która stała się bestsellerem, została przełożona na kilkadziesiąt języków, do dziś są wznawiane jej nakłady i zgodnie jest uznawana współcześnie za jedną z najważniejszych pozycji dotyczących sztuki *karate*. *Sensei* Nishiyama jest także autorem pierwszych metodycznie opracowanych przepisów zawodów sportowych *karate*, nad którymi pracował i które rozwijał aż do śmierci.

W 1961 roku, po przeprowadzeniu się do Stanów Zjednoczonych, Hidetaka Nishiyama utworzył All American Karate Federation (AAKF). W tym samym roku zorganizował pierwsze mistrzostwa USA w *karate*. W 1965 roku zorganizował pierwszy oficjalny mecz *karate* USA vs. Japonia (słynny „Goodwill Karate Tournament"). Hidetaka Nishiyama jest także jednym z założycieli i autorem nazwy pierwszej międzynarodowej organizacji *karate* – WUKO (World Union of Karate Organization), z której odszedł po rozłamie z powodów politycznych (dopuszczenie do startu na Mistrzostwach Świata w 1972 roku zawodników z RPA, wówczas kraju *apartheidu*). W 1973 roku założył International Amateur Karate Federation, która w 1985 roku przekształciła się w działający dziś International Traditional Karate Federation. W 1975 roku pod szyldem IAKF zorganizował w Los Angeles pierwsze oficjalne Mistrzostwa Świata w Karate.

W roku 1976 Hidetaka Nishiyama zwrócił się, w imieniu adeptów różnych odmian *karate*, do Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego z wnioskiem o uznanie *karate* tradycyjnego za dyscyplinę olimpijską i od tego momentu, aż do śmierci, był gorącym zwolennikiem idei *karate* tradycyjnego jako sportu olimpijskiego.

Po raz pierwszy *sensei* Hidetaka Nishiyama odwiedził Polskę 17 lat temu, w styczniu 1992 roku. Od tego czasu przynajmniej raz w roku odwiedzał nasz kraj, prowadził seminaria i kursy oraz zaszczycał swoją

[2] Polskie wydanie: H. Nishiyama, R. C. Brown, *Karate. Sztuka walki „pustą ręką"*, Warszawa 1998.

osobą światowej rangi zawody w *karate* tradycyjnym. Dzięki jego inspiracji aktualnie powstaje w Polsce Centrum Japońskich Sportów i Sztuk Walki „Dojo – Stara Wieś".

W dniu 3 listopada 2000 roku Hidetaka Nishiyama został szczególnie wyróżniony w Japonii za promowanie kultury japońskiej na świecie. Pięćdziesiąt lat jego działalności zostało nagrodzone osobiście przez Cesarza Japonii podczas ceremonii w Pałacu Cesarza w Tokio, w trakcie której *sensei* Hidetaka Nishiyama otrzymał „Order of the Sacred Treasure, Gold Rays with Rossette" („Order Świętego Skarbu, Złotych Promieni z Rozetą"). W dniu 14 października 2001 roku w Warszawie, podczas pierwszego Pucharu Świata w Karate Tradycyjnym, *sensei* Nishiyama został odznaczony Krzyżem Oficerskim Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej, przyznanym przez Prezydenta RP za wybitne zasługi na rzecz rozwoju *karate* tradycyjnego.

Do końca życia *sensei* Hidetaka Nishiyama był Przewodniczącym Międzynarodowej Federacji Karate Tradycyjnego (ITKF – International Traditional Karate Federation) z siedzibą w Los Angeles. Był zarazem koordynatorem *karate-do* w duchu swojego nauczyciela Gichina Funakoshiego, zapoczątkowanego na Uniwersytecie Takushoku, metodycznego i naukowego rozwoju *karate* tradycyjnego, jak również gorącym zwolennikiem wprowadzenia tej sztuki walki wraz z jej wszystkimi aspektami fizycznymi i duchowymi do grona dyscyplin olimpijskich.

Sensei Nishiyama potrafił wznieść się ponad mało znaczące podziały stylowe i starał się konsekwentnie realizować w praktyce podstawową zasadę swojego nauczyciela Gichina Funakoshi, który zwykł mówić: „Karate jest tylko jedno".

2. Aktor japoński w stroju samuraja

I

Historia wojskowości i japońskie tradycje bojowe

3. Główna ulica w Tokio

Józef Włodarski

Kilka uwag na temat współpracy wywiadu polskiego z wywiadem japońskim w Mandżurii w latach trzydziestych XX wieku

Odzyskanie niepodległości przez Polskę w 1918 roku po 123 latach zniewolenia przez państwa zaborcze – Prusy, Rosję i Austrię – postawiło przed młodą państwowością wiele trudnych wyzwań. Jednym z najważniejszych było uregulowanie problemu granic, scalenie terytorialne kraju, utworzenie od podstaw nowych struktur administracyjno-gospodarczych, militarnych, w tym wywiadu[1]. Katastrofa państw zaborczych nie oznaczała rezygnacji z roszczeń terytorialnych wobec państwa polskiego przez Rosję Radziecką i Republikę Weimarską – spadkobierców mocarstw zaborczych. Sowieci liczyli na odzyskanie utraconych zachodnich terytoriów byłej Rosji carskiej poprzez realizację hasła rewolucji światowej i bezpośrednią wojnę z odradzającą się Polską. Również okrojone terytorialnie przez Traktat Wersalski weimarskie Niemcy nie chciały się pogodzić z następstwami przegranej pierwszej wojny światowej (1914–1918). Wobec powyższej sytuacji odrodzone państwo polskie, stojąc w obliczu permanentnego zagrożenia, było zmuszone rozwijać stosunki dyplomatyczne z tymi krajami, które mogły stać się potencjalnymi sojusznikami (Francja, Anglia, a nawet Rumunia, czy kraje nadbałtyckie: Litwa, Łotwa i Estonia). Szczególną uwagę obok Niemiec poświęcono

[1] A. Pepłoński, *Wywiad w wojnie polsko-bolszewickiej 1919–1920*, Warszawa 1999, s. 41-60; tamże geneza, rozwój organizacyjny, obsada personalna Oddziału II Sztabu Generalnego Wojska Polskiego.

Związkowi Radzieckiemu i na tym polu, związanym z pozyskaniem informacji, doszło do współpracy wywiadowczej i politycznej z Japonią, między innymi na terytorium Mandżurii, w Harbinie[2].

Baza źródłowa

Źródłem podstawowym są dokumenty analityczne, zebrane na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego stulecia przez Główny Zarząd Informacji Wojska Polskiego, które tajne służby okresu stalinizmu pragnęły wykorzystać dla rozszyfrowania sanacyjnych służb specjalnych i ich agentury, działających na Dalekim Wschodzie. Zakładano z góry ich działalność antysowiecką, ale nie należy wykluczyć, że wobec pogarszających się w latach pięćdziesiątych stosunków chińsko-sowieckich nie zaplanowano ich przewerbowania, wykorzystując fakt istnienia dużej kolonii polskiej w Harbinie. Niewykluczone, iż również strona chińska zdała sobie z czasem sprawę z tego, że tak liczna kolonia polska w tym miejscu może stać się obiektem penetracji wywiadowczej tajnych służb sowieckich lub polskich, podporządkowanych wówczas Moskwie, dlatego też wyraziła zgodę na repatriację harbińczyków do Polski[3].

Wspomniane wyżej dokumenty pochodzą z Archiwum Akt Nowych i mają najwyższą klauzulę tajności (ściśle tajne), na przykład meldunek nr 115/27, opracowany w Tokio 11 lipca 1927 roku przez polskiego attaché wojskowego W. Jędrzejewicza i skierowany do Oddziału II Szta-

[2] W. Materski, *Bolszewicy i samuraje. Walka dyplomatyczna i zbrojna o rosyjski Daleki Wschód (1917–1925)*, Warszawa 1990, s. 67-113. Służby japońskiego wywiadu i kontrwywiadu już od przełomu XIX i XX wieku nastawiły się na działanie przeciwko Rosji. Operacje wywiadowcze ułatwiał fakt, że na terenach Mandżurii, Kraju Amurskiego i Syberii zamieszkiwało na stałe około 400 tys. Japończyków reprezentujących różne grupy społeczne i zawody. Wywiad japoński często werbował swoich agentów w środowiskach emigrantów. Już w okresie lat 1900–1905 ponad połowę agentów stanowili właśnie emigranci. Na obszarach Rosji azjatyckiej operowało w tym czasie około 80 tys. japońskich wywiadowców. Por. S. Lewicki, *Pod znakiem chryzantemy. Z dziejów wywiadu japońskiego w latach 1890–1945*, Warszawa 1987, s. 13.

[3] J. Fijałkowska-Janiak, *Moje Chiny*, [w:] *Początki wiedzy o Chinach w Polsce*, pod red. I. Kadulskiej, J. Włodarskiego, Gdańsk 2008, s. 157-167. Por. także J. Neja, *Polacy w Mandżurii*, „Biuletyn JPN" 2002, nr 14.

bu Generalnego (wywiad wojskowy potocznie nazywany „dwójką")[4]. Część dokumentów z taką samą klauzulą pochodzi z Centralnego Archiwum Wojskowego i dotyczy raportów wywiadowczych w Harbinie z okresu lat trzydziestych. Jest to, zapewne, fragment dokumentacji dotyczący większej całości, która w archiwum się nie zachowała[5].

Mandżuria

Mandżuria (*Manzhou*) jest krainą położoną w Azji Północnej, nieopodal brzegów Oceanu Spokojnego. Obejmuje obszar 1,5 mln km^2, od północy ograniczony pasmami Małego i Wielkiego Chinganu, od południa Górami Wschodniomandżurskimi, większą część tego obszaru zajmuje Nizina Mandżurska. Główne rzeki to Sungari, Mutarikiang i Ussuri. Warunki pogodowe znacznie ograniczają możliwość upraw rolniczych ze względu na bliskość Syberii i północny surowy klimat całego regionu (w zimie rzeki skute są tak grubym lodem, że używa się ich jako dróg). Prawdziwym bogactwem Mandżurii są jej niesłychanie obfite pokłady surowców mineralnych – węgla kamiennego, cynku, ołowiu, miedzi, złota, uranu i ropy naftowej, które sprawiają, że w gospodarce Chin odgrywa ona podobną rolę jak Śląsk w Polsce. Główne miasta w pierwszej połowie XX wieku to Harbin, Mukden, Port Artur i Liaojang. W 1928 roku Mandżuria liczyła 30 mln mieszkańców, z czego niewielką jedynie część stanowili autochtoni (Tunguzi, Kitanowie, Jurcheni i oczywiście Mandżurowie), a przytłaczającą większością byli już Chińczycy[6].
Mandżuria odegrała ważną rolę w dziejach Azji Wschodniej jako matecznik wielu koczowniczych ludów, które najeżdżały i plądrowały miejskie społeczeństwo Chin, Korei, Azji Środkowej i innych rejonów. Jak wszyscy wiemy, poprzez Europę i Azję rozciąga się liczący 8 tys. km Step Euroazjatycki, który przez tysiące lat był naturalnym łącznikiem

[4] Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AANW), *Zespół Attaché wojskowi (Attachaty)*, sygn. A. II/108, k. 709-712.

[5] Opracowanie Głównego Zarządu Informacji WP, Centralne Archiwum Wojskowe w Warszawie. Kolekcja Akt Rosyjskich, t. 1965, nr arch. W – 113, k. 79 – placówka „Hamlet"; nr arch. W – 58, k. 80-82 – placówka „Kulis"; nr arch. W – 110, k. 83-88 – placówka „Mandaryn" (dalej CAW).

[6] *O Chinach północno-wschodnich Tungpei czyli Mandżurii: Czu Szaotang, Chiny. Zarys geograficzny*, przeł. K. Straszewska, Warszawa 1958, s. 253-256 (dane do 1955 r.). Dane dla 1928 r. przytoczono za *Encyklopedią Gutenberga*, t. 10, Kraków 1931, s. 15.

między odmiennymi kulturami Morza Śródziemnego, Azji Centralnej i Dalekiego Wschodu (większym nawet niż Jedwabny Szlak). Ów step w Europie kończy się na terenach Ukrainy, która jest jego zachodnim zakończeniem, a w Azji kończy się nad brzegami Pacyfiku właśnie w Mandżurii, która jest jakby dalekowschodnim odpowiednikiem Ukrainy[7].

W 1601 roku wódz plemienny Nurhaczi zjednoczył plemiona mandżurskie i na wzór mongolski nadał im wojskową organizację Ośmiu Chorągwi. Od 1616 roku Mandżurowie, dysponując sprawną organizacyjnie i bitną armią, rozpoczęli systematyczny podbój terytorialny państewek i państw w Azji Północnej – w 1644 roku udało się im opanować Chiny, obalić dynastię Ming i założyć nową dynastię mandżurską Qing, która panowała do 1911 roku[8]. Pod koniec XIX wieku, w okresie kryzysu dynastii Qing i panowania cesarzowej wdowy Ci Xi (regentka od 1861 do 1908 roku), Mandżuria stała się polem rywalizacji chińsko-rosyjsko-japońskiej[9]. Ta rywalizacja wywierała przemożny wpływ na politykę w północnej Azji przez pierwsze półwiecze XX wieku i zakończyła się w 1949 roku wraz z powstaniem Chińskiej Republiki Ludowej, proklamowanej przez Mao Zhedonga. (O dalekich echach tej rywalizacji świadczyły jeszcze w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia tzw. Wydarzenia nad Ussuri)[10].

---

[7] L. Gumilow, *Śladami cywilizacji Wielkiego Stepu*, przeł. S. Michalski, wyd. 2. popr., Warszawa 2004; R. Wojna, *Wielki świat nomadów. Między Chinami a Europą*, Warszawa 1983. Por. także Murad Adżi, *Jewropa Tiurki, Wielkaja Stiep*, Moskwa 2004.

[8] T. M. Gelewski, *Wojskowość chińska w końcu XIX wieku*, [w:] *Chiny w oczach Polaków*, pod red. J. Włodarskiego, Gdańsk 2001, s. 208-209; K. Gawlikowski, *Chiny wobec Europy. Reformy wojskowe XIX wieku*, Wrocław 1979, s. 18, 22, 25, 30, 31, 92, 145, 201; *An outline history of China*, ed. B. Shouyi, wyd. 1, Beijing 1982, s. 356-397.

[9] J. Popow, *Rossija i Kitaj. 300 liet na grani wojny*, Moskwa 2004, s. 262–330; M. Sładkowski, *Chiny i Japonia*, przeł. W. Głuchowski, Warszawa 1975, s. 113-118; Su Kaiming, *Modern China: A topical history*, wyd. 2, Beijing 1986, s. 54-87; W. J. Sidmichienow, *Manczżurskije prawitieli Kitaja*, Minsk 2004 (w wersji polskiej *idem, Ostatni cesarze Chin*, przeł. J. Abkowicz, R. Sławiński, Katowice 1990, s. 224-300.

[10] W. Rodziński, *Historia Chin*, wyd. 2 popr. i rozszerz., Wrocław 1992, s. 685-686; Jung Czang, J. Halliday, *Mao*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2007, s. 545-548; *Historia polityczna Dalekiego Wschodu 1945–1976*, oprac. zb., przeł. H. Jaźwińska, Warszawa 1986, s. 321-322.

W latach 1904–1905 na terenie Mandżurii toczyła się wojna japońsko-rosyjska, która doprowadziła do podziału stref wpływów[11]. Po upadku mandżurskiej dynastii Qing w Chinach (okres rządów małoletniego Aisin Gioro Pu-Yi – 1909–1911) rządy w Mandżurii sprawowali chińscy generałowie dysponujący lokalnymi armiami. W 1931 roku Japonia zajęła Mandżurię i utworzyła marionetkowe państwo Mandżukuo, którego władcą został reaktywowany przez Tokio ostatni cesarz Qing Pu-Yi[12].

Powstanie w Mandżukuo było także istotne dla stosunków japońsko-polskich w latach trzydziestych XX wieku, gdyż na terenie Mandżurii istniała diaspora polska. Pierwsi Polacy, którzy pojawili się na tych terenach, byli uciekinierami z zesłania, większa liczba polskich osadników przybyła pod koniec XX wieku w trakcie budowania przez Rosję tzw. Kolei Wschodniochińskiej. Z nich wywodzą się między innymi znani pisarze (na przykład Teodor Parnicki) czy historycy i publicyści (Włodzimierz Wowczuk). Pod koniec lat trzydziestych ubiegłego wieku Polacy byli skupieni w ogromnej większości w Harbinie i cała diaspora polska liczyła około 1,5 tys. osób. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 roku utrzymywali oni silne kontakty z krajem ojczystym, w Harbinie utworzono placówkę konsularną, działały liczne organizacje społeczno-kulturalne, co w sumie umożliwiło przetrwanie trudnego okresu drugiej wojny światowej (walk japońsko-chińskich), wojny domowej w Chinach[13]. Jarosław Neja podaje, że istniały trzy główne ośrodki skupiające Polaków: Kościół katolicki, Stowarzyszenie Kulturalne „Gospoda Polska" i Konsulat Generalny Rzeczypospolitej Polskiej[14]. Obok nich funkcjonowało oczywiście wiele innych, ale mniejszych. Harbińska Polonia posiadała własne szkolnictwo podstawowe i średnie, w którym obowiązywał ten sam program kształcenia co w Polsce (z czasem uzupełniony o nauczanie języka chińskiego i japońskiego oraz pod-

[11] J. Derewjanko, *Bełyje piatna russko-japonskoj wojny*, Moskwa 2005, s. 157-161.

[12] W. Usow, *Poslednij imperator Kitaja Pu-Yi (1906–1967)*, Moskwa 2003. Por. także biografię Pu-Yi, *Byłem ostatnim cesarzem Chin*, przeł. J. Mach, Łódź 1988.

[13] M. Burdelski, *Główne wydarzenia polityczne i gospodarcze Chin 1911–1949 w oczach czołowych reprezentantów Polonii harbińskiej*. Referat przygotowany na sesję „Chiny w oczach Polaków" (30 maja 1996 r.) zorganizowaną przez Wydział Filologiczno-Historyczny Uniwersytetu Gdańskiego.

[14] J. Neja, *op. cit.*, s. 34.

staw kultury Dalekiego Wschodu). Absolwenci szkoły średniej mogli podejmować studia na polskich uczelniach – z tej możliwości korzystało kilka osób rocznie[15]. W latach 1918–1945 mniejszość polska w Mandżurii była stałym obiektem zainteresowania dyplomacji polskiej, polityków i wojskowych, którzy w rozmowach z Japonią często poruszali problem warunków życia i rozwoju kulturalnego. Ze względu na fakt, że Związek Radziecki traktowano jako państwo mające wrogie zamiary wobec młodej państwowości polskiej (spory terytorialne), a z kolei Japonia uwikłała się w kolejne konflikty zbrojne z Rosją Radziecką, Mandżuria była wnikliwie penetrowana przez wywiady wyżej wymienionych państw. W tej rywalizacji Polska zdawała się być naturalnym sojusznikiem Japonii, dlatego też stosunki japońsko-polskie na terenie Mandżurii były poprawne, a w niektórych okresach nawet przyjacielskie, co pozytywnie odbijało się na położeniu polskiej diaspory na tym terenie[16]. Nawet po 1941 roku, gdy Japonia i Polska znalazły się w przeciwnych obozach polityczno-militarnych i w stanie wojny, sytuacja polskich harbińczyków nie była najgorsza, mimo że dotykały ich kłopoty aprowizacyjne, które stanowiły także problem dla innych nacji zamieszkujących Mandżurię.

Stosunki polsko-japońskie w latach 1931–1941

Zainteresowanie Japonii sprawami polskimi przybrało na sile od momentu wybuchu wojny japońsko-rosyjskiej 1904–1905 roku. W armii rosyjskiej służyło wielu Polaków, którzy trafili do niewoli japońskiej i część z nich nie kryła swojej antyrosyjskości. Na wyspach japońskich przebywali także polscy działacze rewolucyjni i niepodległościowi. Japonia już w 1919 roku uznała odrodzoną Rzeczpospolitą Polską – w 2009 roku mija okrągła 90 rocznica nawiązania stosunków dyplomatycznych. Na stosunki Japonii z Polską w okresie lat dwudziestolecia międzywojennego ogromny wpływ miały przemiany zachodzące po 1917 roku w Rosji, a więc problem rewolucji bolszewickiej, rozwoju komunizmu, powstania Związku Radzieckiego i jego ekspansji także w kierunku wschodnim. Japonia uważała Rosję Radziecką za największe zagrożenie dla swoich planów w Azji Wschodniej. Doktryna komunistycznej rewolucji świa-

[15] *Ibidem*, s. 35.

[16] E. Pałasz-Rutkowska, *Polityka Japonii wobec Polski 1918–1941*, Warszawa 1998, s. 183.

towej stała w jawnej sprzeczności z lansowanym przez Japończyków hasłem: „Azja dla Azjatów", oczywiście z japońskim hegemonem na czele. W opinii Ewy Pałasz-Rutkowskiej stosunek Japonii do Rosji Radzieckiej miał decydujący wpływ na politykę wobec Polski: „Większość szefów misji japońskiej w Warszawie była specjalistami od spraw rosyjskich, a żaden z nich przed objęciem palcówki nie znał języka polskiego. Wszyscy attaché wojskowi, a także inni, okresowi pracownicy ataszatu związani byli z wywiadem wojskowym na Rosję (…). Wojskowi delegowani przez Sztab na staże do Polski zajmowali się przede wszystkim pogłębianiem wiedzy na temat prowadzenia wywiadu przeciw Rosji, a głównie dekryptażem rosyjskich szyfrów"[17].

Oficjalnie japońsko-polskie stosunki dyplomatyczne po 1919 roku były poprawne, mimo że nie zanotowano po obu stronach prób ich szczególnego ożywienia, to zupełnie inaczej wyglądała sprawa kontaktów wojskowych. Inicjatorem ich był Sztab Generalny Cesarstwa Japonii, zyskujący sobie coraz silniejszą pozycję w relacjach z rządem.

Działania Japonii w Mandżurii w 1931 roku, powstanie marionetkowego państwa Mandżukuo pod japońską hegemonią spowodowały wzrost aktywności polityków i dyplomatów w Tokio, ukierunkowanej na Polskę, wobec coraz dalej postępującej izolacji Cesarstwa na arenie międzynarodowej. Próba pozyskania Polski była połowicznym zwycięstwem dyplomacji japońskiej. Warszawie zależało na dobrych stosunkach z Tokio ze względu na prowadzoną politykę wobec Związku Radzieckiego i sytuację Polonii w Mandżurii. Polska nie zamierzała jednakże sprzeciwić się otwarcie polityce Francji i Anglii, dyplomacja polska otrzymała następujące zalecenie: w przypadku, gdy Liga Narodów zajęłaby jednoznaczne, negatywne stanowisko w sprawie Japonii, polski delegat miał je poprzeć, ale gdyby doszło do podziału głosów w Lidze, delegat miał otwarcie poprzeć Japonię. Stanowisko Polski spotkało się ze zrozumieniem ze strony rządu japońskiego, doskonale orientującego się w uwarunkowaniach politycznych w Europie, w jakich funkcjonowała II Rzeczpospolita[18].

W związku z powstającą izolacją i nieprzychylną polityką części państw wobec japońskich aspiracji Japonia zdecydowała się w 1933

[17] *Ibidem*, s. 183 i n.

[18] J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław 1984, s. 412.

roku wystąpić z Ligii Narodów[19]. Kiedy w 1937 roku nastąpiła otwarta agresja Japonii na Chiny, otwarcie sprzeciwiły się jej zarówno Związek Radziecki, jak i Stany Zjednoczone Ameryki. Japonia, rządzona wówczas przez grupę wojskowych, podjęła starania, by Polska reprezentowała jej interesy na forum Ligii Narodów. Wobec faktu poprawy stosunków dyplomatycznych między Związkiem Radzieckim, Francją, Anglią i USA, co stanowiło o dalszym wyizolowaniu w polityce światowej Japonii, zbliżyła się ona do hitlerowskich Niemiec, które wraz ze swoim obozem stawały się jedynym sojusznikiem. W tym okresie (1937–1938) dyplomacja japońska podjęła zabiegi, by włączyć Polskę do Paktu Antykominternowskiego (co wydawało się logiczne wobec faktu antykomunistycznej postawy rządu polskiego i jego współpracy wojskowo-wywiadowczej przeciw Związkowi Radzieckiemu). Działanie powyższe zbiegło się z podobnymi działaniami Niemiec[20].

Rzeczpospolita prowadziła w tym okresie swoiście rozumianą politykę równowagi wobec Niemiec hitlerowskich i Rosji Radzieckiej, nie dając się wciągnąć w różne polityczne bloki z żadnych ze swoich wielkich sąsiadów – stąd też działania Japończyków spotkały się z niepowodzeniem. Kiedy wzrost potęgi militarnej Związku Radzieckiego tuż przed wybuchem wojny 1939 roku stawał się widoczny, Japonia podjęła się próby mediacji między III Rzeszą a Polską, bo konflikt polsko-niemiecki był wyjątkowo niekorzystny dla interesów japońskich w Europie. Niemcy i Polska były dużymi państwami, nastawionymi przychylnie wobec Japonii, a także potencjalnymi przeciwnikami komunistycznej Rosji. Choć wprawdzie aktywność dyplomatyczno-polityczna Japonii wobec prób wciągnięcia Polski do Paktu Antykominternowskiego i do bloku państw Osi skończyła się niepowodzeniem, to współpraca wywiadowcza układała się dobrze i była bardzo ożywiona. Tylko w latach trzydziestych ubiegłego stulecia przewinęło się przez Polskę około 100 japońskich wojskowych, którzy przechodzili różne szkolenia, na przykład w zakresie kryptografii, zasad wywiadu płytkiego i głębokiego na terenach Rosji sowieckiej, zwiedzali także wybrane polskie jednostki

[19] *Ibidem*, s. 413-414.

[20] Zerwaniem z dotychczasową polityką niemiecką – wchodzenia z Rosją w koalicję przeciw Polsce – było podpisanie w styczniu 1934 r. deklaracji o niestosowaniu przemocy w polsko-niemieckich stosunkach. Wywołała ona sensację. Zob. W. Benz, *Historia Trzeciej Rzeszy*, przeł. R. Kozieł, Warszawa 2006, s. 119.

wojskowe[21]. Terytorium państwa polskiego było główną bazą działania wywiadu japońskiego w Europie skierowanego przeciwko Rosji. Współpraca ta trwała nawet w okresie II wojny światowej, w trakcie której polski wywiad nadal wymieniał informacje z Japonią, korzystał także z ochrony jej placówek dyplomatycznych.

Polska siatka wywiadowcza w Harbinie

Działania wywiadowcze wymierzone przeciwko Rosji Radzieckiej prowadził w Polsce Oddział II Sztabu Generalnego Wojska Polskiego. Powołano Referat „Wschód", który energicznie rozbudowywał swoje struktury. Na początku lat trzydziestych XX wieku dysponował liczbą 66 placówek na obszarze Związku Radzieckiego, prócz tego 58 placówek rozmieszczonych w innych państwach prowadziło wywiad nakierowany na Rosję[22]. Placówki rozmieszczone na terenie państw trzecich nosiły nazwę placówek limitrofowych i w założeniach teoretycznych wywiadu polskiego miały odgrywać rolę awaryjną na wypadek wojny. Do takich należały dwie placówki działające na Dalekim Wschodzie – w Tokio i Harbinie. Placówka w Tokio powstała w 1925 roku wraz z przybyciem polskiego attaché wojskowego mjr. W. Jędrzejowicza, który miał za zadanie zorganizować między innymi siatki szpiegowskie na Syberii. W swoim sprawozdaniu wysłanym z Tokio 11 lipca 1927 roku, skierowanym do Oddziału II Sztabu Generalnego i dotyczącym współpracy z japońskim Sztabem Generalnym attaché mjr W. Jędrzejowicz dokonał oceny dwóch lat wspólnych działań „w sprawach badania sytuacji wojskowej ZSRR"[23]. Sprawozdanie powyższe przedstawiało osiągnięte wyniki i możliwości dalszej współpracy z japońskim wywiadem wojskowym. Już w punkcie pierwszym polski attaché wojskowy zwracał uwagę, że japoński Sztab Generalny wysoko sobie ceni polskie informacje o ZSRR posiadane przez swój polski odpowiednik: „(…) jesteśmy w tym względzie jedynym ze wszystkich Sztabów Generalnych, z którym Japończycy pragną współpracować we wzajemnie zrozumiałych interesach. Oczywiście, iż podłożem tej współpracy jest przeświadczenie

[21] E. Pałasz-Rutkowska, *op. cit.*, s. 133.
[22] A. Misiuk, *Służby specjalne II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1998, s. 67.
[23] AANW, *Zespół Attaché wojskowi (Attachaty)*, sygn. A II/108, k. 709.

o istnieniu wspólnego przeciwnika i jasne zrozumienie nieposiadania w całości polityki obu państw sprzecznych interesów"[24].

Następnie mjr Jędrzejewicz stwierdził, że w trakcie dwuletniego pobytu w Tokio zyskał w japońskim Sztabie Generalnym prawdziwych przyjaciół, zajmujących różne stanowiska w hierarchii wojskowej, „którzy przyzwyczaili się już do współpracy ze Sztabem polskim"[25]. Oficerowie japońscy byli przekonani o pożytkach płynących ze współpracy dla obu stron. Ich liczba będzie – zdaniem sprawozdawcy – się zwiększać, „będą na przyszłość starali się utrzymać nawiązane kontakty i je rozwijać"[26].

Polski attaché kolejny wywiad poświęcił ankiecie portretu etnopsychologicznego Japończyka, pisząc, że „fakt ten ze względów psychologicznych jest niezwykle ważny. Pozyskanie pełni zaufania ze strony bardzo skrytego i podejrzanego Japończyka jest kwestią trudną i wymagającą dłuższego czasu; z chwilą jednak przełamania jego oporu wewnętrznego można już być pewnym jego szczerego stosunku do wspólnej sprawy"[27]. Ze sprawozdania wynika, że na wspólnych konferencjach dzięki wzajemnej wymianie informacji wywiadowczych udało się uwzględniać na bieżąco sytuację wojskową na Syberii (przemieszczanie się wielkich jednostek wojskowych) oraz pozyskać informacje dotyczące pozostałych terenów ZSRR i innych, nie tylko *stricte* wojskowych zagadnień.

W punkcie czwartym mocno została zaakcentowana sprawa badania wpływów sowieckich w Chinach. W opinii W. Jędrzejewicza ilość uzyskanych informacji i materiałów jest tak duża, że pozwoli na gruntowne „zorientowanie się we wpływach i metodach akcji sowieckiej w Chinach"[28]. Strona polska otrzymała duże partie zdjęć fotograficznych, dokumentów znalezionych w ambasadzie sowieckiej w Pekinie. Polski attaché zadeklarował rychłe przesłanie ich do Warszawy.

W punkcie piątym sprawozdawca ocenił japońsko-polską współpracę wywiadowczą na okres pokoju, pisząc, że można całkowicie odciążyć polską siatkę wywiadowczą od spraw syberyjskich, sprawami tymi zajmowałaby się placówka attaché wojskowego w Tokio. Podobnie, jeśli chodzi o inne okręgi wojskowe, jest możliwość pozyskania dokumen-

[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem*.
[27] *Ibidem*, k. 709-710.
[28] *Ibidem*, k. 710.

tów od wywiadu japońskiego. Należy również wspólnie badać sytuację w Chinach, „jeśli chodzi o penetrację bolszewików”[29] w tym państwie.

Sytuacja formalna i prawna polskiego attaché wojskowego w Tokio została, niestety, skomplikowana przez potwierdzenie mu od kwietnia 1926 roku obowiązków Charge d'Affaires, a następnie – z chwilą ustanowienia stosunków dyplomatycznych ze stroną chińską na podstawie traktatu – „rozciągnięcie terenu działań na Chiny”. Tak duża ilość obowiązków dyplomatycznych nie sprzyjałaby pracy wywiadowczej.

Punkt szósty sprawozdania odnosi się do warunków funkcjonowania wywiadu na kierunku rosyjskim w wypadku wojny polsko-sowieckiej, zdaniem W. Jędrzejowicza placówka tokijska może być „jednym z ważniejszych źródeł informacji o Sowietach, zarówno wojskowych, jak i politycznych i ekonomicznych”[30]. Sprawozdawca zakładał w takiej sytuacji likwidację polskiej placówki wojskowej w Moskwie, nie przykładał wagi do źródeł francuskich i angielskich, gdyż „dotychczasowa praktyka przynajmniej w okresie pracy mej w Sztabie Generalnym wykazała zupełną nieznajomość przez oba te wywiady całości skomplikowanej sytuacji rosyjskiej, wraz z jej specyficzną armią”[31]. Również wywiady państw bałtyckich mają się okazać nieprzydatne w warunkach wojny, gdyż konflikt rozszerzyłby się na te kraje, co pociągnęłoby za sobą utratę kolejnego źródła informacji. Pozostają źródła japońskie, gdyż attaché wojskowy Japonii będzie przebywał w Moskwie, a dzięki nawiązanej współpracy „możemy rozmawiać wspólnym językiem i dokładnie się wzajemnie rozumieć”[32]. Ważna w tym wypadku byłaby kwestia poprawy łączności między Tokio a Warszawą, a polski attaché wojskowy w Japonii powinien mieć warunki dobrego funkcjonowania na szereg długich lat.

Ostatnia kwestia również była związana z łącznością, tym razem radiową między Polską a Japonią. Major W. Jędrzejowicz przekazał Warszawie informację, że w najbliższym czasie podpisze w imieniu rządu polskiego porozumienie o „jednostronnej na razie bezpośredniej korespondencji [przez – J.W.] radio”[33]. Korespondencja dwustronna będzie mogła

[29] *Ibidem*.
[30] *Ibidem*, k. 711.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*, k. 712.
[33] *Ibidem*.

mieć miejsce około 1930 roku, kiedy to Japonia wybuduje wielką stację dla rozmów radiowych z Europą, której, jak dotąd, nie posiada. Do tego czasu depesze radiowe wysyłane z Japonii do Europy „będą musiały iść, jak to ma miejsce obecnie, tranzytem przez Amerykę”[34].

Placówka w Harbinie została uruchomiona w 1932 roku, a jej pracownicy i agenci współpracowali z wywiadem Armii Kwantuńskiej[35]. Zachowane dokumenty dotyczące placówki w Harbinie zostały we fragmentach wyszukane przez pracowników Głównego Zarządu Informacji Wojska Polskiego na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku, jak wspomniano wyżej, dla celów zidentyfikowania polskiej siatki wywiadowczej pracującej dla przedwojennej „dwójki” w Mandżurii. Nie da się odtworzyć z nich obrazu całościowego, gdyż wówczas należałoby dysponować kompletnym zespołem dokumentów dotyczących tej placówki, sporządzonych przez pracowników i ich przełożonych w Warszawie. Niejasna do końca jest odpowiedź na pytanie, ile funkcjonowało w Harbinie tych placówek. Zgodnie ze wszystkimi informacjami dotyczącymi polskiej współpracy wywiadowczej z Japonią w Harbinie istniała pojedyncza polska placówka (co byłoby logiczne ze względów finansowych, zresztą wywiad polski więcej tych placówek w Mandżurii po prostu nie potrzebował). Jednakże źródła opisują aż trzy placówki, należy zatem hipotetycznie przyjąć, że w ramach jednej oficjalnej placówki działały w rzeczywistości trzy następujące po sobie i częściowo pokrywające się, jeśli chodzi o chronologię czasową.

Pierwsza, chronologicznie rzecz biorąc, była placówka o kryptonimie „Hamlet”, którą dla potrzeb GZIWP usiłowała rozpracować nieznana z imienia por. Bocheńska. W świetle jej raportu placówka „Hamlet” uzupełniała zadania obserwacyjno-wywiadowcze na terenie Mandżurii „z siedzibą w Harbinie” i działała w latach 1932–1936[36]. Podlegała bezpośrednio Referatowi „Wschód” Oddziału II Sztabu Głównego WP. Dokładny czas działania placówki „Hamlet” został wyliczony na podstawie dossier budżetowego (pozostali analitycy GZIWP zastosowali tę samą metodę) – zgodnie z nim działała ona od listopada 1932 roku do stycznia 1936 roku. Zastanawiający jest niski budżet placówki, wynoszą-

[34] *Ibidem*.
[35] E. Pałasz-Rutkowska, *op. cit*., s. 133.
[36] CAW, nr arch. W – 113, k. 79 – placówka „Hamlet”.

cy 45 dolarów amerykańskich[37](roczny!). Zapewne z braku wiarygodnych materiałów (finanse wywiadu przeważnie pozostają jego tajemnicą) por. Bocheńska w swoim raporcie uwzględniła jedynie wiadome jej wydatki. Kierownikiem placówki był Jerzy Stawiński, który w korespondencji (być może także dyplomatycznej) używał pseudonimu Hubert Hartman. Kolejny zapis w raporcie jest jednakże niejasny. Wynika z niego, iż „prócz tego ustalono, że Bogdan Wojewódzki był kierownikiem placówki na Dalekim Wschodzie"[38]. Analitycznie rzecz biorąc, Jerzy Stawiński mógł nadzorować działalność placówki z Warszawy, a Bogdan Wojewódzki był jej szefem w Harbinie albo byli to dwaj kolejni szefowie placówki „Hamlet" na Dalekim Wschodzie. Łączność z Centralą utrzymywano za pomocą poczty dyplomatycznej. Faktyczną działalnością placówki „było zbieranie wszelkiego rodzaju informacji z dziedziny wojskowej i politycznej"[39]. Najważniejszego elementu każdej struktury wywiadowczej, czyli agentury „nie zdołano ustalić", przez co gros materiałów zebranych na temat placówki „Hamlet" okazało się bezużyteczne dla GZIWP i tajnych służb okresu stalinizmu w Polsce.

Druga placówka działająca w Harbinie otrzymała kryptonim „Kulis". Rozpracowana została dla potrzeb GZIWP przez por. Bolinę. Zainstalowano ją w konsulacie Rzeczypospolitej i podobnie jak placówka „Hamlet" podlegała także bezpośrednio Referatowi „Wschód" Oddziału II Sztabu Głównego WP[40]. Jak wskazuje dossier budżetowe, działała od marca 1935 roku do 30 listopada 1937 roku („z tym dniem, ze względu na małą wydajność pracy, została zlikwidowana"), jednakże dossier budżetowe wskazywało także na to, że placówka istniała do lutego 1938 roku. Pierwszym jej kierownikiem (od marca do października 1935 roku) był konsul RP w Harbinie Aleksander Kwiatkowski. Zapewne trudno było mu łączyć obowiązki konsularne z pracą wywiadowczą (używał pseudonimu „Olek"), skoro w okresie od października do 23 lipca 1936 roku Oddział II Sztabu Generalnego WP zwolnił go z kierownictwa placówką „Kulis". W opinii por. Boliny „co było tego powodem nie ustalono"[41]. Z dniem 23 lipca 1936 roku A. Kwiatkowski (być może po gruntownym

[37] *Ibidem*, k. 79.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*.
[40] CAW, nr arch. W – 58, k. 80 – placówka „Kulis".
[41] *Ibidem*.

przeszkoleniu) ponownie objął funkcję kierownika placówki i sprawował ją do momentu jej likwidacji.

W okresie od października 1935 do 23 lipca 1936 roku kierownikiem placówki „Kulis" był, znany z raportu por. Bocheńskiej, Bohdan Wojewódzki, używający pseudonimu „Włodzimierz Bogucki", pracownik PIE na terenie Mandżurii. Był to profesjonalnie przeszkolony pracownik wywiadu, działający pod różnymi „przykrywkami" i „legendami osobowymi", pełniący zapewne także okresowo funkcję koordynatora działań polskich placówek wywiadowczych na tym terenie[42]. Urodził się 3 lutego 1900 roku w majątku Antonow na Białorusi. Do pracy wywiadowczej został zwerbowany przez Oddział II w kwietniu 1935 roku. Przeszedł szkolenie w zakresie posługiwania się radiotechniką (radio krótkofalowe), ponadto szkolenia: techniczne, fotograficzne i sowietoznawcze. Do Harbina przybył przez ZSRR. Po zdaniu placówki konsulowi Kwiatkowskiemu 23 lipca 1936 roku został przydzielony przez Oddział II do placówki „Kulis" jako jej oficjalny pracownik (zapewne ze szczególnymi uprawnieniami)[43]. Raport por. Boliny wymienia jeszcze sześć osób czynnie zaangażowanych w działalność placówki „Kulis". Byli nimi: mjr Dennel – pracownik Oddziału II (o nieokreślonym statusie), W. Skarżyński – radca polskiego MSZ, pośredniczył w utrzymywaniu łączności między placówką „Kulis" a Centralą w Warszawie, por. Jan Uriasz (w raporcie podano jego adres zamieszkania – Warszawa, ul. Godebskiego 19/1 – w latach pięćdziesiątych z pewnością już nieaktualny), por. Krosnowski i Baliński – oficerowie wywiadu Oddziału II, pracownicy Referatu „Wschód", utrzymujący korespondencję w sprawach wywiadowczych, szczególnie cennym agentem był Jan Jaworski, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, sinolog i orientalista, który w 1936 roku przebywał na terenach Mandżurii i napisał do Oddziału II „raport o treści wywiadowczej o swych spostrzeżeniach na Dalekim Wschodzie"[44].

Do zadań placówki należało:

a) Nawiązanie kontaktów personalnych z ludźmi, którzy w przeszłości mogliby stać się osobowymi źródłami informacji („dość realne korzyści służby informacyjnej") ze specjalnym uwzględnieniem kontaktów japońskich.

---

[42] *Ibidem.*

[43] *Ibidem.*

[44] *Ibidem*, k. 80-81.

b) Obserwacja narastającej „penetracji japońskiej" w polityce i innej działalności (gospodarczej), jak również sowieckich wpływów ekonomicznych.
c) Przeanalizowanie możliwości harbińskiej Polonii odnośnie nawiązywania kontaktów i znajomości wśród osób wpływowych (zarówno Japończyków, jak i mieszkańców Mandżurii oraz Mongolii)[45].

Jak bardzo ceniono sobie współpracę z Japończykami, w tym z wywiadem japońskim, najlepiej świadczy fakt, że „kategorycznie wzbronione było placówce narażać się władzom i interesom japońskim, nawet do uzyskania znacznych doraźnych korzyści"[46]. Zabroniono również kierownikowi placówki przynależności do jakiejkolwiek organizacji czy kółka harbińskiej Polonii, prowadzenia werbunku do pracy wywiadowczej wśród kolonii polskiej[47].

Jak wynika z przedstawionych rozliczeń w okresie trzyletniej działalności placówki „Kulis" Referat „Wschód" Oddziału II wydatkował na nią 64.788 zł 63 gr[48]. Praktyczna działalność placówki ograniczała się do zbierania i przesyłania do Centrali informacji o emigrantach rosyjskich, ich przełożeniu ekonomicznym, stosunku do ZSRR i Japonii, o agitacji sowieckiej wśród nich. Placówka również informowała Centralę o stosunkach panujących wśród miejscowej Polonii i o relacjach między Konsulatem RP i konsulem Cesarstwa Japonii w Harbinie. Przesyłano również inne mniej ważne wiadomości z operacyjnego punktu widzenia. Łączność z Centralą utrzymywano przy pomocy MSZ, całą korespondencję wywiadowczą adresowano na niejakiego Władysława Boriczkę, w rzeczywistości był to pseudonim Centrali. Korespondencję zwykłą kierowano na Annę Habak (pseudonim Centrala) na skrzynkę pocztową 722 Warszawa Główna[49]. W Mandżurii podpisywał ją wymieniony wcześniej Włodzimierz Bogucki. Do kodowania i szyfrowania korespondencji placówka „Kulis" posiadała stosowny szyfr, ale kryptografia nie była jej najmocniejszą stroną, stąd „szyfr był używany bardzo mało". Z kolei korespondencja z Centrali w Warszawie do placówki była przesyłana przez Konsulat RP w Harbinie na nazwisko Bohdan Woje-

[45] *Ibidem*, k. 81.
[46] *Ibidem*.
[47] *Ibidem*.
[48] *Ibidem*.
[49] *Ibidem*, k. 82.

wódzki. Obsługę finansową placówki zapewniała harbińska filia banku Hongkong – Shanghai[50].

W świetle raportu por. Boliny sieć agenturalna placówki „Kulis" nie była imponująca i składała się z jednego informatora, niejakiego Demby, i szeregu nieustalonych informatorów przygodnych.

Najbardziej obszerny był raport GZIWP dotyczący placówki „Mandaryn", działającej od grudnia 1936 roku do grudnia 1938 roku. Była to placówka wywiadowczo-łącznikowa, funkcjonująca przy Konsulacie RP w Harbinie i podlegała bezpośrednio Wydziałowi Wywiadowczemu Oddziału II Sztabu Głównego WP. Kierownikiem placówki w okresie jej dwuletniej działalności był płk Czesław Pawłowicz, attaché prasowy Konsulatu RP w Harbinie, używający pseudonimów „Victor Monet" i „Mniszek Witold"[51]. Z placówką współpracowało dziesięć osób, w tym kilka zatrudnionych w Konsulacie, łącznie z żoną kierownika Ireną Pawłowicz, która „pomagała mężowi w pracy dla Oddziału II"[52]. Najbardziej interesujące dossier miał Romuald Dramiński, który w latach 1933–1935 pracował jako urzędnik Wydziału Konsularnego RP w Moskwie. Od października 1935 roku do lipca 1937 roku agent PAT, urzędnik kontraktowy Konsulatu RP w Kiszyniowie (Rumunia), jednocześnie był kierownikiem placówki „Dram" pod pseudonimem „Witold Dłuski"[53]. Od lutego 1938 roku został skierowany do pracy w Konsulacie RP w Harbinie, gdzie został – mając tak bogate doświadczenie wywiadowcze na kierunku wschodnim – współpracownikiem kierownika placówki „Kulis", a następnie, zapewne, kierownikiem kolejnej – „Mandaryn"[54].

Główną przyczyną, która skłoniła Referat „Wschód" Oddziału II do założenia placówki wywiadowczo-łącznikowej w Harbinie, była sprawa pozyskania informacji z Dalekiego Wschodu oraz „konieczność nawiązania łączności z wywiadem japońskim w celu współpracy przeciwko ZSRR"[55]. Zadania były podobne do tych, które wykonywały placówki „Hamlet" i „Kulis", czyli zbieranie danych na temat stosunków między ZSRR, Japonią, Mongolią i Chinami (a także innymi krajami Dalekiego

[50] *Ibidem*.
[51] CAW, nr arch. W – 110, k. 83 – placówka „Mandaryn".
[52] *Ibidem*, k. 84.
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*, k. 85.

Wschodu), dyslokacji wojsk Armii Czerwonej, nastrojów wśród emigracji rosyjskiej i ukraińskiej. Placówka „Mandaryn" miała zgodę Centrali w Warszawie na nawiązanie współpracy wywiadowczej przeciwko Związkowi Radzieckiemu. Miesięczny budżet wynosił 2,5 tys. zł, „a ponadto na wydatki inne dochodziło ponad 500 gobi mandżurskich"[56]. Pułkownik Czesław Pawłowicz utrzymywał ścisłe kontakty z szefem Wydziału Rosyjskiego Wywiadu Armii Kwantuńskiej – mjr. Yamaoką[57]. Ustalił z nim, że pracownicy japońskiego wywiadu w Mandżurii będą pod jego kierownictwem przechodzić specjalne przeszkolenie (wywiadowcze), a następnie wobec faktu nawiązania bliskiej współpracy z Japonią te osoby zostaną skierowane do Polski w celu ukończenia szkoły oficerskiej[58]. Współpraca między płk. Pawłowiczem a mjr. Yamaoką zaowocowała wymianą informacji na temat Związku Radzieckiego i emigracji rosyjsko-ukraińskiej na terenie Mandżurii. Z kolei z szefem Japońskiej Misji Wojskowej w Harbinie – mjr. Onouchi uzgodniono, że do zadań dywersyjnych na terenie Rosji Radzieckiej należy wykorzystać głównie emigrację ukraińską[59]. Materiały wywiadowcze nadsyłane przez placówkę „Mandaryn" przeważnie pochodziły ze źródeł japońskich, praca werbunkowa prowadzona bez powiadomienia Japończyków nie przynosiła satysfakcjonujących rezultatów (emigranci rosyjscy i ukraińscy obawiali się dekonspiracji).

Tak jak w przypadku placówki „Kulis" łączność zapewniał W. Skarżyński, czego raczej się nie spotyka w praktycznej działalności wywiadu, gdyż takie rozwiązanie jest uważane za poważny błąd. Prócz tego placówka „Mandaryn" utrzymywała stały kontakt z placówką „Kulis", co było przykładem braku profesjonalizmu, bo kontakty równoległe są zabronione w każdym poważnym wywiadzie. W raporcie wymienia się także Japończyków mających stały kontakt z placówką, byli nimi między innymi Ishizeki i Nomura, odbywający szkolenie u płk. Pawłowicza[60].

Specyficzną grupę stanowili agenci zwerbowani przez pracowników placówki. Byli to: Lewicki, który informował o aresztowaniach

[56] *Ibidem.*
[57] *Ibidem.*
[58] *Ibidem.*
[59] *Ibidem*, k. 86.
[60] *Ibidem.*

intelektualistów w Harbinie (brak szczegółów); Witkowski i Zdański – dostarczali informacji o „Lidze Słowiańskiej" w Harbinie; Malinin – informował o śledztwie prowadzonym przez Japończyków w sprawie sowieckiego szpiega Lewincowa; Barczenko – Ukrainiec zwerbowany przypuszczalnie przez placówkę „Kulis"; „Mar – 2/37" – agent, który informował o antyjapońskiej propagandzie prowadzonej przez Związek Radziecki w Mandżurii, dostarczał także informacji o Flocie Oceanu Spokojnego[61]. Raport wymienia również szereg materiałów wywiadowczych przesłanych przez placówkę „Mandaryn" do Polski, a otrzymanych od Japończyków. Były to protokoły przesłuchań osób, które nielegalnie przekroczyły granicę radziecko-mandżurską, protokoły związane z przesłuchaniem podwójnego agenta – szpiega Lewincowa (zwerbowany przez wywiad japoński w rzeczywistości pracował dla wywiadu sowieckiego), jak również interesujące materiały zebrane przez tajne służby japońskie, a dotyczące współpracy konsula Kwiatkowskiego z wywiadem francuskim (sic!)[62].

Z danych dotyczących pracy wywiadu polskiego w Mandżurii (Harbin) i jego współpracy z wywiadem japońskim wynika, że pełnił on raczej funkcję wywiadowczo-obserwacyjną i bierną. Nie stanowił istotnego zagrożenia dla tajnych służb radzieckich. Należy także mieć na uwadze, że raporty dotyczące działalności polskiego wywiadu to efekt postrzegania tych spraw przez komunistyczne okulary na początku lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Należy przypuszczać, że to strona sowiecka swoim nowym polskim sojusznikom poleciła ujawnienie zakresu działalności i przedwojennej agentury Referatu „Wschód" Oddziału II. Zapewne zakładano ewentualne przewerbowanie, neutralizację bądź likwidację w ostateczności ujawnionych agentów. Być może agenturę działającą w Mandżurii, wobec faktu powstania po 1949 roku Chińskiej Republiki Ludowej, planowano wykorzystać dla swoich celów (ZSRR był hegemonem w obozie tzw. państw socjalistycznych)[63].

---

[61] *Ibidem*, k. 87-88.

[62] *Ibidem*, k. 87-88.

[63] Por. interesującą pracę na temat wywiadu chińskiego i jego wybitnego organizatora, komunisty Kang Shenga: R. Faligot, R. Kauffer, *Tajne służby Chin (1927–1987)*, przeł. Ł. Aderman, M. Stefańska-Matuszyn, Warszawa 1994. Kontynuację stanowi opracowanie R. Faligota, *Tajne służby chińskie. Od Mao do igrzysk olimpijskich*, przeł. O. Hedemann, A. Rosińska-Bóbr, wyd. 1, Katowice 2009.

Mimo wielu luk i nieścisłości w analizowanych raportach GZIWP należy stwierdzić, że być może świadomie pomniejszono rolę i znaczenie przedwojennej „dwójki" na Dalekim Wschodzie z bliżej nieznanych powodów.

4. Drzwi z brązu do grobowca Iyemitsu w Nikko

Andrzej Tomczyk

Zanim nastał czas samurajów – narodziny wojskowości japońskiej w okresie Yamato i Nara

Wojskowość starojapońska w okresie Yamato i Nara. Walki z Ajnami

Istnieje teoria, że część Wysp Japońskich zawojowały w odległej przeszłości oddziały konne, które wtargnęły tu z kontynentu i zdobyły na tym obszarze pozycję rządzącą. Faktem pozostaje, że prawdopodobnie gdzieś w III wieku n.e. związek wojowniczych plemion Wa z północnego Kyūshū podbił i podporządkował sobie plemiona zasiedlające środkową Japonię. Na czele związku z plemion Wa, którego istnienie potwierdzają zarówno źródła chińskie, jak i dane archeologiczne, stali dowódcy wojskowi. Z tej też arystokracji wojskowej mieli wyłonić się pierwsi władcy japońscy. Zdaniem D.I. Goldberga: „Japońska wspólnota rodowa Yamato powstała prawdopodobnie w I–III wieku, po przesiedleniu się na Wyspy Japońskie poprzez Ryūlykū. Tajwan i Filipiny z różnych rejonów Azji Południowo-Wschodniej i z wysp południowej części Oceanu Spokojnego Ajnów (Ebisu), południowomongoloidalnych i malajsko-polinezyjskich plemion, w szczególności Kumaso (Hayato), i późniejszych ich asymilacji”[1].

[1] *Istoria stran zarubieżnoj Azji w srednije wieka*, Moskwa 1970, s. 3; J. Tubielewicz, *Mitologia Japonii*, Warszawa 1980, s. 126-127. W wykładzie poświęconym japońskiemu paleolitowi, neolitowi i eneolitowi, wygłoszonym przez prof. Jolantę Tubielewicz w ramach cyklu wykładów „Od mitu do historii”, prowadzonych

Warte odnotowania są tu również dość kontrowersyjne hipotezy o uczestnictwie w tej migracji wojowniczych irańsko-sakijskich plemion z okolic wschodniego Uranu. Co ciekawe jednak, taką ewentualność zdają się potwierdzać niektórzy japońscy etnografowie, którzy badali pochodzenie charakterystycznej twarzy *fengu*, czyli długonosego goblina popularnego w japońskim folklorze. Otóż etnografowie ci twierdzą, że długie nosy i ceglaste twarze mściwych i krwiożerczych *fengu* mogą wywodzić się z od jakichś cudzoziemców, którzy w dawnych czasach dotarli do Japonii przez Indie i Chiny[2].

W pierwszym okresie istnienia państwowości japońskiej, w tak zwanym okresie Yamato (III wiek – początek VI wieku), wojenno-arystokratyczna elita tego państwa kontynuowała proces podboju ziem północno-wschodnich. Wojownicy Yamato walczyli więc na odległych kresach, budowali strażnice i bronili ich przed Ajnami. Ten ostatni lud przywędrował najprawdopodobniej na archipelag japoński ze wschodniej Syberii około trzy tys. lat p.n.e. Wedle podań zresztą, już legendarny założyciel japońskiej rodziny cesarskiej – Jummu-tennô, który wziął we władanie rejon Yamato, musiał pokonać barbarzyńców. Najprawdopodobniej byli nimi właśnie Ajnowie, białe plemię myśliwsko-rybackie. Wiele też

---

przez nią w semestrze zimowym roku akademickiego 2000–2001 dla studentów japonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, stwierdziła ona, iż: „(…) problem pochodzenia i składu etnicznego Japończyków dzieli świat naukowy od dawna. Przyjęte jest jednak, że Japończycy są rasą neomongoloidalną, tzn. wywodzą się z ludów mongoidalnych z Syberii. Na ten substrat nakładały się przymieszki grup przybyłych z Północy, Zachodu i Południa. Antropolodzy są przekonani, że kultura południowej Japonii zbliżona jest do chińskiej, podczas gdy kultura północnej Japonii wykazuje cechy syberyjskie. Poza tym wyróżnia się migracje z rejonu mórz południowych (m.in. zachowały się ślady w języku japońskim, w reduplikacjach i onomatopejach). Jakimi drogami i kiedy te migracje docierały na archipelag, nie jest sprecyzowane". Patrz J. Tubielewicz, *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*, oprac. E. Pałasz-Rutkowska, Warszawa 2006, s. 64.

[2] M. Tatarczyk, *Wizerunek demona w literaturze Heian (W kręgu tradycji dworu Heian)*, pod red. I. Kordzińskiej-Nawrockiej, Warszawa 2008, s. 233-234; J. Tubielewicz, *Mitologia Japonii…*, s. 218-220; J. i V. Winkelhöferowie, *Japonia*, z czeskiego przeł. H. Gruszczyńska-Dębska, Warszawa 1970, s. 108; J. Knappert, *Mitologie świata: Ludy starożytnej Japonii*, Warszawa 2007, s. 8, 69. Szerzej na temat teorii sugerujących założenie dynastii japońskiej przez przybyszów spoza archipelagu patrz: J. Tubielewicz, *Od mitu do historii...*, s. 81-87; J. P. Rurarz, *Historia Korei*, Warszawa 2005, s. 41, 51-57; por. też M. Składankowa, *Bohaterowie, bogowie i demony dawnego Iranu*, Warszawa 1984, s. 45 i n.

wskazuje na to, że legendy o Jummu powstały na kanwie prawdziwego konfliktu między Ajnami i przodkami Japończyków – rozmaitymi plemionami, które przybyły na wyspy z południowych Chin, Indochin i być może z wysp Pacyfiku. Z pewnością znaleźli się wśród nich rolnicy i to oni najpewniej wprowadzili na archipelagu uprawę ryżu – zboża, które miało stać się podstawowym składnikiem pożywienia mieszkańców Japonii[3].

Konflikt między przodkami Japończyków a Ajnami wydawał się mieć przy tym nie tylko kulturowo-cywilizacyjne podłoże. Zauważono bowiem, że nawet rysami twarzy Ajnowie nie przypominali Japończyków. Mieli oni równe, wyraziste nosy, a nad jasnymi oczami grube na starość, ciężkie powieki. Mężczyźni Ajnów nosili ponadto długie czarne włosy i obfite brody. O tym, jak poważne problemy stwarzali pierwszym władcom japońskim wojownicy tego ludu, mówią chociażby podania o Yamatotakeru (bohaterze z Yamato) – legendarnym bohaterze narodowym Japonii, synu cesarza Keikô. Według nich walczył on z „barbarzyńcami" na wschodzie (Kantō) i na południu (Kyūshū). Jedno z tych podań mówi wręcz o Emishi (Ajnach) „podnoszących żagiew buntu" na wschodzie, ich „zręczności w prowadzeniu wojny" oraz niezrozumiałych, barbarzyńskich i krwiożerczych obyczajach tego ludu, do którego nie docierał „błogosławiony wpływ cywilizacji"[4].

---

[3] W. Kotański, *Dziedzictwo japońskich bogów. Uranokracja*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 22-24; M. Collcut, M. Jansen, I. Kumakura, *Wielkie kultury świata: Japonia*, z ang. przeł. A. Dobrzańska-Gadowska, Warszawa 1997, s. 36-42; W. Wowczuk, *Nowe oblicza starej tradycji Chiny–Japonia*, Białystok 2003, s. 115-116; H. Wiencek, *Władcy Japonii*, przeł. G. Kołodziejczyk, Warszawa 1997, s. 12; J. Jaworski, *Historyja Japonii*, [w:] *Wielka Historia Powrzechna*, oprac. pod red. J. Dąbrowskiego, O. Haleckiego, M. Kukiela i S. Lama, Warszawa 1935, s. 316-317; A. Zischka, *Japonia*, przeł. J. Furuhjelm, Warszawa 1936, s. 2-3.

[4] *Kojiki, czyli Księga dawnych wydarzeń*, przeł. z oryginału japońskiego i przypisami opatrzył W. Kotański, Warszawa 1986, s. 170-175; J. Tubielewicz, *Mitologia Japonii…*, s. 95-96; H. Cook, *Samurai. The Story of a Warrior Tradition*, London 1993, s. 12-13; W. Kotański, *Opowieści o pierwszych władcach japońskich*, Warszawa 1990, s. 101; *idem*, *Japońskie opowieści o bogach*, Warszawa 1983, s. 250. Jednak Paul Varley uważa, że nie należy bynajmniej krnąbrnego plemiennego ludu, zwanego *Emishi*, który to we wczesnych relacjach nazywano „owłosionym ludem", utożsamiać ze spokrewnionymi z rasą kaukaską Ajnami. Według niego mianowicie: „Długo wierzono, że Ainowie w neolitycznej epoce «jōmon» zamieszkiwali całą Japonię – że byli «ludem jōmon» – po czym, stopniowo spychani na

Należy tu zaznaczyć, że dzieje pierwszych władców Japonii oraz wydarzenia, które miały miejsce za ich rządów, zostały opisane dopiero w kronikach z VII wieku. Niemniej, zarówno *Kojiki* (*Księga dawnych zdarzeń*), jak i *Nihongi* (*Kronika japońska*) mówią nie tylko o zmaganiach z „barbarzyńcami". Kroniki te informują bowiem także o licznych bitwach między klanami o ziemię, jedyne źródło bogactwa na wyspach. W każdym razie rody, które były silne na tyle, aby zdobyć i utrzymać w posiadaniu zajętą ziemię, stały się z biegiem czasu arystokracją formującej się państwowości japońskiej. Przyjmuje się też, że gdzieś około 300 roku konfederacja wojowniczych klanów uznała nominalną zwierzchność władcy mieszkającego w rejonie Yamato, co nie oznaczało bynajmniej jeszcze zrzeczenia się przez nie własnej niezależności na jego rzecz. Co więcej, przywódcy poszczególnych klanów pozostawali właścicielami zarówno zdobytej ziemi, jak i uprawiających ją chłopów, którym zapewniali ochronę przed innymi klanami[5].

---

wschód i na północ przez cywilizację Yayoi, doświadczyli losu podobnego do północnoamerykańskich Indian. Ponieważ Ainowie – jak ludy kaukaskie – mieli na ciele znacznie więcej włosów niż Japończycy, wydawało się oczywiste, że to oni byli «owłosionymi Emishi» ze stronic *Nihonshoki* i innych kronik. Jest jednak kilka przyczyn, dla których to powiązanie Ainów i Emishi uznaje się za wątpliwe. Przede wszystkim zarówno w Chinach, jak i w Japonii określenie «owłosiony lud» często bez specjalnego związku, natomiast w wyraźnie pejoratywnym sensie odnosiło się do niecywilizowanych ludów w ogóle – ludów, które uważano za rozczochrane, brudne i nieokrzesane – i nie oznaczało, że zostały one obdarzone rasowym dziedzictwem większego owłosienia. Poza tym przebadano zmumifikowane ciała żyjących w późniejszych wiekach na północy dowódców japońskich wojowników, których matki miały pochodzić spośród Emishi, i nie znaleziono żadnych cech fizycznych charakterystycznych dla Ainów". W rezultacie według Varleya jest możliwe, że: „… Ainowie, których rzeczywiste pochodzenie owiane jest tajemnicą, nigdy nie rozprzestrzenili się na południe od Hokkaido i że Emishi mieli tak naprawdę to samo etniczne pochodzenie co Japończycy, nie zostali natomiast włączeni do państwa Yamato, ustanowionego w centralnych i zachodnich prowincjach w wiekach IV–VI" (*idem*, *Kultura japońska*, przeł. M. Komorowska, Kraków 2006, s. 50).

[5] M. Kanerf, *Starożytna Japonia. Miejsca, ludzie, historia*, Kraków 2006, s. 14. Niemniej, u schyłku IV wieku siedziby pierwszych władców japońskich miały przenieść się z terenów wokół góry Miwa w południowo-zachodniej części Yamato na równinę Kawachi, nieopodal dzisiejszej Ōsaki. Ówcześni władcy, tytułowani *ōkimi* („wielki władca"), byli już autorytarnymi monarchami, których wojska uczestniczyły nawet w walkach z koreańskim królestwem Koguryō. Jednak na przełomie IV i V wieku dynastia Kawachi miała z niewyjaśnionych

Niewątpliwie, burzliwy i niespokojny klimat tamtych czasów sprzyjał już wtedy nasileniu się swoistego kultu rycerskiego, co w widoczny sposób potwierdza wielka liczba ceramicznych figur wojowników w kurhanach Kantō. Te gliniane figurki po dziś dzień należą do najcenniejszych i najpiękniejszych zabytków japońskiej prehistorii. Figurki owe, zwane *haniwa* (gliniane kręgi), odnajdowane w grobowcach z III–VI wieku wyobrażają najprostsze ludzkie postacie, ale obok nich przedstawiają też często konie czy miniatury dawnych domostw z wysokimi dachami. Dla nas wszelako najciekawsze wydaje się to, że liczne *haniwa* ukazują mężczyzn w dopasowanych, pikowanych ubiorach, charakterystycznych dla koczowników z północy. Chroniły ich długie listwowe pancerze i hełmy sporządzane ze skór lub z płyt metalowych. Niewątpliwie też owe figurki wojowników wyraźnie potwierdzają militarny i arystokratyczny charakter społeczeństwa okresu „komun" (III–VII wiek)[6].

W przebadanych kurhanach zachowały się zresztą okazy znakomitych płytowych kirysów z brązu. W dolmenach odnaleziono również hełmy i ochraniacze klatki piersiowej wykonane z żelaza, zaś ich elementy, które przetrwały do naszych czasów, wskazują na to, że płatnerze już od dawien dawna kładli duży nacisk na funkcjonalność bojowego rynsztunku. Wydaje się przy tym, że podstawowym zabiegiem poprawiającym jego wygodę było zmniejszanie masy zbroi, co osiągano poprzez umiejętne operowanie jego grubością. W przypadku broni zaczepnej zauważono, że wojownicy Yamato byli uzbrojeni w długie miecze. Z początku wytwarzano je z brązu, a później także z żelaza. Ciekawe, że znajdowane w dolmenach, datowane na około 700 rok egzemplarze mieczy, choć są jeszcze proste, to jednak – podobnie jak późniejsze klasyczne miecze samurajskie – posiadają już tylko jedną krawędź sieczną i składają się z jednego kawałka metalu, od rękojeści aż po wierzchołek. Gowland zwrócił uwagę na to, że zajmowały one w dolmenach wyróż-

do końca przyczyn podupaść i, jak konkluduje Kanert: „Dominujący na dworze Yamato możni sprowadzili ze wschodu Ōhodo (*keitai*) nowego władcę, który ożenił się z księżniczką ze starej linii. Tak oto powstała nowa dynastia panująca w «Krainie wysp, Yamato» po dziś dzień" (*ibidem*, s. 14-15).

[6] J. Tubielewicz, *Wielkie odkrycia i zagadki japońskiej archeologii*, Warszawa 1996, s. 15-17; *eadem*, *Historia Japonii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1984, s. 37-38; J. W. Hall, *Japonia od czasów najdawniejszych do dzisiaj*, przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, Warszawa 1979, s. 26-27; W. Kotański, *Zarys dziejów religii w Japonii*, Warszawa 1963, s. 41-42.

nioną pozycję, co potwierdza bez wątpienia wagę, jaką przykładano wtedy do tego rodzaju broni[7].

Obok mieczy wojownicy Yamato używali też pokaźnych łuków o podwójnym wygięciu. Dosiadane przez nich rumaki były typowymi azjatyckimi kucami, podobnymi do tych, jakie wykorzystywali Chińczycy, Koreańczycy czy Mongołowie. Co prawda, nie można określić precyzyjnie, kiedy te konie pojawiły się na Wyspach Japońskich, lecz zdaniem niektórych badaczy mogły one przybyć tam wraz z plemionami, które w wieku VI najechały Japonię. Wiadomo ponadto, że swoim koniom wojownicy Yamato zakładali skomplikowaną uprząż ze strzemionami. Używali też ozdób zwanych *maga tama* – czyli wygiętych klejnotów, a niekiedy także pokrywali swoje ciało tatuażami. Nie można zatem wykluczyć teorii, że dotarli oni do Japonii jako odgałęzienie bitnych ludów eunguskich ze stepów Północy, zepchniętych ze szlaków swego pochodu wskutek zamętu towarzyszącego upadkowi cesarstwa Han[8].

Ekspansja państwowości Yamato na Wyspach Japońskich trwała w praktyce nieustannie w ciągu IV–VII wieku, a nawet i później. W okresie tym, znanym powszechnie jako „komun", władza Yamato z centralnych rejonów Honshū stopniowo rozciągała się na cały archipelag i już w połowie VI stulecia sięgnęła po południowe Kyūshū, niszcząc lub podporządkowując sobie lokalnych władyków. Owa ekspansja przyczyniła

---

[7] J. M. Yumoto, *Miecz samurajski. Podręcznik*, przeł. z ang. W. Nowakowski, Bydgoszcz 2004, s. 11, 21; A. Śpiewakowski, *Samuraje*, przeł. K. Okazaki, Warszawa 1989, s. 92-93; W. Kotański, *Sztuka Japonii. Zarys*, Warszawa 1974, s. 31; A. Westbrook, O. Raffi, *Sekrety samurajów. Studium o japońskich sztukach walki*, przeł. M. Matusiak, Bydgoszcz 1997, s. 207; J. Szymankiewicz, *Samuraje. Podchodzenie, obyczaje, sztuki walki*, Warszawa 1997, s. 37; H. Socha, *Miecze japońskie Nihontō*, Warszawa 2002, s. 16-17; T. Piotrkowicz, *Battodo. Podręcznik szermierki samurajskiej*, Warszawa 2005, s. 10.

[8] Hideharu Onuma, D. i J. DeProspero, *Kyudo – japońska sztuka łucznictwa*, przeł. z ang. W. Nowakowski, Bydgoszcz 2001, s. 11-12; J. Tubielewicz, *Od mitu do historii…*, s. 82-84; W. Kotański, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne Japonii*, [w:] *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, pod red. B. Kupisa, Warszawa 1974, s. 187-188; W. Sikorski, S. Tokarski, *Budo. Japońskie sztuki walki*, Szczecin 1988, s. 22; S. Tokarski, *Sztuki walki. Ruchome formy ekspresji filozofii Wschodu*, Szczecin 1989, s. 81-82; Ch. J. Peers, M. Perry, *Imperial Chinese Armies*: (I) 200 BC-589 AD, London 1995; W. Winkler, *Japońska broń drzewcowa. Przewodnik*, Bydgoszcz 2005, s. 30-32; L. Frédéric, *Życie codzienne w Japonii w epoce samurajów (1185–1603)*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1971, s. 143-144.

się też niewątpliwie do powstania narodowości japońskiej. Jej przedstawiciele zasiedlali bowiem nowo opanowywane tereny, przeciwstawiając siebie „barbarzyńcom", czyli mieszkańcom podbijanych ziem. Jak zauważyła przy tym Natali Jofan: „W tym czasie zawojowanie nowych obszarów prowadzi do pojawienia się możnych wojowników, którzy zaczynają ograniczać starą arystokrację rodową. Rozwarstwienie społeczne, wyraźnie zaznaczone w *haniwa* i późniejszych źródłach pisanych, wzmocnienie pozycji elity wojowników, wreszcie konieczność podporządkowania całego, w tym także podbitego terytorium, sprzyja rozwojowi organizacji państwowej, ustawionej teraz ponad organizację rodowo-plemienną"[9].

Już dawno przyjęto, że ośrodek japońskiej władzy państwowej, która pretendowała do panowania nad całym krajem, skrystalizował się w okolicach Osaka, Nara i Kioto. Musimy jednak pamiętać, że cesarski dwór w Yamato, mający swą siedzibę w rejonie Asuka w południowo-wschodniej części Niziny Nara (prefektura Nara), utrzymywał wprawdzie swoją naczelną pozycję najsilniejszego z rodów, lecz otoczony był przez inne wielkie, rywalizujące ze sobą rody, usiłujące wpływać realnie na centralny ośrodek władzy. Najbardziej znaczące nazwiska rodowe ówczesnej doby to: Soga, Mononobe, Heguri, Wani, Nakatomi, Abe, Yamanobe, Ōtomo, Kashiwade czy Kose. Ziemie tych rodów znajdowały się w niecce Nara-bonchim, w dorzeczu Yamatogawy, w najbliższym sąsiedztwie dworu cesarskiego. Pod koniec wieku V najsilniejszą pozycję uzyskały rody Ōtomo i Mononobe, stanowiące *de facto* gwardię przyboczną władców i wodzów jego drużyny. Przedstawiciele tych rodów wielokrotnie byli desygnowani do specjalnych misji przeciwko wrogom władzy centralnej. Jednocześnie ich oddziały zbrojne, operujące w odległych od centrum państwa prowincjach, podbijały rody lokalnych prominentów, rozszerzając zasięg władzy Yamato i umacniając zarazem własną pozycję[10].

---

[9] N. Jofan, *Dawna kultura Japonii*, przeł. K. Okazaki, Warszawa 1977, s. 58; por. M. Składkowski, *Chiny i Japonia*, przeł. W. Głuchowski, Warszawa 1975, s. 32-34; *Wsie wojny Mirowoj Istorii po Harperskoj encyklopedii wojennoj istorii*, red. R. E. Djupjun i T. N. Djupjun, s kommentariami N. L. Wołkowskogo i D. N. Wołkowskogo, *Kniga pierwaja 3500 do R.Ch.-1000 g. of R. Ch.,* Sankt-Peterburg 2004, s. 455.

[10] J. Tubielewicz, *Wielkie odkrycia…*, s. 173; *eadem*, *Od mitu do historii…*, s. 61; J. W. Hall, *op. cit*., s. 39-40; C. Andressen, *Krótka historia Japonii. Od samurajów do „Sony"*, przeł. A. Śledzińska, Warszawa 2004, s. 30.

Wszelako, gdzieś od połowy V wieku zaczęła wzrastać pozycja rodu Sogo, który sukcesywnie ograniczał wpływy Ōtomo, tak że ród ów w następnym stuleciu przestał liczyć się fatycznie na politycznej scenie Yamato. Pod koniec VI wieku stronnictwo Soga rozprawiło się z kolei z rodem Mononobe. Jednak już w kolejnym stuleciu kres rosnącej potędze rodu Soga położył zamach stanu dokonany z inspiracji Nakatomiego Kamatariego. Właśnie klan Kamatari miał dzięki temu wydarzeniu uzyskać na dworze cesarskim wielkie wpływy, w następstwie czego rządził faktycznie Japonią przez najbliższe dwa stulecia. Jako, że plan zamachu na dominację rodu Soga zrodził się w ogrodzie wisteriowym, klan Kamatari zmienił swoje nazwisko na Fujiwara (*fuj* to po japońsku wisteria)[11].

Ostre i krwawe niejednokrotnie konflikty, rozgrywające się wewnątrz rządzącej elity Yamato, nie wstrzymały bynajmniej jego ekspansji na archipelagu. Trwające zatem nieprzerwanie w wiekach od V do VII wyprawy drużyn Yamato przeciwko Ajnom i innym plemionom zamieszkującym tereny Honshū spychały te plemiona coraz dalej na północny wschód. Wraz ze stopniowym podporządkowaniem sobie kolejnych połaci kraju władcy Yamato przesuwali także ku północy swoją rezydencję. Taka też, zapewne, była geneza ustanowienia w latach 708–710 nowej stolicy w Nara. Winniśmy przy tym pamiętać, że jeszcze w VII wieku Ajnowie władali znaczną częścią archipelagu japońskiego. Podobno nawet góra Fuji zawdzięcza swoją nazwę Ajnom, gdyż w ich języku oznaczała boginię ognia. W każdym razie w początkowym okresie istnienia państwowości Yamato Ajnowie w dużej jeszcze stosunkowo liczbie zajmowali północną część Honshū – tak zwaną prowincję Ōu (Ōwu, Ohwu). W tym okresie, wedle źródeł japońskich, trzy narody stanowiły poważne zagrożenie dla Yamato. Były to Kumaso i Hayato na południu Kyūshū – najprawdopodobniej wojownicy przybyli z terenów dzisiejszej Indonezji – oraz właśnie Ajnowie z prowincji Ōu[12].

---

[11] J. Tubielewicz, *Mężczyźni i kobiety w starożytnej Japonii. Miłość, seks, obyczaje*, Warszawa 2000, s. 91-92; S. Arutjunow, G. Swietłow, *Starzy i nowi bogowie Japonii*, przeł. M. E. Hansel, Warszawa 1973, s. 26; W. Kotański, *W kręgu Shintoizmu*, t. 1: *Przeszłość i jej tajemnice*, Warszawa 1995, s. 109; S. Wilanowski, *Japonia. Społeczeństwo – ekonomika – polityka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1974, s. 61.

[12] A. F. Majewicz, *Dzieje i wierzenia Ajnów*, Poznań 1991, s. 27; por. V. Hilska, *Dzieje i kultura narodu japońskiego. Krótki zarys*, przeł. S. Gawłowski, Warszawa 1957, s. 16-17.

Japończycy Ajnów określali również mianem *ebisu* (*ebishi, emisji*), co znaczyło „dzicy" lub „barbarzyńcy". Innym rozpowszechnionym określeniem tego plemienia było Ezo, czyli „mieszkańcy Ezo". Ezo natomiast stanowiło historyczną nazwę wysp północnych, nienależących zrazu do Japonii, a obejmujących Hokkaidō, Kuryle i Wyspy Aleuckie. W praktyce więc Ezo było określeniem wszystkiego, co znajdowało się na północ od Japonii, choć z czasem pojęcie to ograniczono do oznaczenia Hokkaidō. Termin ów przylgnął także do Ajnów jako „mieszkańców Ezo". Sam wyraz Ezo etymologicznie bywa wyprowadzany od wzmiankowanego powyżej *ebisu*, choć może mieć swój źródłosłów w terminie *emisji*, bezpośrednio związanym z ajnoskim wyrazem *emush* o znaczeniu miecz. Nieprzypadkowo zapewne Japończycy mogli określać sąsiadów z północy nazwą broni. Należy przyjąć z dużą dozą prawdopodobieństwa, że było to po prostu z ich strony podkreślenie umiejętności i wartości bojowych Ajnów.[13]

Pierwsze zresztą stulecia zmagań między Ajnami i Japończykami o ziemie, tereny łowieckie czy prawo połowu ryb na poszczególnych łowiskach niekoniecznie i nie zawsze stawiały lud Yamato w roli strony posiadającej wyraźną inicjatywę. Co więcej, często bywało i tak, że to Japończycy znajdowali się w tej walce na pozycjach defensywnych. Wszak jeszcze w VIII i IX wieku Ezo-no Ōu – Ajnowie z Honshū stanowili poważną siłę, zagrażającą permanentnie kresowym ziemiom Cesarstwa, zaś jeden z dokumentów z roku 805 mówił wręcz o opustoszałym skarbcu władcy z powodu stałych potyczek z Ajnami, którzy „zbierali się jak mrówki, a rozpraszali jak ptaki". Wydaje się skądinąd, że w wiekach IV–VII skutecznej i bardziej efektywnej ekspansji japońskiej na północne kresy Honshū nie sprzyjało bynajmniej ówczesne zaangażowanie Cesarstwa na Półwyspie Koreańskim[14].

Japończycy bowiem już w IV i V wieku uwikłali się w sprawy państw koreańskich, a nawet zdołali zagarnąć wtedy na południu Półwyspu Koreańskiego obszar Mimana (Kaga) i przekształcili go w ziemię podległą władzy cesarza Yamato-Mijake. Zdaniem historyków japońskich już w roku 366 dynastia Yamato nawiązała stosunki dyplomatyczne z pań-

[13] A. F. Majewicz, *Dzieje i legendy Ajnów*, Warszawa 1983, s. 17; *idem*, *Dzieje i wierzenia*…, s. 27-28.

[14] H. Cook, *op. cit*., s. 19; A. Ślósarczyk, *25 wieków w cieniu góry Fudzi*, Warszawa 1961, s. 87; A. F. Majewicz, *Dzieje i legendy*…, s. 17.

stwem Pekdze i ustanowiła swoją kolonię na południu. O ówczesnych walkach Japończyków w Korei dobitnie świadczy chociażby napis na kamiennym pomniku nad brzegiem Jalu, wzniesionym w 414 roku ku czci koreańskiego państwa Kogurio, głoszący, że w roku 391 Japończycy przeprawili się do Korei i pokonali tu armie królestw Pekdze i Silla. Pomimo jednak wysyłania w VI wieku na Półwysep flot złożonych z kilkuset łodzi i okrętów oraz armii liczących po kilkadziesiąt tysięcy ludzi, koreańskie państwo Silla wyparło w końcu Japończyków z Mimana. Jak zauważył Wiesław Kotański, w ten sposób w roku 562 zakończyły się blisko trzechsetletnie wysiłki Japonii, by na południowym krańcu Półwyspu utrzymać swój przyczółek mostowy, *de facto* kolonię wojskową, służącą zabezpieczeniu interesów gospodarczych Cesarstwa, które traktowało Koreę jako swój spichlerz[15].

Inna sprawa, że po roku 562 jeszcze przez sto lat Japończycy czynnie angażowali się militarnie na terytorium koreańskim, starając się odzyskać przynajmniej część swoich wpływów na Półwyspie. Z reguły też w walkach z królestwem Silla i jego sprzymierzeńcami wspomagano państwo Pekdze. Dla przykładu więc w roku 602 książę Kume poprowadził ekspedycję karną przeciwko Silli, liczącą 25 tys. żołnierzy. Wszelako w sześćdziesiąt lat później, gdy składająca się z 27 tys. wojowników armia japońska wyruszyła z Kyūshū na pomoc zajętemu w 660 roku przez połączone wojska Silli i chińskich Tangów państwu Pekdze, została w 663 roku rozgromiona przez Chińczyków i armię Silla w bitwie pod Hakusukinoe. W ten sposób w jednej z największych bitew okresu starożytnego Japonia została wyparta z Półwyspu. Co więcej, dzięki temu sukcesowi wojska Tangów i Silla przypieczętowały definitywnie los Pekdze, a chińska flota dynastii Tang zaczęła zagrażać odtąd japońskim wyspom Tsushima, Ikishima, samej wyspie Kyūshū, a nawet i Shikoku. W rezultacie utworzono wtedy specjalny urząd Dezaifu, powołany do obrony Kyūshū[16].

---

[15] W. Kotański, *Opowieści o…*, s. 322-323; J. Tubielewicz, *Od mitu do historii…*, s. 58-59; M. Collcuff, M. Jansen, I. Kumakura, *op. cit*., s. 46; M. Kanert, *Starożytna Japonia…*, s. 15; J. R. Rurarz, *op. cit*., s. 88-91; J. W. Hall, *op. cit*., s. 40.

[16] E. F. Fenollosa, *Epochs of Chinese and Japanese Art. An Outline History of East Asiatic Design*, vol. I, New York 1963, s. 90; N. Jofan, *op. cit*., s. 67; J. W. Hall, *op. cit*., s. 40, por. też H. Ogarek-Czoj, *Pradzieje i legendy Korei*, Warszawa 1981, s. 59; M. Sładkowski, *op. cit*., s. 30.

Wielce przy tym znamienne, że od czasów klęski pod Hakusukinoe władcy japońscy, nie będąc w stanie zapewnić sobie wpływów na kontynencie przy użyciu siły militarnej, skłaniali się raczej ku kulturalnym i dyplomatycznym kontaktom z Chinami. Za wszelką cenę starali się także wzmocnić własne państwo, korzystając w tych wysiłkach ze wzorów chińskich. Było to o tyle zrozumiałe, że Chiny w czasach panowania dynastii Tang (618–907) stanowiły dominujące mocarstwo azjatyckie, zajmując między innymi niemal całą Azję Środkową. Do Chin należała wówczas dla przykładu Korea, ich zwierzchnictwo uznawała Kambodża, zaś chińskie wpływy sięgały nawet za jezioro Bajkał. W praktyce więc jedynym krajem na Dalekim Wschodzie, opierającym się ekspansji Tangów, była w owym okresie Japonia[17].

Symptomatyczne, że trwające kilka wieków zaangażowanie Yamato na kontynencie nie tylko osłabiło impet ekspansji tego państwa w północnej części Archipelagu Japońskiego, lecz równocześnie wpłynęło w oczywisty sposób na rozwój rodzimej sztuki wojennej. Z jednej strony bowiem ze względu na fakt, że lokalni wodzowie, angażując się w ekspedycje Yamato przeciw Korei, posiadali coraz liczniejsze oddziały zbrojne, pierwsi władcy japońscy musieli polegać na swoich specjalnych jednostkach obronnych bądź odwoływać się coraz częściej do pomocy dwóch najbardziej wojowniczych rodów: Ōtomo i Mononobe. Rody te, jak wiadomo, uzyskały zresztą z czasem dziedziczny przywilej stanowienia osobistej ochrony monarchy. Z drugiej strony długotrwała obecność Japończyków na Półwyspie Koreańskim i zetknięcie się ich tutaj z kulturą i cywilizacją Chin oraz Korei spowodowały w samej Japonii

[17] W. Rodziński, *Historia Chin*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 170-175; R. Sławiński, *Historia Chin i Tajwanu*, Warszawa 2002, s. 39; E. Kajdański, *Chiny. Leksykon. Historia, gospodarka, kultura*, Warszawa 2005, s. 268; *Dzieje Chin. Zarys*, pod red. Szang Jüe, przekład z oryginału chińskiego opracował, wstępem i przypisami opatrzył W. Rodziński, Warszawa 1960, s. 207-214; J. K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, przeł. T. Lechowska, Z. Słupski, Warszawa–Gdańsk 2003, s. 74; P. B. Ebrey, *Ilustrowana historia Chin*, przeł. I. Kałużyńska, Warszawa 2002, s. 108-111; W. Olszewski, *Historia Wietnamu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 52-53; J. Chesneaux, *Wietnam. Zarys historyczny*, przeł. S. Kalina, Warszawa 1957, s. 27; L. Gumilow, *Dzieje dawnych Turków*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1972, s. 161-163; B. Gafurow, *Dzieje i kultura ludów Azji Centralnej. Prehistoria, starożytność, średniowiecze*, przeł. S. Michalski, Warszawa 1978, s. 335, J. R. Rurarz, *op. cit.*, s. 126-127.

rozszerzenie się wpływów kulturalnych lepiej rozwiniętych społeczeństw kontynentalnych[18].

Już zatem od końca VI wieku nasilają się na dworze cesarskim wpływy buddyzmu, który wprowadzono tu w połowie tego stulecia za pośrednictwem Korei. Skądinąd, półtora wieku wcześniej Japończycy przejęli od Koreańczyków pismo. Inspiracje i wzorce z kontynentu wpłynęły również na rozwój ówczesnej wojskowości japońskiej. Wiadomo wszak, że wojny i próby podporządkowania przez Yamato Korei spowodowały upodobnienie broni Japończyków i Koreańczyków. Wielu zresztą badaczy śledzących wzajemne wpływy i związki koreańsko-japońskie wyprowadza szereg japońskich sztuk walki z bojowych praktyk znanych w koreańskich królestwach Pekdze i Silla. Niebagatelne także były tutaj inspiracje chińskie. Wedle na przykład ogłoszonego w 646 roku dekretu o przeprowadzeniu wielkiej reformy nazwanej Taika, a pozostającej pod wyraźnym wpływem rozwiązań ustrojowych chińskiego państwa Tangów, wprowadzono pewne powinności wojskowe na modłę chińską. Wyszczególniono między innymi uzbrojenie, jakie musiał mieć ze sobą wojownik idący na wojnę, obejmujące miecz, pancerz, łuk i strzały oraz bęben. Przewidywano także czas służby wojskowej, która miała trwać od dwóch do trzech lat[19].

---

[18] Wiesław Kotański sugeruje przy tym, że w połowie VII wieku wobec buntujących się Ajnów zastosowano politykę zróżnicowaną. Według niego mianowicie: „Ci, których osiedla były najbliżej centrum, byli określani jako łagodni lub cywilizowani i odnoszono się do nich przyjaźnie, gdyż okazywali na ogół lojalność, zwłaszcza uiszczali daniny. Nieco dalej na północ mieszkających Ajnów nazywano niecywilizowanymi, lecz starano się skaptować sobie ich przywódców tytułami, nadaniami i przywilejami. Na najbardziej północnych krańcach i w łączności z plemionami na Hokkaido żyli niezależni Ajnowie, których od czasu do czasu straszono wyprawami wojskowymi". (*Idem*, *Opowieści o…* , s. 347).

[19] S. R. Turnbull, *The Book of the Samurai. The Warrior Class of Japan*, London 1983, s. 12-13; N. Jofan, *op. cit*., s. 66; W. Kotański, *Opowieści o…*, s. 344-345; A. Ślósarczyk, *Samuraje…*, s. 11-12; P. Varley, *op. cit*., s. 20; M. Kanert, *Buddyzm japoński. Jego polityczne i społeczne implikacje w okresie 538–645*, Warszawa 2005, s. 180-183, H. Ogarek-Czoj, *Religie Korei. Rys historyczny*, Warszawa 1994, s. 39; *eadem*, *Klasyczna literatura koreańska*, Warszawa 2003, s. 41-42. Charakterystyczne przy tym, że kontynentalne wpływy cywilizacyjne nasilały się na Wyspach Japońskich, w gruncie rzeczy już od przełomu IV i V wieku. Jak zauważyła bowiem Agata Znamienkiewicz, to wtedy właśnie dla przykładu: „imigranci z Chin lub Korei przywieźli do Japonii jedwabniki i rozpoczęli ich hodowlę", które to przedsięwzięcie „z czasem rozpowszechniło się w całym kraju". Patrz: *eadem*,

W następnym wieku, już w okresie Nara (710–794) adopcja modelu armii przejęta z rozwiązań organizacyjnych wojskowości chińskiej poszła jeszcze dalej. Reforma Taiho, bo o niej tu mowa, przewidywała stworzenie armii poborowej, zaś służba wojskowa została uznana w niej za obowiązek poddanych płci męskiej i egzekwowano ją zamiast podatku w produktach i robociźnie. Teoretycznie jedna trzecia mężczyzn w każdej prowincji winna była znaleźć się w rejestrze poborowych (*heishi*) i być powoływana rotacyjnie do służby w prowincjonalnych jednostkach wojskowych. W okresie podlegania obowiązkowi służby wojskowej – od 20 do 59 roku życia – każdy poborowy miał ją wypełnić przez rok w stolicy oraz przez dwa-trzy lata w rejonie pogranicznym. Inna sprawa, że do służby strażniczej w najbardziej newralgicznych punktach kraju starano się z reguły powoływać kontyngenty ludzi z Kyūshū, wywodzących się z bitnej społeczności Hayato i tradycyjnie zajmujących się wojaczką. Nawiasem warto podkreślić, że wprowadzony powszechnie obowiązek wojskowy przewidywał także możliwość powoływania okresowo części poborowych na ćwiczenia[20].

Przez cały okres służby żołnierze z poboru byli zobowiązani samodzielnie zaopatrywać się w broń, od państwa zaś dostawali jedynie mizerny żołd w ryżu i innych produktach. Tym ostatnim zajmowała się właściwa jednostka spisowa (*ko*), z której pochodził rekrut. Naturalnie istniało wiele przepisów szczegółowych, uwzględniających wiek i sytuację, jak również przewidujących możliwość zmiany służby na opłatę w pieniądzach lub produktach. W tej sytuacji nie może zbytnio dziwić, że próby regularnych i stabilnych zaciągów przy tym systemie rekrutacji nie mogły przynieść oczekiwanych rezultatów. Ponadto w tak formowanych oddziałach brakowało dyscypliny i ducha bojowego, w związku z czym uległy one z czasem degeneracji, przekształcając się po prostu w grupy robocze[21].

Dama w dwunastu szatach (jūnihitoe) – stylistyka stroju ceremonialnego, [w:] *W kręgu tradycji dworu Heian...*, s. 140-141; por. B. Zaborowska, *Kimono. Jego dzieje i miejsce w japońskiej kulturze*, Warszawa 2003, s. 49.

[20] J. W. Hall, *op. cit*., s. 52-53; S. R. Turnbull, *The Book…*, s. 13-14, W. Kotański, *Opowieści o…*, s. 355; Z. Żygulski jun., *Broń wschodnia. Turcja – Persja – Indie – Japonia*, Warszawa 1986, s. 134.

[21] A. Ślósarczyk, *25 wieków…*, s. 67-68, 87; M. Kanert, *Starożytna Japonia…*, s. 107-108; J. W. Hall, *op. cit*., s. 53; J. Tubielewicz, *Historia Japonii…*, s. 63-64.

Skądinąd przejęty także z kontynentu zbiurokratyzowany model kierowania armią przez cywilny Urząd Wojny (Ministerstwo Wojny) nie okazał się zbyt adekwatny do realiów japońskich. W VIII wieku bowiem Hiobusio, czyli właśnie Ministerstwo Wojny podlegało „kontrolerowi prawej strony" (*udaiben*), ten zaś podlegał jeszcze „ministrowi prawej strony" – *udaijinowi*. Musimy przy tym uzmysłowić sobie, że wymienione instytucje były zdominowane w okresie Nara przez przedstawicieli szlachty dworskiej, która wzorem chińskim uważała wojskowych za ludzi pośledniej jakości. W rezultacie, jak zauważył Wiesław Kotański, „Większość ludzi związanych z dworem gnuśniała i niewieściała w zabytku"[22].

Nie było więc dziełem przypadku, że wznowiona ze zdwojoną siłą w VIII stuleciu konfrontacja Japończyków z Ajnami początkowo nie przebiegała bynajmniej po myśli tych pierwszych. Co prawda w ciągu trwających setki lat utarczek spychano Ajnów coraz bardziej na północ, lecz mimo to nie składali oni broni i napadali ciągle posuwających się w głąb Honshū japońskich osadników. Było zatem oczywiste, że skoro Ajnowie tak wytrwale przeszkadzali japońskiej kolonizacji, to musieli zostać w końcu zniszczeni. Jednak działania wojenne odbywały się głównie w rejonie północno-wschodniej części wyspy Honshū, zwanej po japońsku Tōhoku (północny wschód), zaś jej tereny stanowią niezwykle trudny obszar operacyjny. Tōhoku bowiem to kraina gór, w głębi której rozciągają się lasy. Wszystko to sprzyjało bezspornie oporowi Ajnów, a nawet podejmowaniu przez nich akcji zaczepnych[23].

Ajnowie ze swej strony wykorzystywali efektywnie swoją ruchliwość i nieudolność mało mobilnych, źle dowodzonych wojsk cesarskich, zyskując dzięki temu inicjatywę w walkach. Swoje wyprawy organizowali oni głównie latem i jesienią. Podobnie jak na polowaniach, dzielili się wtedy na małe grupy, które w razie konieczności zbierały się jednak w większe hufce. Należy przy tym pamiętać, że żyjący w tradycyjnych wspólnotach – zwanych *kotanami* – Ajnowie nie stworzyli wprawdzie jednolitego organizmu państwowego, doraźnie wszelako potrafili zawiązywać koalicje czy federacje plemienne do walki z Japończykami.

[22] W. Kotański, *Opowieści o…*, s. 30; H. Cook, *op. cit*., s. 16-17; J.W. Hall, *op .cit*,. s. 50; N. Jofan, *op. cit*., s. 72-73; V. Hilska, *op. cit*., s. 41.

[23] A. F. Majewicz, *Dzieje i legendy…*, s. 17; por. J. i V. Winkelhöferowie, *op. cit*., s. 69.

Ich bojowość i waleczność potwierdza ajnoska ustna poezja heroiczna – *yukar* (śpiewny), opiewająca czyny bogów i ludzi[24].

Jak już wspomniano, oddziały Ajnów były bardzo mobilne, zwłaszcza w porównaniu z mało ruchliwą, pochodzącą z poboru armią japońską. Dysponowali oni również niezłym rozpoznaniem, posługując się niejednokrotnie małymi, nawet kilkuosobowymi oddziałami zwiadowczymi. Ich zasadnicze uzbrojenie stanowiły łuki z drzewa *curuma* z kołczanami z rzeźbionej brzozy i charakterystycznymi piórami strzał, oryginalne krótkie miecze, maczugi *skibo* oraz noże. Szeroko stosowali też różnego rodzaju pułapki z przemyślnie skonstruowanymi łukami, które były uruchamiane samoczynnie przez poruszającego się drogą lub ścieżką osobnika. Używali również zatrutych strzał, zdolnych uśmiercić w krótkim czasie nawet niedźwiedzia. Ci doskonali łowcy, cierpliwi i odważni w czasie swoich nieustannych polowań, niejako z natury stanowili doskonałych, budzących szacunek i trwogę wojowników[25].

Kiedy zatem rząd i arystokracja z Nara gnuśniały w atmosferze wyrafinowanej kultury dworskiej, chłopi japońscy żyjący na rubieżach państwa byli skazani na prowadzenie bardzo trudnego i niebezpiecznego życia. Równocześnie władze centralne, zmuszone poniekąd do walki z Ajnami, musiały stale wydawać ogromne sumy pieniędzy na zapłatę dla oddziałów chroniących granicę przed zbrojnymi rajdami podejmowanymi przez groźnych „barbarzyńców". Co istotne, rajdy odbywały się nieraz w porozumieniu z renegatami japońskimi, niechętnymi wobec posunięć i kontroli rządu centralnego[26].

Dla przykładu w 776 roku taka groźna rebelia wybuchła na północnych ziemiach kresowych w okolicach współczesnego miasta Sendai, gdzie zaatakowano miejscowość Taga. Oddziały rządowe, pochodzące raczej z centralnych, a nie nadgranicznych regionów kraju, okazały się zupełnie bezużyteczne w walkach z Ajnami. Nie były one zaprawione w bojach, a na dodatek dowodzili nimi ludzie pozbawieni odpowiednich kwalifikacji wojskowych. Wynikało to z faktu, że dowódcy ci byli

---

[24] A. F. Majewicz, *Ajnu. Lud, jego język i tradycja ustna*, Poznań 1984, s. 79-80, 126-127.

[25] *Idem, Dzieje i legendy*…, s. 90-91.

[26] A. Ślósarczyk, *25 wieków*…, s. 83-84; N. Jofan, *op. cit*., 103-104; O. Raffi, A. Westbrook, *op. cit*., s. 33-34; V. Hilska, *op. cit*., s. 65; por. J. Tubielewicz, *Nara i Kioto*, Warszawa 1983, s. 13-14.

powoływani na zasadzie pałacowych nominacji, o których nie decydowała bynajmniej znajomość arkanów sztuki wojennej, lecz zajmowana pozycja i ranga dworska. Nie dziwmy się zatem, że tak rekrutowana kadra dowódcza nie była w stanie przeciwstawić się skutecznie taktyce mniej licznych, ale za to bardziej mobilnych sił ajnoskich. W konsekwencji ruchliwość i ogólna sprawność bojowa Ajnów powodowały, że silniejsze oddziały rządowe mogły co najwyżej doraźnie powstrzymywać ich najazdy, lecz nie były w stanie ich rozbić i definitywnie pokonać[27].

Choć w wyniku prowadzenia częstych wojen Japończycy już w VII wieku byli znani jako wytrawni wojownicy, to okres Nara (710–784) stanowił raczej czas pewnego regresu japońskiej wojskowości. Wymowne tego świadectwo stanowiła niewątpliwie ewolucja zbrojnych hufców wystawianych dziedzicznie przez rody Mononobe i Ōtomo. Otóż, jak wiadomo, władza cesarska w pierwszym okresie swojego istnienia w znacznej mierze była oparta na ich sile. Z czasem zresztą przekształciły się one w monarsze drużyny przyboczne, których zasadniczym obowiązkiem było *samurau* (lub *saburau*), czyli „stać na straży" albo po prostu „służyć" (u pańskiego boku). W okresie prymatu arystokracji dworskiej mianem samurajów określano zwykle ludzi służących w rezydencjach najwyższych dostojników w charakterze podręcznych członków świty w oddziałach gwardyjskich. Od średniego okresu Heian miano nazywać tak również wojowników prowincjonalnych, zatrudnianych w cesarskiej gwardii pałacowej (Takiguchi), a następnie w straży cesarzy, którzy abdykowali. W każdym razie, zdaniem Jolanty Tubielewicz, wyrazem samuraj posługiwano się wtedy luźno, a w ogólnym znaczeniu oznaczał on „zbrojnego" lub „wojownika"[28].

Dosadnie zadania owych rezydencjalnych „samurajskich" oddziałów cesarskiej gwardii przedstawia jeden z japońskich wierszy, pochodzący z wieku IX, relacjonujący rolę ich ślubowania. Wedle niego, ówcześni samuraje: „(…) mocno dzierżąc gibkie swe łuki i z długimi mieczami u boku dniem i nocą będą bronić cnej bramy (*mikado*) wielkiego władcy". Oddziały te szczyciły się też hasłem głoszącym: „Nie chcemy umrzeć spokojnie w domu, lecz zginąć u boku naszego władcy. Jeśli udamy się

[27] H. Cook, *op. cit*., s. 19; J. Tubielewicz, *Historia Japonii*…, s. 75.

[28] J. Tubielewicz, *Kultura Japonii*..., s. 267; A. J. Bryant, A. Mc Bride, *Samuraje*, przeł. z ang. J. Godzimirski, Warszawa, b.r.w. (wyd. ang. 1989), s. 3; A. Ślósarczyk, *25 wieków*…, s. 113; W. Nowakowski, *Kurikara 1183*. Warszawa 2004, s. 18.

na morze, zwłoki nasze pokryje woda. Jeśli pójdziemy w góry, niech na naszych grobach porośnie trawa". Niemniej, mimo podobnych deklaracji, z czasem cesarskie drużyny przyboczne straciły swą pierwotną wartość bojową i stały się jako Straż Pałacu Cesarskiego jedynie czymś w rodzaju tradycyjnej ozdoby dworu[29].

Tymczasem rozwiązanie problemu narastającego zagrożenia ajnoskiego stawało się palącą koniecznością. W 781 roku na tron wstąpił Kammu, który był pięćdziesiątym z kolei cesarzem Japonii. Już w następnym roku postanowił on przenieść siedzibę władcy, a tym samym i stolicę państwa z Nara. Oficjalnie twierdzono, że uczyniono to z obawy przed nieprzyjaznym działaniem duchów zmarłych cesarzy, ale w rzeczywistości przyczyny tkwiły raczej w nasilaniu się wpływów sekt buddyjskich z Nara i w intrygach potężnych rodów, bliskich dworowi cesarskiemu. Z inicjatywy Kammu w każdym razie, niebawem po przeniesieniu przezeń w 784 roku stolicy kraju z Nara do Nagaoki – miejscowości leżącej na północny zachód od Nara, w rejonie na południowy zachód od jeziora Biwa – zainicjowano szereg akcji zbrojnych skierowanych przeciwko Ajnom. Pierwsze jednak poważniejsze wyprawy wojsk Kammu, podjęte na kresy północno-wschodnie zakończyły się niepowodzeniem[30].

W roku 784 jeden z przedstawicieli szlachty dworskiej, jako Yakamochi Ōtomo, uzyskał tytuł *seito-shogun*, co oznaczało „generała dla podboju Wschodu". Takie były też w istocie początki instytucji, która odegrała potem wielką rolę w dziejach Japonii. Sam Ōtomo otrzymał przy tym rozkaz podbicia Ajnów i sprzymierzonych z nimi japońskich renegatów. Wszakże defensywna taktyka stosowana przez Ōtomo i pasywny sposób działania podporządkowanych mu oddziałów przyniosły nader mizerne rezultaty. W praktyce więc Yakomochi Ōtomo zasłynął jako wódź naczelny z jednej rzeczy. Był pierwszym w dziejach Japonii, który uzyskał tytuł *shōguna*. Ponadto warto wspomnieć, że Ōtomo był

[29] A. Ślósarczyk, *Samuraje…*, s. 11; *idem, 25 wieków…*, s. 113-114; O. Ratti, A. Westbrook, *op. cit*., s. 35.

[30] I. Morris, *Świat Księcia Promienistego*, przeł. T. Szafar, Warszawa 1973, s. 15-16; J. W. Hall, *op. cit*., s. 57-58; J. Tubielewicz, *Nara i Kioto…*, s. 6-7; *eadem*, *Historia Japonii...*, s. 94; W. Kotański, *Sztuka Japonii…*, s. 111; M. Kanert, *Starożytna Japonia…*, s. 88-89; P. Varley, *op. cit*., s. 50-51; B. Bizalion, *Japonia*, [w:] *Wielkie Kultury Świata: Islam, Chiny, Japonia, Kultury andyjskie*, przeł. P. Lewiński, Warszawa 1998, s. 344.

jednym z najwybitniejszych poetów japońskiej starożytności – między innymi jednym z redaktorów słynnej antologii poetyckiej *Man' yōshū* (*Zbiór dziesięciu tysięcy liści*), w której umieszczono zresztą aż 479 jego poematów[31].

Ōtomo umarł w roku 785 i w 4 lata później na kolejnego dowódcę armii cesarskiej walczącej z Ajnami wyznaczono Kosami Ki-no. O ile jednak działania prowadzone przez Ōtomo nie przyniosły oczekiwanych wyników, o tyle wyjątkowa nieudolność Ki-no doprowadziła wręcz do poniżającej klęski ekspedycji militarnej z 789 roku. Stało się tak pomimo faktu wystawienia wówczas przez Japończyków niebagatelnej armii, liczącej łącznie 52 tys. konnicy i piechoty. Według współczesnych wydarzeniom relacji wojska Kosami Ki-no utraciły: „25 zabitych, 245 rannych przez strzały, 1316 wtrąconych do rzeki i utopionych". Ponadto około tysiąca wojowników zostało pojmanych, pozbawionych uzbrojenia i wrzuconych do rzeki. Źródła japońskie uznają też, że nader mało efektywną odpowiedzią militarną strony japońskiej było jedynie około 100 głów Ajnów, wziętych w charakterze trofeów[32].

Niepowodzenia Kosami Ki-no zirytowały cesarza Kammu, który stwierdził, iż jego: „(…) generałowie skarżyli się na trudności związane z transportem, lecz prawda jest taka, że są oni nieudolnymi tchórzami". W konsekwencji Ki-no i podległych mu generałów postawiono przed sądem i skazano na śmierć, choć w rzeczywistości zarówno fatalny dowódca, jak i jego podkomendni wskutek protekcji wysoko postawionych funkcjonariuszy pałacowych zostali jedynie zdegradowani i pozbawie-

---

[31] H. Cook, *op. cit*., s. 20; J. Tubielewicz, *Historia Japonii*…, s. 95; *eadem*, *Kultura Japonii*…, s. 247; *Japonskaja poezja*, red. T. Sokołowa-Deljusina, Sankt-Peterburg 2000, s. 639.

[32] H. Cook, *op. cit*., s. 20; por. J. Tubielewicz, *Historia Japonii*…, s. 95. Zresztą według Stephena Turnbulla: „Partyzanckie grupy «emishi» – doskonale orientujące się w swoim terenie – stosowały metody walki podjazdowej i nękały oddziały armii cesarskiej, przedzierające się przez górzyste tereny kraju. W przeciwieństwie do prostych mieczy używanych przez żołnierzy cesarskich, miecze, którymi posługiwali się «emishi», miały klingi zakrzywione. Operowanie nimi z konia było dużo bardziej skuteczne. Ten model miecza stał się później znakiem rozpoznawczym samurajów. Lekkozbrojne i mobilne oddziały konnych łuczników «emishi» dawały się we znaki mozolnie poruszającym się ciężkozbrojnym oddziałom armii poborowej. «Emishi» wystrzeliwali w ich stronę roje strzał, a następnie kryli się w lasach". (*Idem, Samuraje. Dzieje japońskich wojowników*, przeł. M. Barańska, Warszawa 2007, s. 27).

ni dworskich tytułów. Komentująca niepowodzenia ekspedycji militarnych Yakamochi Ōtomo i Kosami Ki-no Jolanta Tubielewicz zauważyła, że nie powinny one specjalnie dziwić, skoro obaj wymienieni wodzowie byli w pierwszym rzędzie: „wybitnymi literatami, a nie wojownikami". Z kolei Harry Cook, oceniając negatywnie fakt piastowania przez niekompetentnych arystokratów pałacowych wysokich funkcji wojskowych, dostrzegł, że stanowiło to naturalną konsekwencję istnienia systemu dworskich protekcji i intryg, który niejako siłą rzeczy: „gwarantował wręcz niepowodzenie w starciu z doświadczonym i zdeterminowanym wrogiem"[33].

Wyprawy Ōtomo i Ki-no unaoczniły skądinąd Kammu wszelkie niedostatki jego pochodzącej z poboru armii. Okazało się wszak, że jej żołnierzy, zamiast szkolić regularnie w wojennym rzemiośle, używano masowo do pracy w dobrach lokalnych wielkorządców, zaś ich dowódców mianowano nie według odpowiednich kwalifikacji militarnych, a wedle posiadanej na dworze rangi czy pozycji towarzyskiej. Wiadomo dla przykładu, że zamieszany w intrygi polityczne i podejrzany o udział w spisku Ōtomo został w roku 782 skazany na zesłanie. Wkrótce jednak ułaskawiono go, a nawet – jak wiemy – mianowano *shōgunem*. Jest przy tym wysoce prawdopodobne, że ów szczególny awans Ōtomo był po prostu stworzeniem mu szansy na rehabilitację poprzez udział w wojnie z Ajnami. W ten zgoła osobliwy sposób najbardziej odpowiedzialne stanowisko militarne uzyskał dworzanin obdarzony co prawda wybitnymi zdolnościami poetyckimi i być może nawet politycznymi, ale pozbawiony *de facto* zupełnie zdolności wojskowych[34].

---

[33] J. Tubielewicz, *Historia Japonii*…, s. 95; H. Cook, *op. cit*., s. 20.

[34] J. Tubielewicz, *Kultura Japonii*…, s. 247; *eadem, Historia Japonii*…, s. 95. Jednak ówczesny wybór Yakamochi Ōtomo mógł być związany z wcześniejszą, głównie militarną przecież genezą znaczenia jego rodu w dziejach państwowości Yamato. Wszak, jak podkreśla Mikołaj Melanowicz, „Dawniej ród Ōtomo, związany blisko z dworem, dostarczał nie tylko strażników odpowiedzialnych bezpośrednio za bezpieczeństwo cesarzy, lecz, należąc do elity wojskowej, wydał też wielu sławnych ludzi. Wśród przodków Yakamochiego był poseł do kraju Silla w roku 530, mistrzowie w sztuce skradania się i szpiegowania (jak Suguri), a także poeci i uczeni. Yakamochi należał do ludzi nieprzeciętnego umysłu, wykształconych w dziedzinie literatury, sztuki i historii. I był najznakomitszym przedstawicielem swego rodu". (*Idem, Literatura japońska. Od VI do połowy XIX wieku*, t. 1, Warszawa 1994, s. 113-114).

Taki system rekrutacji wyższej kadry dowódczej musiał naturalnie wpłynąć na przebieg prowadzonych przez Japończyków operacji przeciwko Ajnom. W związku z niniejszym niedostatecznie wyszkolone i bardzo źle dowodzone wojska rządowe nie były w stanie skutecznie przeciwstawić się prostej w sumie taktyce Ajnów, polegającej na „gromadzeniu się jak mrowie" w sytuacji, gdy pozostawiało się ich w spokoju oraz ich „rozpierzchaniu się jak ptactwo" w momencie, kiedy usiłowano uderzyć na nich skoncentrowanymi, przeważającymi siłami. W rezultacie podczas ekspedycji Ōtomo i Ki-no oddziały japońskie najpierw długo zwlekały z podjęciem zdecydowanych akcji zaczepnych, a gdy się wreszcie na nie odważyły, ponosiły duże straty[35].

Niepowodzenia w walkach z Ajnami w latach 784–789 były jednak brzemienne w skutkach. Niewykluczone zresztą, że właśnie pod ich wrażeniem wybudowano w 788 roku na szczycie góry Hiei (nieopodal Kioto) świątynię Enryakuji, która miała odegrać później tak poważną rolę w dziejach Japonii. Znamienne przy tym, że wybudowana wówczas przez twórcę sekty Dengyo-Daishi na rozkaz Kammu świątynia miała chronić ówczesną stolicę przed złymi duchami, które jakoby nadciągały w owym okresie z północnego wschodu. Koniec końców zatem rząd centralny musiał podjąć bardziej zdecydowane kroki przeciwko Ajnom. Od wiosny 790 roku cesarz Kammu zapoczątkował też nowe, zakrojone na wielką skalę przygotowania wojenne. W pierwszym rzędzie na wszystkie prowincje kraju nałożono podatki w celu zebrania odpowiedniej ilości ryżu i innych artykułów żywnościowych[36].

Obowiązkowa kontrybucja objęła przy tym wszystkich bez wyjątku poddanych, włączając w to ministrów, szlachtę dworską i książąt krwi, którzy zostali zobowiązani do złożenia jej w broni, sprzęcie wojennym czy też w ryżu. W następstwie dokonanych rekwizycji zgromadzono między innymi 20 tys. kompletów pancerzy skórzanych. Niezależnie od tego „w marcu dziewiątego roku Enryaku (790 rok) Cesarz rozkazał Dazaifu przygotować ponad 2 tys. zbroi wykonanych z żelaza". To ostatnie rozporządzenie Kammu wskazuje zresztą na to, iż sztuka obróbki

[35] H. Cook, *op. cit*., s. 19, A. Ślósarczyk, *25 wieków…*, s. 85-87; J. W. Hall, *op. cit*., s. 58

[36] J. Tubielewicz, *Historia Japonii…*, s. 137; *eadem, Kultura Japonii…*, s. 70; S. Arutjunow, G. Swietłow, *op. cit*., s. 35-36; J. W. Hall, *op. cit*., s. 58-59; J. K. Krawczyk, *Shogundō droga górskiej ascezy*, Warszawa 2006, s. 31.

żelaza już wtedy musiała stać w Japonii na bardzo wysokim poziomie, tym bardziej, że zbroje tego typu składały się przecież z wielkiej liczby umiejętnie połączonych ze sobą nitowaniem, paskami skóry bądź kawałkami żelaznych płytek, doskonale dopasowanych do siebie elementów. Oprócz zbroi wykonano także 34 i pół tys. strzał do łuków[37].

Całość przygotowań tym razem bardzo skrupulatnie i konsekwentnie nadzorowały wyznaczone do tego organy państwowe. Dzięki temu w latach 970–792 zorganizowano wreszcie armię z prawdziwego zdarzenia. W roku 792, zresztą, zlikwidowano dotychczasowy system rekrutacji chłopców, który okazał się przecież tak nieskuteczny podczas prób podboju zamieszkujących na północnym wschodzie plemion Ezo. W rezultacie rdzeń nowej armii Kammu stanowiły w istocie formacje lokalnych sił samoobrony z ziem kresowych, rekrutowane spośród zaprawionych w nadgranicznych bojach młodych mężczyzn, najczęściej synów oraz braci urzędników i naczelników prowincjonalnych regionów wschodnich. W ten sposób formowano *stricte* profesjonalną kadrę dobrze wyćwiczonych wojowników[38].

Zdaniem historyków japońskich był to pierwszy krok ku wytworzeniu dziedzicznej klasy wojowników, zaś z biegiem czasu uprzywilejowanej warstwy samurajów. Niemniej, podkreślano także, że tworzenie profesjonalnych milicji militarnych nie było wcale całkowicie nowym zjawiskiem, gdyż na prowincji zawsze mieszkały zbrojne rody. W okresie poprzedzającym reformy Nara, oparte na więzach krwi wielkie klany lub rody *uji* utrzymywały przecież grupy wyszkolonych wojowników z własnych rodzin. Właśnie, opierając się na tych grupach, formowano nową armię Kammu. Jej trzon zatem stanowiła milicja lokalna, zwana *kondei*. Składała się ona z hufców, liczących po 500–1000 ludzi. W odróżnieniu od jednostek dotychczasowej armii pochodzącej z poboru były one co prawda mniej liczne, ale zarazem bardziej mobilne i w znacznie większym stopniu nasycone oddziałami konnych łuczników, a to gwarantowało przecież możliwość prowadzenia działań manewrowych i ułatwiało ewentualne zaskoczenie nieprzyjaciela. Od czasów cesarza Kammu też

[37] H. Cook, *op. cit*., s. 20; A. Ślósarczyk, *25 wieków…*, s. 87-88; O. Ratti, A. Westbrook, *op. cit*., s. 146; por. W. Kotański, *Sztuka Japonii…*, s. 112.

[38] J. W. Hall, *op. cit*., s. 58; J. Tubielewicz, *Historia Japonii…*, s. 95; O. Ratti, A. Westbrook, *op. cit*., s. 34-35; W. Nowakowski, *op. cit*., s. 5; J. Szymankiewicz, *op. cit*., s. 7.

członków tych formacji nadgranicznych miano zwalniać od podatków w naturze czy obowiązku pracy, w zamian za służbę wojskową w charakterze lokalnych sił policyjnych i ochronę regionów pogranicza[39].

Tym razem więc wojska cesarskie zostały dobrze zorganizowane, solidnie uzbrojone i wyekwipowane. Ich dowódcy zostali mianowani już w roku 791, ale wskutek rozległych przygotowań nowy *shōgun* nie został wyznaczony aż do 794 roku. Dopiero w tym roku nominację na to stanowisko uzyskał Ōtomaro Ōtomo, członek starego i ustosunkowanego rodu, z którego, jak wiemy, wywodzili się dziedziczni gwardziści cesarza. Wyciągając jednak wnioski z dawnych błędów popełnionych przez Yakamochiego Ōtomo i Kosamiego Ki-no, przy nowym „wielkim generale podbijającym barbarzyńców", to jest *shōgunie*, wyznaczono teraz kompetentnego deputowanego. Został nim zawodowy dowódca chińskiego pochodzenia Sakanoue Tamuramaro. To właśnie Tamuramaro miał mieć największy udział w sukcesie rozpoczętej w 794 roku nowej ofensywie przeciwko Ajnom. Późniejsze bowiem sprawne i efektywne działania wojsk rządowych potwierdziły w pełni jego militarne kwalifikacje. Docenił to najdobitniej sam cesarz Kammu, skoro już w 796 roku Tamuramaro jako pierwszy w dziejach Japonii zawodowy żołnierz został przezeń obdarzony tytułem *shōguna*. Ów niewątpliwie ze wszech miar uzdolniony dowódca wedle tradycyjnego opisu miał mieć: „ponad sześć stóp wysokości, oczy sokole, brodę jakoby plecioną ze złota i twarz z marsem przerażającym dzikie zwierzęta, a uśmiechem wabiącym dzieci"[40].

Rzecz przy tym wielce charakterystyczna, że data wznowienia konfrontacji z Ajnami zbiegła się w czasie z innym ważnym wydarzeniem w historii Japonii. W 794 roku bowiem Kammu już po raz kolejny przeniósł swoją stolicę. Tym razem na miejsce jej lokalizacji wybrano położone na północy obszary między rzekami Katsura i Kamo, nieopodal

[39] S. Turnbull, *Samuraje…*, s. 28; por. V. Hilska, *op. cit.*, s. 67. Komentujący zresztą ową ewolucję japońskich sił zbrojnych Turnbull zauważa, iż: „Rozwiązaniem okazał się werbunek *kondei* (silnych mężów), wojowników, którzy nie byli prostymi chłopami, lecz potomkami rodów spokrewnionych z owymi potężnymi właścicielami ziemskimi, którzy od wieków tworzyli elitę japońskiego rycerstwa. Edykt z 792 roku określał, że każdemu *kondei* będzie towarzyszyć dwóch giermków, pieszych żołnierzy – tę samą formację spotykamy później u samurajów". (*Samuraje…*, s. 28).

[40] A. Ślósarczyk, *25 wieków…*, s. 87-88; S. Turnbull, *Samuraje…*, s. 27; J. W. Hall, *op. cit.*, s. 58.

jeziora Biwa. Nowej siedzibie, zbudowanej na wzór chińskiego miasta Czuang-an, cesarz nadał nazwę Heian-kyo (Stolica Pokoju i Spokoju). Nosiła ona również starojapońską nazwę Miyako (Stolica), by później, już w okresie Muromachi (1333–1560), otrzymać obowiązującą po dziś dzień nazwę Kioto, co oznacza „Stołeczny Gród"[41].

Sakanoue Tamuramaro po kilku zaledwie latach walk zdołał zepchnąć Ajnów daleko na północ. Równocześnie zainicjował też w prowincjach Izawa i Shiba budowę całego szeregu specjalnych obozów warownych z silnymi garnizonami wojskowymi. Owe punkty obronne sięgały do dzisiejszego miasta Morrioka i były sukcesywnie wzmacniane osadnictwem z głębi kraju. Ich strategiczne znaczenie w walkach z Ajnami okazało się niebagatelne. Winniśmy tu zaznaczyć, że budowa takich silnie umocnionych osiedli wojskowych miała w Japonii dość odległą tradycję. Osiedla tego typu wznoszono już we wstępnym okresie państwowości Yamato. Posiadały one zarówno fosy zewnętrzne (*sofobori*), jak i wewnętrzne (*uchibori*). Fosy zewnętrzne były przy tym szersze i głębsze od wewnętrznych. Ziemia wygarniana w trakcie wykopów fos była usypywana po zewnętrznej stronie rowu, tworząc obwałowania – *dorui*. Te z kolei wzmacniano palisadą (*jōsaku*). Całość kompleksu umocnień uzupełniały wieże obserwacyjne, zwane *monomi-yagura*, sytuowane najczęściej w półkolistych wybrzuszeniach fos[42].

Sforsowanie umocnień tego typu nie należało bynajmniej do zadań łatwych. Jeśli nawet przyjąć, że atakującym udałoby się dokonać wyłomu w palisadzie, to znaleźliby się przecież przed szerokim rowem zewnętrznym. Tu natomiast zetknęliby się z obrońcami obsadzającymi wewnętrzną stronę fosy. W takim układzie pozostawało jeszcze uderzenie na osiedle od strony wejścia, ale należy przyjąć, że ów kluczowy

---

[41] M. Kanert, *Starożytna Japonia*…, s. 101; I. Morris, *op. cit*., s. 16; J. Tubielewicz, *Nara i Kioto*…, s. 6-7; *eadem*, *Historia Japonii*…, s. 98; W. Kotański, *Sztuka Japonii*…, s. 112; V. Hilska, *op. cit*., s. 66; P. Varley, *op. cit*., s. 49; C. Andersson, *op. cit*., s. 39.

[42] J. Tubielewicz, *Wielkie odkrycia*…, s. 129-130; por. Z. Alberowa, *O sztuce Japonii*…, Warszawa 1987, s. 115; F. J. Norman, *Japoński wojownik. Trening i ćwiczenia samurajów*, z przedmową i posłowiem dra A. Bennetta, przeł. W. Nowakowski, Bydgoszcz 2006, s. 26-27. Według Tadeusza Baruckiego cechą charakterystyczną japońskich budowli obronnych, widoczną już w najstarszych obiektach tego rodzaju, było wykorzystanie do obrony ukształtowania terenu i założenie, że warownię najlepiej fortyfikuje właśnie otaczający ją teren (*idem*, *Architektura Japonii*, Warszawa 1988, s. 53). Por. też O. Ratti, A. Westbrook, *op. cit*., s. 41.

strategicznie punkt osiedla chroniły reduty obsadzone, zapewne, przez doborowe grupy łuczników i wojowników uzbrojonych we włócznie i miecze. Co godne podkreślenia, osiedla warowne tego typu mogły pełnić nie tylko funkcje *stricte* obronne. Znakomicie bowiem nadawały się one również do roli baz wypadowych. Przykładem tego rodzaju warowni była chociażby Akita, usytuowana w regionie Tōhoku, daleko na północy Honshū. Pośród morza wiejskich osad japońskich kolonistów, otoczona fortyfikacjami i fosami, stanowiła ona wysuniętą twierdzę, ważny punkt oporu przeciwko Ajnom. Według starych kronik japońskich jeszcze w VIII wieku w jej okolicach toczono wielkie bitwy z Ajnami[43].

Z podobnych punktów wypadowych i zamków Tamuramaro stopniowo ujarzmiał Ajnów i ich sojuszników. Procesowi pacyfikacji ziem nadgranicznych towarzyszyło zatem powstanie łańcucha fortec. W ich okolicach osiedlano na nowych terenach chłopców japońskich, z których tworzono tu niemal równocześnie lokalne straże. Działania owe okazały się nader skuteczne. Z jednej strony we wstępnej fazie zaczepnych operacji militarnych zapobiegły one przenikaniu sił ajnoskich w głąb terytorium japońskiego, na którym Ajnowie stosowali wcześniej z powodzeniem taktykę „spalonej ziemi". Z drugiej strony ów kompleks wzniesionych na pograniczu warowni zapewnił niezbędną dla wojsk Tamuramaro bazę logistyczną i solidne zaplecze, które w dłuższej perspektywie umożliwiło Japończykom definitywne przechwycenie inicjatywy. W konsekwencji też doskonale przygotowanych i sprawnie realizowanych operacji wojsk cesarskich, dowodzonych kompletnie przez Tamuramaro, naczelnicy Ajnów albo zginęli, albo uciekli na Hokkaido, reszta zaś poddała się w 802 roku rozkazom wyznaczonych przez władze centralne komisarzy[44].

Po Tamuramaro zresztą walki z Ajnami kontynuował kolejny *shōgun* – Watamaro Fun'ya, który w roku 811 zadał im ciężką klęskę, a w dwa lata później poprowadził z powodzeniem karną ekspedycję na północ-

[43] J. Tubielewicz, *Wielkie odkrycia*…, s. 130; por. J. i V. Winkelhöferowie, *op. cit*., s. 131.

[44] A. Ślósarczyk, *25 wieków*…, s. 88; J. W. Hall, *op. cit*., s. 58. Jak podaje przy tym Maciej Kanerf, na kilka miesięcy przed swoją śmiercią, która nastąpiła 17 dnia 3 miesiąca 806 roku, Kammu podjął decyzję o zakończeniu „spraw wojennych i budowlanych". W związku z czym między innymi odwołano kolejną wyprawę wojenną (*idem, Starożytna Japonia*…, s. 116).

no-wschodnie kresy państwa. W ten sposób zainicjowana przez cesarza Kammu pod koniec VIII stulecia ofensywa przeciwko Ajnom na Honshū okazała się w końcu zwycięska. Faktycznie też od 878 roku rebelie Ajnów z Ōu ustały, a sami Ajnowie z tego rejonu bądź zostali wytępieni lub ulegli częściowej asymilacji, bądź po prostu zostali zepchnięci na północne rubieże Honshū i wyparci ostatecznie na Hokkaido. Na marginesie warto zauważyć, że pierwsze informacje o tej wyspie pochodzą dopiero z 658 roku, wówczas zwana była Watari-shima, co oznaczało „wyspę z dali za morzem". Od jej mieszkańców, zwanych Ezo, tym mianem określono później również Hokkaido[45].

Konfrontacja z Ajnami, a zwłaszcza jej kulminacyjna faza, miała jednak daleko idące konsekwencje dla dziejów Japonii. Już na początku IX wieku okazało się, że koszt budowy dwóch nowych stolic i długotrwałe walki z groźnym przeciwnikiem z północy opróżniły skarbiec cesarski. W 805 roku dał temu wyraz minister Fujiwara, który w memorandum przekazanym dla tronu uskarżał się, że: „(…) obecnie państwo cierpi z dwóch powodów; inwestycji budowlanych i prowadzenia wojen". Owe koszty, i tak niebagatelne, pogłębiała dodatkowo szeroko rozpowszechniona wówczas praktyka uchylania się przed podatkami, stosowana przez większość warstw społecznych i organizacji religijnych. W rezultacie finanse cesarstwa przeżywały wyraźny kryzys, rzutując znacznie na osłabienie centrum[46].

Tymczasem w oddalonych od Heian prowincjach pogranicza wzrastała siła i zamożność zwalnianych od podatków właścicieli ziemskich. Ci ostatni, jak wiadomo, w trakcie długoletnich bojów z Ajnami, z racji ponoszonej odpowiedzialności za obronę swoich regionów, otrzymali prawo do rekrutowania i kontrolowania członków lokalnych milicji kresowych. Co więcej, wywodzący się zasadniczo z rodzin miejscowych posiadaczy ziemskich prowincjonalni gubernatorzy z czasem zaczęli pełnić swe funkcje dziedzicznie. Właśnie w tych zachodzących na kresowych ziemiach japońskich procesach możemy upatrywać początków klasy samurajów. Musimy przy tym pamiętać, że słowo „samuraj" oznaczało „tego, który służy", a więc sugerowało wręcz lojalność wojownika wobec cesarza, wodza czy klanu. Zauważono skądinąd, że na terenach

[45] J. Tubielewicz, *Historia Japonii*…, s. 95; por. S. Wilanowski, *op. cit*., s. 65.

[46] H. Cook, *op. cit*., s. 21; por. M. Kanert, *Starożytna Japonia*…, s. 115-116; S. Wilanowski, *op. cit*., s. 62.

pogranicza, gdzie formowały się rody zbrojne, taka lojalność musiała być jasno określona. Przecież wojownik znał swego wodza, zaś jego obowiązek obrony klanu i ziemi nie mógł pozostawić w tym kontekście cienia wątpliwości[47].

Szczególny rozwój doświadczonych w walce grup zbrojnych nastąpił zwłaszcza w pogranicznym rejonie północnego Kantō, gdzie w IX stuleciu nadal zdarzały się sporadyczne potyczki z plemionami Ezo. Tu też militarne klany rosły sukcesywnie w siłę, niejednokrotnie także walcząc ze sobą nawzajem. Swoisty paradoks polegał na tym, że wodzowie klanów (*Kish*) owych wschodnich wojowników często powoływali się na swoje szlachetne koneksje. Wszak zbrojne rody Minamoto i Taira, których potęga miała w drugiej połowie XII wieku przyćmić władzę cesarską, zostały założone przez cesarskich wyrzutków. Stało się tak, gdyż w IX wieku znaczną grupę książąt po prostu usunięto z cesarskiej rodziny, jako że monarchów nie stać było na zagwarantowanie wszystkim potomkom odpowiedniego poziomu egzystencji. W rezultacie książęta ci mieli osiedlać się wzdłuż północnej i wschodniej granicy kraju, gdzie rozpoczynali nowe surowe życie, stając się z czasem doskonałymi wojownikami, zahartowanymi w bojach z zamieszkującymi te tereny plemionami. To oni też mieli być założycielami słynnych klanów Taira i Minamoto – rodów wojowników nazywających się samurajami[48].

Wojownicy ci gardzili luksusem, lubując się w swoich zbrojach, łuskach i mieczach. W przeciwieństwie do najwyższych urzędników dworskich (*kuge*), spędzających życie w ograniczonym świecie dworu, *bushi* epoki Heian mieszkali na wsi, gdzie nieustannie doskonalili techniki walki konnej oraz „drogę łuku i konia" (*kyuba no michi).* Ich przywódcy stale zachęcali swoich podopiecznych, by ci pielęgnowali militarne dziedzictwo, udoskonalali swoje umiejętności wojskowe, polowali pieszo i konno. Krótko mówiąc, aby pędzili aktywne życie na wsi, ceniąc w pierwszym rzędzie takie wartości, jak męstwo, lojalność i rodzinny honor. Aczkolwiek te formułujące się dopiero prowincjonalne grupy wojowników były zrazu pogardzane przez zniewieściałych dworzan z Heian,

[47] J. W. Hall, *op. cit*., s. 72-73; J. Turnbull, *Samuraje…*, s. 28-29; W. Nowakowski, *op. cit*., s. 5; P. Varley, *op. cit*., s. 77-78; M. Collcutt, M. Jansen, I. Kumakura, *op. cit*., s. 96.

[48] J. Tubielewicz, *Historia Japonii…*, s. 102; S. R. Turnbull, *The book…*, s. 16-17; C. Amdressen, *op. cit*., s. 43-44; V. Hilska, *op. cit*., s. 72-73.

jednak na przestrzeni czterech stuleci to oni właśnie mieli ograniczyć pozycję dworskiej arystokracji do funkcji czysto ceremonialnych, stając się w konsekwencji właściwie jedyną realną siłą w kraju[49].

Widzimy więc, że walki z Ajnami, poczynając od przełomu VIII i IX wieku, przyczyniły się niewątpliwie do wzrostu znaczenia pierwiastka militarnego w społeczno-politycznym życiu Japonii, tym bardziej, że załamanie się pod koniec VIII stulecia tradycyjnego poboru do armii, jak również stopniowa erozja władzy cesarskiego dworu niejako obiektywnie musiały doprowadzić do powstania lokalnych grup wojowników (*bushidan*), które to od wieku X odgrywały coraz ważniejszą rolę w dziejach archipelagu. W rezultacie konfrontacja z Ajnami stworzyła konkretne podstawy do uformowania się nowej warstwy społecznej, zajmującej się zawodowo prowadzeniem wojny. W tym sensie w pełni zrozumiała wydaje się konstatacja polskiego badacza kultury Ajnów, Alfreda F. Majewicza, który napisał, że: „Biorąc udział w tych walkach lub prościej – broniąc swoich terytoriów, Ajnowie odegrali znaczną rolę w powstaniu i rozwoju klasy społecznej, będącej w Japonii motorem napędowym historii – klasy zawodowych militarystów, samurajów”[50].

---

[49] K. S. Nosow, *Wooruženije samurajew*, Moskwa–Sankt Peterburg 2003, s. 98; A. Ślósarczyk, *Samuraje…*, s. 12; J. Szymankiewicz, *op. cit*., s. 7-8.

[50] A.F. Majewicz, *Ajnu…*, s. 79-80; por. M. Sładkowski, *op. cit*., s. 64-65; S. Wilanowski, *op. cit*., s. 65; W. Sikorski, S. Tokarski, *op. cit*., s. 22; Z. Żygulski jun., *op. cit*., s. 134.

5. *Sensei* Hidetaka Nishiyama podczas corocznego seminarium w Polsce, Kraków 2006

Hidetaka Nishiyama

Bu-do. Podstawowe zasady i współzawodnictwo[1]

Celem budo jest samodoskonalenie poprzez trening oraz zgłębianie wiedzy o sztukach walki.

I. Rozwój *budo*

Od pola bitewnego do sztuk walk (*bu-gei*)

W Japonii w czasach wewnętrznych konfliktów (1493–1573) rozwinęły się techniki walki (*bu-jitsu*). Początkowe techniki, takie jak szermierka, łucznictwo, walki konne z użyciem kopii, długich mieczy (*naginata*) czy

[1] W dniu 5 października 2007 roku w Warszawie, w siedzibie Polskiego Komitetu Olimpijskiego odbyła się I Międzynarodowa Konferencja Budo zorganizowana przez Polski Związek Karate Tradycyjnego. W tym ważnym wydarzeniu udział wzięli wybitni eksperci *budo*, jak również przedstawiciele świata nauki – profesorowie historii, filozofii oraz kultury fizycznej. Konferencję otworzył wykład Hidetaki Nishiyamy – Prezydenta Międzynarodowej Federacji Karate Tradycyjnego (ITKF), a następnie uczestnicy wzięli udział w panelu dyskusyjnym. Poniższy tekst autorstwa H. Nishiyamy zawiera najważniejsze aspekty poruszone przez niego podczas I Międzynarodowej Konferencji Budo.

walki wręcz były wykorzystywane głównie do potyczek grupowych. W 1603 roku dzięki Ieyasu Tokugawie udało się doprowadzić do trwającego 250 lat pokoju. Wówczas zaczęto przekształcać grupowe formy walki w indywidualne techniki.

Specjaliści różnych systemów walk rozwijali zaawansowane techniki, a wybrane przez siebie systemy treningu objęli nazwą *ryu-ha* (styl). W miarę jak techniki stawały się bardziej wyrafinowane i dopracowane, społeczeństwo zaczęło postrzegać je jako sztukę, nadając im nazwę *bu-gei* (sztuki walki).

Źródła historyczne wskazują, że najstarsze style walki, jak np. walka szermiercza zwana *kashima-no-tachi*, powstały już w roku 1000 n.e. Do 1600 roku rozwinęło się ponad 40 stylów walk grupowych.

Zgodnie z danymi historycznymi pod koniec ery szogunatu Tokugawy (ok. 1860 roku) istniały następujące style *budo*: łucznictwo – z liczbą szkół 71 (10), jeździectwo – 67 (6), szermierka (w tym *i'ai*) – 745 (120), walka na kopie – 192 (26), *jujitsu* – 179 (12) [2].

Od *bu-gei* (sztuki walki) do *budo*

Pod militarnym reżimem Tokugawy do władzy doszli samurajowie (profesjonalni wojownicy), a nauka sztuk walki stała się obowiązkowa. Specjaliści różnych dziedzin edukacji zaczęli postrzegać sztuki walki jako ważne narzędzie w kształtowaniu ludzkiego charakteru. Eksperci ci wywarli wpływ na przedstawiony poniżej system edukacyjny.

1. Mistrzowie sztuk walki

Mistrzowie sztuk walki opracowali następujące podstawy treningu:

(a) przyzwoitość – studiowanie sztuk walki jest nieustającym poszukiwaniem wyższego poziomu rozwoju osobowego, zarówno w sferze umysłu, ciała, jak i duszy. Dlatego, kiedy ego studenta przekona go, że jest najlepszy, jego dalszy rozwój staje się niemożliwy. Instruktor musi nauczyć swoich podopiecznych pokory, umiaru oraz szacunku w stosunku do trenera, współćwiczących oraz innych osób. To pozwoli na dalsze zgłębianie wiedzy na temat *budo*. Dlatego tak ważne

[2] Liczby w nawiasach wskazują szkoły funkcjonujące w ramach tego samego systemu, ale pod inną nazwą.

jest, aby instruktorzy nie tylko uczyli, ale i sami stosowali tę zasadę w sali treningowej;

(b) stabilne emocje – trening sztuk walki uczy, jak właściwie oceniać daną sytuację i jak reagować bez strachu, wahania i wątpliwości. Dzięki temu ćwiczący są doskonale przygotowani, aby stawić czoła prawdziwemu zagrożeniu. W celu zachowania stabilnych emocji ważne jest, aby każdy trening rozpoczynał się i kończył medytacją. Bez tego łatwo można stracić kontrolę nad emocjami w czasie ćwiczeń, a jest ona niezbędna w sztukach walki;

(c) powaga intencji – studenci sztuk walki powinni zdawać sobie sprawę, że trening przygotowuje ich do sytuacji, która zdecyduje o ich życiu lub śmierci. Taka postawa pomaga w umysłowej i fizycznej koncentracji nie tylko podczas treningu, ale także w życiu codziennym;

(d) wyzwanie dla samego siebie – głównym celem sztuk walki jest samodoskonalenie. Każdego dnia student musi próbować być lepszym niż dnia poprzedniego oraz zawsze dążyć do doskonalenia zarówno umiejętności technicznych, jak i postawy umysłowej. Jednocześnie celem treningu nie jest pokonanie słabszego lub mniej doświadczonego przeciwnika, ponieważ to powoduje zahamowanie rozwoju;

(e) samodyscyplina i ciężki trening – to podstawy sztuk walki. Współcześni psychologowie sportowi potwierdzają, że są one kluczem do przezwyciężenia zwątpienia w siebie, strachu oraz zdenerwowania.

2. Przywódcy religijni

Osoba, która posiadła już wiedzę techniczną, może, mimo wszystko, napotkać na barierę przeszkadzającą w osiąganiu dalszych postępów. Tą barierą jest zdenerwowanie. Jest to szczególnie widoczne podczas zawodów, kiedy zwątpienie i zdenerwowanie mogą doprowadzić do utraty równowagi umysłowej i fizycznej, co w konsekwencji uniemożliwia właściwą kontrolę nad techniką. Buddyjscy mistrzowie zen wraz z innymi religijnymi szkołami myśli poszukiwali sposobu na rozwiązanie tego problemu.

Filozofia zen skupia się na koncepcji zwanej *mu-shin*, czyli „brak myśli”[3], która w praktyce oznacza wyzbycie się zbędnych emocji. Nauki buddyjskie w połączeniu z medytacją w pozycji siedzącej *za-zen* są używane do osiągnięcia stanu *mu-shin*. Koncepcja *mu-shin* oraz jej zastosowanie w sztukach walki zostały szerzej opisane w książce z końca XVI wieku autorstwa buddyjskiego mnicha Takuana, pt. *Fudouchi Shinmyoroku*, która powstała na prośbę instruktora walki mieczem Muenenoriego Yagyu. Wpływ filozofii buddyjskiej zen jest widoczny między innymi w pozycji *sei-za* (medytacja w pozycji siedzącej), stosowanej w większości sal treningowych sztuk walki na świecie. Jest ona rytuałem rozpoczynającym i kończącym trening, niezbędnym do osiągnięcia *mu-shin*[4].

3. Konfucjaniści

Według konfucjanistów sztuki walki były sposobem edukacji społeczeństwa, w szczególności klasy robotniczej, która przyczyniała się do rozwoju i postępu kraju. Wpływ ideologii konfucjańskiej na sztuki walki widać w nacisku położonym na naukę społecznych zasad etycznych w sali treningowej.

4. Specjaliści nauk medycznych

Naukowcy zajmujący się medycyną zgadzają się co do tego, że sztuki walki są formą edukacji fizycznej.

Opisane wyżej badania stanowią uzupełnienie ewolucji drogi (*Do*) rozwoju człowieka poprzez sztuki walki (*Bu*). Każdy styl czy grupa posiadały swój własny system treningu, jednakże żaden z systemów treningowych nie był stosowany w skali ogólnokrajowej. Kiedy w roku 1867 Japonia przekształciła się w kraj konstytucyjny, *judo* (1899) oraz *kendo* (1927) utworzyły ogólnokrajowe organizacje i opracowały przepisy dotyczące współzawodnictwa. W roku 1911 nauka *kendo* (walka na miecze) i *judo* znajdowała się w obowiązkowym programie nauczania,

[3] Dr Ikaturo Nishida, profesor filozofii, tłumaczy to w następujący sposób: „Brak myśli to stan umysłu pozbawionego jakichkolwiek myśli”.

[4] Sztuki walki nie czerpały od mistrzów duchowych samej religii, lecz metody umożliwiające osiągnięcie stanu *mu-shin.*

począwszy od poziomu szkół średnich, i była uważana za podstawę edukacji umysłowej i fizycznej.

Korzyści płynące z uprawiania *budo*

1. Zdrowie fizyczne

Budo jest szczególnie korzystne dla zdrowia, ponieważ oddychanie i siła umysłu powodują ruch ciała od środka. Ten rodzaj treningu uaktywnia i stymuluje do pracy organy wewnętrzne, co wpływa na prawidłowy rozwój całego organizmu.

2. Rozwój charakteru

Celem sztuk walki jest nieustające poszukiwanie wyższego poziomu rozwoju osobowego zarówno w sferze umysłu, ciała, jak i duszy. Trening musi spełnić następujące wymagania, które wpływają na rozwój charakteru:

(a) przyzwoitość – podczas treningu student uczy się pokory, umiaru oraz szacunku w stosunku do trenera, współćwiczących oraz innych osób. Ta umiejętność pomaga w tworzeniu harmonii zarówno podczas treningu, jak i w relacjach społecznych;
(b) stabilne emocje – trening rozwija kontrolę nad emocjami. Stabilne emocje ułatwiają spokojną reakcję oraz właściwą ocenę sytuacji nie tylko w czasie treningu, ale również w życiu codziennym;
(c) powaga intencji – poważne podejście do treningu, podczas którego uczymy się umysłowej i fizycznej koncentracji, przygotowuje nas do podejmowania właściwych decyzji zarówno w sali treningowej, jak i w życiu codziennym;
(d) wyzwanie dla samego siebie – trening *budo* wyrabia w nas dążenie do tego, aby z dnia na dzień robić coraz większe postępy w rozwoju. Studiowanie sztuk walki to nieustanny wysiłek, nie ma tu miejsca na lenistwo i próżnowanie;
(e) samodyscyplina i ciężki trening – to podstawy sztuk walki. Współcześni psychologowie sportowi są zgodni co do tego, że są one kluczem do przezwyciężenia strachu, zwątpienia w siebie oraz zdenerwowania;

(f) doktryna *budo*: „Umysł do myślenia, siła (*ki*) do działania" – trening sprawia, że potrafimy reagować ze spokojem i działać zdecydowanie, bez strachu i zwątpienia.

Nauka *budo* była obowiązkowa w Japonii w podstawowym programie nauczania od 1911 roku do zakończenia II wojny światowej (1945 rok). Wiele osób uważa, że właśnie to było jednym z czynników, które wpłynęły na fenomenalną odbudowę Japonii po wojnie. Obecnie rząd Japonii planuje wprowadzenie *budo* do obowiązkowego programu nauczania, począwszy od szkół średnich. Plan ma wejść w życie do 2012 roku[5].

[5] *Bushido* a *budo*: *bushido* to pojęcie wywodzące się z tradycji samurajskiej, które określa kodeks moralny lub etyczny, zgodnie z którym samuraj winien wykazywać się pełną i nieustającą nigdy lojalnością w stosunku do swojego pana, szoguna czy władcy. Kodeks ten został wprowadzony do systemu edukacji samurajów za panowania Tokugawy. W czasie pokoju ci profesjonalni żołnierze służyli panującemu rządowi szogunatu lub władzom lokalnym jako główni oficerowie. Samurajowie przyswajali wiedzę z zakresu *budo*, jednakże większość z nich kończyła edukację zaledwie na poziomie podstawowym, opanowując do perfekcji jedynie kilka bardziej zaawansowanych technik. W tym samym czasie niektórym zwykłym obywatelom, którzy również pobierali nauki z zakresu *budo*, udawało się osiągnąć wysoki poziom techniczny. *Budo* nie jest równoznaczne z *bushido*. *Budo* to fizyczna i umysłowa sztuka stworzona w celu rozwoju i dopełnienia ludzkiego potencjału poprzez konsekwentny trening sztuk walki. Jednakże, z uwagi na charakter treningu sztuk walki, obyczaje samurajskie i typowy dla nich sposób zachowania są widoczne w większości szkół *budo*. Jest to jedyna rzecz łącząca *bushido* z *budo*.

Sumo: jego początki sięgają czasów walk rozgrywanych na polach bitewnych. W późniejszym okresie *sumo* stało się formą rekreacji uprawianą przez zwykłych obywateli podczas imprez okolicznościowych. Początkowo w *sumo* wykorzystywano techniki nożne (kopnięcia). W VIII wieku ustalono przepisy, które stały się podstawą współczesnego *sumo*. Około 1300 roku wykształciła się i rozwinęła sztuka walki *jujitsu* stworzona przez grupę ćwiczących *sumo*.

Aiki: wywodzi się z *jujitsu*. Zostało zapoczątkowane przez grupę ćwiczących *jujitsu*, którzy odłączyli się i stworzyli dyscyplinę, nadając jej nazwę *aiki*.

Karate: powstało na wyspie Okinawa (Japonia) jako sztuka walki bez użycia broni. Ta sztuka walki nosiła nazwę *te* lub *to-de*. Około 1920 roku *to-de* pojawiło się na głównej wyspie Japonii i otrzymało nazwę *karate-do*.

II. *Budo* a współzawodnictwo

Pierwotnie sport był formą rozrywki oraz aktywności fizycznej. W większości sportów przepisy i zasady były opracowywane jedynie w celu osiągnięcia zwycięstwa w zawodach. Obecnie zarówno krajowe profesjonalne współzawodnictwo sportowe, jak i międzynarodowe wydarzenia, na przykład igrzyska olimpijskie, zdobyły ogromną popularność na całym świecie. Ponadto dla milionów ludzi rekreacyjne uprawianie sportów stało się ważnym elementem ich codziennego życia. Oczywiście, wielu sportowców trenuje jedynie z myślą o wygranej w zawodach. W wielu przypadkach zawodnicy za wszelką cenę próbują zwyciężyć, niejednokrotnie stosując niedozwolone środki chemiczne, które są szkodliwe dla ich zdrowia. Wydaje się, że pierwotne założenia sportu straciły na znaczeniu. Dla *budo* jest to niebezpieczny sygnał, że jego wartości ulegną zatraceniu.

Pierwsze zawody *budo* o zasięgu krajowym zostały rozegrane w 1899 roku w *judo* i w 1927 roku w *kendo*. Podstawową ideą, która przyświecała tworzeniu przepisów tych zawodów, była edukacja. Jeden z twórców przepisów *judo*, dr Jigoro Kano, wyodrębnił we współzawodnictwie tej sztuki walki trzy elementy: *sho-bu* (termin techniczny oznaczający zwycięstwo lub porażkę), *tai-iku* (sfera fizyczna), *shu-shin* (sfera umysłu). Spośród tych trzech czynników najważniejszy w podejmowaniu decyzji jest *shu-shin*[6].

Konieczne jest zatem właściwe opracowanie przepisów współzawodnictwa *budo* zgodnie z poniższymi wytycznymi:

(a) przepisy rozgrywania zawodów *budo* powinny zawierać te same zasady i aspekty duchowe, które są obecne w samym *budo*. W innych sportach reguły współzawodnictwa sportowego stanowią definicję danej dyscypliny. Jeżeli zatem przepisy *budo* będą różniły się od jego pierwotnych idei i zasad, istnieje zagrożenie, że sama definicja *budo* ulegnie zmianie;

(b) w zawodach *budo* nie może zabraknąć *ippon shobu*, które można wytłumaczyć jako technikę bądź ruch niszczący siłę ataku przeciwnika. W prawdziwej walce opartej na zasadach *budo* efektywna technika

[6] „Kodokan Judo" 1900, nr 21.

niwecząca atak przeciwnika musi zostać wykonana w najkrótszym możliwym czasie przy użyciu *todome waza* (cios kończący);

(c) walka nie może być traktowana jak gra; ćwiczący muszą zdawać sobie sprawę z powagi sytuacji. Każdą walkę winni traktować, jakby stawką było życie, a celem wykonanie perfekcyjnej techniki w odpowiednim czasie. Symulacje takich sytuacji zagrożenia powinny być obecne zarówno podczas regularnych treningów, jak i w *shiai* (wzajemne testowanie się) czy we współzawodnictwie, których sukces jest mierzony na podstawie stopnia zaawansowania i efektywności technik oraz stopnia rozwoju ludzkiego charakteru[7]. Zastosowanie systemu punktowego we współzawodnictwie *budo* miałoby zgubny wpływ na jego prawdziwe wartości, a zawody stałyby się jedynie formą rozrywki;

(d) *budo* to filozofia, w której najważniejsze są zasady i duch, a nie detale techniczne. Odpowiednie wyrażenie i opisanie tych idei w przepisach zawodów jest niezwykle trudne. Dlatego też powinny być one tworzone przez najwybitniejszych i najbardziej doświadczonych mistrzów *budo*;

(e) sędziowie muszą być prawdziwymi ekspertami i wykazać się głębokim zrozumieniem przepisów nie tylko od strony technicznej, ale przede wszystkim rozumieć aspekt duchowy leżący u podstaw *budo*;

(f) każda organizacja *budo* musi opracować własny system treningowy, w którym samo studiowanie sztuki walki będzie przygotowaniem do współzawodnictwa sportowego;

(g) konieczne jest, by poszczególne organizacje *budo* uczyły swoich studentów, że ważniejsze jest poszukiwanie zaawansowanych technik oraz samodoskonalenie niż dążenie do zwycięstwa w zawodach.

Budo jest skarbem kultury i bezcennym dziedzictwem przekazywanym od stuleci z pokolenia na pokolenie. Dzięki tej wartościowej wiedzy poznajemy drogę do samodoskonalenia poprzez fizyczny, umysłowy oraz duchowy trening. Jesteśmy zatem odpowiedzialni za to, aby chronić i przekazywać wartości zawarte w *budo* przyszłym pokoleniom.

---

[7] Podczas zawodów czasami stosuje się system trójrundowy, zwany „*sanbon shobu*", który pozwala wyłonić zwycięzcę na podstawie przewagi wygranych rund.

Aneks 1.

Włodzimierz Kwieciński

Karate tradycyjne. Jak rozwinąć własny potencjał?

Karate tradycyjne ukształtowało się w formie znanej dzisiaj na początku XX wieku z połączenia okinawskich technik walki bez broni z filozofią i zasadami wielowiekowej tradycji japońskiego *budo* (*bu* – sztuka walki, *do* – droga).

Podstawową zasadą oryginalnego japońskiego *karate* jest osiągnięcie ciosu kończącego (*todome*). Oznacza to pojedynczą technikę, mogącą skutecznie obezwładnić przeciwnika. Idea ta odnosi się do sytuacji, w której stawką pojedynku było życie lub śmierć. Ten rodzaj treningu nosi nazwę *shiai* (testowanie się nawzajem). Celem *shiai* nie jest tylko pokonanie przeciwnika, ale przede wszystkim sprawdzenie własnego poziomu technicznego, umiejętności reagowania i koncentracji w sytuacji ekstremalnego zagrożenia. Są to cechy niewątpliwie również dzisiaj bardzo potrzebne w skomplikowanym i nieustannie zmieniającym się świecie.

Nawet najlepiej wykonana technika kończąca (*todome*) nie jest kompletna bez natychmiastowego uzyskania stanu pełnej gotowości fizycznej i psychicznej, tak aby ciało i umysł były przygotowane na ewentualny kolejny atak, zarówno w *dojo* (sala treningowa), jak i w życiu codziennym. Takie działanie nosi nazwę *zanshin* (gotowy, czujny umysł) i jest niezwykle ważnym elementem w *karate* tradycyjnym. Już w kodeksie japońskich wojowników (*bushido*) zasada: „kiedy zwyciężyłeś, mocniej

6. Międzynarodowe Seminarium Karate Tradycyjnego, Warszawa 2008

zapnij hełm" była jedną z ważniejszych reguł postępowania na polu walki.

Karate tradycyjne jest oparte na idei samoobrony, w której waga i siła nie odgrywają żadnej roli (przecież nie wybieramy sobie ewentualnego wroga, dopasowując go do swoich możliwości fizycznych). Właśnie taki system samoobrony, oparty na umiejętnościach fizycznych i psychicznych, w którym waga i siła oponenta nie mają decydującego znaczenia, jest postrzegany jako sztuka walki (*bu-gei*).

Wyrafinowane techniki *karate* tradycyjnego są wykonywane, kiedy u przeciwnika pojawia się *kyo* (chwila psychologicznej lub fizycznej nieuwagi), wahanie lub pomiędzy jego ruchami. Daje to możliwość jego kontrolowania. Dlatego technika, którą posługuje się karateka w tym niezwykle krótkim momencie, musi być pozbawiona jakichkolwiek zbędnych ruchów (np. zamachów). Siła, z jaką jest wykonywana, powinna być wystarczająca do skutecznego obezwładnienia przeciwnika w najbardziej efektywny sposób. Co ciekawe, są to zasady powszechnie znane i stosowane na przykład przez profesjonalnych graczy na największych giełdach finansowych świata. Książka opisująca tę strategię – *Księga pięciu zwojów*, napisana przez najbardziej znanego japońskiego mistrza miecza Miyamoto Musashiego, jest kanonem ich lektury.

Jednak najważniejszym celem uprawiania *karate* tradycyjnego jest utrzymanie stabilnych emocji, wykształcenie pewności siebie, siły wewnętrznej (*ki*) oraz umiejętności przewidywania poczynań ewentualnego przeciwnika (*mikiru*), tak aby móc nim kierować bez konieczności konfrontacji fizycznej.

Wszystkie te, wyżej opisane, sposoby działania powinny zaczynać się i kończyć w centralnym punkcie ciała położonym w podbrzuszu, zwanym *tanden* (jest to punkt w odległości ok. 3 palców w dół od pępka w środku jamy brzusznej). Tutaj gromadzi się energia witalna (*ki*), tutaj mieści się centrum wolicjonalne (centrum intencji), tutaj rozpoczyna się każda akcja ciała (swoisty „joystick"). *Tanden* (centrum ciała) jest również tym miejscem, gdzie ćwiczący odczuwa pewność siebie, która pomaga mu w działaniu pozbawionym wahania i zbędnej nerwowości.

Właśnie taki trening i edukacja oparte na zasadach *budo* rozwinęły niezwykłą samodyscyplinę i siłę charakteru społeczeństwa japońskiego, które zbudowało, drugą po Stanach Zjednoczonych, potęgę gospodarczą świata. Należy w tym miejscu przypomnieć, że jest to kraj o powierzchni

zbliżonej do Polski, pozbawiony bogactw naturalnych, w którym do zamieszkania nadaje się jedna trzecia jego powierzchni.

W kontekście powyższego można wskazać niewątpliwe korzyści płynące z uprawiania *karate* tradycyjnego, do których należy:

1. Zdrowie fizyczne

Symetryczne, oparte na doświadczeniach wielu pokoleń ćwiczenia mają zbawienny wpływ na funkcjonowanie aparatu ruchu, prawidłową postawę i koordynację. Praktyka *karate* tradycyjnego jest oparta na ruchu całego ciała, począwszy od zaangażowania psychicznego, przez oddychanie, które kontroluje pracę mięśni, po zastosowanie techniki *karate*. Ma to zbawienny wpływ na działanie systemu oddechowego, mięśniowego, stawowego oraz sercowo-naczyniowego.

2. Kształtowanie osobowości

a) godność – celem *karate* tradycyjnego jest nieograniczone poszukiwanie w celu osiągania wyższych poziomów rozwoju umysłowego, fizycznego i duchowego. W *dojo* praktykujący uczą się pokory, umiarkowania, szacunku dla instruktora (*sensei*) oraz współćwiczących.
b) stabilne emocje – trening *karate* tradycyjnego rozwija kontrolę nad emocjami, które są nieocenione w prawidłowej ocenie i reakcji w każdej sytuacji.
c) wyzwanie osobiste – stawanie się lepszym każdego dnia na treningu w *dojo* stanowi główny cel ćwiczących. Jest to nieustanny wysiłek w celu przezwyciężenia lenistwa i zniechęcenia.
d) powaga ćwiczeń – tylko ćwiczenie z pełnym zaangażowaniem przygotowuje do podejmowania trafnych decyzji, koncentracji fizycznej i psychicznej na *dojo* i w codziennym życiu.

Wszystkie te elementy łącznie prowadzą do postulatu realizacji w naszym codziennym życiu zasady „thinking by mind, acting by KI" (myśl, wyczuwaj sercem/duszą, reaguj siłą KI), która pozwala prawidłowo reagować w każdej trudnej sytuacji, bez strachu i wahania.

Aneks 2.

Kamil Zeidler

Sen no sen (wyprzedzenie ataku przeciwnika) a obrona konieczna

Problematyka obrony koniecznej z perspektywy sztuk walki była już wielokrotnie w literaturze poruszana. Niemniej jednak do tematu tego należy wracać, gdyż zdarza się i może się zdarzyć, że sprawa taka stanie się naszym udziałem. Tu jednak wskazać pragnę jeden aspekt w tej szerokiej dyskusji.

W *karate* wyróżnia się dwa zasadnicze rodzaje timingów – *go no sen*, który jest odpowiedzią na atak przeciwnika oraz *sen no sen*, który jest wyprzedzeniem ataku przeciwnika. O ile *go no sen* może przyjąć różną formę (*uke, amashi, kawashi*), o tyle *sen no sen* dzieli się na dwa rodzaje. Pierwszym jest *tai no sen*, będące wyprzedzeniem fizycznego ataku przeciwnika, drugim zaś *kake no sen*, będące działaniem podjętym przed fizycznym atakiem, w reakcji na psychiczny zamiar ataku. Oczywiście to ostatnie jest przykładem najwyższego kunsztu w sztuce, dostępnego niewielu i efektem wielu lat żmudnych ćwiczeń.

W ciekawy sposób przedstawia różne wersje reakcji Akira Kurosawa w filmie *Siedmiu samurajów*, w którym rekrutowani samurajowie zostają poddani próbie. Mamy tu przykład reakcji *go no sen*, reakcji *kake no sen*, jak też przykład braku jakiejkolwiek reakcji (Toshiro Mifune).

W kontekście powyższego należy zastanowić się nad zestawieniem timingu *sen no sen* z sytuacją obrony koniecznej. Wieloletni trening *karate*

7. *Sensei* Hidetaka Nishiyama podczas corocznego seminarium w Polsce, Kraków 2006

wyrabia w człowieku odmienną od naturalnej i głęboko zakorzenionej reakcji, jaką jest ucieczka, wycofanie się, zasłonięcie, zamknięcie oczu itp. Reakcją dobrze wyszkolonego karateki winna być reakcją „do przodu", zaś naturalnym odruchem *sen no sen*.

I teraz należy wprowadzić osobę postronnego obserwatora, która potencjalnie może być świadkiem w sprawie. Z jej punktu widzenia tym, kto zaatakował, w wypadku *go no sen*, będzie agresor. Jednakże w wypadku zastosowania *sen no sen*, zwłaszcza zaś *kake no sen*, odpowiedź może być odmienna. Przy wyprzedzaniu ataku przeciwnika działanie obu stron jest niemal równoczesne. Przy wyprzedzeniu intencji ataku działa tylko jedna strona – broniący się, jednakże to ona pierwsza wykonuje ruch i nasz obserwator zezna, że to właśnie ona zaatakowała. W sądzie zaś trudno będzie wytłumaczyć sędziemu subtelne różnice między timingami w *karate*, a tym bardziej powoływać biegłego na tę okoliczność.

W wypadku bezpośredniej konfrontacji, takiej z zagrożeniem zdrowia, a nawet życia, zapomina się wiele z tego, co jest oczywiste na treningu. A przecież trzeba jeszcze dodatkowo uwzględniać konsekwencje prawne zdarzenia, tak aby broniąc się przed napastnikiem, na co oczywiście pozwala prawo, nie postawić się samemu w bardzo kłopotliwej sytuacji prawnej, w której będzie się odpowiadać za swe działanie, czyli – innymi słowy – za przekroczenie granic obrony koniecznej.

Co do wniosków, to jest oczywiste, że należy unikać jakiejkolwiek konfrontacji – tego przecież uczą sztuki walki. Sun Tsu w swej *Sztuce wojny* pisze, że najwyższym kunsztem nie jest pokonać stu przeciwników w stu potyczkach, lecz pokonać przeciwnika bez walki. Jednakże różne sytuacje dnia codziennego wystawiają nas na próby. W tym kontekście ważne jest, jak wyjść zwycięsko z takiej próby nie tylko na płaszczyźnie fizycznej, ale również na płaszczyźnie prawnej.

Zatem, cóż poradzić? *Go no sen,* Szanowny Czytelniku, aby ów widz – świadek w sprawie – zeznał, co widział i aby to było zrozumiałe zarówno dla policjanta, jak i prokuratora oraz sędziego?

8. Drewniany most łukowy nad jednym z licznych kanałów przecinających miasto Osaka

Robert Gembal

Poszukiwanie aktualnej koncepcji sztuk walki

Budo wyznacza prezyzyjną granicę
między snem a rzeczywistością.
Zwycięża ten, kto widzi rzeczywistość, a nie śni.
Hirokazu Kobayashi

Japonia tradycyjna – Japonia nowoczesna

W Polsce i wielu innych krajach Europy funkcjonują dwa wyobrażenia, odnoszące się do Kraju Kwitnącej Wiśni. Z jednej strony Japonia, należąc do najważniejszych krajów świata, może szczycić się jedną z najsilniejszych potęg gospodarczych, bazując na najnowocześniejszych technologiach i bardzo rozwiniętej myśli naukowej. Japonia to także jedna z najbardziej przykładowych demokracji, to kraj harmonii społecznej i rzadko spotykanej na świecie solidarności. Ten system może i powinien być przykładem dla tych, którzy demokrację w Japonii ugruntowywali. Taki jest obraz Japonii nowoczesnej. Z drugiej strony Japonię znamy jako kraj tradycji i kultury, która kształtowała się w procesie dziejowym, aby stać się jednym z najbardziej dojrzałych owoców cywilizacji. Tam, gdzie wschodzi słońce, patrzy każdy, a żar czerwonej kuli promieniuje na cały świat. Tradycja japońska jest atrakcyjna i pełna powabu, wysu-

blimowania, zadziwia smakiem. Japonia tradycyjna jest niewątpliwie warta poznania.

Na Zachodzie z nawyku dokonujemy podziału, ustalamy granice pomiędzy tradycją i nowoczesnością. Dokonujemy analizy różnic i na nich się skupiamy. Mamy niezwykłą umiejętność przeciwstawiania zjawisk, tworzenia podziałów, często tam, gdzie szukać trzeba ciągłości i spójności, aby rzeczywiście coś zrozumieć. Słyszymy o podziale na Japonię przed i po II wojnie światowej, a dzisiejszy pacyfizm tego kraju uważa się za jej rezultat, czyli za efekt klęski oraz tragicznego i fatalnego doświadczenia bezpośredniego zastosowania broni atomowej. Taka ocena jest nieprawidłowa i niespójna z przekonaniem, że przemoc rodzi jedynie przemoc. Źródeł pacyfizmu nowoczesnej Japonii nie należy z pewnością szukać w klęsce, ale w wiktorii wartości tkwiących w zbiorowej świadomości Japończyków. Sądzę, że ten pacyfizm ma związek z dojrzałością, która jest wynikiem ciągłości procesu długotrwałego, przez wiele wieków obecnego w historii i kulturze tego kraju. Jeśli naród japoński jest dziś zwrócony ku pokojowi, to właśnie dzięki poszukiwaniom odpowiedzi, w wymiarze wewnętrznym i duchowym, na pytania stawiane od wieków. Współczesna Japonia przechowała najcenniejsze i najszlachetniejsze wartości Japonii tradycyjnej. W jakim innym społeczeństwie znalazłoby się tyle szlachetności ducha, szlachetności, której przejawem jest okazywanie wzajemnego szacunku, grzeczność, uwaga wobec innych, których spotykamy? Czyż człowiek nie jest iluzją bez harmonii, umiejętności przyjęcia drugiej osoby, spotkania z nią, jedności i poczucia spokoju wewnętrznego? Być człowiekiem oznacza uzbroić się dogłębnie w solidną i trwałą etykę, która pomoże uzyskać tę świadomość, jak być ze sobą samym, jak być z innymi i wobec otaczającego świata. Poznałem Amerykę, bliska jest mi Europa, poszukuję jednak poprzez Azję.

Właśnie na tym polu Japonia w przeszłości, przez wiele wieków, kształtowała wzorce, oparte na więziach jedności wspólnoty i hierarchii. Jeśli niektórzy wskazują, że społeczeństwo japońskie pozostało w głębokich związkach ze swoją piękną tradycją wojowniczą *budo*, to mają w pełni rację. Ja dodam, że na szczęście, ponieważ doświadczenie duchowe Japonii to coś niezmiernie pozytywnego, co Kraj Wschodzącego Słońca wnosi i z czego powinien korzystać cały świat.

Oblicza sztuk walki

Trafne próby podejmujące prezentację aktualnego stanu tak zwanych sztuk walki nie są częste[1]. Mając na względzie społeczne oddziaływanie japońskiej tradycji *budo*, do której przynależą sztuki walki, należałoby dokładniej poznać ową tradycję i zastanowić się nad jej aktualnym obliczem. Taka analiza powinna zaowocować wnioskami o humanistycznym przekazie i wartościach, które są zawarte w sztukach walki oraz wskazać deformacje i ich negatywne aspekty. Niniejszy sposób ukazywania tematyki *budo* nie będzie współbrzmiał z wieloma powszechnie panującymi opiniami, schematami, a tym bardziej mylnymi stereotypami. Definiowanie sztuk walki *budo* z pozycji praktyka zajmującego się tym tematem jest być może sprawą sporną, ale nie jest pozbawione autentyzmu. Różnice perspektywy, patrzenie „od wewnątrz", wydaje się tworzyć opozycję do „patrzenia od zewnątrz". Mam jednak nadzieję, że zaangażowanie praktyka dostarcza ciekawego materiału. Pragnąłbym jednocześnie, by tematyka *budo* weszła w pole zainteresowań specjalistów różnych dziedzin nauki, którzy pomagają obiektywizować i poszerzać badane zagadnienie. Jest szereg kwestii podstawowych, dotyczących *budo*, na które trzeba szukać odpowiedzi, począwszy od tego, jaka była jego rola w kulturze i historii, z której się wywodzi? Jak postrzegano *budo* w samej Japonii? Czym jest *budo* dzisiaj? Czym wyjaśnić aktualne zamiłowanie do dyscyplin *budo*, także poza Japonią? Jakim poszukiwaniom człowieka w XXI wieku odpowiadają tak różne formy *budo*?

Sztuki walki są popularne, cieszą się sporym zainteresowaniem i stały się elementem powszechnie obecnym w świadomości społecznej, zarówno w naszym kraju, jak i w innych państwach europejskich. Należy

[1] Tu autor pragnie polecić: J. Bąbel, *Archetypy świadomości europejskiej,* Eneteia 2000; A. Briot, *Le budô pris Au mot, ou la Voie des armes suivie a la Littre*, „Daruma Revue Internationale d'études Japonaises" 2000/2001; A. Cognard, *Vivre sans ennemi*, Les Editions du Relié 2004; J. P. Giraud, *L'image du guerrier dans les mythes et légendes du Japon*, „Daruma Revue Internationale d'études Japonaises" 2000/2001; Masayasu Funakoshi, *Notes pour un mémoire sur les arts martiaux: recherche sur la conception actuelle du budô*, „Daruma Revue Internationale d'études Japonaises" 2000/2001; Kenji Tokitsu, *Le budo par-delã les barrières culturelles*, „Daruma Revue Internationale d'études Japonaises" 2000/2001; A. M. Tomczyk, *Droga łuku i konia. Z dziejów starojapońskiej sztuki wojennej* (rękopis udostępniony przez autora).

również podkreślić, że stanowią one domenę rozległą, bardzo różnorodną i często źle definiowaną. Sztuki walki to świat, który częściej opiera się na legendach i wydaje się ulegać mistyfikacji niż stanowi przedmiot badań naukowych. W powszechnej świadomości w Europie panuje w temacie spora anarchia, a problem o nazwie „sztuki walki" to obecnie przysłowiowe „pomieszanie z poplątaniem", choć dziś rzecz nie ma się lepiej w samej Japonii. Jak zdefiniować pojęcie, którego oblicza są współcześnie tak różne?

Sztuki walki aktualnie kojarzy się przede wszystkim z dyscyplinami rywalizacji sportowej, takimi jak *judo*, *karate* czy *kendo*. Dyscypliny te wyłoniły się z tradycyjnych sztuk wojowniczych jako wytwór ludzi, którzy wyszli poza ramy tradycji. Tendencja przekształcania tradycyjnych sztuk walki w sporty walki to w dużej mierze następstwo wypaczeń i obaw związanych z negatywną rolą sztuk walki, które tuż po klęsce w 1945 roku kojarzono z ideologią militaryzmu i imperializmu Japonii. Z jednej strony usportowienie dyscyplin związanych z „japońską duszą", takich jak *judo* i *karate*, było związane z przyjęciem warunków i standardów systemu wprowadzanego pod ciężarem klęski. Z drugiej strony można widzieć w tym próbę zachowania tradycji poprzez przeobrażenie formy. Z perspektywy czasu odejście od tradycji *budo* i przeobrażenie sztuk walki w sport nie było niczym innym niż zanegowaniem własnego istnienia, własnej tożsamości, a może nawet trwałym zdeformowaniem tradycji i kultury.

Kultura medialna wyspecjalizowała się w dostarczaniu rozrywek opartych na zasadzie stymulacji przemocy. Z tym wiąże się trend w sztukach walki, który niestety media rozprzestrzeniły globalnie. Może się on kojarzyć z ostatnim stadium Imperium Rzymskiego przed upadkiem. W ostatniej dekadzie czy dwóch powstały takie „nowotwory", jak MMA, K1, BJJ, PRIDE, *shin bet* ujawnił zabójczą *kravmagę*, zaś „instruktorzy od kopania" banalizują rytualną sztukę Tajów. Wszystko to zostało zaadaptowane na style walk cyrkowych gladiatorów i cieszy się sporą popularnością mało wysublimowanych znawców. Ponadto młodzież w wieku od 12 do 18 lat najczęściej właśnie te dyscypliny utożsamia ze sztukami walki. Zjawisko rozpowszechniania przemocy ma fatalny w skutkach wpływ na ludzi młodych, nie jest monitorowane przez czynniki odpowiedzialne, a uzurpowanie dla niego terminu sztuki walki jest co najmniej nieporozumieniem. Jeszcze inne oblicze sztuk walki

ukształtowało się pod wpływem postmodernistycznych idei i sprowadza sztuki walki do sloganu filozofii „bycia zen". Wiele osób uprawia sztuki walki jako formę rekreacji, inni zajmują się nimi jako praktykami ezoterycznymi, a nieliczni wręcz sekciarskimi. Sztuki walki zostały zaadaptowane na potrzeby produkcji filmowych. Publiczność uwielbia filmy samurajskie nazywane fachowo *jidaigeki* (filmy płaszcza i szpady). Sztuki walki są motywem popularnych wśród młodzieży gier komputerowych, komiksów *manga,* bajek dla dzieci o niezwykłych wyczynach *ninja*. Poza tym sztuki walki zaprzęgane zostają niekiedy na powrót do fanatycznych nurtów politycznych. Mogą stanowić oś przewodnią neofitów kulturocentryzmu japońskiego lub azjatyckiego.

Jeśli chodzi o postrzeganie *budo* przez samych Japończyków, to przeprowadzone w poprzedniej dekadzie badania można sprowadzić do poniższych konkluzji. Pierwsza z tych tendencji to wskazywanie sztuk wojowniczych jako dyscyplin dających możliwość rozwoju człowieka opartego na idei drogi (jap. *do*). Ta część społeczeństwa patrzy jednocześnie podejrzliwie i odrzuca przeszłość związaną z *kokutai*[2] i triumfalizmem narodowym. Inną grupę stanowią Japończycy, których można określić jako „obrońców idei *budo*", wyrażających przywiązanie do charakteru mentalnego tradycji sztuk wojowniczych i niemających obaw ani kompleksów w odniesieniu do przeszłości. Należy zaznaczyć, że grupę tę stanowią w dużej części osoby praktykujące sztuki wojownicze. Zatem doświadczenie związane z praktyką niweluje obawy, natomiast odnajduje się w nich wartości, które są „obce" i niezrozumiałe dla nieuprawiających tych dyscyplin. Kolejną grupę stanowią Japończycy, którzy uznają tradycję związaną ze sztukami wojowniczymi, ponieważ jest ona zgodna z ich poglądami narodowymi, opartymi na reminiscencjach idei skrajnej prawicy. Co ciekawe, we wszystkich przebadanych grupach tendencje przejawiają się zależnie od płci oraz grupy wiekowej.

W Europie trendy te występują równie różnorodnie, a dochodzi jeszcze złożoność polegająca na wielokulturowości europejskich nacji. Na przykład w Niemczech, w Szwajcarii i we Francji dostrzega się spore zainteresowanie *aikido* wśród kobiet (ok. 40% ćwiczących), natomiast

[2] *Kokutai* jest to doktryna „organizmu narodowego", bazująca na boskości cesarza i pochodzenia narodu japońskiego. Miała ona na celu duchową mobilizację społeczeństwa do wojny; przedstawiała Japonię jako kraj „nadludzi", którzy wypełniają misję.

wskaźnik ten jest wiele niższy w Polsce. Według Masayasu Funakoshiego[3] trzeba zrozumieć, że sport japoński jest oparty na bazie systemu mentalnego, związanego z tradycją wojowniczą, czyli *budo.* Taka teoria nie pochodzi jedynie ze strony środowiska sztuk wojowniczych, ale pokazują to analizy statystyczne wykonane wśród młodzieży i studentów. „W celu zdefiniowania psychologia sportu podaje kryteria zabawy, swobody wyrażenia siebie samego, otwarcia, ale sport japoński wymaga dodania kryteriów egzystencjalnych. Pomiędzy emocjami estetycznymi, studenci japońscy uznają na pierwszym miejscu piękno, wynikające z przechodzenia przez próbę. Widzą oni także piękno w świeżości ducha, który poddany jest wyczerpującemu treningowi, w mistrzowskim opanowaniu trudnych ćwiczeń, w fakcie dążenia do barier najbardziej ekstremalnych. Mentalność sztuk wojowniczych, utrzymywana na tylnym planie przez Japończyków, odciska mocne piętno na ich psychologii i uruchamia się w momencie wypowiedzenia zwrotów, takich jak: «dawać z siebie wszystko», «do granic wytrzymałości», «uprzejmość». Nie wszystkie sporty mogą przetransformować się w sztukę wojowniczą. Niektóre z nich zakładają poprawę formy, utrzymanie kondycji ciała, jak aerobik, są odpowiednikiem rekreacji i przyjemności. Jednak, jeśli mówimy już o jakimkolwiek sporcie wyczynowym, jego związki ze sztukami wojowniczymi odkryjemy natychmiastowo”[4]. Ludzie związani z praktyką sztuk wojowniczych wskazują na walory dotyczące grzeczności i uprzejmości, związanej z etykietą oraz lojalności. Te wartości są stawiane przez praktykujących przed wartościami związanymi z biegłością techniczną czy aspektami mentalnymi, wynikającymi z praktyki sztuk wojowniczych. Zazwyczaj dzieje się tak u osób, które praktykują więcej niż dziesięć lat, ale proces dojrzałego wartościowania i oceny zaczyna się u ludzi po czwartym roku praktyki.

Korzenie *budo*

U podstaw tożsamości japońskich sztuk wojowniczych, jak zresztą całej tradycji wojennej, leżą pierwotne symbole i archetypy cywilizacji japońskiej. Znajdziemy je w najwcześniejszych mitach i legendarnych

[3] Profesor psychologii sportu na uniwersytecie Ōsaka Kyōiku, jeden z zarządzających japońską federacją *judo*, konsultant kadry narodowej i mistrza olimpijskiego Tamuryego Ryôko.

[4] Zob.: Masayasu Funakoshi, *op. cit.*

podaniach. W samej *Kojiki*[5] (*Kroniki rzeczy przeszłych*) i *Nihonshoki*[6] jest wiele opisów dotyczących pojedynków, które mają swoje odzwierciedlenie jako symbole i są podstawą tożsamości nie tylko *budo,* ale jako archetypy stanowią podstawę nieświadomej tożsamości człowieka.

W krainie [Izumo] wśród miriadów chmur,
upięty u boku Izumo Takeru,
Miecz,
Okalany bujnością bluszczu,
Niestety! Ostrze nie osiągnęło celu.

Ten fragment z *Kojiki* to poemat ułożony przez Yamato Takiru, opowiadający o tym, jak Izumo Takeru śmiertelnie zranił swego przeciwnika w pojedynku. W *Kojiki* spotykamy się z innymi mitami, ukazującymi archetypy „wojennej tożsamości". Najczęściej w pojedynkach pomiędzy przeciwnikami używa się szabli *tachi* (broni prawdziwej) i *kodachi* (drewnianych imitacji) jako broni „wojowników". Miecz *tsurigi* ma inny wymiar, rytualny i magiczny, i jest częścią boskiego apanażu. Jeden z mitów obrazuje też motyw walki wręcz pomiędzy Takemikazuchinoo no kami a Takeminakata no kami. Takeminakata, syn boga ziemi, sprzeciwia się Takemikazuchinoo i wyzywa niebiańskiego rywala. Walka nie jest typowa, a pojedynek *chikarakurabe*, czyli próba sił „na ręce", ma wymiar symboliczny. Takeminakata ulega dwa razy, raz napotykając na ramię przeciwnika, które najpierw przeistacza się w lód, a potem staje się ostrzem miecza. Drugi raz ulega uchwycony za ramię, skontrolowany i rzucony bez trudu przez Takemikazuchinoo. Do tego mitu odnoszą się *sumotori*[7], a zwyczaj *chikarakurabe* był praktykowany przed pojedynkiem *sumo* przynajmniej do początku epoki Edo.

W *Gikeiki* (*Kroniki Yoshitsune*) odnajdziemy już odniesienie pojedynku „wysublimowanego", w którym Yoshitsune pokonuje ogromnego mnicha Benkeia, posługującego się halabardą *naginata*. Yoshitsune wykonuje zejścia, uniki, skoki aż do momentu, kiedy zmęczony mnich uznaje swoją porażkę i poddaje się. Umiejętności Yoshitsune mają podłoże jeszcze bardziej legendarne niż opisany pojedynek z Benkeiem. Yoshitsune miał

[5] Najstarsza znana księga japońska, źródło shintoizmu, opisuje mitologiczne dzieje Japonii.

[6] Najstarsze kroniki, nawiązują do mitów i opisują dzieje wczesnej historii Japonii i jej cesarzy.

[7] Praktykujący *sumo.*

jakoby pobierać nauki od *sojobo*, pustelnika należącego do mitycznej kategorii *tengu*. Jedno z wyobrażeń *tengu* nadaje mu wizerunek *yamabushi*, z odstraszającą twarzą o nieludzkiej formie, z charakterystycznym dużym, zwisającym nosem. Drugie wyobrażenie *tengu* to wizerunek stwora z głową kruka i ciałem człowieka, obdarzonym skrzydłami. *Tengu*, mogące przeistoczyć się w człowieka, były według legend biegłe w magii, miały nadnaturalną moc w sztuce wojowania i przekazywały swoją wiedzę niektórym śmiertelnikom ku irytacji innych. W jednej z legend dotyczących słynnej szkoły miecza *shinkage-ryu* mistrz Yagyu Munenori (1571–1646) walczy z *tengu*. Przedstawiają to ryciny w dokumentach szkoły *shinkage*. Legenda mówi, że *tengu* został w walce „zaszachowany" i w irytacji rozciął głaz, którego części znajdują się przy świątyni *shinto* w wiosce Yagyu, w okolicach Nara. Wielcy mistrzowie współcześni Yagyu Munenoriemu – Miyamoto Musashi czy Kojiro Sasaki – zaczęli także być obiektem legend, „dorównując" nadnaturalnej mocy *tengu*[8].

Epoka Edo zradza całe bogactwo tematów związanych z tradycją wojowniczą *budo*, które jest częścią zbiorowej wyobraźni Japończyków i tworzy ich tożsamość. Wystarczy odwołać się do opowieści o 47 roninach z Ako, która mówi o lojalności i zemście. Okres dyktatury wojskowej Tokugawów (1603–1868) przekształcił świat czynnych wojowników w świat wartości skupionych na *bushido*. Samurajowie zaczęli schodzić w epoce Edo na dalszy plan, a inne klasy społeczne zaczęły wytykać ich bezużyteczność. Wojownicy jako warstwa społeczna zostali zdegradowani. Epoka Meiji (1868–1912) i zanik klasy wojskowej samurajów okazały się paradoksalnie czasem narodzin współczesnego *budo*. Wartości oparte na kodeksie *bushido* miały kształtować „duszę Japonii". Epoka Meiji była gruntem transformacji tradycji wojennej, polegającej na przeobrażeniu jej w sztuki walki o charakterze edukacyjnym i w mniejszym lub większym zakresie odnoszącym się do idei pacyfistycznych. Obok *kobudo* (starych stylów) i najczęściej na ich bazie powstają nowe formy *budo*, nazywane *shinbudo* lub *gendai budo*. Okresy Taisho (1912–1926) i czas „oświeconego pokoju" Showa (1926–1945) to czas mroku dla rozwijającego się „nowego *budo*". Idee rozwoju osobistego zostają zastąpio-

[8] Yagyu Munenori, Musashi Miyamoto i Sasaki Kojiro to najwybitniejsi mistrzowie miecza, owiani legendą i dający początek rozkwitowi technicznemu i duchowemu japońskiej szermierki; wszyscy oni żyli w podobnym czasie historycznym, który jest źródłem wielu szkół miecza znanych po dzień dzisiejszy.

ne ideologiami, które miały zapewnić bezkompromisowe zwycięstwo. Oparto się zatem na pospolitych odniesieniach do siły i przemocy, której jedynym celem jest zwycięstwo, bez względu na użyte środki. Okres Taisho, a szczególnie Showa nie pozostawiał przestrzeni do etycznych rozważań. Militaryzm tego okresu stał się zaprzeczeniem idei *budo.* Wojownicza tradycja Japonii odrodziła się w swoim „pokojowym" wymiarze dopiero po 1945 roku. Jedni poszli w stronę sportu, inni skierowali się ku tradycji opartej na filozofii buddyjskiej lub shintoistycznej (ewentualnie neoshintoistycznej). Japońskie *budo* od okrucieństwa mitycznych wojowników, przez odwagę *bushi* średniowiecznej Japonii i wyimaginowany świat *bushido* epoki Edo kształtuje się i oczyszcza z przemocy. Na tym tle bardzo trafne jest ujęcie Jean-Pierre'a Girauda[9]: „W tych dniach, kiedy ludzie sportów walki wydają się coraz bardziej oddalać od legendarnych korzeni na korzyść nowych kształtów o międzynarodowym zasięgu, kiedy filozofowie sztuk wojowniczych usiłują płodzić neo-filozofię ciała i ducha przeznaczoną dla wtajemniczonych, podczas gdy nurt reformatorów wojowniczych gladiatorów usiłuje powrócić do tradycji cyrku i kultu jednostki silnej, trzeba podkreślić z całą mocą, że japońskie sztuki walki są o wiele bardziej niż kiedykolwiek zakotwiczone w motywach antropologicznych o charakterze mitologicznym"[10].

Źródła pacyfizmu w tradycji wojowniczej *budo*

W języku japońskim pojęcie *budo* obejmuje bogatą tradycję sztuk wojowniczych, które zwykło nazywać się „sztukami walki". Japońskie pojęcie *budo* przetłumaczono w naszym języku jako „sztuki walki" (*arts martiaux* – fr., *martial arts* – ang., *arti marziali* – wł.). Sądzę, że przełożenie pojęcia *budo* oderwało je od całego wymiaru kulturowego i historycznego, dotyczącego gruntu, korzeni i tożsamości dyscyplin, takich jak: *kendo, kyudo, jujitsu, aikido, karatedo* i *judo*. Tłumaczenie pojęcia *budo* było niefortunne, gdyż odcięto je od źródeł. Jest to główną przyczyną deformacji i anarchii pojęciowej, której ulegają tzw. sztuki walki. Gdyby na przykład przetłumaczono *kyudo*, *kendo* – mówilibyśmy „droga łuku", „droga miecza" i wówczas trzeba byłoby wyjaśniać, że ci, którzy biorą

[9] Uczeń mistrza Kobayashiego, profesor literatury japońskiej, wieloletni wykładowca Uniwersytetu w Nagoi, obecnie dziekan Wydziału Japonistyki na Uniwersytecie w Lyonie.

[10] Zob.: J. P. Giraud, *op. cit.*

jakikolwiek łuk czy miecz i wykonują z nim cokolwiek, nie uprawiają w istocie „drogi łuku" lub „drogi miecza" wywodzącej się z tradycji japońskiej. Tenże problem dotyczy też pojęcia „sztuki walki", które zawiera w sobie różnorodne, a czasem jakościowo sprzeczne składowe.

Pojęcie *budo* to złożenie dwóch znaków *kanji*: *bu* – oznaczającego „wojownik, broń" (chińskie *wu*) oraz *do* – oznaczającego „drogę", ścieżkę poznania i doskonalenia się (chińskie *tao*). W publikacji *Nihon kenkakude* (*Żywoty japońskich mistrzów miecza*) autorstwa Kikuchi Kana z 1927 roku czytamy: „Znak *bu* zapisuje się znakami *hoko* (halabarda) i *todomoru* (zatrzymać). Zatem *bu* to droga pokoju. Dlatego praktyka *kendo* nie powinna mieć na celu rozłupania na dwoje przeciwnika, ale ochronę jego ciała". Interpretację Kikuchi Kana potwierdza klasyczne dzieło etymologii zatwierdzone przez Xu Shena w *Shuowen xienzi* (*Wyjaśnienia znaków*, około 120 rok). W opisie poświęconym znakowi *wu* Xu Shen przytacza tekst Zuo Zhuana z 450 roku p.n.e., pochodzący z ust księcia Zhuanga z krainy Chu z roku 597 p.n.e.: „Minister przedstawił swoją propozycję: «trzeba, abyśmy zostawili naszym potomkom ślady pamięci o naszym zwycięstwie nad wrogiem, po to, by nie zapomnieli oni o naszych wojennych dokonaniach». Wtedy Książę Chu odpowiedział: «Czyżbyś nie wiedział, że *wu* (jap. *bu*) składa się z *zhi* – zatrzymać (jap. *todomoru*) i *qe* – halabarda (jap. *hoko*). Wojownik to ten, który panuje nad przemocą, ma broń w gotowości, podtrzymuje wielkość (kraju), wzmacnia się, zapewnia bezpieczeństwo innym, pacyfikuje bunty i stanowi o bogactwie kraju»".

Co interesujące, na gruncie japońskim pojęcie *budo* zaistniało po raz pierwszy w związku z tekstami epickimi, które zbliżyły „oręż i pióro" (*Heike monogatari, Hogen monogatari, Gikeiki*). Alain Briot[11] pisze: „Jedna z najstarszych wzmianek (pojęcia) figuruje w *Hogen monogatari*, opowieści nieznanego autora, której oryginał powstał około 1220 roku. Problem stanowi fakt, że obecnie dysponujemy licznymi kopiami, które są podzielone na dziesięć rodzin o mocno złożonej genealogii. Słowo *budo* figuruje w wersji zwanej *Kotobiragu* (księga I, rozdział ostatni): „Poezja i muzyka są sztukami pielęgnowanymi przez ludzi Dworu. W tych drogach jestem wciąż mało oświecony. Co więc rzec temu, który pochodzi z Drogi oręża". Tradycja wojownicza w Japonii rozwija się od epoki Kamakura (1185–1333), kiedy to klasa wojowników całkowicie zmonopo-

[11] Doktor medycyny, członek Japońskiego Towarzystwa Historii Medycyny.

lizowała rzeczywistą władzę i nadała kierunek sprawom politycznym kraju. Wojownik miał za zadanie rozwijać nie tylko umiejętności władania bronią. Ważną powinnością wojownika było rozwijanie umysłu przez doskonalenie edukacji w takich sztukach, jak śpiew i kaligrafia. Stąd pojęcie *bunbu ryodo* (także *bunbu kenbi*), czyli podwójnej drogi broni i literatury.

Już od początku tradycja wojownicza spaja w sobie dwie koncepcje: techniczną i etyczną lub – inaczej ujmując – fizyczną i duchową. Wyjątkowość polega na doskonaleniu wzajemnych relacji pomiędzy tymi dwoma aspektami, które prowadzi do ich zespolenia w człowieku. Pojęcie *budo* na dobre utrwaliło się w epoce Edo (1603–1868) i zaczęto określać nim wielowiekową tradycję wojowniczą, która przechodziła swoje transformacje, a jej rola w kulturze i historii Japonii była odmienna w różnych okresach historycznych. Przełomem dla tej tradycji było z pewnością oblicze, jakie uzyskała za pośrednictwem dyscyplin sportowych, takich jak *judo*, *karate*, *kendo*, *aikido* itd. Po 1945 roku słowo *budo* zostało nawet zaadoptowane przez Koreę i Wietnam i obejmuje style walki z tych krajów. Jedynie Chiny ze swoją świadomością polityczno-kulturową używają pojęcia *wushu*, choć wiadomo, że *wu* i *bu* mają tę samą etymologię. Pacyfistyczna filozofia *budo* w Japonii zaczęła rozwijać się pod wpływem buddyzmu, religii, która odrzuca przemoc i naucza pokoju jako sposobu życia. Buddyzm przywędrował do Japonii z Chin. Już w XIII wieku mistrz Dōgen (1200–1253), którego uznaje się za twórcę szkoły buddyzmu zen *sōtō*, uświadamiał, że: „Studiować buddyzm, to studiować siebie. Studiować siebie, to wykroczyć poza siebie. Wykroczyć poza siebie, to być w jedności ze wszystkim. Być w jedności, to być oświeconym, to wyzwolić swoje ciało i umysł oraz ciała i umysły innych”[12]. Innym przykładem mogą być sławne rozmowy mnicha Takuana z Tokugawą i Yagyu Munenorim, bez których pacyfistyczny duch japońskiego *budo* nie osiągnąłby takiego kształtu.

Jeśli tradycja *budo* wiązała się z pacyfizmem, to głównie dzięki wpływom buddyzmu, ale innym ważnym nurtem wprowadzającym harmonię był taoizm. Idee taoizmu również przenikały do japońskiego *budo*. Jednak buddyzm to szczególnie wiarygodne źródło pacyfizmu. To jedna

[12] Dōgen, *Elementarz zen sōtō*. Shōbōgenzō zuimonki, przeł. z ang. M. Kanert, Poznań 1997.

z ważniejszych filozofii, którą odróżnia od wielu innych filozofii i religii fakt, że nosząc na swoich sztandarach hasła pokoju, miłości i braku przemocy, nie plamiła tych sztandarów krwią bliźnich, nie doznawała epokowych wypaczeń i nie prowadziła wojen ani podbojów w celu nawracania niewiernych mieczem. Poza dwoma wskazanymi nurtami do tradycji *budo* wplatano wiele innych koncepcji, związanych z rodzimą tradycją japońską, na przykład shintoizm, omoto kyo. Należy jednak podkreślić, że pacyfizm tych nurtów jest umowny, a po głębszej analizie wręcz należy go wykluczyć.

Międzykulturowość i etyka sztuki walki *aikido*

Zdaję sobie sprawę, że wielowiekowa historia sztuk walki zawiera w sobie idee, które w dzisiejszym świecie byłyby nie do zaakceptowania. Stoję na stanowisku, że należy znać te fakty i je rozpoznawać. Nie przyjmujemy dzisiaj wszystkich norm samurajów z zamierzchłych czasów. Analogicznie krytycznie odnosimy się dzisiaj i generalnie nie akceptujemy, na przykład, działań świętej inkwizycji. Płynie z tego ważna nauka: idee i myśli rodzą się i przemijają, a gdy człowiek pragnie z nich uczynić system stały, niezmienny i dogmatyczny, urzeczywistnia je, zapisując krwią! Nie zamierzam narzucać własnego punktu widzenia na temat sztuk walki, ale nawet jeśli niektórzy z nim się utożsamiają, niech pamiętają, że każda idea jest prowizoryczna, ulega zmianom, a następnie wyczerpuje się i umiera. Jeśli ktoś się nie zgadza z tym punktem widzenia, niech wypracuje własny i pamięta jedynie, że nic nigdy nie usprawiedliwia fanatyzmu.

Obierając jako bazę praktykę japońskiej tradycji wojowniczej, można odnaleźć istotne kwestie poruszane za jej pośrednictwem. Dotyczą one tożsamości, stosunku do różnic i odmienności oraz więzi i współzależności, które harmonizują funkcjonowanie i egzystencję człowieka w społeczeństwie i we wszechświecie. Te zasadnicze sprawy reguluje zwykle moralność, tradycja i religia. Należy jednak zauważyć, że reguły nie mogą być dogmatami, które nigdy nie ulegają przedawnieniu. Poziom świadomości ludzkiej, rozwój stosunków społecznych, dostęp do informacji, kontakt z innymi kulturami wymagają od nas poszukiwania odpowiedzi, obejmujących różnorodność, rozumiejących współzależności i dostrzegających zmiany. Jeśli, uwzględniając te czynniki, znajdziemy wartości, które można byłoby uznać za uniwersalne dla całego świata,

będą to wartości nadrzędne. Jeśli natomiast autorytatywnie, w odniesieniu do ograniczonego światopoglądu, bazując na złudzeniach, będziemy wyznaczać (najczęściej innym) wartości nadrzędne, to ten fanatyzm zacznie rodzić opór. Dążąc do jedności, należy odrzucić jakikolwiek fanatyzm, rasizm, elitaryzm (którego szczególną formą jest mesjanizm) oraz wyrzec się przemocy. Moje spojrzenie jest wynikiem poszukiwania nowoczesnej etyki poprzez sztukę walki, która rozwiązuje konfliktowe węzły, budując tożsamość jednostki, bo cóż pozytywniejszego społecznie można wnieść w dobie wszechobecnych konfliktów?

O sztukach walki usłyszałem już we wczesnym dzieciństwie, w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Choć nie wydaje się, aby cokolwiek w moim otoczeniu mogło mnie bezpośrednio zainspirować, zacząłem trenować, uruchamiając wyobraźnię i wykonując gesty, które przygotowały mnie do *aikido*, choć nie słyszałem jeszcze wtedy o jego istnieniu. Po dzień dzisiejszy nie wiem, jaka wewnętrzna siła pchała mnie, bym przekroczył próg *dojo*[13]. Pamiętam jednak, że na mojej młodzieńczej wyobraźni wrażenie wywarły filmy Akiro Kurosawy. Nie tylko sceny walk wprawiały mnie w osłupienie, dreszczem przechodziłem, wsłuchując się w dialogi, odczuwając nastrój i słysząc dźwięki muzyki. Rozbudziło to we mnie jakiegoś wojownika i zacząłem go poszukiwać. Młodzieńcze lata praktyki pokrywają się z pionierskim okresem i początkami *aikido* w Polsce. Mój ówczesny *sensei*[14] dawał najlepsze z wówczas dostępnych możliwości rozwoju. Początkowe inspiracje, choć ważne, przygotowały przełom, jakim było spotkanie mistrza André Cognarda[15]. Bezpośrednia relacja z mistrzem Cognardem, kontynuatorem tradycji i ekspertem *budo*, wyniesionym do tej rangi przez najwyższe gremia japońskie, pozwoliła mi odkryć *aikido* i wniknąć w ducha tradycji japońskiego *budo*. Moje ciało zostało „ulepione" pod tym wpływem i ukształtowało się w tożsamość. Opis osobistych relacji z nauczycielem byłby oznaką braku skromności i pokory, ale przytoczę kwintesencję

[13] Miejsce praktyki sztuk walki.

[14] Nauczyciel, urodzony wcześniej.

[15] Mistrz *aikido*, 8 dan, *shihan* międzynarodowej organizacji, jeden z najwybitniejszych ekspertów tematyki *budo*, autor wielu publikacji, uczeń Hirokazu Kobayashiego (1929–1998).

wypowiedzi mistrza Hirokazu Kobayashiego[16], kilka zaledwie zdań, które trafnie definiują również to, co musiałem zrozumieć jako uczeń: „Wiedz, że nie pomogę ci nigdy. Pomóc znaczy osłabić"; „Mistrz nie jest ani świętym, ani przykładem, jest nieprzewidywalny"; „Nie mam niczego do przekazania, mogę was jedynie doświadczyć, poddając próbom"; „Jeśli coś w waszym życiu nie odpowiada wam – zmieńcie to, a jeśli nie możecie tego zmienić, zmieńcie siebie"; „Słowa są niczym, jedynie czyny się liczą"; „To, co cechuje budokę, to absolutna spójność pomiędzy jego ideami i czynami"; „*Budo* wyznacza precyzyjną granicę pomiędzy snem a rzeczywistością. Zwycięża ten, kto widzi rzeczywistość, a nie śni"; „Pomiędzy mistrzem i uczniem trzeba uciąć wszelkie powiązania. Jeśli relacja przetrwa, to oznacza, że jest duchową więzią"; „Każdy jest doskonały"; „Ten, kto atakuje, prosi o pomoc"; „Są dwa sposoby zapadania w chorobę – *mochi koshi guro i toshi koshi guro*".

Niełatwo jest przyjąć takie nauki, które dla niektórych mogą uchodzić za niezrozumiałe i z pozoru banalne. Jakże trudno było postawić wagę tych słów przed własnymi przekonaniami i opiniami. Uznanie siebie za ucznia mistrza to arogancja, jeśli nie jest się gotowym na przyjęcie reguły – racje mistrza przed swoimi. Wymagało to uznania autorytetu człowieka bardziej doświadczonego i mądrego. Niestety, nie każdego na to stać, a szczególnie nie stać na to niecierpliwych i uważających się za mądrych. Uczeń to ten, który „zostaje mimo wszystko, a w szczególności – mimo swoich myśli i ocen" – mówi André Cognard. „Taki szacunek dla autorytetów można spotkać tylko na Wschodzie. Któż zdobyłby się u nas na postawę absolutnego zaufania wobec dysponującego nadrzędnym wglądem mistrza i jego niepojętych metod? Jednak, gdy mistrz postawi ucznia w obliczu trudnego zadania, wymagającego czegoś więcej niż samego marudzenia, Europejczyk zostanie wówczas wydany na pastwę wątpliwości, albowiem ścieżka wiodąca do samourzeczywistnienia wyda mu się smutna i ponura niczym Hades"[17]. Trzeba podkreślić, że mistrz nie czyni niczego w celu sprawowania władzy nad uczniem, a wzajemna relacja to propozycje, nigdy przymus. Przyjmując pewne reguły od mistrza, można doświadczyć, czym jest *budo*.

[16] Wybitny mistrz *aikido*, wywarł ogromny wpływ na *aikido* w Europie, bezpośredni uczeń Morihei Ueshiby (1883–1969).

[17] Zob.: C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, Warszawa 2005.

Japonia w oczach Polaków to kraj, w którym wyrafinowana estetyka towarzyszy tradycji. Tradycja *budo*, której częścią jest praktykowane przeze mnie *aikido*, opiera się na hierarchii, a hierarchia to przede wszystkim umiejętność postawienia drugiego przed sobą. Na Zachodzie, a w Polsce szczególnie, panuje zwyczaj kontestowania hierarchii. Należy stwierdzić, że stosunek do hierarchii odzwierciedla obecność archetypu Ojca (pierwiastka *yang*). Hierarchia wiąże się z wertykalnością. Jest osią, która porządkuje rozwój świadomości. Poza hierarchią w procesie rozwoju indywidualnego niezbędne są inne czynniki, mianowicie: dyscyplina, etykieta i rytuał. Stanowią one osnowę *aikido* jako dyscypliny przynależnej do tradycji wojowniczej, a integracja tych wartości prowadzi do wyrzeczenia się przemocy. Abstrahując od tego, że „w bitwie dyscyplina bierze górę nad ilością", trzeba przypomnieć etymologię słowa dyscyplina, które pochodzi od łac. *discipulus*, oznaczającego tego, który zgłębia sztukę bądź naukę, za tym, który ją zgłębił i jest wybrany do jej przekazywania – *master*. Zatem dyscyplina to coś, co naturalnie towarzyszy uczniowi. Uczeń niezdyscyplinowany nie może być dobrym uczniem. Dyscyplina jest podstawowym narzędziem do rozwiązania problemów, które stanowią przeszkody w życiu. Dzięki niej osiąga się powściągliwość, zanika niepewność, poczucie rozczłonkowania i rozproszenia. Etykieta niweluje napięcia konfliktowe, pojawiające się w każdej relacji. Rytuał pozwala na pojednanie ze samym sobą, wyzbycie się podziałów lub poczucia zagrożenia, a w konsekwencji akceptację i znalezienie miejsca w sobie dla innego. André Cognard *shihan*[18] podkreśla, że „dzięki tym trzem sposobom obserwacji siebie i samoedukacji człowiek przestaje doświadczać wątpliwości wobec siebie, rzeczywistości, swej substancji, swoich przynależności".

Mistrz Kobayashi mówił, że „droga „wojownika" wyznacza granicę, która oddziela rzeczywistość od złudzenia, a wygranym jest ten, który ma lepszą percepcję rzeczywistości. Mamy na myśli, oczywiście, rzeczywistość obejmującą to, co widzialne i niewidzialne, znane i nieznane, ograniczone i nieograniczone, a nie rzeczywistość w rozumieniu potocznym, w którym zawiera się ona jedynie w przedmiotach, jakie możemy racjonalnie zidentyfikować. André Cognard zaznacza, że rzeczywistość zawiera się w bycie jednostkowym, natomiast z całą pewnością nie ma

[18] Tytuł oznaczający profesora w tradycji *budo*, głowa szkoły.

jej ani w zbiorowości, ani w wyimaginowanej idei Boga. Ciało nie jest świadomością kulturową, doktrynalną, moralną. Należy uznać, że ciało jest świadomością etyczną, jest mediatorem pomiędzy uniwersum a indywiduum, ponieważ jest ono zarazem jednym i drugim, nie należy ani bardziej do pierwszego, ani do drugiego, ale wyraża uniwersum i indywiduum we wspólnej relacji. Umiejętność nawiązania wspólnej relacji z innym prowadzi do zwycięstwa. Zwycięzcą może być ten, który nie ma obaw o własną tożsamość, a w konsekwencji nie musi stawać w jej obronie. Taka jednostka rozróżnia w sobie to, co wewnętrzne, od tego, co zewnętrzne i nie ujawnia tego w swoich działaniach.

André Cognard często podkreśla, aby nie zapominać, że wiedza tępi wiarę. Wierzyć to tkwić w niewiedzy i pozostawać z wątpliwościami, a wiedza eliminuje wątpliwości. Świadomość i nieświadomość stanowią antagonizmy, a etyka *aikido* sprowadza się do rozwoju świadomości, poszukując poprzez konflikt jej zestawienia z nieświadomością. Rozwój świadomości cielesnej (tworzą ją świadomość kosmiczna, komórkowa, pulsyjna, emocjonalna, mentalna) eliminuje tak zwaną „wiarę w siebie", która jest przyczyną wszystkich konfliktów. *Budo* wdraża jednostkę w wykonanie potężnej pracy, pozwalającej odkryć właściwą złożoną czasoprzestrzeń. Poprzez wykonywane przez ciało gesty następuje określenie jego osi i przestrzeni. W akcji przyswajane są także parametry czasu, które wzbogacają świadomość cielesną. Ciało zapamiętuje przestrzeń i czas, rozwija w ten sposób swój potencjał energetyczny. Postrzeganie się w rzeczywistości czasoprzestrzennej uwalnia od konieczności odnoszenia się do strony mentalnego *a priori*, „obiektywizowania się we własnym umyśle". Do świadomości tej dochodzi się poprzez spełnienie pewnych kryteriów, takich jak: brak dążenia do zdobycia uznania przez innych, aby mieć poczucie własnego spełnienia oraz ciało, które ma świadomość siebie w bezpośrednim związku z czasoprzestrzenią, niezależne od wszystkich myśli, mogących na nie oddziaływać poza wyjątkiem czasoprzestrzeni. Stan, gdy ciało postrzega się samo w odniesieniu do swych aktów i w odniesieniu do swojego istnienia, niezależnie od psychiki, to tożsamość cielesna.

Aikido powoduje zmianę optyki od wroga do przeciwnika, od przeciwnika do innego, od innego do przyjaciela albo brata. Sztuka wojny, której pierwotnym celem było uśmiercenie wroga, szybkie i skuteczne, zaczęła ewoluować i stawać się kulturą, co kluczowe, estetyką. Paradok-

salnie, zbliżenie ludzi następowało wskutek ich wzajemnej wrogości, czego przykładem jest dzisiejsza Europa. Walka na polach bitew rozwijała u wrogów wzajemny szacunek, uznanie racji drugiej strony i inne uczucia, wzmacniające świadomość siebie i odnalezienie własnej tożsamości. Rezultatem tej wymiany, która dokonywała się na bitewnych polach, była integracja i wyparcie lęku. Wyparcie lęków pomniejsza przyczyny, z powodu których zwalczamy innych. Natomiast realność zagrożenia wynikającego z wojny, bezpośrednie zagrożenie życia powoduje, że zanikają urojone, wymyślone lęki. Odnalezienie więzi z przeciwieństwami prowadzi do harmonii ze sobą i z innymi.

9. Wnętrze japońskiego mieszkania

Janusz Szymankiewicz

Psychofizyczne i kulturowe aspekty systemów sztuk walki Dalekiego Wschodu

Definicje walki i jej funkcje społeczne

Kultury, w jakich powstawały poszczególne sztuki walki w kontekście pracy z ciałem – jego socjalizacji – obarczyły je bagażem szeregu ruchów i rytuałów, które przeniesione na grunt europejski utrudniają ich zrozumienie w kontekście systemowym. Interpretacja znaczenia jest zaś jednym z głównych elementów, mającym związek z tym, jak rozumiemy relację między przeszłością i teraźniejszością. W naukach humanistycznych termin kultura jest stosowany w związku z tworzeniem symboli, co jest charakterystyczne dla pewnego szczególnego sposobu życia ludzkiego, czy będzie tu chodzić o ludzkość w ogóle, jakąś grupę społeczną, czy jakiś okres w jej dziejach[1].

Walka to wszelkie działanie, przynajmniej dwupodmiotowe, w którym przynajmniej jeden z nich przeszkadza drugiemu[2]. Z analizy prakseologicznej pojęcia walka wynika, że walka zbrojna to działanie mające na celu zniszczenie przeciwnika i jego narzędzi wojny[3].

---

[1] E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, G. Ogborn, G. Smith, *Wstęp do kulturoznawstwa*, Poznań 2007.

[2] T. Kotarbiński, *Wybór pism. Z zagadnień ogólnej teorii walki*, t. 1, Warszawa 1957; *idem*, *Traktat o dobrej robocie*, Warszawa 1969.

[3] M. Kalina, *Teoria sportów walki*, Warszawa 2000.

W kontekście europejskiego sposobu patrzenia na walkę zupełnie inne podejście do wojny prezentowali teoretycy chińscy, a za nimi japońscy. Sun Tzu w *Sztuce wojny* stwierdza jednoznacznie, że największym sukcesem jest takie prowadzenie wojny i odniesienie zwycięstwa, kiedy przeciwnik nawet nie uświadamia sobie tego faktu. Wszelkie dzieło zniszczenia stanowi dowód złej strategii, bo zniszczenia wymagają środków, by je naprawić, a w państwach podbitych zaprowadzić ład i harmonię[4].

Japoński komentator chińskiego taoisty Lao Tzu i jego dzieła filozoficznego *Dao Dejing,* Yagyu Munenori (1571–1646) powtarza za nim: „Wszelka broń to narzędzie zła, odrzucane przez Drogę Niebios. Chwytajcie ją w rękę tylko wówczas, gdy na tej Drodze staniecie przed nieuniknionym (…) Nie wolno myśleć, że sztuka wojny polega wyłącznie na zabijaniu. Zabija się zło, a nie człowieka. Sztuka wojny to sztuka strategii. Sztuka, dzięki której śmierć jednego złoczyńcy daje życie dziesiątkom niewinnych ludzi[5].

Ogólnie mówiąc, w zachodnim ujęciu walki występuje bezpośrednie starcie co najmniej dwóch przeciwników w sytuacji zagrożenia życia. W walce sportowej mamy zaś do czynienia z warunkami, które ocenę nastawienia psychicznego i ocenę moralną zdarzeń odnoszą do wyniku sportowego, realizowanego według obowiązujących reguł i zasad *fair play*.

Sport walki nie jest systemem w pełni kompletnym i komplementarnym, natomiast sztuka walki musi spełniać przynajmniej jedno z tych kryteriów. Najważniejszą cechą komplementarności jest tu jakość edukacji zapewniająca maksymalną ochronę całego ciała, niezależnie od formy czy rodzaju ataku i bez względu na to, czy to jest walka wręcz, czy z użyciem broni białej. Broń białą autor wydzielił z pojęcia walki wręcz ze względu na jej szczególną cechę, która sprawia, że każde trafienie w ciało przeciwnika praktycznie eliminowało go z dalszej walki.

Cztery obszary: zdolność identyfikacji potencjalnych, dynamicznych sytuacji mogących wystąpić w prawdziwej walce, zdolność wyboru optymalnych działań obronnych, zdolność natychmiastowego realizowania obrony i zdolność oceny własnych działań determinujących następne decyzje i działania – tworzą w wyniku prawidłowego, kom-

[4] Sun Tzu, *Sztuka wojny*, Warszawa 1994.

[5] Munenori Yagyu, *Heiho kadensho. Księga przekazów rodzinnych o sztuce wojny*, Bydgoszcz 2002.

pletnego treningu właściwy dla predyspozycji, oczekiwań i ich przeznaczenia zintegrowany system[6]. Dla jego zrozumienia, tworzenia modeli i zrozumienia zasad edukacji w kulturze dalekowschodniej istotne jest ujmowanie go w kontekście problematyki energii, czasu i przestrzeni oraz roli umysłu w psychofizycznych kryteriach tworzenia i rozwijania dalekowschodnich sztuk walki.

Analiza dostępnych publikacji związanych ze sportami i sztukami walki potwierdza, że w praktyce trening ogranicza się przeważnie do nauczania i doskonalenia technik walki w typie sportowym określonej techniki walki wręcz oraz do przygotowania fizycznego[7]. Nadmierne przywiązanie tylko do techniki praktykowanego stylu oraz brak wiedzy o systemie i jego kompletności powodują, że w większości szkół walki ignoruje się psychofizjologiczny kontekst tej edukacji[8].

Współczesny trening samoobrony, realizowany w formie sportu lub sztuki walki, może być pożytecznym środkiem do kształtowania osobowości i rozwoju człowieka, pod warunkiem, że jego realizacja opiera się na solidnych, systemowych podstawach teoretycznych i metodycznych. Ich brak lub fragmentaryczna znajomość powodują, że trening staje się ubogi i ogranicza się do imitacyjnego rozwoju techniki lub rutynowego przygotowania fizycznego kilku lat sportowej kariery[9]. Należy podkreślić równocześnie, że nadmierna, wczesna i zbyt intensywna specjalizacja naraża dzieci i młodzież na różne niebezpieczeństwa natury zdrowotnej, motywacyjnej i emocjonalnej oraz nie pozwala na pełny rozwój indywidualnego potencjału uczniów[10].

Prawidłowy trening sztuk i sportów walki kształci postawę czujnego obserwatora i umiejętności działania zgodnego z prawami natury. Nauka zasad sztuki walki rozwija dyspozycje człowieka oraz pomaga mu przezwyciężyć lęk i agresję wobec innych, jest więc – wbrew pozorom –

---

[6] J. Harasymowicz, M. Kalina, *Training of psychomotor adaptanion – a key factor in teaching self-defence*, „Archives of Budo" 2005, vol. I.

[7] W. Sikorski , S. Tokarski, *Budo. Japońskie sztuki walki*, Szczecin 1988.

[8] M. Kalina, *Sporty walki i trening samoobrony w edukacji obronnej młodzieży*, Warszawa 1997.

[9] *Ibidem*; M. Kalina, *Teoria sportów walki...*; J. Harasymowicz, *Przygotowanie do godziwej samoobrony we wspólczesnym treningu sportów i sztuk walki*, AWF, Warszawa 2005.

[10] *Sport dzieci i młodzieży. Vademecum trenera*, pod red. H. Sozańskiego, Warszawa 1994.

drogą do nieagresji i osiągnięcia pogody ducha, a także spontaniczności, wzbogaconej doświadczeniem i wiedzą[11].

Charakterystyka japońskich sztuk walki i ich źródeł

O japońskiej tradycji wojennej i jej technikach zaczęto mówić – podobnie jak o jej pierwowzorze, czyli chińskiej myśli wojennej – dopiero w drugiej połowie XX wieku. Japonia do XVI wieku rozwijała się pod wpływem chińskim, a później autonomicznie. Podstawę rozwoju jej myśli wojskowej stanowił dorobek kultury poszczególnych pokoleń, dotyczący również rodzimej myśli wojskowej organizacji armii i sztuki wojennej. Ze względu na to, że w Chinach wyodrębniano dzieła z tego obszaru tematycznego i objęto klauzulą tajności, do Japonii dotarła niewielka część tych opracowań. Największy rozwój i postęp w japońskiej sztuce wojennej nastąpił od XIV do XVI wieku w okresie nieustannych wojen domowych, w czasie, kiedy szczególnie aktywne jednostki mogły realizować swoje pomysły w sposób twórczy, samemu stawiając sobie zadania. Kiedy w okresie pokoju szkolenie prowadzono w sposób uregulowany przepisami i określony rygorem wojskowym, nie przyniosło to już takich samych rezultatów. Widać to po rozwoju i tworzeniu się nowych stylów i metod walki w ramach poszczególnych szkół wojennych w okresie szogunatu Tokugawa. Dokonania z tego czasu są jedynie przetworzeniem lub powiększeniem już istniejącej wiedzy poszczególnych *ryu,* głównie o zasady wynikające z etykiety.

Istotne jest też dla jasności rozważań wyjaśnienie japońskiego podejścia do ciała i umysłu oraz zdefiniowanie roli umysłu w procesie poznania. W tradycji kultury japońskiej, podobnie jak chińskiej, umysł i ciało tworzą nierozdzielną całość, połączoną wewnętrznie poprzez energię *ki* (chińskie *qi*). W tradycji chińskiej schemat procesu rozwoju przebiega od ciała do umysłu. Tymczasem w tradycji japońskiej odwrotnie – od umysłu do ciała. Umysł dąży do tego, aby ciało nabrało najbardziej odpowiedniej formy, odzwierciedlającej stan ducha, na kształt jakby odnajdywania odpowiedniej formy (*kata*) dla każdego specyficznego działania. W koncepcji japońskiej głównym celem człowieka był więc osobisty rozwój – odnalezienie formy (*kata*) do każdego rodzaju działania – me-

[11] J. Harasymowicz, *Przygotowanie do godziwej samoobrony…*

dytacji, jedzenia, modlitwy, sztuki walki, śpiewu, gry aktorskiej itp.[12] Filozofia nauczania w japońskich szkołach wojennych sprowadzała się do zasad, które można sformułować jako: obserwuj, ćwicz i odczuwaj. To podejście kulturowe znalazło swoje odbicie w opisywaniu i interpretacji zasad sztuki walki. W Japonii preferowano znaczenie doświadczenia, mającego przewagę nad myślą.

David A. Hall, prowadząc badania i analizując wpływ wierzeń na japońską sztukę walki i strategię, wymienia następujące aspekty: (a) niewidzialność, co należy rozumieć jako umiejętność psychologicznej dominacji nad przeciwnikiem, (b) niewzruszony umysł, przyrównywany do zachowania polujących drapieżników, co odpowiada aktywnej agresji, (c) wiedza/intuicja, odpowiadająca pracy mózgu, poszukującego nieustannie znaków zagrożenia, (d) chęć/inicjatywa, co wiąże się z motywacją wewnętrzną i zewnętrzną[13]; to tu absorbuje się takie koncepcje strategiczne, jak *go-no sen, sen-no sen* i *sensen-no sen*. Chęć/inicjatywa musiała mieć pośrednika w postaci niewzruszonego umysłu i musiała kierować się równocześnie wiedzą/intuicją. To podejście wynikało z faktu, że na początku poszczególne japońskie *ryu* (szkoły wojenne) powstawały głównie w wyniku działania intuicji, a nie intelektu. W stresujących sytuacjach pola bitwy lub pojedynków były traktowane przez japońskich wojowników jako bardzo subiektywne, duchowe objawienia.

Dla poznania zasad w treningu początkującego praktyka, na przykład japońskiego *kenjutsu*, istotne są trzy elementy, tj. postawy przyjmowane przez ciało, zasady pracy oraz koordynacji rąk i nóg, a także techniki miecza. Te trzy elementy są podstawą rozpoczętej „drogi wojownika" i to je właśnie miał na myśli Yagyu Munenori, pisząc o „bramie prowadzącej do domu". Dopiero potem można przejść do poznania, opanowania, stosowania, a wreszcie przejęcia jako naturalnych wszystkich elementów techniki i filozofii walki szkoły, cechujących prawdziwego mistrza.

Wymienione wyżej elementy nie mogą być jednak utożsamiane z kultywowaniem jedynie takich cech, jak siła czy szybkość, czyli fizyczne, energetyczne strony techniki. Kamiizumi Hidetsuna, nauczyciel ojca Yagyu Munenoriego, twórca renomowanej szkoły miecza *Shinkage Ryu*,

[12] T. Kasulis, R. Ames, W. Dissanayake, *Self as Body in Asian theory and practice*, State University of New York 1993.

[13] D. Skoss, *Koryu Bujutsu – Classical Warrior Traditions of Japan*, Berkeley Heights–New Jersey 1997.

w swoich opracowaniach podkreśla, że jakkolwiek strona fizyczna walki mieczem jest ważna, to o wiele bardziej istotne jest wyczucie czasu i przestrzeni[14].

Sekiguchi Takaaki Komei *sensei*, 21 *soke* stylu *kenjutsu Muso Jikiden Eishin Ryu*, w rozmowie z autorem w 2004 roku uszeregował te elementy w następującej kolejności: postawa, siła, technika, umysł i duch, czyli serce wojownika. Ponadto w wyniku długiego treningu zagrożenie zaczyna się pojmować intuicyjnie. Tu właśnie zasadniczego znaczenia nabierają pojęcia: *fudoshin* i *setsuninto/katsujinto*. Jak podkreśla Inoue Tsuyoshi, 18 *soke* i *shihan* szkoły *jujutsu Hontai Yoshin Ryu*: „*Fudoshin* to sytuacja, kiedy ktoś, stając w obliczu trudnej sytuacji, może próbować ją rozwiązać z niewzruszonym umysłem"[15].

Najstarszym źródłem informacji na ten temat jest list z XVII wieku, napisany przez buddyjskiego micha, mistrza sekty zen – Soho Takuana, do mistrza miecza Yagyu Munenoriego[16]. Nosi on tytuł w języku japońskim *Fudochishinmyoroku*. Niewzruszona mądrość lub wiedza *fudochi*, tak jak opisuje ją Soho Takuan, jawi się jako koncepcja paradoksalna. Oznacza umysł, który jednocześnie tkwi w miejscu i wciąż jest aktywny. Główna teza listu Soho Takuana opiera się na zachowaniu całkowitej płynności umysłu (*kokoro/shin*), poprzez uwolnienie go z zaburzeń wywoływanych jakimikolwiek emocjami. Umysł jako taki jest zarazem ruchomy i nieruchomy, wciąż płynie, nigdy nie zatrzymuje się na żadnym punkcie, a mimo to stanowi w nim centrum, które nie poddaje się żadnemu ruchowi, pozostając zawsze takim samym. List Soho Takuana mówi, że osiągnięcie takiego nieograniczonego i spokojnego umysłu jest kwintesencją mistrzostwa. W kontekście fechmistrza umysł jest wolny zarówno od zatrzymania się na mieczu wroga, kiedy ten wykonuje cięcie, jak i od zatrzymania się na własnej technice obronnej. W takim stanie umysłu reaguje on spontanicznie, w sposób naturalny i efektywny, bez chwili wahania lub w czasie krótszym niż grubość włosa, jak obrazowo mówi Takuan.

---

[14] Tadashige Watanabe, *Shinkage-ryu Sword Techniques – Traditional Japanese Martial Art*, vol. I–II, Tokyo 1993.

[15] S. Fabian, *Fudoshin and Its Continuing Relevence*, „Furyu", nr 9.

[16] Munenori Yagyu, *The life-giving Sword. Secret Teachings from the House of Shogun*, Tokyo–New York–Londyn 2003.

Setsuninto/katsujinto to filozofia walki związana ze sztuką japońskiego miecza *kenjutsu,* oznacza: miecz dający śmierć/miecz dający życie. Została ona, jak się przyjmuje, zapożyczona z trzynastowiecznego chińskiego tekstu *Biyanlu* (*Zapiski błękitnego urwiska*, jap. *Heikiganroku*), ze zbiorów tekstów medytacyjnych zwanych *koan* i zasad postępowania mnichów sekt buddyjskich zen. W sztuce walki okresu Tokugawa pojęcia te były eksponowanymi koncepcjami, dotyczącymi walki, a nie etyki. *Katsujinto* była bardziej pożądana, ponieważ reprezentowała lepiej rozwiniętą i skuteczniejszą szermierkę, a nie dlatego, że głosiła szczególnej wartości moralność. Wyjaśnienie tego pojęcia, zawarte w manuskrypcie Yagyu Muneyoshiego, wyróżnia pojęcie „żywego miecza", czyli takiego, który przystosowuje się swobodnie do zmian sytuacji oraz *setsuninto* – „martwego" lub „mechanicznie reagującego" miecza, działającego według wyuczonych szablonów[17].

Z powyższych rozważań wynika, że proces poznawania japońskich sztuk wojennych zasadzał się, podobnie jak chińskich, na zrozumieniu i opanowaniu trzech elementów: energii (wyrażanej poprzez techniki), czasu i przestrzeni. Jednak japońskie metody walki za podstawę rozwoju teorii walki przyjęły nie energię, ale czas oparty na chińskim tańcu klasycznym[18].

Postrzeganie japońskich sztuk walki współcześnie zostało skutecznie zagmatwane ze względu na odbieranie ich przez pryzmat *karate*. *Karate* jest jednak pochodzenia chińskiego i odbiega od japońskiej filozofii oraz konstrukcji metodyki nauczania tradycyjnych szkół wojennych. Długie i różnorodne formy *kata* z *karate* przez analogię są utożsamiane z resztą japońskich sztuk wojennych. Tymczasem sprawa ma się inaczej. Analizując *kenjutsu, jujutsu* czy nawet *judo*, widzimy, że formy *kata* składają się z niewielu ruchów, nauczanych na zasadzie: „jak on mnie tak, to ja mu tak". Dopiero podkładając pod te ruchy różne wykorzystanie czasu, otrzymuje się koncepcję strategiczną. Jednak jej zrozumienie wymaga doświadczenia i abstrakcyjnego rozumienia. Na podstawie opanowania reakcji w różnym timingu budowano dopiero technikę i poruszanie się w przestrzeniach, jakie powstają w walce wręcz i bronią białą.

---

[17] *Ibidem*.

[18] H. Sato, *The sword & the mind*, New York 1986.

Traktat *Sun zi bing fa* był podstawą dwunastowiecznej japońskiej szkoły strategii *Ogasawara Ryu*, dostępnej jedynie dla najwyższych dowódców związanych z dworem cesarskim. Z czasem upowszechniła się, ale nadal – jako tajna forma wiedzy, przetworzona w rękopisy – była dostępna jedynie części najbardziej znaczących klanów władających krajem. To powodowało, że myśl strategiczna w różnych *ryu* przybierała rozmaite, czasami przeciwstawne kształty.

Przykładem takiego różnego podejścia do *heiho* (strategii) w Japonii są dwaj adwersarze, żyjący i działający w tym samym czasie, w XVII wieku. Yagyu Munenori, najwybitniejszy teoretyk japońskiej szermierki i mistrz walki dworu szogunów Tokugawa w swoich opracowaniach mówi: „Sztuka władania bronią wymaga dużej wiedzy. Jeśli chcesz kogoś zabić bez tej wiedzy, z pewnością będziesz sam zabity (…), kiedy poprzez naukę i praktykę posiądziesz odpowiednią wiedzę, twoje ręce, nogi i ciało zaczną się poruszać same, nie zaprzątając twoich myśli. Zapomnisz o zdobytej wiedzy, lecz nadal będziesz z niej korzystał. Cokolwiek zrobisz, będziesz wolny”[19]. Przeciwnie Miyamoto Musashi (1584–1645), uważany za jednego z najwybitniejszych mistrzów szermierki swoich czasów, polemizował w swoich opracowaniach o sztuce *kenjutsu*, w których stwierdza jednoznacznie, że w walce nie ma nic wyszukanego ani filozoficznego. Chodzi jedynie o to, by zabić drugiego człowieka, samemu nie będąc zabitym[20].

Watanabe Tadashige, wybitny dwudziestowieczny praktyk i badacz japońskiej szermierki, w swoich opracowaniach o stylu *Shinkage Ryu* dowodzi jednoznacznie, że obok poszukiwania w treningu zjednoczenia umysłu i ciała istotne jest poznanie koncepcji systemowej tego stylu walki. Poszczególne *kata* dzielą się u niego na grupy, w zależności od ich przeznaczenia, i mają dodatkowo kilka stopni zrozumienia[21].

Jigoro Kano (1860–1938), twórca współczesnego *judo*, jest uważany za osobowość, która posiadała prawdopodobnie najszerszą wiedzę o sztuce walki wśród Japończyków swoich czasów, tj. pierwszej połowy XX wieku[22]. Kano stworzył i usystematyzował teoretyczne, etyczne i techniczne podstawy współczesnego *judo*. Uważał, że oddzielne rozpatrywanie ży-

[19] Munenori Yagyu, *Heiho kadensho…*; *idem*, *The life-giving Sword…*
[20] Musashi Miyamoto, *Gorin-no sho. Księga pięciu kręgów*, Bydgoszcz 2001.
[21] Tadashige Watanabe, *op. cit*.
[22] J. Stevens, *Trzej mistrzowie Budo*, Bydgoszcz 2001.

ciowych sił człowieka i jego energii duchowej jest błędem, ponieważ ich podstawę stanowi zawsze ciało – baza wszelkiego działania fizycznego i umysłowego[23]. Zasadą sformułowaną przez Kano jest na przykład *sei ryoku zen'yo*, którą tłumaczy się jako „maksimum skuteczności w użyciu umysłu i ciała"[24].

Morihei Ueshiba (1883–1969), twórca *aikido* w XX wieku, stworzył własny system treningu i samoobrony. Trening *aikido* miał ułatwić zestrojenie i zjednoczenie ciała oraz umysłu z ruchem i prawami natury[25].

Gichin Funakoshi (1868–1957) jest uważany za twórcę japońskiego *karate*, z którego wywodzą się wszelkie jego współczesne odmiany sportowe[26]. Perfekcyjne doskonalenie powtarzalnych układów ruchów *kata* Funakoshi uznawał za podstawę treningu fizycznego, pamiętając jednocześnie przy tym typie treningu, że *karate* jako sztuka walki oznacza także równoczesne doskonalenie umysłu.

Masutatsu Oyama (1923–1994), twórca japońskiego stylu *karate kyokushin*, prezentował w swoich opracowaniach podobne do Funakoshiego systemowe założenia teoretyczne i etyczne[27]. Podkreślił, że *karate* opiera się na ideach filozofii wywodzących się z taoizmu, konfucjanizmu i buddyzmu, z których zaczerpnięte zostały stosowane w *karate* systemy oddychania, medytacji, treningu fizycznego i psychicznego oraz moralność.

Energia – mechanizmy energetyczne zachowania przeciwników w czasie walki

Na każdym poziomie zachowania dwóch przeciwników w walce podstawę do regulacji ich działania stanowią dwa mechanizmy funkcjonujące na zasadzie energetycznej, tj. układ sensoryczno-motoryczny, wrażliwy

---

[23] Biuletyn Asocjacji Naucznych Issliedowanij Dżjudo pri Kodokanije, 1963, [w:] Wsiechsojuznyj cientr pieriewodow nauczno-tiechniczeskoj litieratury i dokumientacji Gosudarstwiennowo Komiteta Sowieta Ministrow SSSR po Naukie i Tiechnikie Akademii Nauk SSSR, Pierewod nr C-29540.

[24] W. Sikorski , S. Tokarski, *op. cit*.

[25] M. Saito, *Traditional Aikido*, vol. I–II, Tokyo 1972; K. Tohei, *What is Aikido*, Tokyo 1974; G. Sioda, *Dynamic Aikido*, Tokyo–New York–San Francisco 1977; J. Stevens, *op. cit*.

[26] R. Habersetzer, *Karate Pour Ceintures Nories*, Paris 1975, Poznań 1994; W. Sikorski, S. Tokarski, *op. cit*.; J. Stevens, *op. cit*.

[27] Masutatsu Oyama, *Adwanced Karate*, Tokyo 1973; *idem*, *Mas. Oyama's Karate Philosophy. The Kyokushin Way*, Tokyo 1979.

na różne formy bodźców fizycznych, i układ aktywacyjno-emocjonalny, regulujący poziom energetyczny wszelkich procesów[28]. Z punktu widzenia sztuk walki bardziej istotna od ogólnej sprawności fizycznej jest sprawność ruchowa, oparta na zasadzie optymalnego dla danej osoby poziomu rozwoju cech motorycznych. Najnowsze badania na podstawie rekomendowanych testów motorycznych dowiodły, że uzyskanie ogólnej sprawności fizycznej nie jest warunkiem bezwzględnie koniecznym, by osiągnąć sukces w walce wręcz[29].

W metodyce kultury fizycznej podkreśla się przede wszystkim działalność mięśni – skurcz i napięcie oraz podział pracy na statyczną i dynamiczną[30]. Praca mięśni stanowi rezultat współdziałania centralnego układu nerwowego i aparatu ruchowego. Jej zewnętrznym wyrazem jest rozwijana przez nie siła. Siła to wielkość fizyczna będąca miarą oddziaływania ciał materialnych. Pomiar dynamiczny siły wykorzystuje związek siły działającej na dane ciało z ruchem tego ciała w przestrzeni. Z punktu widzenia dalekowschodnich sztuk walki i kultury, na bazie której się rozwijały, od prezentowanego wyżej podejścia ważniejsza była ogólna moc człowieka, w której działalność mięśni jest istotnym, ale tylko jednym z elementów. W chińskich i japońskich sztukach walki mamy do czynienia z energią *jin (jing)*, będącą wynikiem współdziałania trzech elementów: *yi* (umysłu), *li* (siły mięśni) i *qi* (energii wewnętrznej).

Z wymienionych powodów dla zrozumienia istoty treningu sztuk walki i stosowania nabytych w jego wyniku umiejętności bardziej prawidłowym określeniem związanym z daną czynnością, zamiast stosunkowo wąsko pojmowanej siły, będzie zastosowanie znacznie szerszego pojęcia energii. Jednym z najważniejszych czynników ruchowej skuteczności w walce jest zdolność do realizacji celowych ruchów o dużej mocy w decydujących momentach starcia. Dlatego należy systematycznie rozwijać tę umiejętność, wykorzystując zarówno dorobek sztuk walki, jak i współczesną wiedzę o prawidłowościach rozwoju siły mięśni oraz możliwościach akumulacji i transmisji energii w ciele ludzkim[31].

---

[28] J. Dziąsko, Z. Naglak, *Teoria sportowych gier zespołowych*, Warszawa–Wrocław 1983.

[29] J. Harasymowicz, M. Kalina, *op. cit*.

[30] Z. Ważny, *Trening siły mięśniowej*, Warszawa 1977.

[31] J. Harasymowicz, *Godziwa samoobrona: etyczno-pragmatyczny model efektywnego przeciwdziałania agresji*, [w:] *Sporty ekstremalne w przygotowaniu żołnierzy i for-*

Nie ma jednej, krótkiej i spójnej definicji energii. Można ją ogólnie określić jako wielopostaciowe „paliwo" do przeprowadzania zmian w otoczeniu[32]. Zgodnie z powszechnie akceptowaną teorią dalekowschodnich sztuk walki mamy do czynienia również z energią wewnętrzną, czyli *qi* (jap. *ki*)[33]. Teoria przepływu energii *ki* w ciele oraz wspomagania fizycznego i umysłowego działania człowieka przez nią jest powszechnym na Dalekim Wschodzie fundamentem zrozumienia systemów sztuk walki.

Najnowsza ekspansja azjatyckich sztuk walki, pozaeuropejskich technik relaksacji i egzotycznych form medytacyjnej gimnastyki powoduje rozwój wielu nowych metod doskonalenia ciała, uzdrawiania go, a przede wszystkim jego zrozumienia. Sens takiego egzotycznego treningu musi być właściwie pojmowany. Nie może się to stać bez porównania tła kulturowych kontekstów, które ów fenomen zrodziły, bez studiów azjatyckiej filozofii ciała. By tego dokonać, musimy przekroczyć wiedzę mniemań, wyjść poza klisze serwowane przez nieprofesjonalnych entuzjastów nowych form. Aby tak się stało, należy stworzyć perspektywę pogłębionego dialogu, również w sferze kultury fizycznej[34].

Mistrz Kisshomaru Ueshiba tak mówi na temat energii *ki*: „Trudnym zagadnieniem jest to, czy *ki* można potwierdzić naukowo. Pewną sugestią w tej sprawie może być koncepcja rytmu biologicznego, prezentowana przez biologa, dr. Karla von Frischa. W myśl jego teorii, w procesie ewolucji wszelkie organizmy żywe podlegały wpływom różnorodnych, cyklicznych zmian. W miarę jak dostrajały one swe życie do tych zmian, następowało «wszczepienie», czyli «zapamiętanie» rytmów biologicz-

---

macji antyterrorystycznych. PTNKF Sekcja Kultury Fizycznej w Wojsku, red. A. Rakowski, A. Chodała, R. M. Kalina, Warszawa 2003.

[32] Wikipedia – Wolna Encyklopedia Multimedialna 2007.

[33] Zob.: M. Saito, *Traditional Aikido*, vol. I–II, Tokyo 1972; W. R. Smith, *Pa-kua Chinese boxing for fitness and self-defense*, Tokyo 1981; P. Kapleau, *Zen. Świt na Zachodzie*, Warszawa 1985; C. Despeux, *Taiji Quan. Arte marziale tecnica di lunga vita*, Roma 1981; Yang Jwing Ming, *Osiem Kawałków Brokatu. Jak poprawić i zachować zdrowie*, Tychy 1992; I. Nitobe, *Bushido*, Warszawa 1993; B. Lee, *Tao of Jeet Kune Do*, Warszawa 1994; P. McCarthy, *Bubishi. The Bible of Karate*, Boston–Rutland–Vermont–Tokyo 1995; O. Ratti, A. Westbrook, *Sekrety samurajów. Studium o japońskich sztukach walki*, Bydgoszcz 1997; Feng Youlan, *Krótka historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001; J. Szymankiewicz, *Kung fu. Ilustrowana historia chińskich sztuk walki*, Warszawa 2006.

[34] S. Tokarski, [w:] *Sport, kultura, społeczeństwo*, red. J. Kosiewicz, Warszawa 2006.

nych, w postaci informacji w ich genach. Czynności wielu organizmów są zatem odzwierciedleniem ich określonego rytmu biologicznego. Kiedy około 2 milionów lat temu ludzcy praprzodkowie zaczęli chodzić po powierzchni Ziemi, układ rytmów biologicznych stał się bardziej subtelny i skomplikowany. Chociaż szczegóły owych teorii i ich słuszność nie są łatwe do sprawdzenia, jednak – opierając się na intuicji – możemy stwierdzić, że sposób, w jaki odczuwamy oraz stan naszych ciał i umysłów niewątpliwie są związane z rytmami biologicznymi. Jestem mocno przekonany, że idea *ki* jest w pewien sposób powiązana z tymi rytmami. Wraz z gwałtownym rozprzestrzenieniem się sztuk walki w skali międzynarodowej *ki* jest powszechnie akceptowana w oryginalnym rozumieniu azjatyckim czy to w Europie, Ameryce, czy w Azji Południowo-Wschodniej. Jeżeli pytająca osoba zna język japoński, można zacząć objaśniać *ki*, przytaczając wiele japońskich słów złożonych, zawierających to pojęcie jako składnik i oddać pojęcie ogólnego sensu tego terminu. Jeśli nie, jesteśmy zmuszeni sięgnąć do jakiegoś odpowiednika w ojczystym języku pytającego. W przypadku, gdy brak dokładnego odpowiednika, przekład będzie zależał od tego, na który spośród rozlicznych wymiarów *ki* położymy nacisk. Innymi słowy, możemy zaakcentować jego aspekt duchowy (duch, dusza, etos), aspekt afektywny (sens, intuicja, odczucie) albo aspekt psychofizjologiczny (oddychanie, oddech). Wszystkie te odpowiedniki, chociaż dotykają pewnych aspektów *ki*, to jednak nie są w stanie przekazać bogatego znaczenia tego pojęcia. To pokazuje, że właściwe ocenienie *ki* jest niemożliwe, jeśli się nie ma pewnej wiedzy na temat filozoficznej myśli Azji"[35].

Z punktu widzenia fizyki energia wewnętrzna jest sumą energii kinetycznej ruchu cząsteczek ciała i energii potencjalnej wzajemnych oddziaływań cząsteczek. Nauka operowania skumulowaną energią właściwą człowiekowi była podstawą, na której zbudowano dalekowschodnie sztuki walki. Z analizy dostępnych danych historycznych i współczesnych, dotyczących poszczególnych systemów walki oraz z doświadczenia wynikającego z praktyki można wysunąć wniosek, że pierwotne systemy były konstruowane w następującej kolejności: najpierw techniki rąk i nóg pochodzące z inspiracji zewnętrznej (obserwacja zwierząt, innych mistrzów-nauczycieli, również doświadczenia z pola walki), a potem do-

[35] Kisshomaru Ueshiba, *Aikido*, Bydgoszcz 2002.

pasowywano do nich wysokość środka ciężkości ciała człowieka w poszczególnych postawach oraz krok stosowany w czasie przemieszczania w przyjętej przez twórcę konwencji[36]. Wniosek ten potwierdza fakt istnienia zaledwie kilku postaw ciała (ciężar rozłożony równomiernie na obie nogi, ciężar na jednej nodze, ciężar większy na nodze wykrocznej, ciężar większy na nodze zakrocznej) oraz dwóch możliwych do wykonania kroków (po prostej i po łuku).

Istotą kontroli równowagi nie jest sztywne trzymanie się przyjmowanych postaw walki, ale płynne przemieszczanie środka ciężkości pomiędzy kończynami. Ideałem, do którego odwołują się na przykład praktycy chińskiego systemu *Taiji quan*, jest tocząca się kula – na zewnątrz stabilna, wewnątrz zwarta i dynamiczna. Środek ciężkości kuli i jej punkt podparcia pozostają zawsze w takim samym położeniu względem siebie, a łączący je odcinek jest zawsze prostopadły do podłoża. Nie można więc zachwiać równowagi kuli[37]. Podobne podejście prezentowały japońskie szkoły wojenne. Poruszanie i postawy ciała determinowała waga uzbrojenia zaczepnego i ochronnego oraz warunki pola bitwy.

Nawiązując do wyzwalania energii w technice walki, opierając się na figurze koła, zataczanego przez kończynę w przestrzeni, a w ruchu wielokierunkowym poprzez powstającą figurę kuli, zasada ta szczególnie objawia się przy technikach wykonywanych za pomocą rąk. Jeżeli mamy do czynienia z bronią białą, to jest ona tylko ich przedłużeniem.

---

[36] Zob.: D. Chin, M. Staples, *Hop Gar kung fu*, Hollywood 1976; K. T. Kiong, D. F. Dreager, T.G.Q. Chambers, *Shantung black tiger. A Shaolin fighting art of north China*, New York 1976; S. Nagamine, *Okinawan Karate-Do*, Rutland–Vermont–Tokyo 1976; G. Sioda, *Dynamic Aikido*, Tokyo–New York–San Francisco 1977; T. Leung, *Lee Kam Wing Seven Stars Praying Mantis kung fu*, Hong Kong 1980; P. Maslak, *Strategia walki wręcz*, Hollywood 1980; Yang Jwing Ming, J.A. Bolt, *Shaolin long fist kung fu*, Hollywood 1982; F. Demura, *Bo – karate weapon of self defense*, Burbank 1986; *Zhongguo bingshu jicheng*, Beijing–Shenyang 1987–1993, 50-tomowy reprint 128 chińskich historycznych opracowań, dotyczących przygotowań do wojny, strategii i technik walki. Tom 30 – Mao Yuanyi, Wu Bei Zi; S. Milczarek, *Siedmiogwiezdna Modliszka*, Warszawa 1988; G. Ciembroniewicz, *Dynamiczna pięść Choy Lee Fut Kung Fu*, Kraków 1996; *Lam Sai Wing, Gung Gee Fok Fu Kuen*, Shaolin Kung Fu OnLine Library 2002; Lam Sai Wing, *Tiet Sin Kuen*, Shaolin Kung Fu OnLine Library 2002; Munenori Yagyu, *Heiho kadensho…*; *idem*, *The life-giving Sword…*; P. Wang, W. Zeng, *Wu style Taijiquan*, Hong Kong 1983; J. Szymankiewicz, *op. cit*.

[37] Jou Tsung Hwa, *Droga tai chi*, Łódź 1997.

Występują tu trzy „kule" energetyczne, które łączą u ćwiczącego własną energię biomechaniczną, energię wewnętrzną *qi* oraz często energię „pożyczoną", pochodzącą od przeciwnika. Centrum pierwszej kuli znajduje się na wysokości barków, a jej promień wyznacza wyprostowana ręka. Są to ruchy o największej dynamice, ale zabierające też najwięcej czasu od rozpoczęcia techniki do jej zakończenia. Przy technikach na przykład miecza w *kenjutsu* są to ataki i obrony wykonywane z zamachem „z ramienia". Promień drugiej, średniej kuli wyznacza przedramię. W systemach stosujących tę technikę ręce są ułożone przed tułowiem. Dystans, po którym wykonuje się techniki, jest o połowę krótszy, co powoduje, że są one nieco słabsze, ale prawie trzykrotnie szybsze. Przy technikach na przykład miecza w *kenjutsu* są to ataki i obrony wykonywane z zamachem „z przedramienia". Trzecia powstająca w czasie ruchu kula jest najmniejsza. Stanowi ją średnica głowy przeciwnika. Trafienie w cel następuje od sześciu do siedmiu razy szybciej niż przy największej kuli energetycznej. Przy technikach na przykład miecza w *kenjutsu* są to ataki i obrony wykonywane z zamachem „z nadgarstka".

W technikach nożnych występują podstawowo dwie przestrzenne kule energetyczne ze względu na to, że nogi są mniej sprawne manualnie od rąk. Pierwsza kula powstaje, gdy jej promieniem jest długość wyprostowanej nogi. Jej cechą jest jednak negatywna energia zwrotna, która działa w kierunku korpusu atakującego. O drugiej kuli mówimy w przypadku, gdy jej promieniem jest odległość pomiędzy kolanem a stopą. Techniki oparte na tej kuli wykonuje się jako kontrujące i faktyczna ich energia pochodzi z sumowania energii wyzwalanej przez broniącego się i energii dynamicznej przemieszczającego się przeciwnika. Tu pozytywną cechą jest też skierowanie energii zwrotnej do podłoża.

Czas

Czas i przestrzeń, które można postrzegać jako dwa odrębne systemy, z punktu widzenia czterowymiarowej przestrzeni są całkowicie jednolite i równoważne. Człowiek postrzega czas jako ciągłą serię chwil obecnych i ma trzy aspekty: biologiczny, psychologiczny i fizyczny. Czas biologiczny określa się zmianami zachodzącymi w ludzkim ciele od początku do końca życia. Czas psychologiczny określa się aktywnością ludzkiej świadomości i zmienia się on wraz z naszymi reakcjami na otoczenie. Czas fizyczny jest odmierzany przez zegar i warunkowany szybkością ruchu.

Z punktu widzenia badań nad kulturą ludzkie doświadczenia czasu i historii są konstruowane kulturowo. Teza ta kwestionuje dwa przeświadczenia zdroworozsądkowe, że historia to linearny ciąg zdarzeń, a czas to obiektywny mechaniczny czas zegarowy. Nie ma jednej historii. Jest ich wiele, tak jak wiele jest czasów. Poczucie czasu i poczucie historii zyskujemy dzięki kulturze. Kultura, w której żyjemy, decyduje o naszym poczuciu czasu. Czas i historia wiążą się z takimi zagadnieniami, jak: relatywizm, znaczenie, wartość, władza i konflikt. W różnych kulturach czas jest inaczej doświadczany[38].

W sztuce walki elementami, bez których niemożliwe jest kontrolowanie czasu i prowadzenie efektywnej walki, są: (a) tempo, czyli częstotliwość ruchów – liczba cyklów ruchowych, wykonywanych przez określoną cześć lub całe ciało w konkretnej jednostce czasu[39]; (b) rytm, czyli czas pomiędzy wykonywaniem poszczególnych czynności w walce. Rytm w ruchach umożliwia uchwycenie, odtworzenie i wykonanie dynamicznych zmian w ruchu w uporządkowanym, powtarzającym się cyklu. Zdolność rytmizacji uzewnętrznia się w czasowym przebiegu ruchu – zwolnieniu lub przyspieszeniu, udziale wielkości siły (napięciu, rozluźnieniu), formie (skłonie, wyproście, obrocie) i przestrzeni (zakresie i kierunku ruchu)[40]; (c) takt, czyli sposób koordynacji tempa oraz rytmu ciała i umysłu w walce. Takt jest związany z pojęciem „jedności ciała". W sztuce japońskiego miecza pojęcie to występuje pod nazwą *ichi-no tachi*. Tempo i rytm wykorzystuje się w czasie wykonywania technik walki. Są jednak jeszcze inne elementy, jak oddech czy praca ciała (zejścia, uniki). Każdy z tych elementów ma swój własny rytm i tempo. Takt to sposób koordynacji tych wszystkich elementów[41]. Zasady dotyczące różnych czasów w walce i umiejętności ich wykorzystywania są szczególnie widoczne w strategiach walki poszczególnych japońskich szkół wojennych, bo właśnie na operowaniu czasem je zbudowano. Jak już wspomniano, pierwowzorem były tu zasady chińskiego tańca dworskiego.

Wraz z rozwojem poszczególnych *ryu* rozwinęły się trzy zasadnicze strategie walki mieczem: *go-no sen* (inaczej *machi-no sen*), czyli

[38] E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, G. Ogborn, G. Smith, *op. cit.*

[39] W. Starosta, *Motoryczne zdolności koordynacyjne – znaczenie, struktura, uwarunkowania, kształtowanie*, Warszawa 2003.

[40] *Ibidem*.

[41] P. Maslak, *op. cit*.

działanie-odpowiedź, tj. kuszenie przeciwnika, aby zaatakował, przez co powstawały u niego miejsca niebronione lub przyłożenie siły uniemożliwiało w trakcie ruchu zmianę pierwotnego kierunku działania i umożliwiło przeprowadzenie kontrataku[42]; *sen-no sen* (inaczej *tai-no sen*), czyli działanie udaremniające, tj. przejęcie inicjatywy w fazie początkowej ataku przeciwnika[43]; a także s*ensen-no sen* (inaczej *kakari-no sen*), czyli działanie przed działaniem, tj. podjęcie inicjatywy, aby stłumić lub pokonać przeciwnika, zanim ten będzie miał szansę rozważyć atak. Tu początkowa walka rozgrywa się przede wszystkim na poziomie umysłowym. Według M. Musashiego oznacza to nagły i szybki atak[44].

W klasycznych szkołach wojennych Japonii nauczano na podstawie składających się z kilku ruchów zestawów *kata*. Było ich zwykle około czterdziestu, ale mogło być i więcej. Problem polegał jednak na tym, że oczekiwano, iż uczeń sam odkryje występujące w nich czasy.

Przestrzeń

Problem przestrzeni i dystansów, jakie pojawiają się w walce, zostanie przeanalizowany, opierając się na japońskiej sztuce miecza. Człowiek działa w trójwymiarowym świecie, ale ponieważ ma ciągle do czynienia z upływem czasu, jego sposób myślenia siłą rzeczy obejmuje też czwarty wymiar[45]. Czasoprzestrzeń, czyli czas i przestrzeń rozmieszczają zdarzenia i nadają im kolejność, dzięki czemu można je analizować[46]. To o nich Albert Einstein powiedział, że określają nasz sposób myślenia, a nie warunki, w których żyjemy. Zdarzenie zależy zawsze od łącznego pomiaru czasu i położenia w przestrzeni. Zatem nieodłącznymi elementami są tu czas i droga – prosta, łącząca przeciwników i określająca chwilową wielkość wycinka przestrzeni walki. W najprostszym ujęciu na walkę mają wpływ: budowa ciała, długość zasięgu kończyn, długość stosowanej broni białej, a w bardziej rozwiniętej definicji również systemowe możliwości manewrowe oraz źródło i sposób wyzwalania energii. Jednocześnie kulturowe podejście do przestrzeni bierze pod uwagę: sposoby, w jakie „rzeczywistości" czy „reprezentacje" są kulturowo wy-

[42] Musashi Miyamoto, *op. cit*.
[43] *Ibidem*.
[44] *Ibidem*.
[45] Jou Tsung Hwa, *op. cit*.
[46] P. Atkins, *Palec Galileusza*, Poznań 2005.

twarzane, wzorce rozkładu rzeczy i czynności, sposobności ruchu i jego ograniczenia. Zamieszkiwane przez nas przestrzenie, święte lub świeckie miejsca są ściśle związane ze stylami życia[47].

Kiedy samuraj wiedział już, jakie jego szkoła miecza narzucała postawy i sposoby przemieszczania w nich, dochodził do momentu, w którym zaczynał rozumieć i kontrolować przestrzeń w walce. Sprawą kluczową stawał się wtedy dystans (jap. *maai*). *Maai* to odległość dzieląca przeciwników. W znaku oznaczającym *maai* kryje się także pojęcie „reakcji" albo „wykorzystanej szansy"[48]. Odległości występujących w walce i sposobu ich wykorzystania można się nauczyć, inne przychodzą same z odpowiednio długim czasem treningu, jeszcze inne ma się wrodzone. Dystans bezpośredni w przestrzeni walki w japońskiej sztuce fechtunku jest zwany *issoku itto-no maai.* Jest to odległość, w której po wykonaniu jednego kroku można trafić przeciwnika. Można także uniknąć ciosu, wykonując jeden krok do tyłu. Dystans pośredni występuje poza przestrzenią walki, w japońskiej sztuce fechtunku jest zwany *toma.* Odległość pomiędzy przeciwnikami w tym dystansie jest większa niż w *issoku itto-no maai*. Przed atakiem trzeba skrócić dystans i wejść do przestrzeni wyznaczanej przez odległość *issoku itto-no maai*. Dystans przestrzeni zwarcia w japońskiej sztuce fechtunku jest zwany *chikama.* To dystans krótszy od przestrzeni wyznaczanej przez odległość *issoku itto-no maai*. Ułatwia atak, ale równocześnie wystawia atakującego na cios przeciwnika. To pojęcie dystansu określa w walce obok posługiwania się bronią białą równoczesną możliwość oddziaływania fizycznego na przeciwnika. Wykonywane są tu też ataki z krokiem w tył.

Kontrola przestrzeni i czasu była podstawą strategii i nauki walki mieczem japońskim. Dla przykładu można tu wymienić takie *heiho*, jak: *nobashi-no heiho* – wykorzystująca naturalną tendencję, żeby walczyć w dystansie i prowokować atak przeciwnika; *tokoshi-no heiho* – zamknięcie dystansu najpierw małym, a potem dużym krokiem, generującym maksymalny potencjał energetyczny; *shikotai-no heiho* – ulubiona technika Miyamoto Musashiego, użyć *shikkotai* znaczy przylepić się do przeciwnika jak warstwa laki; *shukotai-no heiho* – uczy walki ze skróconymi rękami, trzymając broń odrobinę bliżej ciała niż zwykle, aby przeciwnik

[47] E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, G. Ogborn, G. Smith, *op. cit*.
[48] H. Ozawa, *Kendo*, Bydgoszcz 2000.

pomylił się w ocenie *maai*; *suigetsu-no heiho* – znaczy „księżyc w wodzie", polega na stworzeniu przeciwnikowi celu ataku (lub obrony), a kiedy zaatakuje, wykonaniu uniku przed jego atakiem i kontratakowaniu tym samym, jednym ruchem; *getsukage-no heiho* – „cień księżyca" jest ogólną strategią walki, która mówi, że kiedy nie wiecie, co uczynić, naśladujcie przeciwnika; *tachifumi-no heiho* – znaczy „tupać na mieczu". Jest to poetycki sposób wyrażania tego, że za każdym razem, kiedy przeciwnik spróbuje ciąć, my natychmiast mamy powstrzymać jego atak; strategia *tachifumi* jest bardzo agresywna i energetyczna; *kageugokoshi-no heiho* – oznacza, że kiedy nie możemy odczytać intencji przeciwnika, musimy „usunąć cień", który stoi nam na drodze poprzez *misekake* (markowany cios); *kageosae-no heiho* – istotą tej strategii jest wykonanie małego ruchu, który zmusi przeciwnika do zmiany strategii; *shinkage-no heiho* – znaczy „duch cienia". Istotą tej strategii jest użycie jednej zdecydowanej techniki, żeby rozproszyć przeciwnika, podczas gdy wygrywamy, używając innej techniki. Markowanie ataku jedynie odwraca uwagę przeciwnika na ułamek sekundy, *shinkage* utrzymuje jego uwagę dłużej[49].

Umysł

Z punktu widzenia badań nad kulturą, umysłem nazywamy zdolność rozumowania i refleksji, która opiera się na procesach dziejących się w mózgu, ale nie daje się do nich sprowadzić. Bezpośredni dostęp do umysłu można mieć jedynie na drodze introspekcji[50]. Kultura kształtuje nasze emocje, wprowadzając konwencje ich wyrażania. Specyfiką sztuk walki jest nastawienie na celowe szkodzenie przeciwnikowi, co powoduje konieczność kładzenia od początku nacisku na ocenę etyczną tych działań. Przeciwnie niż w sztuce wojennej, w sztuce walki ocenę sprawnościową (skuteczności) przejmuje ocena etyczna. Przygotowanie do prawdziwej walki (w rozumieniu godziwej samoobrony) wymaga znacznie szerszego od występujących w sportach walki zakresu czynności postrzeżeniowo-ruchowych, doskonalenia umiejętności w zmiennych warunkach (różne podłoże, strój, obuwie, otoczenie itp.) oraz szybkiego, zdecydowanego działania wyprzedzającego (lub doganiającego) ruchy ataku przeciwnika,

[49] J. F. Lovert, *The Way and the Power: Secrets of Japanese Strategy*, Boulder–Colorado 1987.

[50] E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, G. Ogborn, G. Smith, *op. cit*.

połączonego z umiejętnością optymalnego dostosowania własnych działań do okoliczności walki oraz praw biomechaniki[51].

W sztuce walki umysł jest stale czynny także w ruchu (pracy) zorientowanym na zewnątrz, choć pozornie jest zupełnie spokojny[52]. Ruch to *yang*, spokój to *yin* (jap. *in/yo*). Te przeciwieństwa przenikają się, a efektem tego procesu jest zjednoczenie ciała i umysłu. Przy rozpatrywaniu sposobu pracy umysłu możemy wyodrębnić trzy pojęcia, tj. formę, potencjał i funkcję. W przypadku sztuki walki potencjał wynika z formy (człowieka) i pracy jego umysłu. Funkcja to wynik działania energii na zewnątrz poprzez ruch (technikę walki). Potencjał człowieka nie jest stały, ale wzrasta w wyniku pracy nad umysłem. Jeżeli ruchy są wykonywane z dużą swobodą, wykraczającą poza zwykłe odruchy, możemy mówić o pojawieniu się wielkiej funkcji. Jest to wynik doskonałej pracy umysłu. Jeżeli nie pracuje się nad potencjałem, wielka funkcja się nie ujawni[53].

Od końca XX wieku w zakresie badań nad kontrolą funkcji autonomicznych i stanami świadomości człowieka dostrzeżono wagę tzw. *biernej kontroli*, poprzez którą można wpływać zarówno na zdrowie fizyczne, jak i psychiczne. Próbuje ona wyjaśnić (przynajmniej w części) problem fenomenu tzw. „oświecenia" czy też „szóstego zmysłu", pojawiającego się spontanicznie w wyniku długotrwałego treningu człowieka, czy to metodą medytacji, na przykład zen, czy też treningu sztuk walki odbywającego się pod stałą kontrolą umysłu. Problem ten został podniesiony przez E. Pepera z San Francisco State University, który we współpracy z S. Chandler i J. Taylor opublikował opracowanie na ten temat, uznając „bierną uwagę" za wrota do świadomości i kontroli autonomicznej[54]. W badaniach nad poszczególnymi przypadkami i ich zdolnością kontrolowania nieświadomych i autonomicznych funkcji organizmu człowieka ustalił, że: (a) kontrolę nad organizmem człowiek osiąga dzięki „biernej uwadze", a nie „aktywnym usiłowaniom"; (b) ważnym elementem tej kontroli jest sam *proces* i skierowana na niego uwaga, a nie uwaga skupiona na wyniku czy celu. Badania dowiodły, że te stwierdzenia odnoszą się do wszystkich ludzkich procesów fizycznych, emocjonalnych i umysłowych.

---

[51] J. Harasymowicz, M. Kalina, *op. cit*.

[52] Munenori Yagyu, *Heiho kadensho…*; *idem*, *The life-giving Sword...*

[53] *Ibidem*.

[54] P. G. Zimbardo, F. L. Ruch, *Psychologia i życie*, Warszawa 1996.

Usilne „staranie się" poprzez działanie intelektu powoduje w przypadku niepowodzeń stres. Inaczej sprawa się ma, kiedy osoba, zamiast starać się, postrzega otoczenie i działa za pomocą zmysłów, a nie intelektu. Chodzi tu o „świadomość trwającego w danej chwili procesu", a nie osiągnięcie jakiegoś celu w niezdefiniowanej do końca przyszłości. Eliminuje to strach przed niepowodzeniem. Proces „biernej uwagi" polega na zezwoleniu, aby dany proces po prostu przebiegał, co jest przeciwieństwem aktywnego usiłowania, właściwego na przykład dla szeroko rozumianej zachodniej kultury fizycznej. Nauka stosowania „biernej uwagi" w czasie ćwiczenia sztuk walki to koncentracja i umysł skupiony na procesie przepływu energii w ciele, w czasie wykonywania technik walki z poszczególnych układów *kata.* Jak nazywa to E. Peper, następuje wtedy proces maksymalizowania istnienia w czasie teraźniejszym poprzez poddawanie się technice. Przypomina to podążanie „z prądem rzeki, a nie walkę z nim".

Nitobe Inazo, działający na przełomie XIX i XX wieku, pisze, że potrójna podstawa, która wspiera strukturę *bushido*, składała się z *chi, jin i yu,* czyli mądrości, dobroci i odwagi. Duchowym aspektem odwagi jest zaś obecność spokojnego umysłu[55]. Japońscy wojownicy dążący do mistrzostwa udowadniali, że jest ono nierozerwalnie związane z uzyskaniem władzy nad samym sobą, poprzez długi proces opanowywania duchowych aspektów drogi sztuki walki.

Zasady konstrukcji powtarzalnych układów zestawów ćwiczebnych zwanych kata

Dla osoby rozpoczynającej naukę sztuk walki wszelkie układy ruchów składające się na technikę walki poszczególnych systemów, stylów czy szkół walki, a w szczególności ćwiczenia form zwanych *kata*, muszą wydawać się niezrozumiałe i dziwne. Dużo emocji wzbudzają układy ruchów naśladujących w miarę wiernie ruchy zwierząt. Po pierwszym etapie fascynacji praktyka takich form jawi się jako zbędny anachronizm, zwłaszcza w metodach, które przekształciły się w sporty walki. Zatem podstawowe pytania brzmią: czym są *kata* i po co się je ćwiczy,

[55] I. Nitobe, *op. cit*.

jaką rolę odgrywają one w procesie treningu psychomotorycznego dostosowania?

Sztuka walki oparta na różnych systemach posługiwania się określonymi technikami, aby była skuteczna, musi być kompletna, czyli musi się ona uzupełniać w każdej fazie walki, uwzględniając następujące zasady: (a) gwarantować zarówno w obronie, jak i w ataku maksymalną osłonę, szczególnie podatnych na obrażenia części ciała człowieka; (b) gwarantować łatwość przechodzenia z technik obronnych do atakujących; (c) pozwalać zachowywać ciągłość ruchów i kontrolę położenia środka ciężkości ciała; (d) pozwalać w maksymalnym stopniu na łatwość stosowania całego ciała jako oręża w walce; (e) prezentować i realizować przesłanki wynikające z teorii oddychania, przepływu energii w różnych częściach ciała w nawiązaniu do często ezoterycznych przesłań kultury (na przykład japońskiej).

Każdy styl walki posiada swoje własne formy, zawierające koncepcję energetyczno-przestrzenno-czasową danego systemu, niezależnie od późniejszych modyfikacji poszczególnych ruchów. W jednych systemach cele osiągane przez praktykę form są jasne i proste, a w innych bardziej złożone. Generalnie jednak, mimo wielości form poszczególnych stylów walki, występują w nich pewne wspólne cechy tak, że możemy wyróżnić trzy grupy form, nauczanych zwykle w tej samej kolejności.

Formy podstawowe to układy ruchowe, zawierające elementy konstrukcyjne poszczególnych systemów sztuk walki. Możemy nazwać je umownie formami pierwotnymi. Trening prowadzi tu głównie do opanowania zasad, które można zawrzeć w następujących punktach: (a) osiągnięcie przez adepta ogólnego przygotowania w zakresie cech motorycznych i rozwinięcie zmysłu równowagi; (b) wyrobienie odpowiedniej siły i wytrzymałości; poprzez specyficzne ułożenie kończyn, kształtowane są niezbędne do walki w danym systemie mięśnie i ścięgna; (c) utrwalenie podstawowych zasad technicznych danego systemu, na których podstawie można budować strategię; polega to na szczególnej pracy umysłu w czasie opanowywania poszczególnych form; (d) nauczenie ogólnych podstaw wiedzy o sztuce walki; (e) nauka właściwego danemu systemowi walki sposobu oddychania oraz ćwiczeń z tym związanych o różnym stopniu zaawansowania, wraz z kultywacją energii *qi* (jap. *ki*) znanych pod ogólną chińską nazwą *qi gong*.

Wszystkie wymienione elementy stanowią integralną całość form pierwotnych. W japońskiej szermierce, na przykład szkoły *Shinkage Ryu,* jest to zestaw pięciu *kata,* grupy *sankaku-en-no tachi.* Jakkolwiek wydają się one proste, to występuje w nich pięć poziomów poznania. Formy tej grupy są najważniejsze dla większości systemów walki z Dalekiego Wschodu. Tu zawarte są klucze do wiedzy, jak najprościej i najskuteczniej atakować. Ponieważ jednak do takiego zastosowania techniki wymagane jest przygotowanie adepta do opanowania szeregu innych elementów, składających się na kompletny system walki, skuteczne zastosowanie tych technik na tym poziomie zaawansowania jest praktycznie niemożliwe. Stąd eksponuje się ich aspekt przede wszystkim filozoficzny, ezoteryczny, ogólnofizyczny lub gimnastyczny. W ramach koncepcji treningu dostosowania psychomotorycznego ta grupa form spełnia często również funkcję ukierunkowanego treningu ogólnorozwojowego, przy czym kształtowana i rozwijana jest tu energia, z jaką człowiek powinien działać. Na podstawie własnych doświadczeń autora można stwierdzić, że okres, kiedy osiąga się kompletną wiedzę o podstawach systemu walki, zawartego w tej grupie form, wynosi minimum cztery do pięciu lat treningu.

Formy obrony to układy ruchowe, kształtujące zachowania przeciwników w sytuacjach zwarcia. W szkołach tradycyjnych sztuk walki występowały one pod określeniem „budowania mostów" z przeciwnikiem, czyli doprowadzania do sytuacji zwarcia i zasad zachowania się w czasie jego trwania. Są to zatem formy walki i obrony. Głównymi celami osiąganymi przez praktykę tej grupy form są: (a) rozwinięcie technik obronnych i umiejętności przechodzenia z nich do kontrataków; (b) koordynacja ruchów całego ciała; (c) rozwinięcie orientacji w czasie i przestrzeni; (d) nauka strategii i taktyki systemu w sytuacjach konfrontacji z jednym lub wieloma przeciwnikami; (e) dalsze rozwinięcie niezbędnych z punktu widzenia systemu cech motorycznych.

Formy tej grupy zawierają techniki umożliwiające obronę przed atakami stanowiącymi podstawę, na której rozwinięto system i skonstruowano formy pierwszej grupy. W japońskiej szermierce, na przykład szkoły *Shinkage Ryu,* jest to zestaw dziewięciu *kata* grupy *kyuka-no tachi* i sześciu *kata* grupy *enpi-no tachi*. Występuje w nich również kilka poziomów poznania. W ramach koncepcji treningu psychomotorycznego dostosowania ta grupa form kształtuje i rozwija energię człowieka, ale

dzieje się to w przestrzeni i czasie wyznaczanym przez strategię i taktyki walki danego systemu.

Trzecia grupa to zestawy ruchowe potocznie nazywane „formami zamkniętych drzwi". Są przeznaczone do walki w sytuacjach nietypowych z punktu widzenia założeń danego systemu walki. Dlatego też celami osiąganymi podczas nauki form z tej grupy są: (a) nauka bardzo niebezpiecznych, ale też trudnych do opanowania sposobów ataku; (b) rozwinięcie całej gamy technik walki w zwarciu, połączonej z wiedzą o sposobach ataku wybijającego przeciwnika z równowagi; (c) nauka technik nietypowych z punktu widzenia systemu, wykonywanych w takich specyficznych sytuacjach, jak utrata równowagi, ograniczenie możliwości manewru czy popełnienie błędu w technice, który trzeba naprawić; (d) nauka zachowań i technik w sytuacjach wymagających poświęcenia.

W japońskiej szermierce, na przykład szkoły *Shinkage Ryu*, jest to zestaw między innymi *kata* grupy *tengu sho* i grupy *okugi-no tachi*. Występuje w nich również kilka poziomów poznania.

Na drodze poznania zasad określonego systemu nie zawsze wystarcza praktyka i dotycząca ich filozofia form z wymienionych trzech grup. Istnieje jeszcze jedna grupa technik, które mogą występować jako samodzielne formy, w całości lub w elementach, na różnych poziomach zaawansowania. W skład tej czwartej grupy technik specjalistycznych wchodzą głównie takie elementy, jak: dodatkowy trening poruszania, wykonywanie specjalnych układów walki w parach, ćwiczenia rozwijające zmysł wyczuwania intencji przeciwnika, kierunku działania jego energii i sposobu reagowania na nią. Szczególną pozycję zajmują tu ćwiczenia na różnego typu trenażerach, imitujących realnego przeciwnika, od najprostszych do skomplikowanych, posiadających nawet ograniczoną możliwość ruchu.

Współczesne problemy adaptacji japońskiej kultury i tradycji sztuk walki wśród ludzi Zachodu

Droga człowieka rozpoczynającego praktykę sztuk walki nie powinna być już na samym początku krępowana dziesiątkami wymyślnych i adaptowanych „zasad", „zwyczajów' i „tradycji", obowiązujących współcześnie w wielu „szkołach" walki. Część z nich wynika ze sposobu życia ludzi na Dalekim Wschodzie i elementów kultury, które dla czło-

wieka Zachodu są i pozostaną po pierwsze obce, po drugie nie wpływają na percepcję psychofizycznej istoty poznawanej właśnie metody walki.

Rytualny strój treningowy był lub czasami jest jeszcze nadal codziennym okryciem w tamtej części świata. W większości wypadków stanowi współcześnie przede wszystkim towar eksportowy i nic więcej. Jego brak lub współczesny ubiór ćwiczebny nie zmieniają wartości przekazywanej i przyswajanej wiedzy. Może on jedynie wpływać w początkowym etapie na kompetencje psychiczne słabszych duchowo jednostek. Podobnie ma się sprawa stopni szkolnych i mistrzowskich *kyu/dan*, wprowadzona w Japonii w XX wieku, a przejęta głównie ze względów komercyjnych przez organizacje sztuki i sportów walki w innych krajach, w tym w Polsce, gdzie nadaje się również stopnie *dan* w sportowym chińskim *wu shu*. Wspomniany już mistrz chińskiej sztuki walki Wong Shun Leung *sifu* jako jedyny „stopień" nadawał na końcu kształcenia adeptów w systemie *VingTsun kuen* kaligrafię dającą prawo do używania jego nazwiska we własnej szkole, potwierdzonego osobistą sygnaturą. Sam chodził we współczesnym ubraniu ćwiczebnym i przyglądał się podejrzliwie osobom zakładających chińskie szaty. Strój właściwy dawnej kulturze jego kraju zakładał tylko na specjalne okazje i nigdy nie wyszedłby tak ubrany na ulicę.

Aktualny *shihan* (mistrz szkoły walki) tradycyjnej japońskiej szkoły wojennej *Tenshin Shoden Katori Shinto Ryu* Otake Risuke *sensei* nadaje przez cały kilkunastoletni okres nauki jedynie kilka tzw. certyfikatów uznania, potwierdzających dopuszczenie do nauki i poznania kolejnej grupy *kata* tego systemu. Wiąże się to z właściwym poziomem psychofizycznym rozwoju adepta i nie jest ograniczane czasem, a jeżeli już, to jego minimalnym wiekiem. Złamanie tej zasady wiąże się z wykluczeniem ze szkoły. W prywatnych rozmowach, aczkolwiek niechętnie, sami Japończycy przyznają, że wiele aspektów ich kultury związanej ze sztukami walki nie przetrwałoby, gdyby nie zainteresowanie nimi na Zachodzie – najpierw przez demobilizowanych w latach pięćdziesiątych XX wieku żołnierzy armii USA, stacjonującej na Okinawie i Tajwanie, a potem obywateli innych krajów świata.

Z punktu widzenia współczesnego podejścia do propagowania sztuk walki jako promocji lokalnych dokonań w dziedzinie kultury, w przypadku Japonii mamy tu do czynienia na przykład z próbami eliminowania adeptów z innych krajów jako potencjalnych przywódców tych sztuk walki. Przykładem jest chociażby wprowadzenie do egzaminów

na wysokie stopnie (od 4 dana włącznie) w *aikido* czy *kendo*, a więc w najbardziej sformalizowanych strukturach sztuk/sportów walki na świecie, jako obowiązkowego elementu, napisania eseju na zadany temat. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby esej był w języku kraju pochodzenia zdającego lub przyjętym jako wspólny w środowisku międzynarodowej organizacji danej sztuki/sportu walki. Tak jednak nie jest, praca musi być napisana koniecznie w języku japońskim, pod czujnym okiem egzaminatora, by uniemożliwić na przykład skorzystanie z pomocy tłumacza.

Inny problem to sztywne trzymanie się ustalonych, standardowych zasad metodyki stylowej i niedopuszczanie do indywidualizowania treningu. Nauczanie prowadzone w japońskich *dojo* przypomina przez to naukę żołnierzy, wykorzystującą setki bezmyślnych powtórzeń, mających na celu przede wszystkim budowanie muskulatury ciała ćwiczących. O ile w sportach walki, ograniczonych regulaminami, takie podejście częściowo się sprawdza, o tyle w sztukach walki zatraca się całkowicie istotę tego treningu, nawiązującą do pola bitwy. Taki sposób uczenia pojawił się dopiero w XX wieku, w okresie militaryzacji stosunków społecznych i ma niewiele wspólnego z praktykami stosowanymi w okresie najbardziej płodnym dla japońskich sztuk walki, tj. w XV–XVII wieku. Na całym Dalekim Wschodzie dominowała tzw. nauka „ręka w rękę", czyli bezpośredni przekaz z mistrza na ucznia. Już z tego powodu grupy ćwiczebne i – co za tym idzie – sale treningowe były małe. Zwykle z nauczycielem ćwiczył jeden uczeń, a reszta obserwowała i analizowała. Tworzone wówczas zasady obejmowały na przykład w przypadku *kenjutsu* program nauki, adresowany do dzieci, potem młodzieży i w końcu osób dorosłych[56]. W przypadku już ukształtowanych osobowości współczesnych uczniów, rozpoczynających często trening po osiągnięciu pełnoletniości, którzy mają doświadczenie w innych rodzajach dalekowschodnich sztuk walki, dalej stosuje się te same metody, czyli najpierw uczy się ich jak kiedyś dzieci do lat dwunastu. Czasami przybiera to kuriozalne wręcz formy.

Opisy takiego przekazu kulturowego dał w swojej książce D. Lowry, znany w USA praktyk *kenjutsu*. Kiedy wybrał się na wielomiesięczny staż do Japonii, jego *sensei* został mistrz Kotaka ze stylu *Yagyu Seigo Ryu*. W czasie jednego z pierwszych treningów został przez swego nauczyciela uderzony bez powodu i ostrzeżenia *bokken* (drewnianą imitacją miecza)

[56] Tadashige Watanabe, *op. cit.*

w głowę tak, że stracił przytomność. Mity nauczania w dawnej Japonii spowodowały u niego jedynie emocjonalne połączenie tego zdarzenia z historią siedemntastowiecznego fechmistrza Yagyu Munehayu'ego: „ucieszyło mnie, że obaj (Munehayu trzysta lat wcześniej i on współcześnie – J. S.) mieliśmy takie samo pierwsze doświadczenie w nauce *kenjutsu*, tj. otrzymanie w głowę ciosu odbierającego świadomość"[57].

W kolejnych fragmentach D. Lowry pisze: „Na różne sposoby zacząłem dostosowywać się do japońskiego stylu robienia pewnych rzeczy. Mój przystosowawczy sposób bycia był następnie szlifowany przez Kotaro *sensei* i jego żonę. Był to rodzaj lekcji, która na przykład zmieniała cichy popołudniowy posiłek w tor z przeszkodami, sprawdzający gotowość umysłu i sprawność manualną (...) kiedy już poznałem, jak chwytać pałeczkami ryż i warzywa z mojej miseczki, pouczono mnie, jak należy ich używać. Zwykle *hashi* wkłada się wraz z jedzeniem do ust. Kotaro *sensei* szybko wepchnął mi je dłonią do ust, uderzając nimi w tył mojego gardła (...) błyskawicznie więc opanowałem ruch ustawiania pałeczek bokiem. Nie chodziło tu przy tym o naukę ostrożności przy stole, w czasie jedzenia, ze świadomością stałego zagrożenia, ale o to, bym zachowywał się jak przystało na samuraja. Bardzo chciałem być zaakceptowany jako *bugeisha*. *Sensei* powiedział kiedyś, że większość ludzi z Zachodu z powodu diety ma przykry zapach, wyczuwalny od razu dla japońskiego nosa. Dlatego bezzwłocznie zmieniłem swoją trasę do *dojo* (...) najpierw brałem prysznic przed treningiem. Szorowałem się do czerwoności, by uniknąć miana *buta kusai* „maślany śmierdziel", pejoratywnego określenia używanego wobec ludzi Zachodu przez Japończyków. Chociaż nigdy nie miałem poważnego wypadku w *dojo* Kotaro *sensei*, kiedyś, wkładając miecz do pochwy, przesunąłem jego czubkiem po palcu i skaleczyłem się. Tak mnie to przestraszyło, że omal go nie upuściłem. *Sensei* pokazał mi wtedy pewne ruchy, które zmniejszają ryzyko skaleczenia w treningu *battojutsu*"[58].

Kolejny przykład pochodzi z 2002 roku. Autor w ramach obserwacji uczestniczącej był świadkiem prowadzenia zajęć przez grupę Japończyków, posiadających wysokie stopnie zaawansowania (w przedziale 8–6 dan) *kendo*. Wiąże się to z tym, że osiągnęli odpowiedni poziom kompe-

[57] D. Lowry, *Autumn Lighting. The Education of any American Samurai*, Boston – London 2001.

[58] *Ibidem*.

tencji kulturowych i dostosowania psychofizycznego. Wizyta w Polsce miała charakter „specjalny", a przez to szczególnie podniosły. Goście mieli bawić tylko dwa dni i przeprowadzić dwa kilkugodzinne treningi. W czasie pierwszych zajęć, trwających blisko trzy godziny, dwie trzecie czasu poświęcono jedynie na naukę kłaniania się w postawie stojącej, przy czym uczestnikom przykładano kij do pleców, sprawdzając i korygując nawet centymetrowe odchylenia. Nikt z nich nigdy wcześniej ani później nie miał się już tak kłaniać. Elementem tego treningu był też kończący go pokaz. W skład *kendo* wchodzi kilkanaście zestawów formalnych ruchów, zwanych *kata*. Z zastosowaniem *bokken* jest ich dziesięć. Wykonuje się je powoli i z dużym marginesem bezpieczeństwa. Mimo to nauczyciele, tak przed chwilą rygorystyczni co do jakości pokłonów, w czwartym *kata* popełnili błąd, po czym udali, że nic się nie stało. Zysk z tej wizyty w wymiarze sportowym i kulturowym prowokuje do dyskusji, jeśli nie w ogóle co do sensu takiego typu wymiany, to przynajmniej bezkrytycznego przyjmowania wszystkiego, co do kraju w tym zakresie dociera.

Przykładem manipulowania treścią i wartością przekazu kulturowego etosu samurajów jest na przykład film *Ostatni samuraj*, nawiązujący do wojny, znanej w historii Japonii jako *Seinan Senso* (wojny na południowym zachodzie) i historycznej postaci przywódcy rebeliantów, walczących z władzami centralnymi Japonii po 1868 roku, Saigo Takamoriego (filmowa postać Katsumoto). Klan Shimazu z Satsumy, z którego pochodził Saigo, był znany ze swej niezależności i otwartości na świat, kontrolował wymianę handlową, prowadzoną poprzez Okinawę i archipelag Ryukyu. Armia klanu stała się szybko, obok armii z *hanów* Choshu i Tosa, silną, nowocześnie wyszkoloną i uzbrojoną w typie zachodnim podporą cesarza oraz nowych porządków. To one, pod wodzą Saigo, pokonały ostatecznie oddziały samurajów związanych z domem Tokugawa. W latach siedemdziesiątych XIX wieku wszyscy oczekiwali od cesarza i rządu nagrody w postaci nowej dystrybucji dóbr zarekwirowanych Tokugawom i ich stronnikom. Ostatecznie akcja przejmowania dóbr, ale bez ich redystrybucji, zakończyła się w 1871 roku. W 1876 roku prawo zabroniło dodatkowo samurajom publicznego noszenia mieczy. Wraz z dobrami zniknęły pensje, wypłacane swoim samurajom przez *daimyo*, którzy teraz stali się gubernatorami, co zostawiło wielu z nich bez środków do życia. W latach 1873–1877 zaczęły się liczne incydenty niepokojów społecznych. Saigo Takamori wraz z Shimazu Hisamitsu

w Kagoshimie (Kyushu) założył akademię, która przygarniała i kształciła bezpańskich samurajów. Wzór amerykańskiej demokracji, popierany przez Saigo, był przeciwstawiany krajom europejskim, gdzie funkcjonowały jeszcze monarchie. Było to przeciwne reformom podjętym po restauracji Meiji. Kiedy w 1877 roku do Kagoshimy dotarł rozkaz przekazania do magazynów rządowych zapasów zachodniego uzbrojenia, będącego w posiadaniu dawnego klanu Shimazu, a teraz akademii, jej członkowie odmówili wykonania go. Saigo na czele piętnastotysięcznej armii dawnych samurajów wyruszył w kierunku Tokio. Armia dowodzona przez niego osiągnęła liczbę 25 tys. wojowników, wyposażonych w uzbrojenie starego typu, ale również w broń palną z armatami włącznie. Takamori nosił też (jak wynika z zachowanych z tamtego okresu rycin) nie tradycyjny strój japoński, ale mundur wzorowany na armii francuskiej. Ostatecznie Saigo Takamori stanął do ostatniej bitwy pod Kagoshimą, która zakończyła się klęską, a on sam ranny wycofał się i popełnił samobójstwo[59].

Faktyczny poziom w zakresie kompetencji sztuk walki, prezentowany obecnie przez Japończyków, jest różny. Często pozycja wynika jedynie z pochodzenia z rodziny, która kiedyś była znana z nauczania określonego stylu walki. Niepraktykowana potem, czasami przez pokolenia, na fali zainteresowania ludzi Zachodu w okresie ostatnich dwóch dekad XX wieku jest niejako „odkurzana" na ich użytek, na podstawie pisanych pamiątek rodzinnych przez osoby, które osiągnęły wiek emerytalny i traktują to jako wypełnienie czasu wolnego[60]. Wiedza przejmowana w takich przypadkach dodatkowo utrudnia możliwość zrozumienia zasad systemowych i tradycji średniowiecznej Japonii. Błędy, powielane potem w dziesiątkach opracowań, tworzą nieprawdziwe mity, które zaczynają żyć własnym życiem, że wspomnimy tu historie dotyczące *shinobi* i *ninjutsu*. Takim międzynarodowym mitem jest na przykład historia związana z chińskimi, a pokutująca też w japońskich, sztukami walki, dotycząca spalenia w 1674 roku przez wojska mandżurskie klasztoru Shaolin sy, co miało dać początek działalności stowarzyszeń znanych współcześnie jako

[59] M. Ravina, *Ostatni samuraj*, Warszawa 2004.

[60] Wywiad z J. P. ambasadorem RP w Japonii z 2004 roku, dotyczący wizyt i prezentacji sztuk walki w szeregu *koryu dojo.*

triady. Ten mit, przynajmniej jeśli chodzi o polski rynek sztuk walki, został szczegółowo omówiony i definitywnie obalony[61].

Podobne podejście do nauczania, jak spotykane obecnie w japońskich, obserwowano kiedyś także w chińskich sztukach walki. Jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku dostęp do ich treningu był zarezerwowany wyłącznie dla osób pochodzenia chińskiego. Nauczyciele działający w poszczególnych *Chinatown* miast amerykańskich, łamiący czasami tę zasadę i przyjmujący uczniów nie-Azjatów, byli piętnowani przez swoje środowisko. Dopiero szeroka fala zainteresowania wywołana oszałamiająca aktorską karierą Bruce'a Lee zmieniła po dekadzie częściowo to nastawienie, jakkolwiek on sam za „zdradę" został też moralnie napiętnowany[62]. Jeszcze w latach dziewięćdziesiątych, podczas pogrzebu wybitnej indywidualności sztuk walki w Hong Kongu, mistrza Wong Shun Leunga, lokalne gazety z ubolewaniem pisały, że przez swoje działanie i otwartość doprowadził wielu białych uczniów do poziomu mistrzowskiego, co należało rozumieć jako niechętnie zaakceptowany ewenement.

Przedstawione wyżej, a spotykane nagminnie podejście do osób spoza danej kultury ćwiczących sztuki walki w Japonii i poza nią rodzi poważne obawy co do rzetelności i prawdziwości takiego przekazu. Istnieje więc potrzeba badań w tym zakresie, tym bardziej, że po blisko półwiecznych doświadczeniach w posiadaniu wielu praktyków znajduje się znaczący materiał, dający szansę na dotarcie do autentycznej wiedzy, stojącej u podstaw konstruowania poszczególnych systemów czy stylów sztuk walki, ich kontekstu historycznego i ważących aspektów poszczególnych kultur, które na nie wpływały w okresie tworzenia i rozwoju.

Przeprowadzone przez autora wielowątkowe badania ankietowe wśród reprezentatywnej grupy osób, posiadających odpowiednie kompetencje z zakresu sztuk i sportów walki, ze względu na staż treningowy, doświadczenie, wiedzę i wpływ opiniotwórczy dowodzą, że dla około 40% z nich to, co ćwiczą, nie jest kompletnym systemem walki, którego oczekiwali w momencie rozpoczynania nauki. Zaledwie 30% badanych poszukuje dodatkowo głębszego zrozumienia tego, co robi, w kontekście systemowego podejścia do psychofizycznego doskonalenia, opartego na określonej sztu-

[61] J. Szymankiewicz, *op. cit*.

[62] K. Kernspecht, T. Leung, *Wing Tsun Leung Ting Kung Fu – Praktische chinesische Selbstverteidigung*, Kiel 1977.

ce walki. Zatem słuszna wydaje się hipoteza, że na ogół współcześni dydaktycy sportów/sztuk walki nie rozumieją istoty systemowej konstrukcji nauczanych przez nich metod, ograniczając się do wąsko rozumianego szkolenia, opartego na specyficznych metodach walki sportowej. Zatracają przez to funkcjonujący wcześniej w tych systemach tradycyjny model wychowawczy i kompletność właściwej im metody samoobrony.

Pomimo, że znacząca większość badanych (90%) deklarowała jako podstawę treningu w prowadzonej przez siebie szkole walki układy ruchowe *kata*, to równocześnie aż 35% uznało ich znaczenie za znikome. Można wysnuć bez zbytniej pomyłki wniosek, że są one dla tej grupy badanych formą rytuału i niezrozumiałej tradycji, a nie skondensowaną, kompletną wiedzą o danym systemie walki. W części opisowej ankiety, dotyczącej podziału *kata* w zależności od stopnia zaawansowania, jedynie 5% motywowało to ich wieloaspektowymi wątkami. Podstawowa grupa odnosi to jedynie do ogólnie pojmowanej techniki i swego rodzaju „nagrody" za staż treningowy. Odpowiedzi badanych, obok ujawniających się pozytywnych cech właściwych dla kultury zachodniej, nie dają podstaw do sformułowania wniosków o faktycznej ich gotowości stawienia czoła w sytuacji stresu wywołanego zagrożeniem życia. Współczesne sposoby rywalizacji, szczególnie w sportach walki, pozwalające na bezpieczną naukę konfrontacji prowadzą do zaniku zasady „najpierw chronić życie". Nastąpiło odejście od kształcenia psychicznego, nastawionego na działanie pod wpływem stresu w warunkach autentycznego zagrożenia i – w konsekwencji – na przekształcenie ćwiczonego stylu dalekowschodniej sztuki/sportu walki w praktycznie nową formę uprawiania kultury fizycznej.

Autor nie neguje tu wartości rywalizacji sportowej. Może być ona narzędziem pozwalającym ocenić zarówno nauczającemu, jak i trenującemu postępy w nauce, ale nie może stać się jedynym celem treningu. O ile osiąganiu kompetencji motorycznych dopasowanych do obowiązujących regulaminów i wszelkim formom ich wspomagania poświęca się w treningu sportowym wiele czasu, o tyle zajęcie się zawodnikiem kompleksowo, z jednakowym natężeniem w sferze psychicznej, pozostawia wiele do życzenia. Zmiany w sposobie podejścia do celów i metod treningu sztuk walki są widoczne również w badaniach nad kulturą. Tak zwana *my generation,* jak określa się pokolenie dorastające w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, szukała zba-

wienia w „zmianie stanu świadomości" poprzez medytację i psychoterapię. Dla ich potomstwa zwanego „pokoleniem X" jedynym celem stało się doskonalenie ciała[63]. Walka rozumiana jako ćwiczenie z partnerem, a nie potencjalnym przeciwnikiem staje się jedynie formą zabawy i gimnastyki. Stwierdza się wręcz, że sztuki walki są bardziej mitem, rytuałem i sztuką niż kulturą fizyczną[64]. Ma się to nijak do stwierdzenia, że żadna inna forma aktywności nie pozostawała w tak dramatycznym związku z życiem, rozumianym jako ruch, energia i nieustanne transformacje[65]. Żadna inna nie wymagała dla osiągnięcia swych celów równie kompletnej koordynacji wszelkich dostępnych sił i równie stałego, niezakłóconego przepływu energii.

Zarówno japońskie sztuki walki, jak i inne dalekowschodnie wywodzące się z ludowych czy wojskowych szkół wojennych posiadają nadal, jak wynika z przeprowadzonych analiz monograficznych, wszystkie niezbędne elementy i cechy, pozwalające stwierdzić ich kompletny i systemowy charakter. Systemy te opierają się na subiektywnej i oryginalnej filozofii, będącej pochodną aktualnie obowiązujących kanonów kultury ludzi i miejsc, w których powstawały. Cechą systemów dalekowschodnich sztuk walki było i jest kształtowanie poprzez trening osobowości człowieka, jego cech fizycznych i psychicznych, w duchu rozwoju indywidualności jednostki ludzkiej wraz z umiejętnością chronienia samego siebie. Różnice dotyczące form i stosowanych środków wynikają z zastosowanej metody konstrukcji sytemu. Metoda kształcenia w sztukach walki obecnie, podobnie jak kiedyś w dalekowschodnich sztukach walki, stara się podchodzić do człowieka ćwiczącego w sposób systemowy i kompleksowy, a to stanowi o ich tradycyjnym rodowodzie i charakterze. Proces ten jest jednak bardziej rozłożony w czasie niż cele wyznaczane i osiągane w treningu sportowym.

Doskonałość w posługiwaniu się strategią i taktyką sztuki wojennej osiąga się przez zamierzone działania techniczne danej szkoły walki i wiedzę empiryczną, ale skoordynowanie (jedność) ciała i umysłu osiąga się przez swego rodzaju odczucie fizyczno-mentalne, które pojawia się spontanicznie i samoistnie po odpowiednio długim i pełnym zaan-

[63] E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, G. Ogborn, G. Smith, *op. cit*.

[64] W. J. Cynarski, *Teoria i praktyka dalekowschodnich sztuk walki w perspektywie europejskiej*, Rzeszów 2004.

[65] O. Ratti, A. Westbrook, *op. cit*.

gażowania treningu. To dopiero stanowi o rzeczywistej kompletności metody rozwoju na tej drodze życia. Najpierw człowiek poznaje stronę energetyczną określonych systemem umiejętności i taktyk ich stosowania, a następnie są one doskonalone w czasie wielokrotnego powtarzania, popartego nieustanną pracą umysłu. Z czasem przed ćwiczącym ujawnia się obraz systemu energetycznego, ale również czasoprzestrzennego i filozoficznego, na którym zbudowano daną szkołę walki. Umysł przejmuje ten system jako własny i dzięki temu automatycznie rozszerza się skala możliwości spontanicznego stosowania technik w prawdziwej walce. Problem polega na tym, że tego stanu umysłu nie można się nauczyć. On sam objawia się w pewnym momencie zaangażowania ćwiczącego. Na tym polega prawdziwe „oświecenie" w danej sztuce walki.

Jak stwierdził japoński mnich zen i wielki mentor mistrzów *kenjutsu* Soho Takuan, a co doskonale puentuje te rozważania, „umiejętności i zasada, tj. koncepcja systemowa, są niczym dwa koła u wozu"[66]. Te koła zaś napędza siła umysłu. Podkreślamy te elementy, ponieważ dziesiątki ćwiczących i, co gorsza, ich nauczyciele uwypuklają znaczenie *sacrum,* którego kwintesencją jest przede wszystkim strój treningowy, stopnie i jeszcze kilkunastosekundowe *zazen* (siedzącą medytacja wywodząca się z praktyk japońskich sekt zen) na początku i końcu treningu. Do tego dochodzi nauka w formie musztry. W takich warunkach od początku nauki na porządku dziennym stają tematy zastępcze, a nie istota sztuk walki. Skutecznie oducza się ćwiczącego samodzielnego myślenia i zaangażowania umysłowego w zgłębiany system sztuki walki. Tak rozumiana i upowszechniana sztuka/sport walki staje się mistyfikacją.

Rozpoczynający treningi człowiek, który przyszedł zmagać się z własnymi słabościami i poszukujący sposobu otworzenia się na metodę kształcenia ciała i ducha, jaką wybrał, zostaje najpierw pozbawiony prawa do samodzielnego myślenia, potem poprzez atrybuty zastępcze wpisany w kolejną podgrupę społeczną. Wreszcie, atakowany od początku przez swojego rodzaju indoktrynację etyczną i ideologiczną, zostaje sprowadzony do miejsca, z którego chciał uciec. Głównym ukrytym motywem było przecież poszukiwanie skrawka życia, gdzie „wszystko zależy tylko od niego", czyli pragnienie wolności, której ramy sam sobie zakreśla i poszerza.

[66] Munenori Yagyu, *Heiho kadensho…*

Istotą treningu sztuk walki nie jest osiągnięcie doraźnego rezultatu sportowego, ale przede wszystkim – w wyniku długotrwałego procesu (średnio od 10 do 20 lat) – rozwój całej osobowości człowieka na tej drodze życia. Jakość rozwoju osobniczego zależy z jednej strony od cech wrodzonych poszczególnych ludzi, z drugiej – od zespołu czynników środowiska, w którym kształtuje się dana osobowość. Stąd tak istotna rola nauczyciela i szkoły sztuk walki, ciągłości jej tradycji i doświadczeń poprzednich pokoleń. W przeciwieństwie do sportu, w którym oceną dominującą jest sprawność (skuteczność) człowieka, walory dydaktyczne treningu sztuk walki we współczesnym świecie to nauka wiary we własne możliwości i właściwej samooceny, odpowiedzialności za własne i cudze czyny, odporności na stres, przezwyciężania własnych słabości psychofizycznych i kontroli agresji, uczestniczenie w dialogu i przekazie kultur Wschodu i Zachodu, a w końcu kształcenie umiejętności autokracji.

Zatem nauczanie sztuk walki należy realizować z poznawaniem kompletnej metody systemowej. Jej wyróżnikiem jest wszechstronny rozwój człowieka. Rozwój psychofizyczny człowieka, ćwiczącego sztuki walki, pragnącego zdobyć optymalne kompetencje psychomotoryczne, oparty na systemowych rozwiązaniach sztuk wojennych, musi się odbywać z uwzględnieniem filozoficznych, etycznych i metodycznych podstaw holistycznego modelu nauczania. Nowoczesna teoria i metodyka kultury fizycznej powinna służyć jedynie dopasowywaniu obciążeń treningowych do poziomu rozwoju biologicznego i fizycznego adeptów, a nie skracaniu drogi poznawania własnych możliwości i holistycznego modelu rozwoju człowieka.

Istotą treningu sztuk walki powinno być poznawanie współzależności pomiędzy energią, czasem i przestrzenią tak, by umiejętności oparte na określonym systemie rozwiązań ruchowych, automatycznie dopasowywały się do działań przeciwnika i ogólnych warunków walki.

Najwybitniejsi twórcy dalekowschodnich sztuk walki, traktowanych jako modele psychofizycznej edukacji – niezależnie od etapu historii i stopnia rozwoju kultury – zdecydowanie unikali przez wieki podejścia redukcjonistycznego, zawężającego nauczanie jedynie do pewnej technologii walki wręcz lub bronią białą (w dobie współczesnej treningu prowadzonego wyłącznie w celu sportowej rywalizacji). Trening sztuk walki pojmowali jako jeden ze środków służących wychowaniu zdrowych i postępujących etycznie jednostek ludzkich.

10. Wejście do świątyni w Nagasaki

Buke-shohatto. Ogólne przepisy dla rodów wojowników (1615–1683)

Z języka angielskiego przełożył i komentarzem opatrzył

Marek Sfugier

I. Uwagi do przekładu polskiego

Niniejszy tekst zawiera polskie tłumaczenie *Buke-shohatto*, czyli *Ogólnych przepisów dla rodów wojowników*, które proklamowane były między 1615 a 1683 rokiem. Przekład powstał na podstawie wersji angielskiej zamieszczonej w książce Johna Careya Halla, pt. *The Tokugawa Legislation*, czyli *Ustawodawstwo Tokugawów*, wydanej w Yokohamie w roku 1910[1]. Mając na uwadze, że niniejszy przekład jest tłumaczeniem wtórnym, podjęto starania, aby był on jak najbardziej wierny wersji angielskiej,

[1] Por.: J. C. Hall, *The Tokugawa Legislation,* Yokohama 1910, s. 286-314 (przyp. M. S.).

która, co trzeba przyznać, zawiera gdzieniegdzie nieścisłości. Wynikają one, jak się zdaje, ze zbyt dosłownego porównywania feudalnych warunków japońskich z tymi europejskimi[2]. Wszystko to powoduje, że tłumaczenie polskie może wydawać się miejscami nieco sztywne i sztuczne. Fakt ów nie powinien jednak ujmować wartości tłumaczenia jako całości ani stanowić większego utrudnienia dla odbiorcy.

W trosce o tego ostatniego, niekoniecznie obeznanego z japońskimi wyrażeniami odnoszącymi się do epoki feudalnej, opatrzono całość tłumaczenia komentarzem w formie przypisów. Ponadto zachowano oryginalne przypisy J. C. Halla, które dla odróżnienia od tych polskiego tłumacza (przyp. M. S.) oznaczono jako (przyp. J. C. H.).

Należy również nadmienić, że przy przekładzie japońskiej feudalnej terminologii najbardziej przydatne były słowniki japońsko-niemieckie oraz niemiecko-japońskie z początku XX wieku. W szczególności: *Taschenwörterbuch der japanischen Umgangssprache. Erster Teil (Japanisch-Deutsch)*, czyli *Słownik kieszonkowy japońskiej mowy potocznej. Część pierwsza (japońsko-niemiecki)* autorstwa Fujisawy Rennosukego, wydany w Berlin-Schöneberg w 1911 roku.

Odnośnie pisowni japońskich wyrażeń, nazw i imion zastosowano się do zaleceń prof. Jolanty Tubielewicz. Oznacza to, że japońskie imiona i nazwiska podano w porządku wschodnim, tzn. nazwisko przed imieniem. Za odmienne uznano zaś nazwiska (lub imiona) i nazwy geograficzne zakończone na „a", „i", „n". Zaniechano wszakże odmiany wyrażeń japońskich znajdujących się w tekście *Buke-shohatto,* zakładając, że mogłoby to irytować czytelnika. Zgodnie z transkrypcją międzynarodową, zastosowaną dla słów japońskich, samogłoski japońskie należy wymawiać tak samo jak w języku polskim, z wyjątkiem: *y,* które reprezentuje spółgłoskę „j"; *j* wymawiane, jak „dź"; *sh* = „ś"; *ch* = „ć"; *z* = „dz"; *ts* = „c"; „w" wymawiane jak angielskie „u" niezgłoskotwórcze. Samogłoski opatrzone znakiem diakrytycznym należy zaś wymawiać jak samogłoski podwójne (np. *ō* = „oo")[3].

[2] Por.: Przyp. 16, 17, czy 18 (przyp. M. S.).

[3] Por.: J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław 1984, s. 261 (przyp. M. S.).

II. *Buke-shohatto (Ogólne przepisy dla rodów wojowników)*, 1615 rok

Źródeł *Buke-shohatto* należy szukać w okresie Sengoku (tzn. Okres kraju w wojnie, 1467–1568) oraz następującej po nim epoce Azuchi-Momoyama (1568–1600). Trwająca przez ponad 100 lat wojna, towarzyszące jej rozbicie dzielnicowe i chaos społeczny zrodziły potrzebę kodyfikacji prawa. Początkowo pojawiło się to wśród *daimyō*[4], którzy widzieli w niej sposób na wprowadzenie porządku na zajętych przez siebie terenach. Jednym z elementów takiej legislacji były tzw. *kakun*, czyli dosł. kodeksy rodowe. Jak sama nazwa wskazuje, stanowiły one rodzaj zbioru zaleceń i porad dla samurajów danego klanu. Treść owych *kakun* była bardzo różnorodna. Obok praktycznych wskazówek dotyczących posługiwania się bronią i uzbrojeniem, sztuki wojennej, dowodzenia, organizacji armii, zarządzania i administrowania włościami zawierały zalecenia odnośnie manier, etykiety i estetyki, właściwego zachowania i ubioru, a także postępowania godnego *bushi*, czyli dosł. wojownika.

O ile *kakun* były tworem lokalnym, swoiście strzeżonym skarbem, który nieczęsto wydostawał się poza obręb klanu, o tyle działalność administracyjna Toyotomi Hideyoshiego (1536–1598) miała charakter bardziej ogólnopaństwowy. Jego edykt z 1588 roku zwany *katanagari*, czyli dosł. polowanie na miecze, miał na celu rozbrojenie chłopów i tym samym stworzył podwaliny pod japoński system klasowy zwany *shi-nō-kō-shō*, czyli „samurajowie – chłopi – rzemieślnicy – kupcy". Jednak to nie Hideyoshiemu dane było dokończyć reformy społeczne i administracyjne kraju.

Po jego śmierci w 1598 roku Japonia podzieliła się na dwa wrogie obozy: zachód – spadkobiercy Hideyoshiego oraz wschód – pod przywództwem Tokugawy Ieyasu (żył w latach 1543–1616; panował jako

[4] Dosł. „Wielkie imię"; w okresie XVI wieku tzw. *sengoku-daimyō* byli faktycznymi władcami prowincji, łącząc w swoim stanowisku kompetencje administracyjne i wojskowe. Prowadząc agresywną politykę wobec sąsiednich księstw, władali niekiedy kilkoma lub kilkunastoma prowincjami. Po reorganizacji administracyjnej przeprowadzonej przez Tokugawę Ieyasu (1543–1615) około roku 1615 było mniej więcej 200 *daimyō*, podzielonych na trzy grupy: *shinpan* – spokrewnieni z rodem Tokugawa, *fudai* – sojusznicy rodu Tokugawa oraz *tozama* – niebędący sojusznikami Tokugawów. Każdy z *daimyō* stał na czele *han* – jednostki administracyjnej, będącej ich lennem, feudalną domeną. Liczba *han* zbliżała się do 300 (przyp. M. S.).

szogun w latach 1603–1605). Zwycięstwo przypadło drugiej ze stron. Po wygranej w 1603 roku bitwie pod Sekigaharą Tokugawa Ieyasu utworzył trzeci w historii Japonii *bakufu*[5], a do połowy drugiej dekady XVII wieku rozprawił się z pozostałą opozycją, jednocząc tym samym państwo. Dla Japonii nastał długotrwały okres pokoju. Zaistniała rzeczywistość przypieczętowała nowy ład społeczny. Ten zaś wymagał odpowiedniego ustawodawstwa.

Prace nad pierwszym zbiorem przepisów dla ogółu najwyższej warstwy społecznej – samurajów, nazwanym ostatecznie *Buke-shohatto* (od słów *buke,* czyli „rody wojowników" lub „arystokracja wojskowa"[6], oraz *shohatto*, co oznacza „ogólne przepisy" bądź „przepisy prawne dotyczące wszystkich"[7]) trwały przez niespełna trzy miesiące następujące po upadku zamku Osaka od czerwca do sierpnia 1615 roku. 2 lipca 1615 roku podczas spotkania z *daimyō* Ieyasu przedstawił im szkic *Buke-shohatto*, który osobiście aprobował. Pięć dni później na Zamku Fushimi podczas przedstawienia teatru Nō Tokugawa Hidetada (żył w latach 1579–1632; panował: 1605–1623) odczytał nieoczekiwanie treść 13 przepisów pierwotnie tworzących *Buke-shohatto*[8]. Ostatecznie dokument proklamowano 24 sierpnia 1615 roku. Oto jego treść:

...

1. Literatura, oręż, łucznictwo i jeździectwo winny należeć do ulubionych zajęć.

Literatura wpierw, oręż obok niej; tak brzmiała zasada przodków. Obydwie dziedziny muszą być uprawiane równomiernie. Łucznictwo i jeździectwo to najistotniejsze dyscypliny dla klanów samurajskich. Narzędzia wojny przynoszą wprawdzie zgubę i nieszczęście, jednakże ich użycie jest niekiedy nieuniknioną potrzebą. W czasach pokoju i porządku musimy pamiętać, że zawsze mogą zrodzić się zamieszki. Czy ośmielimy się zatem opuścić nasz wojenny byt i zaniedbać ćwiczenia?

---

[5] Dosł. „rządy spod namiotu", szogunat (przyp. M. S.).

[6] *Der Miliräradel*, por.: G. B. Sansom, *Japan – Von der Frühgeschichte bis zum Ende des Feudalsystems*, Essen 1975, s. 446 (przyp. M. S.).

[7] Por.: J. Tubielewicz, *op. cit*., s. 261 (przyp. M. S.).

[8] Por.: C. Totman, *Tokugawa Ieyasu: Shogun*, Torrance 1983, s. 180 (przyp. M. S.).

...

2. Picie alkoholu, wystawne przyjęcia oraz rozrywka związana z hazardem muszą być utrzymywane w stosownych granicach.

W naszych Zarządzeniach ustanowiono, że należy przestrzegać ścisłego umiaru w wyżej wymienionych kwestiach. Paść w uzależnienie od hazardu oraz pogoń za rozpustą to pierwszy krok ku utracie swoich włości.

...

3. Osobom, które wystąpiły przeciw prawu, nie wolno udzielać schronienia w „han"[9].

Prawo jest fundamentem uroczystej etykiety, dobrych obyczajów i porządku społecznego. Pogwałcenie Prawa w imię rozsądku jest równie złe co obraza rozsądku w imię Prawa. Lekceważenie Prawa (przez Nas ustalonego)[10] jest obrazą, która nie będzie traktowana pobłażliwie.

...

4. We wszystkich lennach, zarówno *daimyō*[11] i *shomyō*[12], jak i dzierżawców mniejszych beneficjów, gdyby któryś ze świty czy *shi*[13] lub *sotsu*[14] w ich służbie został uznany za winnego buntu lub morderstwa, taki przestępca musi zostać wygnany z ich domeny.

Osoby o gwałtownym i okrutnym usposobieniu (będąc poddanymi) mają skłonność do burzenia porządku w lennie lub obalenia rodziny ich zatrudniającej i są śmiercionośnym zagrożeniem dla zwykłych (uczciwych) ludzi. Czy można ich tolerować?

---

9 Patrz przyp. 1 (przyp. M. S.).
10 Tzn. każdego prawa ustalonego przez szogunat (przyp. M. S.).
11 Patrz przyp. 1 (przyp. M. S.).
12 Mniej znaczni władcy lenni (przyp. J. C. H.)
13 Samuraj (przyp. M. S.).
14 Wojownik walczący pieszo, piechur (przyp. M. S.).

...

5. Odtąd[15] nie zezwala się na utrzymywanie więzi społecznych poza własnym lennem z ludźmi zarówno szlachetnego urodzenia, jak i z niższych sfer[16], z innego *han*.

Na ogół obyczaje w rozmaitych lennach różnią się od siebie nawzajem, a każdy z nich ma własną osobliwość. Ujawnianie tajników swojego lenna ludziom z innej domeny lub donoszenie własnym poddanym o tajemnicach innego lenna jest oczywistą oznaką zamiaru przypodobania się.

...

6. Zamki rezydencjalne w *han* mogą być naprawiane; sprawa ta musi jednak zostać bezwzględnie zgłoszona. Istotniejsze jest, aby całkowicie unikać strukturalnych innowacji różnego rodzaju.

Zamek z murami przewyższającymi 100 *chi*[17] jest zgubą dla lenna. Krenelażowe mury[18] oraz głębokie fosy (zamków) są przyczynami anarchii.

...

7. Jeżeli w sąsiadującej domenie są zatajane innowacje lub formowane sojusze, fakt ten musi zostać bezzwłocznie zgłoszony.

Ludzie zawsze tworzą grupy; niewiele z nich kiedykolwiek coś osiągnęło. W ten sposób zawiedli swych panów oraz przodków i wkrótce popadli w konflikt z sąsiadującymi wioskami. Nawet jeśli dawne nakazy

---

[15] Tzn. od proklamowania dokumentu *Buke-shohatto* w 1615 roku (przyp. M. S.).

[16] John Carey Hall używa w tym miejscu ogólnego pojęcia *gantry and commoners*, czyli „szlachta i pospólstwo". Obydwa pojęcia nie mają swoich dosłownych odpowiedników w japońskim feudalnym systemie japońskim (przyp. M. S.).

[17] Chińska jednostka miary odpowiadająca japońskiemu *shaku*; 1 *chi* = 30,303 cm. Autor przekładu angielskiego nie podaje jednak, o jakie mury dokładnie chodzi. Być może podana miara jest całkowitą wysokością zamku (przyp. M. S.)

[18] Po raz kolejny autor angielskiego przekładu nie jest dokładny. „Krenelażowe mury" nie występuje bowiem w japońskich strukturach obronnych. Być może chodzi o charakterystyczne otwory strzelnicze o kształtach kolistych, trójkątnych lub prostokątnych (przyp. M. S.).

nic o tym nie wspominają, w taki lub inny sposób nowe zasady zostaną sformułowane.

...

8. Nie należy swatać małżeństwa ze względu na własne ugody lub korzyści.

Obecnie więź małżeńska jest wynikiem harmonijnej mieszanki Yin i Yang[19]. Dlatego też nie należy traktować tej sprawy z lekkością. W ustępie księgi *Tongshu* pt. *Niezadowolenie* zapisane jest: „Nie będąc wrogami, jednoczą się w małżeństwie"[20]. Podczas gdy starszyzna myśli o korzyściach, jakie z małżeństwa płyną dla rodziny, odpowiedni czas dla zawarcia więzi małżeńskich między młodymi może minąć. W poemacie *Młodość* z *Shijing*[21] napisane jest: „Jeśli mężczyzna oraz kobieta w porę dostrzegą, co jest właściwe i zawrą więzi małżeńskie w odpowiednim czasie życia, nie będzie wdów w całym kraju". Formowanie sojuszy drogą małżeńskich związków jest źródłem zgubnych podstępów.

...

9. Odnośnie przepisu, że *daimyō* winni stawić się (w pałacu szoguna w Edo) na służbę.

Wśród zarządzeń z *Shokunihongi*[22] zapisane jest: „Z wyjątkiem, gdy powierzono mu obowiązki urzędowe, żaden dostojnik nie może na własne życzenie gromadzić całego klanu w granicach stolicy; nikomu nie wolno wkraczać (do stolicy) w asyście ponad dwudziestu jeźdźców". Stąd też nie jest dozwolone, by wprowadzać (do stolicy) dużej liczby wojska. Dla *daimyō*, których zakres dochodów wynosi między 200 tys. a 1 mln *koku*[23], liczba dwudziestu jeźdźców nie może zostać przekroczona. Dla

[19] W chińskiej metafizyce i filozofii symbolizują żeński i męski aspekt natury (przyp. M. S.).

[20] *Zrozumienie Yijing* autorstwa chińskiego neokonfucjanisty Zhou Dunyi (1017–1073) (przyp. M. S.).

[21] Chiński zbiór poematów pt. *Księga pieśni*, pochodzący z okresu między XI a VII wiekiem p.n.e. (przyp. M. S.).

[22] *Ciąg dalszy kroniki japońskiej*, 797 rok (przyp. M. S.).

[23] Japońska miara pojemności; 1 *koku* = 180 litrów (przyp. M. S.).

tych, których dochody są mniejsze lub równe 100 tys. *koku*, zachowane mogą zostać te same proporcje. Jednakże w czasie pełnienia służby na urzędzie, liczba świty ma być proporcjonalna do stanu zamożności danego *daimyō*.

...

10. Nie może być nieporozumień zarówno odnośnie stosownych szat, jak i materiałów, z których są wykonane.

Różnica między panem a wasalem, między przełożonym a podwładnym musi być wyraźnie podkreślona przez ubiór. Podwładni nie mogą samowolnie, z wyjątkiem rzadkich przypadków, jako przywilej za specjalną zgodą pana, nosić szat z jedwabnych materiałów, takich jak: *shiro-aya, shiro-kosode, murasaki-awase, murasaki-ura, nori, mumon, kosode*[24]. W niedawnych czasach podwładni oraz ich poplecznicy (pospolici żołnierze) nawykli do noszenia ubrań z bogato zdobionego adamaszku i jedwabnego brokatu. Tak dostojny wygląd nie był dozwolony przez dawne prawa. Stąd też nawyk ten musi zostać stanowczo ukrócony.

...

11. Rozmaite osoby nie mogą korzystać z palankinów dla własnej przyjemności.

Istnieją rodziny, które za nadzwyczajne zasługi w przeszłości odziedziczyły przywilej poruszania się w palankinach bez zgody władz; są również tacy, którzy za pozwoleniem władz korzystają z tego przywileju. Jednakże ostatnio nawet podwładni oraz poplecznicy bez rangi używają palankinów. Jest to rażącym zuchwalstwem. Odtąd jedynie władcy prowincji – *daimyō* – oraz osoby znamienite spośród ich krewnych, bezpośrednio im podległe, mogą poruszać się w palankinach bez ubiegania się o pozwolenie ze strony władz. Oprócz powyższych, następujący otrzy-

[24] *Shiro-aya* – biały jedwab z tkanymi wzorami geometrycznymi; *shiro-kosode* – rodzaj okrycia wykonanego z białego watowanego jedwabiu; *murasaki-awase* – ubiór na podszewce w kolorze purpurowym; *murasaki-ura* – jedwabne okrycie z liniami w purpurowym kolorze; *nori* – biały połyskujący jedwab; *mumon* – jedwabne okrycie bez farbowanego znaku heraldycznego właściciela; *kosode* – rodzaj watowanego okrycia wykonanego z farbowanego jedwabiu (przyp. J. C. H.).

mują zgodę: wasale *daimyō* oraz świta wysokiej rangi, lekarze i astrolodzy, osoby powyżej sześćdziesiątego roku życia; chorzy oraz inwalidzi. Jeśli zwykłe osoby bądź *sotsu* będą korzystać z palankinów, zostanie to uznane jako występek ich panów.

Powyższe zastrzeżenia nie tyczą się jednak *kuge*[25], opatów i duchownych w ogóle.

...

12. We wszystkich prowincjach samurajowie mają zachowywać skromność i umiar.

Ci, którzy są bogaci, lubią ukazywać swoją wystawność. Ci zaś, którzy żyją w ubóstwie, wstydzą się, że nie dorównują innym (w zamożności). Nie ma innego tak szkodliwego wpływu na zachowanie społeczeństwa, jak powyższy przykład. Dlatego też należy ściśle przestrzegać skromności i umiaru.

...

13. *Kokushū*[26] muszą dobierać zdolnych ludzi na stanowiska urzędowe.

Sposób kierowania krajem polega na doborze właściwych ludzi. Zalety i wady (podwładnych) powinny zostać uważnie zbadane, a nagrody lub nagany odpowiednio i zdecydowanie rozdzielone. Jeśli w administracji znajdą się zdolni ludzie, pewne jest, że *han* będzie się rozwijać; jeśli zaś zabraknie zdolnych ludzi, lenno zapewne popadnie w ruinę. Jest to napomnienie, któremu wszyscy dawni mędrcy zgodnie dają pierwszeństwo.

...

Treści powyższych zasad trzeba dochować posłuszeństwa.

1 dzień, 7 miesiąc, 20 rok ery Keichō

---

[25] Najwyżsi urzędnicy dworscy (przyp. M. S.).

[26] Dosł. „Gospodarz prowincji", tytuł oznaczający dziedzicznego władcę prowincji (przyp. M. S.).

III. *Buke-shohatto (Ogólne przepisy dla rodów wojowników)*, 1629 rok

Od czasów proklamacji *Buke-shohatto* w 1615 roku przyjęto zasadę, że przy każdym objęciu urzędu przez nowego szoguna, jak tylko otrzymano oficjalne potwierdzenie od Cesarskiej Komisji, zwoływano wszystkich *daimyō* do Edo, gdzie uroczyście odczytywano im przepisy. *Buke-shohatto* zostało zmodyfikowane po raz pierwszy 22 października 1629 roku (6 dzień, 9 miesiąc, 6 rok ery Kan'ei) przez trzeciego szoguna Tokugawę Iemitsu (żył w latach 1604–1651; panował w latach 1623–1651). Zmiany nie były jednak duże i dotyczyły jedynie przepisu 11. Poniżej przedstawiono treść owego fragmentu:

...

11. Rozmaite osoby nie mogą korzystać z palankinów z własnej przyjemności.

Istnieją rody, które za wyjątkowe zasługi od dawna posiadają prawo poruszania się w palankinach bez otrzymywania zgody z urzędu. Są też tacy, którzy posiadają zgodę rządu. Jednakże ostatnio stało się zwyczajem, że podwładni szlachetnych rodów, a nawet zwykli żołnierze nawykli korzystać z palankinów. W rzeczy samej jest to najwyższe zuchwalstwo. Od tej pory jedynie władcy prowincji – *daimyō* – oraz zarówno ich synowie, jak i ich krewni na wyróżnionych stanowiskach mogą używać palankinów bez zgody władz. Do nich należy dodać tych, którzy zostali wyznaczeni przez Szoguna, aby sprawować pieczę nad zamkiem. Wśród lenników *daimyō*, ci, których dochody przekraczają 50 tys. *koku*, mogą korzystać z palankinów, również osoby powyżej pięćdziesiątego roku życia, lekarze oraz *ōnyōshi*[27], chorzy i inwalidzi mogą używać palankinów bez specjalnego pozwolenia. Wszyscy inni, z wyjątkiem wymienionych powyżej osób, muszą ubiegać się o otrzymanie zezwolenia na korzystanie z palankinu.

Jeśli chodzi o głównych wasali *daimyō* w prowincjach, przywilej jazdy w palankinie w obrębie odpowiednich domen musi zostać udzielony za specjalną zgodą nadrzędnego pana prowincji (*daimyō*), po szczegółowym zbadaniu zasadności każdego z wniosków. Przyznanie przywile-

[27] Astrolodzy, przeważnie wróżbici z chińskiej szkoły *Yijing* (przyp. M. S.).

ju bez wyraźnego powodu zostanie uznane za wykroczenie (dokonane przez *daimyō*).

Powyższe zakazy nie obowiązują jednak *kuge*, opatów i wyróżnionych duchownych.

IV. *Buke-shohatto (Ogólne przepisy dla rodów wojowników)*, 1635 rok

W 1635 roku ponownie zmodyfikowano *Buke-shohatto*. Trzecia zmiana przepisów była obszerniejsza od poprzedniej z 1629 roku. Wprawdzie trzon dokumentu pozostał taki sam, jednak jego objętość urosła do 21 podpunktów. Wśród nowych reguł znalazły się między innymi przepisy dotyczące postępowania w przypadku nieoczekiwanych incydentów (4), wykonywania kary śmierci (5), formowania sojuszy (6), pielęgnowania dróg i mostów (15), wznoszenia prywatnych rogatek (16), budowy okrętów i łodzi (17), przejmowania ziem należących do klasztorów i świątyń (18) czy działalności sekty chrześcijańskiej (19). Poniżej przedstawiono treść *Buke-shohatto* proklamowanego przez trzeciego szoguna Iemitsu 5 sierpnia 1635 roku:

...

1. Upodobanie dla literatury, oręża, łucznictwa i jeździectwa muszą być głównym przedmiotem doskonalenia.

...

2. Ustanowiono, że *daimyō* i *shomyō* muszą kolejno odbywać służbę w Edo. Mają się stawić na służbie (w Edo) każdego roku latem w trakcie czwartego miesiąca. Ostatnimi czasy liczba ich świty stała się zbyt wysoka. Jest to jednocześnie przyczyną zarówno marnotrawienia środków prowincji i powiatów, jak i uciążliwości dla ludzi oraz ich ubóstwa. Na przyszłość stosowne ograniczenia muszą zostać podjęte w tej kwestii. Jednakże, w przypadku podróży do Kioto, podane dyrektywy mogą, ale nie muszą być przestrzegane. W przy-

padku służby państwowej (na przykład służby wojskowej) każdemu władcy musi towarzyszyć komplet świty.

...

3. Zarówno wznoszenie nowych zamków, jak i ich naprawa są ściśle zabronione. Jeżeli fosy lub mury obronne obecnych zamków rezydencjalnych wymagają napraw, niezależnie od tego, czy rzecz tyczy się robót kamieniarskich lub ziemnych, czy też prac tynkarskich, należy ów fakt zgłosić w *Bugyoshō*[28], zanim podejmie się odpowiednie kroki. Odnośnie *yagura*, *bukishitsu*, *hei* i *mon*[29] naprawy mogą być dokonywane, aby przywrócić je do uprzedniego stanu.

...

4. Gdyby miał miejsce incydent, niezależnie jakiego rodzaju i gdzie, czy w stołecznym Edo, czy w każdej innej prowincji, ci *daimyō* oraz ich świta, którzy znajdują się w owym miejscu i czasie, muszą tam pozostać, oczekując rozkazów Szoguna (z Edo)[30].

...

5. Ilekroć wykonywana jest kara śmierci, nieważne gdzie, nikt, z wyjątkiem funkcjonariuszy odpowiedzialnych za jej wykonanie, nie powinien być obecny. Równocześnie należy się dostosować do poleceń sędziego śledczego[31].

...

6. Zarówno zatajanie innowacji, formowanie sojuszów, jak i potajemne składanie wspólnej przysięgi wierności jest ściśle zabronione[32].

---

[28] Urząd gubernatorski pełniący różne funkcje nadzorcze (przyp. M. S.).

[29] *Yagura* – wieża obronna w zamku japońskim; *bukishitsu* – zbrojownia; *hei* – płot, mniejszy mur; *mon* – brama zamku (przyp. M. S.).

[30] Nowe zarządzenie (przyp. J. C. H.).

[31] Nowe zarządzenie (przyp. J. C. H.).

[32] Nowe zarządzenie (przyp. J. C. H.).

...

7. Nie może być żadnych osobistych kłótni, zarówno między *kokushū*, jak i *ryōshu*[33]. Należy zachować ostrożność, rozwagę i roztropność. Jeśli zrodzą się spory dotyczące długotrwałej dzierżawy, muszą zostać zgłoszone do Urzędu Sądowego, a ich okoliczności dokładnie sprawdzone[34].

...

8. *Daimyō* z przychodem powyżej 10 tys. *koku*, niezależnie od tego, czy są panami prowincji, czy władcami zamków, oraz *monogashira*[35] w ich służbie nie mogą tworzyć matrymonialnych sojuszy (między członkami swoich rodzin) dla osobistej wygody[36].

...

9. Odnośnie obrzędów w obecnych czasach, takich jak: ceremonialne wizyty, wysyłanie i odsyłanie prezentów, formalności związane z podarkami i uposażeniem w przypadku małżeństwa, wystawianiem bankietów oraz budową nowych rezydencji; należy pamiętać, że pogoń za elegancją niesie ze sobą długotrwałe wydatki. Odtąd należy przestrzegać większej prostoty w tychże aspektach. Również we wszystkich innych sprawach trzeba mieć większy wzgląd na oszczędzanie.

...

10. Nie może być bezładnego pomieszania (rang) w zakresie doboru materiału na szaty. *Shiro-aya* przystoi jedynie *kuge* oraz innym dostojnikom najwyższej rangi. Watowane okrycia z niefarbowanego jedwabiu mogą być noszone przez *daimyō* oraz inne osoby wysokiej rangi. Poliniowane okrycia z purpurowego jedwabiu, jedwabne narzutki

[33] Lennik, dzierżawca ziemski (przyp. J. C. H.).
[34] Nowe zarządzenie (przyp. J. C. H.).
[35] Urzędnik zarządzający dworem (przyp. M. S.).
[36] Np. muszą się starać o pozwolenie szoguna, zanim tak uczynią (przyp. J. C. H.).

w purpurowe linie, biały połyskujący jedwab, farbowane narzutki bez *mon*[37] nie mogą być noszone przypadkowo.

Jeśli chodzi o podwładnych, poplecznikó w oraz żołnierzy, zakładanie przez takie osoby zdobionych szat, takich jak: jedwab, adamaszek, brokat czy materiałów haftowanych nie było dozwolone przez dawne prawa. Stąd też należy ukrócić ten proceder.

...

11. Następujące osoby mogą poruszać się w palankinach: wszyscy wyróżnieni mający powiązania z klanem Tokugawa; władcy prowincji oraz panowie zamków posiadający 10 tys. *koku* lub więcej dochodów; synowie prowincjonalnych *daimyō* oraz panów zamku; szambelanowie oraz wysocy urzędnicy, a także prawowici synowie tychże[38]; osoby z rangą powyżej pięćdziesiątego roku życia; ze wszystkich profesji dwie – lekarze i wróżbici – oraz inwalidzi i osoby chore. Oprócz wymienionych powyżej nie może być odstępstw od zakazu (korzystania z palankinów przez zwykłe osoby). Jednakże ci, którzy złożyli wniosek i otrzymali urzędową zgodę, wyjęci są spod tego zakazu.

Odnośnie feudalnych podwładnych w prowincjach tylko wyznaczone osoby z każdego lenna mogą korzystać z palankinów. Członkowie *kuge*, opaci książęcej krwi lub szlachetnego urodzenia oraz wyróżnieni duchowni nie są ujęci tym przepisem.

…

12. Podwładni, którzy popadli w konflikt ze swoim panem, nie mogą być przyjmowani na służbę przez innych *daimyō*. Jeśli wśród podwładnych znajdą się tacy, co do których istnieje podejrzenie, że są winni podżegania do buntu lub zabójstwa, należy ich odprawić (do ich dawnego pana) lub skazać na wygnanie. Każdy sługa, który wy-

[37] Znak heraldyczny (przyp. M. S.).

[38] Np. synów z prawowitych żon, nie zaś z konkubin (przyp. J. C. H.).

kazuje nieposłuszne czy buntownicze usposobienie, winien zostać odprawiony lub wygnany[39].

...

13. Jeśli zakładnicy podwładnych przysłani do pana na okres służby popełnią przestępstwo, wymagające wygnania lub kary śmierci, trzeba sporządzić pisemne sprawozdanie do *Bugyōsho* i oczekiwać decyzji w tej sprawie. W przypadku, gdy okoliczności wymagały lub uzasadniały natychmiastowe ścięcie przestępcy, należy osobiście złożyć sprawozdanie z zajścia w *Bugyōsho*.

...

14. Mniejsi beneficjenci muszą uczciwie wywiązać się z obowiązków wynikających z ich stanowiska oraz powstrzymać się od wydawania (swoim podwładnym) samowolnych i sprzecznych z prawem rozkazów. Muszą dbać o to, aby nie trwoniono bogactw i dobrobytu prowincji lub powiatu, w którym żyją.

...

15. Należy starannie dbać o drogi, łodzie, promy, mosty oraz konie pocztowe na zmianę, tak aby zapewnić, że nie będzie żadnych opóźnień lub utrudnień w szybkiej komunikacji.

...

16. Nie wolno wznosić żadnych prywatnych rogatek lub strażnic granicznych ani doprowadzić do zaniknięcia istniejących linii promów.

...

17. Nie wolno budować statków, okrętów i łodzi, których ładowność wynosi powyżej 500 *koku*.

[39] Następujące siedem zarządzeń jest nowych (przyp. J. C. H.).

...

18. Ziemie służące utrzymaniu świątyń i klasztorów, rozproszone w prowincjach (domenach), jednakże przypisane do tych świątyń od czasów dawnych po dzień dzisiejszy, nie mogą zostać im zabrane.

...

19. Działalność sekty chrześcijańskiej zostaje zabroniona we wszystkich prowincjach i miejscach.

...

20. W przypadku każdego nieposłusznego zachowania, winowajca będzie traktowany zgodnie z prawem karnym.

...

21. We wszystkich kwestiach, przykład ustanowiony przez prawa z Edo musi być stosowany we wszystkich prowincjach i miejscach.

...

Wszystkie powyższe przepisy, będące w zgodności z poprzednimi zarządzeniami Tego Rodu (Tokugawa), zostają niniejszym wznowione, ostatecznie przyjęte i muszą być ściśle przestrzegane.

23 dzień, 6 miesiąc, 12 rok ery Kan'ei

V. *Buke-shohatto (Ogólne przepisy dla rodów wojowników)*, 1663 rok

Buke-shohatto zostały proklamowane po raz kolejny przez czwartego szoguna Tokugawę Ietsunę (żył w latach 1641–1680; panował w latach 1651–1680) 28 czerwca 1663 roku. Trzon przepisów pozostał taki sam, jak w wersji z 1635 roku. Zmieniono jedynie pięć przepisów: W 2 zmieniono pierwsze zdanie; w 8 dodano klauzulę tyczącą się zawierania

więzi społecznych z *kuge*; w 10 wyeliminowano fragment tyczący się „podwładnych, poplecznków oraz żołnierzy"; podobnie w przepisie 11 wykreślono słowa odnośnie „*kuge*, opatów itd."; w 17 dodano wyrażenie tyczące się łodzi towarowych. Również fragment zamykający dokument został nieco upiększony. Modyfikowane przepisy *Bukke-shohato* otrzymały następujące brzmienie:

...

2. Odnośnie powinności stawiania się kolejno na służbę: *Daimyō* i *shomyō* winni przybyć do Edo na służbę każdego roku w czasie, w którym Szogun obsadza stanowiska, które mają objąć. Ostatnimi czasy liczba ich świty stała się zbyt duża. Jest to jednocześnie przyczyną zarówno marnotrawstwa środków prowincji i powiatów, jak i uciążliwości dla ludzi oraz ich ubóstwa. Na przyszłość stosowne ograniczenia muszą zostać podjęte w tej kwestii. Jednakże, w przypadku podróży do Kioto, podane dyrektywy mogą, ale nie muszą być przestrzegane. W przypadku służby państwowej (na przykład służby wojskowej) każdemu władcy musi towarzyszyć komplet świty.

...

8. *Daimyō* z przychodem powyżej 10 tys. *koku*, niezależnie od tego, czy są panami prowincji, czy władcami zamków, oraz *monogashira* w ich służbie nie mogą tworzyć matrymonialnych sojuszy (między członkami swoich rodzin) dla osobistej wygody.

   W każdym przypadku, w którym pożądane jest zadzierzgnięcie więzi społecznych[40] z członkiem rodziny *kuge*, należy sporządzić wniosek i złożyć go w *Bugyōsho*. Otrzymanych wytycznych trzeba przestrzegać.

...

10. Nie może być bezładnego pomieszania (rang) w zakresie doboru materiału na szaty. *Shiro-aya* przystoi jedynie *kuge* oraz innym dostojnikom najwyższej rangi. Watowane okrycia z niefarbowanego jedwa-

[40] Np.: małżeństwo, adopcja, opieka, kuratela itd. (przyp. J. C. H.).

biu mogą być noszone przez *daimyō* oraz inne osoby wysokiej rangi. Poliniowane okrycia z purpurowego jedwabiu; jedwabne narzutki w purpurowe linie, biały połyskujący jedwab, farbowane narzutki bez *mon* nie mogą być noszone przypadkowo.

...

11. Następujące osoby mogą poruszać się w palankinach: wszyscy wyróżnieni mający powiązania z klanem Tokugawa; władcy prowincji oraz panowie zamków posiadający 10 tys. *koku* lub więcej dochodów; synowie prowincjonalnych *daimyō* oraz panów zamku; szambelanowie oraz wysocy urzędnicy, a także prawowici synowie tychże; osoby z rangą powyżej pięćdziesiątego roku życia; ze wszystkich profesji dwie – lekarze i wróżbici – oraz inwalidzi i osoby chore. Oprócz wymienionych powyżej nie może być odstępstw od zakazu (korzystania z palankinów przez zwykłe osoby). Jednakże ci, którzy złożyli wniosek i otrzymali urzędową zgodę, wyjęci są spod tego zakazu.

    Odnośnie feudalnych podwładnych w prowincjach tylko wyznaczone osoby z każdego lenna mogą korzystać z palankinów.

...

17. Nie wolno budować statków, okrętów i łodzi, których ładowność wynosi powyżej 500 *koku*. Łodzie towarowe, wszakże, nie są objęte tym zakazem.

...

Wszystkie powyższe przepisy zgodne są z duchem wcześniejszego ustawodawstwa panującego Rodu; dlatego też uzupełnione zostają ostatecznie przyjęte. Owe Przepisy muszą być ściśle przestrzegane.

23 dzień, 5 miesiąc, 3 rok ery Kanbun

...

Ważnym faktem pozostaje, że w dniu proklamowania *Bukke-shohato* przez czwartego szoguna ogłoszono, początkowo jedynie werbalnie,

również zakaz *junshi*[41], który po raz pierwszy miał obowiązywać całe państwo. W wersji pisemnej brzmiał on następująco:

To, że zwyczaj towarzyszenia swojemu panu w śmierci jest niewłaściwy i niezyskowny, jest ostrzeżeniem, przekazywanym od czasów dawnych; znajomość tego faktu nie sprawiła jednak, iż w rzeczy samej *junshi* było zakazane. Liczba tych, którzy przez cięcie brzucha pragnęli podążyć za zmarłym panem w zaświaty, stała się nadzwyczaj duża. Na przyszłość tym wasalom, którzy mogą zostać pobudzeni takim pomysłem, winien ich suweren, w stanowczych i mocnych słowach, oznajmić dezaprobatę tego zwyczaju. Jeżeli, pomimo takiego ostrzeżenia, nastąpi przypadek *junshi*, zostanie uznane, że zmarły pan zawinił przez zaniedbanie. Ponadto od tej pory jego syn i następca zostanie uznany winnym inkompetencji, jako że nie zapobiegł samobójstwom.

VI. *Buke-shohatto (Ogólne przepisy dla rodów wojowników)*, 1683 rok

Po raz kolejny proklamowano *Buke-shohatto* podczas panowania piątego szoguna Tokugawy Tsunayoshiego (żył w latach 1646–1709; panował w latach 1680–1709) 15 września 1683 roku. Ogólna wymowa oraz treść pozostały takie same, jak we wcześniejszych wersjach. Dodano jednak spory fragment szczegółowo określający warunki adopcji. W tekście znalazła się też po raz pierwszy wzmianka o zakazie *junshi* (patrz podpunkt 12). Istotne jest również, że styl wyrazu uległ znaczniej zmianie. Od tej pory, jak stwierdza J. C. Hall, posługiwano się *kanamajiri*[42], czyli mieszaniną chińskich ideogramów oraz japońskiego pisma zgłoskowego. Oto treść *Buke-shohatto* z 1683 roku:

[41] Rodzaj *seppuku* zwany niekiedy „samobójstwem z wierności", wykonywanym przez wasala po śmierci jego suwerena. Zakładał towarzyszenie swojemu panu w drodze w zaświaty (przyp. M. S.).

[42] *Kanamajiri* jest obowiązującą obecnie w Japonii formą pisma. Łączy *kanji*, stosowne do zapisu tematów wyrazowych, z *hiragana* – używaną do końcówek fleksyjnych (przyp. M. S.).

...

1. Literatura oraz oręż, lojalność i obowiązki synowskie muszą być gorliwie kultywowane, tak aby dobre obyczaje i prawość były właściwie postrzegane.

...

2. Należy stawić się na służbę, tak aby punktualnie objąć kolej w swych obowiązkach na okres wyznaczony w każdym roku. Liczba świty każdego z *daimyō* nie musi być duża.

...

3. Liczba ludzi, koni, broni i ekwipunku musi być zgodna z rangą i dochodami każdego z *daimyō*. Należy wykazać ogromną staranność w tej sprawie.

...

4. Budowa lub planowanie zarówno nowych zamków, jak i struktur obronnych jest ściśle zabroniona. Jeżeli fosy lub mury zamków rezydencjalnych wymagają napraw, trzeba złożyć podanie w *Bugyoshō* i zastosować się do jego zaleceń. Zbrojownie, płoty i mniejsze mury oraz bramy muszą być stale naprawiane, jak w przeszłości.

...

5. Zabrania sie zatajania innowacji, formowania sojuszy lub przystępowania do zaprzysiężonych sprzymierzeń, jak również ustanawiania prywatnych rogatek lub zaniechania istniejących promów (w celu ustalenia ich w innym miejscu).

...

6. W przypadku, gdyby nastąpił jakiś nieoczekiwany incydent, niezależnie czy w stołecznym Edo, czy w innej prowincji, zakazane jest spieszyć niezwłocznie do miejsca zdarzenia. Osoby, które w danym

momencie znajdują się w prowincjach, muszą tam pozostać i oczekiwać na dalsze rozkazy. Ilekroć w jednej z prowincji wykonywana jest kara śmierci, nikt, z wyjątkiem funkcjonariuszy odpowiedzialnych za jej wykonanie, nie powinien być obecny w miejscu egzekucji. W takich okolicznościach sędzia śledczy posiada uprawnienia udzielania instrukcji według własnego uznania.

...

7. Odnośnie kłótni i sporów, ogromna ostrożność i rozwaga muszą być zachowane. Osobiste zatargi są całkowicie zabronione. W przypadku, gdy okoliczności są takie, że sporu nie da się uniknąć, należy złożyć podanie w Urzędzie Sądowym, a następnie zastosować się do jego zaleceń. Pod żadnymi okolicznościami nie jest dozwolone dla osób trzecich, aby obierały którąś ze stron konfliktu; każda z osób postępująca w ten sposób zostanie uznana za bardziej winną niż główni uczestnicy sporu. Ponadto, osoba, która miała utarczkę ze swoim pierwotnym panem, nie może zostać przyjęta przez innego *daimyō* na służbę.

   Odnośnie prawnych sporów z chłopami, którzy reprezentowani są przez ich *kashira*[43], sprawa musi zostać skierowana do *Shihai*[44], a kwestia ta zostanie rozwiązana między przedstawicielami *daimyō* i Szoguna. W przypadku, gdy nie będą w stanie dojść do porozumienia, sprawę należy przekazać do *Hyōjōsho*[45] i oczekiwać sądowego wyroku[46].

...

8. *Daimyō*, niezależnie od tego, czy *kokushū* lub *jōshu*[47], których dochody wynoszą 10 tys. *koku* lub więcej; ich osobiści *kinju*[48]; urzędnicy sądowi

[43] Dosł. „przywódca" lub „dowódca" (przyp. M. S.).

[44] Dosł. „administracja" lub „rząd"; w tym wypadku oznacza władze biurokratyczne szogunatu lub przedstawicieli szoguna na prowincji (przyp. M. S.).

[45] Trybunał Sądowy ustanowiony w 1636 roku za rządu Tokugawów (przyp. M. S.).

[46] Fragment ten został dodany później (przyp. J. C. H.).

[47] Dosł. „władca zamku" lub „pan zamku" (przyp. M. S.).

[48] Kamerdyner (przyp. M. S.).

oraz *monogashira* nie mogą zawierać małżeństw dla osobistej wygody. W każdym przypadku, w którym pożądane jest wejście w stosunki społeczne[49] z członkiem rodziny *kuge*, należy złożyć podanie w *Bugyōsho* i zastosować się do jego zaleceń.

...

9. Odnośnie składania wizyt, formalności ceremonii małżeńskich, wystawiania bankietów oraz budowania dworów i rezydencji oraz innych tego typu spraw należy pamiętać, że zachowanie skromności jest nadrzędne. Nie może być pobłażliwości dla upodobania w bezużytecznym umeblowaniu służącym okazywaniu osobistego luksusu.

...

10. Materiały na szaty nie mogą być stosowane z dowolnością. Jedynie członkowie *kuge* oraz osoby wysokiej rangi mogą nosić *shiro-aya*. Jedynie *taifu*[50] oraz osoby wysokiej rangi mogą nosić watowane okrycia z niefarbowanego jedwabiu.

    Odnośnie ubioru zwykłych samurajów oraz ich synów, mogą oni, jeśli znajdują się na służbie, nosić *habutae*[51], niezdobiony jedwab, niefarbowany jedwab lub bawełnę. Łucznicy i muszkieterzy mają nosić jedynie niefarbowany jedwab lub bawełnę. Podwładni mogą nosić jedynie ubrania z lnu, konopi lub bawełny[52].

...

11. Odnośnie przywileju używania palankinów. Mogą korzystać z nich: wszyscy członkowie rodu Tokugawa o wysokiej randze; władcy prowincji; podobnie jak panowie zamków z dochodem 10 tys. *koku* lub wyżej; synowie *daimyō*, których ojcowie są w Edo na służbie;

[49] Np. małżeństwo, adopcja, opieka, kuratela itd. (przyp. J. C. H.).
[50] Np. feudalni lennicy najwyższej rangi (przyp. J. C. H.).
[51] Połyskliwy, wysokogatunkowy jedwab (przyp. M. S.).
[52] Fragment dopisany później (przyp. J. C. H.).

synowie szambelanów Szoguna, będących z *chaku-shi*[53]; oraz osoby powyżej pięćdziesiątego roku życia.

Prócz konfucjańskich uczonych, lekarzy medycyny oraz duchownych buddyjskich, wszystkim innym osobom zabrania się jazdy w palankinach.

...

12. Podczas adoptowania synów należy wybrać odpowiednią osobę z tego samego klanu. Gdyby nie było odpowiedniej osoby w klanie, wówczas, po starannej weryfikacji rodowodu, propozycja adopcji musi zostać przedstawiona do zatwierdzenia[54]. W przypadku, gdy o adopcję stara się osoba powyżej pięćdziesiątego lub poniżej siedemnastego roku życia, lub ktoś na łożu śmierci, musi zostać przeprowadzone dochodzenia zaistniałych okoliczności oraz wydane odpowiednie orzeczenie.

Adopcja nie będzie ważna, jeśli narusza dziedziczną linię rodu[55]. Dziedziczna linia rodu nie może zostać złamana, nawet na korzyść własnego syna adoptującego[56].

Należy zniechęcać podwładnych do towarzyszenia swemu panu w śmierci.

...

13. Obowiązki związane z opieką *chigyō*[57] muszą zostać uczciwie przydzielone. Ta sama rzecz tyczy się podatków oraz jurysdykcji. Nie można dopuścić do zaniedbania i zapaści dystryktów prowincji. Drogi, stanowiska pocztowe, mosty i promy muszą być należycie

[53] Prawowita żona (przyp. J. C. H.).

[54] Np. szogunowi, *daimyō* lub bezpośredniemu zwierzchnikowi (przyp. J. C. H.).

[55] Np. adoptując syna, który został już adoptowany przez inną rodzinę (przyp. J. C. H.).

[56] Np. młodszy syn nie może zostać mianowany dziedzicem, wykluczając tym samym starszego brata (przyp. J. C. H.).

[57] Dosł. „lenno" (przyp. M. S.).

utrzymane, tak aby nie było żadnych przerw w dziedzinie komunikacji.

Wielkie łodzie, z wyjątkiem towarowych, nie mogą być budowane, tak jak uchwalono to we wcześniejszych prawach.

...

14. Ziemie służące utrzymaniu świątyń i klasztorów, rozproszone w prowincjach (domenach), jednakże przypisane do tych świątyń od czasów dawnych po dzień dzisiejszy, nie mogą zostać im zabrane przez *daimyō*.

    Rzecz jasna, że nie wolno wznosić i fundować nowych kaplic lub świątyń. W przypadku nadzwyczajnej potrzeby należy złożyć wniosek do urzędu (od świątyń i klasztorów) i postępować wedle jego zaleceń.

...

15. We wszystkich kwestiach ustawy z Edo mają zostać wprowadzone w życie w każdej prowincji i wszelkich zakątkach kraju.

Powyższe warunki wchodzą niniejszym w życie i muszą być ściśle przestrzegane.

25 dzień, 7 miesiąc, 3 rok ery Tenna.

11. Brązowy posąg Ireyasu w Nikko

12. Ulica w Tokio

II

Kultura i społeczeństwo

13. Ogólny widok na Jokohamę

Teresa Chirkowska-Smolak
Marek Smolak

Zbiorowość, hierarchia i powściągliwość. Kultura narodowa Japonii z perspektywy Polaków

Najlepszy *ramen* w Japonii, zatem i na całym świecie, można zjeść na Hokkaido, w Sapporo, w małej klitce mieszczącej się w pobliżu głównej ulicy. Przynajmniej tak sugerują japońskie przewodniki i długie kolejki chętnych, przypominające nasze, PRL-owskie, za mięsem. Warto było stać. Podobnie jak warto było wybrać się kilkadziesiąt kilometrów pod Nagoję, by w małym lokalu zjeść *udon*. Część kuchenną stanowiło pomieszczenie dwa na cztery metry, w którym przechowywano produkty, przygotowywano posiłki i zmywano naczynia. Ciasto na wspomniany *udon* właściciel zagniatał nogami w drewnianym korytku, o czym dowiedzieliśmy się już po jego zasmakowaniu. Nie robiło to zresztą nam żadnej różnicy, bo gdyby ktoś powiedział, że kiszoną kapustę na świąteczny bigos wiejska dziewoja ubijała nogami w beczce, to nie powstrzymałoby to nas przed jego zjedzeniem ze smakiem. Chodzi raczej o to, że najsmaczniej jadaliśmy w miejscach, które w Polsce sanepid od razu by zamknął. W drodze do tych miejsc widzieliśmy pracownika stacji, który w białych rękawiczkach polerował poręcze i korzystaliśmy ze sterylnie czystych dworcowych toalet. Podróż zatłoczonym wagonem metra w godzinach szczytu nigdy nie była niemiłym estetycznie doznaniem, jakiego doświadczamy, jadąc w Polsce latem tramwajem. Jednakże też po raz pierwszy zetknęliśmy

się z tak zagraconymi gabinetami profesorów na uniwersytecie, że aby dostać się do biurka, jego właściciel musiał przeciskać się korytarzem pomiędzy starymi książkami i zakurzonymi kserokopiami artykułów (które w naszym zawodzie wszyscy skrzętnie gromadzimy, łudząc się, że kiedyś znajdziemy czas, aby je przeczytać). Jeśli więc ktoś nas zapyta: jacy są Japończycy – porządni i sterylnie czyści, czy niechlujni i niedbający o wygląd, to trudno będzie znaleźć właściwą odpowiedź.

A jacy są Polacy? Na jednym z warsztatów międzykulturowych, prowadzonych przez Polaka, niemieccy ekspatrianci przygotowujący się do wyjazdu do naszego kraju dowiedzieli się, że odwiedzając polskiego kolegę w jego domu, powinni zdejmować buty i że w przedpokojach naszych mieszkań są specjalne wieszaki na kapcie dla gości. My jednak nie tylko nie oczekujemy, by goście zdejmowali buty, ale sami je ubieramy przed ich przyjściem. Zwyczaje związane ze zdejmowaniem obuwia były *nota bene* powodem niejednej wpadki, od osławionej dziury w skarpecie prezesa Banku Światowego, po częste zapominanie o zmianie kapci na łazienkowe w Japonii. Wróćmy jednak do Polski – właściwie jak należy się zachowywać – zdejmować te buty, czy nie?

Szukając prawidłowości rządzących zachowaniami ludzi, chcemy sprawić, by świat, który nas otacza, stał się przewidywalny. Gdy dostrzeżemy jakiś porządek, zrozumiemy zasady leżące u podstaw odgrywanych przez ludzi ról, zwłaszcza przedstawicieli odmiennych kultur, zmniejszymy prawdopodobieństwo nieporozumień, czy wręcz konfliktów. Reguł, leżących u podstaw zachowania członków tych kultur, nie znamy, oczekujemy określonych zachowań, a jesteśmy zaskakiwani. Dlatego musimy mieć oczy szeroko otwarte, chłonąć, absorbować i integrować nowe reguły czy zachowania. Pewnie i tak nie unikniemy zderzenia w drzwiach windy z Japończykiem, bo tam zasada „panie mają pierwszeństwo" nie obowiązuje. Zawozimy przecież swoje nieuświadomione oczekiwania, jak to określił E. Hall, „końskie okulary", jakie nakłada nam rodzima kultura[1]; oprócz walizek z ubraniami zabieramy jeszcze ukryty bagaż.

Gert Hofstede, wybitny badacz kultury, użył ciekawego określenia „oprogramowanie umysłu" (*software of the mind*) – każda kultura to pewien zbiorowy program myślowy, który odróżnia członków jed-

[1] Zob. szerzej: E. Hall, *Bezgłośny język*, Warszawa 1984.

nej grupy ludzi od innej. Kultura to, jego zdaniem, „zaprogramowanie umysłów członków danego społeczeństwa oraz działających w nich organizacji w zespół skutecznie wpajanych przez grupę wartości, norm i reguł organizacyjnych"[2]. Informacje, które do nas docierają, zdarzenia, zachowania innych, ich intencje, zależnie od wgranego w danej kulturze oprogramowania, odczytujemy w miarę trafnie albo pozostają dla nas dziwaczne, niezrozumiałe, prowadzą do konfliktów, wpływają na sposób, w jaki wykonujemy pracę itd.

Oczywiście, ludzie wszędzie są tacy sami – walczą o przetrwanie, kochają, cierpią, pragną bezpieczeństwa, chcą być akceptowani przez swoich bliskich, wszędzie mamy te same, podstawowe problemy. Jednak w zależności od kultury, sposoby ich interpretacji i rozwiązywania się różnią. Zrozumieć kulturę to pojąć, co jest dla ludzi w niej żyjących ważne: działać, wciąż gonić, wspinać się na szczyty osiągnięć, czy być? Realizować zadania, zmierzać do celu, czasem „po trupach", czy dbać o dobre relacje z innymi? Zrozumieć to pojąć, jak reagują ludzie na ryzyko i niepewność – podpierają się kalendarzem i organizatorem, czy rzucają się na głęboką wodę? Jak postrzegają czas i zmianę? Czy sądzą, że są kowalami własnego losu, czy czekają aż szczęście przyjdzie samo? Jaki mają stosunek do starości, przemijania, a jaki do kobiet? W jaki sposób okazują uczucia, te pozytywne i te negatywne? Jakie znaczenie ma dla nich władza? I wreszcie, czy śmierć jest końcem, czy początkiem?

Opisując kultury, badacze wykorzystują różne wymiary, takie jak: komunikowanie się wysokiego-niskiego kontekstu, indywidualizm-kolektywizm, wewnątrzsterowność-zewnątrzsterowność, równość-hierarchia. Hall, Hofstede, Hampden-Turner, Trompenaars i inni analizowali zachowania ludzi w różnych kulturach na takich wymiarach i można dostrzec, że nawet gdy tworzą własne klasyfikacje kultur, ich propozycje są zbliżone[3]. Dzięki tym dymensjom można lepiej zrozumieć różnice w zachowaniach, a to ułatwia komunikację na styku kultur. Należy jednak pamiętać, że modele takie, użyteczne w wyjaśnianiu, tworzą uproszczony obraz rzeczwistości. W obrębie każdej kultury narodowej ludzie różnią się między sobą, nie wszyscy noszą buty tego samego rozmiaru, mają

[2] G. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000.

[3] Zob. np.: E. Hall, *Poza kulturą*, Warszawa 1984; Ch. Hampden-Turner, A. Trompenaars, *Siedem kultur kapitalizmu*, Warszawa 1998; G. Hofstede, *op. cit.*

odmienne style poznawcze i jedni preferują zorganizowane, zaplanowane czynności, a inni – wręcz przeciwnie – wolą improwizować.

Osoby należące na przykład do danej kultury tworzą określony system komunikowania się ze sobą. Nie tylko posługują się tym samym językiem, ale też odczytują znaczenie gestów, zachowań, to, co ukryte „między słowami", z czego członkowie tych kultur nawet nie muszą sobie zdawać sprawy. W kulturach wysokiego kontekstu spotykamy się z ogólnikowym sposobem wypowiadania się[4]. Do takich kultur możemy zaliczyć Japonię i Polskę, więc powinniśmy w miarę łatwo się rozumieć, nawet jeśli mamy odmienne pole doświadczeń. Mamy podobne jak Japończycy trudności w zrozumieniu osób z kultury niskokontekstowej, na przykład Amerykanów – dziwimy się ich bezpośredniości, nie wiemy, dlaczego muszą pytać o najprostsze rzeczy, czy naprawdę ich nie rozumieją? Japończycy, podobnie jak my, mówią to, co wydaje im się, że chcielibyśmy usłyszeć. Żadnej niedelikatnej jednoznaczności, brutalnej szczerości, żadnego „nie", gdy naprawdę myślimy „nie". Asertywność jest nam kulturowo obca i musimy jej się uczyć na specjalnych treningach, a i tak cały czas mamy z nią problemy. Mówienie wprost tego, co myślimy, świadczy o naiwności, niedojrzałości i, co najważniejsze, o arogancji.

Jednak Japończycy, choć tak często podobni do nas na wymiarach kulturowych, są zawsze… bardziej. Chociaż my przesuwamy się na wymiarach kulturowych (w ostatnich dwudziestu latach szczególnie możemy to zauważać) ze środka w którąś stronę, na przykład od słabego kolektywizmu w stronę indywidualizmu, to wciąż pozostajemy pośrodku, bez żadnych skrajności, natomiast Japończycy są zawsze wyraźni. Jak kolektywizm, to silny, jak ceremonialność, to modelowa. Dlatego Japonia tak fascynuje, a Japończycy tak urzekają bądź irytują.

Jeszcze bardziej stało się to dla nas zauważalne kiedyś w rozmowie z japońskimi przyjaciółmi. Przywykliśmy myśleć o swoim zawiłym poczuciu humoru jako o czymś oczywistym, jednak nasze żarty zawsze brzmiały płasko w tłumaczeniu na język angielski (żadne z nas, niestety, nie potrafi żartować w języku japońskim). Pewnego razu, gdy wybieraliśmy się na Expo, które w 2005 roku odbywało się w prefekturze Aichi, nasi znajomi zapytali nas, czy oglądaliśmy w telewizji prognozę pogody.

[4] Podziału na kultury wysokiego i niskiego kontekstu komunikacji dokonał E. Hall, jeden z pionierów badań międzykulturowych; zob.: E. Hall, *Bezgłośny język*...

Wprawdzie ponadkulturowy język idiogramów jest przez nas zrozumiały, Nagoyę na mapie prognozy potrafimy zlokalizować, ale wieczór spędziliśmy wspólnie przy wyłączonym telewizorze, więc pytanie puściliśmy mimo uszu. Słońce, jak w poprzednich dniach, pięknie świeciło i nic nie zapowiadało gwałtownego załamania pogody, które nastąpiło akurat w dniu naszej wyprawy, gdy dotarliśmy do celu. Jeśli Japończycy coś wiedzieli, to dlaczego nie powiedzieli wprost? Z pewnością dlatego, że taka bezpośredniość jest charakterystyczna dla dzieci, a dorośli są już na tyle inteligentni, by pewnych rzeczy nie wyrażać wprost.

Próbując wytłumaczyć różnice, jakie występują pomiędzy naszymi kulturami, warto odwołać się do modelu zaproponowanego przez Richarda Gestelanda, specjalisty od różnic kulturowych i zachowań w biznesie międzynarodowym[5]. W zależności od tego, co jest dla ludzi ważne, jaki mają stosunek do hierarchii, do czasu i w jaki sposób się porozumiewają, autor ten podzielił kultury na:

1) protransakcyjne i partnerskie – ludzie o nastawieniu protransakcyjnym są skoncentrowani na wykonaniu zadania, a osoby z kultur partnerskich z reguły koncentrują się na zachowaniu dobrych relacji z innymi;
2) ceremonialne (hierarchiczne) i niehierarchiczne – członkowie społeczeństw hierarchicznych uważają, że nierówności pomiędzy ludźmi są niezbędne, władza gwarantuje porządek i dyscyplinę, w relacjach między ludźmi wymaga się formalnych zachowań, okazywania szacunku i respektu ludziom stojącym wyżej w hierarchii, ściśle przestrzega się etykiety i formalnego tytułowania. Z kolei w kulturach nieceremonialnych władza bierze się ze względów praktycznych, nie zależy od urodzenia, bo ludzi traktuje się jako z natury równych, awans jest stosunkowo łatwy, a różnice w statusie zależą od osobistych osiągnięć;
3) monochroniczne i polichroniczne – w kulturach monochronicznych przywiązuje się ogromną uwagę do czasu i jego planowania, w polichronicznych wyznaczone terminy nie są święte, można je traktować elastycznie;

[5] R. Gesteland, *Różnice kulturowe a zachowania w biznesie*, Warszawa 2000, s. 15 i n.

4) ekspresyjne i powściągliwe – w kulturach ekspresyjnych ludzie porozumiewają się, wykorzystując język ciała, otwarcie okazują swoje uczucia, w przeciwieństwie do skrytości przedstawicieli kultur powściągliwych.

Poszczególe kultury możemy opisywać na tych wymiarach, a im większa rozpiętość pomiędzy kulturami, tym większą odmienność spostrzegamy w kontakcie z ich przedstawicielami. Jak Polacy mogą spostrzegać Japończyków?

Japonia jest kulturą skrajnie partnerską. Zależy im na podtrzymywaniu dobrych relacji z innymi, a do interesów przystępuje się z ludźmi, których się pozna, z zaufanymi partnerami. Kontakty między firmami opierają się w dużym stopniu na kontaktach osobistych, można powiedzieć, że liczy się to, kogo się zna. Dążenie do harmonii społecznej i eliminowanie różnic szczególnie uwidacznia się w niechęci Japończyków do korzystania w negocjacjach handlowych z pomocy adwokatów. Korzystanie z pomocy adwokatów uważane jest za niemożliwe do pogodzenia z etyką biznesu, zgodnie z którą negocjacje handlowe powinny być oparte na zaufaniu i budowaniu wspólnego stanowiska stron. Uczestnictwo prawnika w negocjacjach handlowych może oznaczać, że strona, która od początku negocjacji posiłkuje się prawnikiem, nie chce budować wspólnego stanowiska, czy też nie dąży do kompromisu, lecz nastawia się konfrontacyjnie. Z tych to powodów obecność prawników w negocjacjach handlowych jest wyjątkowa i ma miejsce tylko w końcowej fazie negocjacji, wówczas, gdy dochodzi do etapu sporządzenia umowy, której treść została wcześniej uzgodniona między stronami.

Co więcej, nawet, kiedy dochodzi w negocjacjach handlowych do otwartych konfliktów, obecność prawników nie jest mile widziana, chyba, że różnice stanowisk są na tyle poważne, iż strony decydują się na rozstrzygnięcie sporu przed sądem. Jeżeli jednak zawiłość sprawy wymaga obecności przy negocjacjach prawnika, wyraźnie podkreśla się, że jego obecność wynika ze stopnia skomplikowania sprawy, zaś stanowisko adwokata jest wyrazem interesów określonego przedsiębiorstwa. Również wszelkie oznaki zniecierpliwienia czy niezadowolenia nie są wskazane; przy stole negocjacyjnym obowiązuje zasada dążenia do kompromisu

oraz wykazywania jedności myśli i poglądów[6]. Związek między ludźmi jest ważniejszy niż konkretne warunki umowy.

Do naszych najprzyjemniejszych wrażeń z Japonii należało socjalizowanie się z kolegami po pracy. Po zakończonym dniu Japończycy ruszają do barów i restauracji, by wspólnie zjeść posiłek, podejmować i być podejmowanym, by wspólnie wypić dobre piwo, chociaż Japonię kojarzymy raczej z sake. Zresztą Japończycy nie mają oporów przed mieszaniem alkoholi, piwem gaszą pragnienie, a potem mogą pić sake – jeśli ktoś im naleje. Japończycy nie polewają sobie samemu, od tego ma się przyjaciół. Gdy tego jeszcze nie wiedzieliśmy, nasz japoński gospodarz zawołał swoją dziesięcioletnią córkę, by zrobiła dla niego to, o czym europejscy goście nie mieli widocznie pojęcia.

My, Polacy znajdujemy się w połowie kontinuum partnerstwo-protransakcyjność. Gdy pożyczamy znajomym pieniądze, nie żądamy podpisania odpowiedniej umowy, bo okazany w ten sposób brak zaufania mógłby ich urazić. Jednak przechodzenia od razu do interesów, do sedna, bez wcześniejszego nawiązania dobrego kontaktu, nie traktujemy jak grubiaństwa. Partnerstwo w zasadzie można utożsamiać z wymiarem proponowanym przez innych badaczy, zwanym kolektywizmem[7]. W społeczeństwach indywidualistycznych preferuje się rywalizację, samodzielność, niezależność, inicjatywę, dążenie do osiągnięć, wolność jednostki. Dla Japończyków dobro grupy jest ważniejsze od dobra indywidualnego. Dla japońskiego zarządzania charakterystyczna jest współpraca ludzi, praca zespołowa. Liczy się przynależność do grupy i lojalność. Więzi społeczne są silne, a obcy (*gaijin*) są nadal w jakimś stopniu dyskryminowani. Nie ma miejsca na niezależność i brak jednomyślności, harmonii, zgodnie z powiedzeniem, że wystający gwóźdź należy wbić w deskę. Kiedy w modzie będą długie kolanówki lub buty na siedmiocentymetrowym obcasie, ulice japońskich miast natychmiast to podchwycą, zapełnią się niemal identycznie ubranymi kobietami, dokładnie tę modę naśladującymi.

---

[6] Zob.: M. Kawashima, *The Legal Conscience of Contract in Japan*, „Law in Japan" 1974, nr 1, s. 7; zob. też: H. Wagatsuma, A. Rosett, *Cultural Attitudes Towards Contract Law. Japan and the United States Compared*, „UCLA Pac. Basin L. J." 1983, nr 69, s. 76.

[7] Wymiar taki wyróżnili w swoich typologiach G. Hofstede, Ch. Hampden-Turner i A. Trompenaars.

Niekiedy dążenie do harmonii społecznej prowadzi do groteskowych sytuacji. Na przykład przysłowiowa pasywność japońskich obrońców w postępowaniu sądowym w dużym stopniu wynika z przekonania, że aktywna postawa nie pomaga obronie, a wręcz przeciwnie – stanowi dodatkowe utrudnienie. Co więcej, badania pokazują, że w sytuacji, gdy oskarżony bądź jego obrońca nie okazują woli współpracy i przyjmują aktywną postawę w procesie, spotykają się z niechęcią ze strony zarówno sądu, jak i prokuratury. Taka postawa wynika z przyjętej zasady współpracy między prokuratorem, sądem i obrońcą w postępowaniu karnym. Zasada ta wyznacza szczególną relację adwokat – sąd, opartą na szacunku i lojalności adwokata wobec władzy państwa reprezentowanej przez sąd[8].

Ciekawych obserwacji dostarcza japońskie metro. Jest ono warte znacznie szerszych badań, wykraczających daleko poza osławioną instytucję „upychaczy". Na stacji metra pasażerowie ustawiają się na ruchomych schodach po lewej stronie, jeden za drugim, zostawiając prawą stronę wolną – dla tych, którzy się spieszą bardziej od nich. W wagonie metra zajmują tylko tyle miejsca, ile jest niezbędne. Dziwić może widok Japonki wracającej po dniu pracowicie spędzonym na zakupach, która, jadąc w pustawym wagonie, trzyma swoje torby spiętrzone na kolanach, zamiast zrobić tak, jak robimy to my – porozkładać wszędzie dookoła. Logika zbiorowości. Dlatego szukamy mądrości w Japonii, w której duch wspólnoty jest tak silny.

Japońską kulturę cechuje też hierarchiczność, ceremonialność. Osoby zajmujące niższe pozycje w hierarchii mają zwykle mniejsze zdolności i umiejętności i są zależne od swoich przełożonych. Japoński menedżer ma władzę, ponieważ grupa skutecznie połączyła swoje siły (energia jednostek zostaje wykorzystana do zwiększenia skuteczności całości), nie wykorzystuje jej po to, by gnębić swoich pracowników. Władza nie oznacza niszczenia, kolektywistyczni Japończycy wierzą w potrzebę służenia grupie (przedsiębiorstwo to grupa ludzi) i japoński menedżer musi postępować odpowiedzialnie wobec swoich podwładnych. Udziela on pomocy swoim pracownikom i wspiera ich. Nie tylko czuje się odpowiedzialny za podwładnych, ale interesuje się też ich rodzinami

[8] Zob.: M. Murayama, *The Japanese Adversary System in Context*, [w:] *The Japanese Adversary system in Context. Controversies and Comparisons*, ed. M. M. Feeley, Setsuo Miyazawa, P. MacMillan, New York 2002, s. 46.

i zachęca pracowników do lojalnych zachowań wobec bliskich. Podobnie było w naszym przypadku – każdy z nas, niezależnie od jego statusu akademickiego, po przyjeździe do Japonii otrzymał na uczelni swój boks z komputerem i dostępem do uniwersyteckich baz danych i internetu, chociaż umowa dotyczyła tylko jednej osoby.

Na wyższą pozycję trzeba zapracować, cierpliwie zaczekać i jest to porządek moralny. Podwładni awansują w Japonii głównie na podstawie długości stażu, bo z wiekiem przychodzi doświadczenie i mądrość, a zatem rośnie też wartość pracownika. Ludzie starsi mogą stać się nauczycielami młodych, będąc „świadkami pomyłek". Powinno zatem wzrastać ich znaczenie w organizacji i firmy w ten sposób postępują. Stosunek do starszych i wyższych rangą cechuje respekt. W pewnym sensie jest to samospełniające się proroctwo, ponieważ pracownicy, których otacza się większym szacunkiem, wykazują się większymi osiągnięciami[9]. Chociaż w dzisiejszych czasach to młodzi dysponują umiejętnościami liczącymi się na rynku pracy (na przykład znajomością technik teleinformatycznych), a doświadczenie coraz trudniej doceniać w obliczu tak dynamicznych, skokowych przemian. Młodzi Japończycy coraz mniej cenią sobie ciężką pracę, w skrajnych, choć wcale nie rzadkich przypadkach prowadzącą do *karoshi*, śmierci z przepracowania. Można mówić o kryzysie autorytetu, załamywaniu się porządku hierarchicznego. Żmudną karierę od stanowisk wejściowych do emerytury młodzi Japończycy coraz częściej zamieniają na szybszą karierę „skoczka" zmieniającego firmy w poszukiwaniu awansu. Podobna tendecja występuje w Polsce, gdzie młodzi spieszą się, bo obawiają się, że po trzydziestym piątym roku życia zaczną spadać z drabiny kariery (z tym, że w Polsce łatwiej jest zrobić karierę). W erze globalizcaji pojawiają się międzynarodowe korporacje ze swoją kulturą pracy, które ułatwiają nielojalne zachowania. Starszym Japończykom trudno to zrozumieć. Przecież istnieje „pętla wzajemności": wobec pracowników podejmuje się nieopłacalne, z naszego punktu widzenia, wysiłki. Za otrzymane dobro: pomoc, naukę, hojność i łaskę zatrudnienia na całe życie, pracownik rewanżuje się, wkładając maksymalny wysiłek, jest wdzięczny

[9] Por. Ch. Hampden-Turner, A. Trompenaars, *op. cit*., s. 87.

i odwzajemnia się ciężką pracą. Pracując ze wszystkich sił, wie, że organizacja otoczy opieką jego bliskich[10].

Indywidualistyczni Amerykanie wyrzucają z pracy za popełnione błędy, przełożony, chcąc dowieść, że sam nie jest winny, karze podwładnego. Amerykański pracownik ponosi osobistą odpowiedzialność, w przeciwieństwie do Japonii, gdzie grupa bierze odpowiedzialność na siebie, bo nie pomogła, nie nadzorowała wystarczająco pracy jednego ze swoich członków. Szef nie zwalnia pracowników, to by oznaczało, że popełnił błąd, przyjmując go do pracy. Jednocześnie umyka mu szansa dowiedzenia się, jak można było naprawić swoją pomyłkę. Ludzi się nie „wylewa", dzieci się nie wyrzeka, gdy popełniają błąd. Jednak japoński menedżer oczekuje, że pracownicy dwukrotnie tego samego błędu nie popełnią, jeśli będą mieli na to jakikolwiek wpływ. Może się spodziewać, że wyrozumiałość szefa i grupy, wobec której pracownik czuje się winny, będzie odpłacona. Jaka może być reakcja japońskiego menedżera, gdy dowie się, że podwładny chce odejść do innej firmy, proponującej mu wyższe wynagrodzenie? Jest to prawo przysługujące pracownikom tylko wtedy, kiedy pracodawcy zwalniają pracowników, w innej kulturze organizacyjnej i narodowej. To u nas szef może cię zwolnić, a ty możesz wykorzystać wszystko, co organizacja jest w stanie ci dać, a potem odejść z pracy bez żadnych skrupułów. U lojalnego Japończyka takie zachowania mogą budzić głęboki niepokój. Hierarchia w Japonii ma charakter rodzinny, uczuciowy. Cechą japońskiej hierarchii jest tradycja życzliwego przywództwa, które charakteryzuje na przykład *amae* („ufność i zależność od szczodrej miłości starszej osoby")[11]. Klanowa kultura organizacyjna, przypominająca rodzinne relacje, jest też preferowana przez polskich pracowników, chcielibyśmy takich relacji, jak w japońskim przedsiębiorstwie. Niestety, przeciętny polski menedżer sobie przyznaje prawo do wyrzucania pracowników, ale od nich oczekuje przywiązania i zaangażowania.

W Japonii ściśle przestrzega się etykiety i formalnego tytułowania. Przykładem ceremonialnego zachowania, kojarzonym z tym krajem, może być rytuał powitalny *meishi* polegający na wymianie wizytówek czy wymiana *purezento* (prezentów). Japończycy lubią dawać prezenty,

[10] *Ibidem*, s. 158 i n.
[11] *Ibidem*, s. 146.

rozpieszczają do przesady, a żegnając się, wręczają na lotnisku tyle prezentów, że trzeba zawczasu zostawić wolne miejsce w walizkach, żeby nie mieć problemów z nadbagażem. Ceremonialność widać w stroju formalnym, rano i wieczorem ulice zaludniają się *salarymanami* w czarnych garniturach, wypastowanych butach i białych koszulach. Na wyposażeniu wynajmowanego przez nas apartamentu oprócz elektrycznego garnka do gotowania ryżu znajdowała się elektryczna prasowalnica do spodni.

Występuje też bariera płci. Kobiety w Japonii nie zajmują należnego im miejsca w hierarchii, parafrazując tytuł głośnego filmu: to nie jest kraj dla kobiet. Na uniwersytetach pełno było wykształconych kobiet, ale prawie wyłącznie są to *office ladies*. W tym zmaskulinizowanym świecie mężczyźni automatycznie mogą przyjmować, że to sekretarki, kobiety w miejscu pracy z reguły stoją niżej w hierarchii i koledzy odpowiednio je traktują. Na konferencji, od której zaczęła się nasza japońska przygoda, najlepiej mówiącą po angielsku uczestniczką była sekretarka, która zajmowała się sprawami organizacyjnymi. Szklany sufit[12] ograniczający karierę kobiet w tym zmaskulinizowanym świecie jest umieszczony bardzo nisko. Chociaż poznawani Japończycy początkowo wyrażali zdziwienie, że ta Polka też pracuje na uniwersytecie, by następnie z niedowierzaniem ponownie zapytać o to męża, to mimo wszystko najpierw dostrzegali cudzoziemkę, a potem kobietę. Japońskie kobiety nie mają wystarczającego statusu, by się z nimi liczono, ale na pociechę pozostaje im ważna rola osoby decydującej o domowych finansach i butiki światowych projektantów.

My, Polacy, mamy ambiwalentny stosunek do hierarchii. Z jednej strony dominującym stylem zarządzania naszych menedżerów jest styl autokratyczny. Pracownicy nawet oczekują takiego podejścia, szefów włączających swoich podwładnych w podejmowanie decyzji często

[12] Mianem „szklany sufit" określa się niewidzialną barierę, która zdaje się oddzielać kobiety od najwyższych szczebli kariery, uniemożliwiającą im awansowanie na sam szczyt. Pojęcie to pojawiło się w latach siedemdziesiątych w Stanach Zjednoczonych; w latach dziewięćdziesiątych jedynie 3 do 5% najwyższych stanowisk zajmowały tam kobiety, utworzono zatem specjalną Komisję ds. Szklanego Sufitu; zjawisko szklanego sufitu zostało wyczerpująco opisane w książce pod redakcją Anny Titkow, *Szklany sufit. Bariery i ograniczenia karier kobiet*, Warszawa 2003.

spostrzega się jako mało kompetentnych, zbyt miękkich, przełożeni w końcu są od rządzenia. Menedżerowie z Zachodu, którym przyszło kierować polskimi oddziałami ich firm macierzystych, skarżą się, że po przyjeździe do naszego kraju musieli zmienić swój styl kierowania, ten, do którego przywykli i który się sprawdzał, w Polsce przestawał być skuteczny[13]. Nasi przełożeni nie są z pracownikami po imieniu, niestety, nawet nichętnie podają rękę, by wymienić mocny uścisk. Z drugiej strony historycznie nie mamy zaufania do elit, z rezerwą podchodzimy do władzy i kwestionujemy autorytety. Podejrzewamy ich o jednostkową ambicję i żądzę władzy. Władza może oznaczać korupcję i ukryte wpływy.

Hierarchiczni i ceremonialni Japończycy mogą być przez nas spostrzegani jako zbyt formalistyczni, a nawet nadęci, bo cóż innego można pomyśleć o współpracowniku, który dopiero po trzech latach przyjaznych kontaktów (z wizytami w swoich domach oraz niezliczonymi wieczorami socjalizowania się, kiedy wszelką sztywność i oficjalność Japończyków rozpuszcza alkohol) proponuje zwracanie się po imieniu z pominięciem formuły Nazwisko-*san*? Polak może po amerykańsku zaproponować to pierwszego dnia, a Japończyk ma prawo do tego dojrzeć.

Dlaczego jednak ci ceremonialni, szanujący przodków i siwe włosy *sensei* Japończycy nie ustępują starszym ludziom miejsca w metrze? *Nota bene*, czyżby kolejna gafa Polaków w Japonii: chcieliśmy kiedyś ustąpić miejsca staruszce, głośno próbując wytłumaczyć, o co chodzi i popychając ją w stronę zwolnionego siedzenia. W jej oczach musiało to być zwracanie uwagi wszystkich dookoła na jej sugerowaną niedołężność. Odebrała to jako krępujące publiczne upokorzenie.

Japończycy są powściągliwi. Kto powie, co oznacza nieprzeniknięty uśmiech na twarzy Japończyka? Tu różnice kulturowe pomiędzy nami wydają się największe. Muszą nas spostrzegać jako niegrzecznych, hałaśliwych gburów z dużymi nosami. My Polacy przecież jesteśmy ekspresyjni. Nie tak wprawdzie, jak Włosi, ale otwarcie wyrażamy emocje, publicznie żalimy się i złościmy, często bez skrępowania. Skrępowanie – to słowo dobrze chyba opisuje naszych japońskich przyjaciół. Okazywanie złości i zniecierpliwienia ich obraża. Kontakt wzrokowy nie jest bez-

[13] Zob. szerzej: A. Murdoch, *Współpraca z cudzoziemcami w firmie*, Warszawa 1999.

pośredni (a więc natrętny), nie akceptują kontaktu dotykowego, wiedzą, że ludzie Zachodu witają się przez podanie ręki, więc ją nam podają, ale uścisk jest delikatny, sami opracowali system mniej lub bardziej głębokich ukłonów, podkreślających przy tym hierarchię. Nasza otwartość może być oceniana jako niedojrzałość, oni nie pozwalają sobie na takie wyrażanie emocji, uczą się je skrywać, cenią sobie rezerwę w kontaktach. Czasem tylko mieliśmy wrażenie, że nasza ekspresyjność działa na nich przyciągająco, jest dla nich atrakcyjna z jakiegoś powodu.

Japończycy ściśle przestrzegają reguł społecznych i prawnych. Obcokrajowców mile zaskakuje to, jak bezpieczne są ulice nocą, czy rzadkie kradzieże. W Sapporo zadziwił nas fakt, że ludzie organizują sobie swoje małe, prywatne ogródki w najmniej spodziewanych miejscach – wkoło przydrożnych drzew, zabetonowanych tak, jak tylko się da. Na tych spłachetkach ziemi sadzą kwiaty i ozdobne trawy obok ruchliwych arterii i zatłoczonych chodników. W drodze na uniwersytet codziennie mijaliśmy nietypowy ogródek z wysokim krzakiem pomidorów. Gdyby ludzie nie ustępowali sobie miejsca, by minąć się na chodniku, byłyby zadeptane. Obserwowaliśmy, jak żółcą się, dojrzewają, im bardziej były czerwone, z tym większym niepokojem obserwowaliśmy ich niechybny los, były na wyciągnięcie ręki. I któregoś dnia stało się – wieczorem brakowało czerwonego owocu, który jeszcze rano tak butnie prężył się na gałązce. Nie leżał też na grządce. Jak myślicie, co się z nim mogło stać? Gdybyśmy zmienili „oprogramowanie umysłu" na japońskie, to byśmy odpowiedzieli: zerwała go właścicielka.

Powściągliwi, formalni Japończycy trzymają się reguł, ceniąc sobie uporządkowane życie, ład, dobrą organizację. Japonia to kultura monochroniczna, spóźniając się, z ich perspektywy jesteśmy niezdyscyplinowani i niegrzeczni. A jakich obserwacji dostarcza japońska stacja metra? Pasażerowie czekają na pociąg, ustawiając się w kolejkach w ściśle oznakowanych miejscach na peronie. Gdy podjeżdża pociąg – nie trzeba dodawać, że punktualnie – wsiadają w kolejności przyjścia do wagonów, które precyzyjnie się przed nimi zatrzymały. Nie w kolejności „kto bliżej drzwi" albo „kto większy i silniejszy".

Nas, Polaków, regulaminy i harmonogramy niepotrzebnie ograniczają. Jeśli plastikowe śmieci są wywożone raz w tygodniu i można je wystawiać w dniu wywozu w godzinach między szóstą a ósmą rano, to dlaczego nie można wrzucić ich do kontenera późnym wieczorem? Nie

będziemy musieli zrywać się rano, zwłaszcza gdy nie przestawiliśmy się jeszcze na zmianę czasu. Menedżerowie obcokrajowcy cenią polskich pracowników za elastyczność, zdolność do szybkiej adaptacji i improwizacji. Jednak narzekają na niedpowiedzialność i niedotrzymywanie terminów. Dbanie o własny interes, zwane raz zaradnością, innym razem cwaniactwem, miesza się z solidarnością. Gdy nie wpadamy w panikę, jak coś idzie nie tak, możemy być spostrzegani przez Japończyków jako nieodpowiedzialni, niepoważni. Na wymiarze mono-polichroniczności bliżej nam jednak do Japończyków aniżeli do Latynosów z ich podejściem *mañana*.

Próbując zrozumieć zachowania członków obcej nam kultury, musimy nie tylko wziąć pod uwagę to, jakie miejsce na poszczególnych wymiarach ona zajmuje, ale też zintegrować te dane, uwzględnić fakt, że kulturę opisują te wymiary jednocześnie. Czas, synchronia, hierarchia i społeczeństwo wiążą się ze sobą. Trzeba pamiętać, że Japończycy jednocześnie są powściągliwymi, ceremonialnymi, kolektywistycznymi ludźmi, ze specyficznym stosunkiem do czasu i reguł. Przestrzegają zasad związanych z wywozem śmieci w określonych godzinach nie tylko dlatego, że takie są przepisy i „patrol firankowy" czuwa, ale też dlatego, że mają na względzie dobro swojej grupy społecznej. W Sapporo, w dniach, kiedy wywożone są odpadki organiczne, w mieście pojawiają się kruki – ogromne, hałaśliwe czarne ptaki z wielkimi mocnymi dziobami i próbują się dostać do pojemników osłoniętych siatkami. Jeśli wystawilibyśmy śmieci późnym wieczorem, o świcie obudziłoby nas i sąsiadów przeraźliwe krakanie.

Należy jednak pamiętać, że Japonia i Polska zmieniają się i że spod upraszczających generalizacji, opartych na kulturowych wymiarach często wymyka się przeciętny Tanaka-san i przeciętny Jan Kowalski.

Antoni Kość

Inkulturacja Ewangelii w Japonii[1]

Wstęp

Okres akomodacji w pracy misyjnej Kościoła należy już do przeszłości. Dziś po ponad 40 latach od zakończenia Soboru Watykańskiego II dojrzał czas inkulturacji w Kościele. W „Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła" (*Ad gentes* 22) czytamy: „Kościoły lokalne niech czerpią ze zwyczajów i tradycji, z mądrości i wiedzy, ze sztuki i umiejętności swoich ludów to wszystko, co może się przyczynić do wyznawania chwały Stwórcy, do zobrazowania łaski Zbawiciela i właściwego ukształtowania życia chrześcijańskiego".

Życie chrześcijańskie należy dostosować do ducha i charakteru poszczególnych kultur, uwzględniając filozofię i mądrość ludów, zaś lokalne tradycje wraz z cechami właściwymi dla ich mieszkańców, przepojone światłem Ewangelii, należy włączyć do katolickiej jedności. W ten sposób Kościoły lokalne, wzbogacone własną tradycją i kulturą, znajdą swoje miejsce w Kościele powszechnym bez naruszania jedności Kościoła i prymatu Stolicy Piotrowej (por. *Ad gentes* 22).

Powyższe stwierdzenia odnoszą się także do Kościoła japońskiego, mianowicie musi on dokładać coraz więcej starań, aby Dobrą Nowinę, czyli Ewangelię, wcielić w kulturę japońską i przyjąć prawdziwie japońskie oblicze. Innymi słowy, ewangelizacja kultury japońskiej jest najwłaściwszą drogą w pracy misyjnej.

[1] Niniejszy artykuł powstał na podstawie własnych doświadczeń autora.

14. Park wiśniowy w Tokio

Ewangelizacja kultury japońskiej

Problem identyfikacji kulturowej jest tylko jedną stroną medalu. Druga strona to problem internacjonalizacji. Japonia zawsze była i jest wzorem, jak należy uczyć się od innych narodów, jak adaptować bogactwa ich cywilizacji i kultury. Obecnie w procesie adaptacji podkreśla się nowy element, a mianowicie, jak uczyć się od innych narodów, przede wszystkim od narodów Azji, a nie tylko od Zachodu, tzn. Europy i USA, jak dotychczas[2]. Przed tym samym problemem, przed którym stoi Japonia jako kraj, stoi też Kościół japoński.

Akomodacja, jaką praktykowano w Japonii przed Soborem Watykańskim II, przejawiająca się tym, że misjonarze budowali kościoły i ołtarze w stylu świątyń buddyjskich, tabernakulum budowano w kształcie małych świątyń shintoistycznych, szaty liturgiczne szyto na wzór japońskiego kimona, a obrazy Matki Bożej malowano na wzór buddyjskiej bogini miłosierdzia Kannon, została przez chrześcijan japońskich odrzucona.

Dlaczego tak się stało? Dlaczego odrzucono ten rodzaj akomodacji? Wielu zadawało sobie to pytanie. Prawdopodobnie nie była to właściwa forma pracy misyjnej. Rodzi się zatem pytanie zasadnicze, czy w ogóle akomodacja jest możliwa? Doświadczenie japońskie pokazało, że raczej nie, bo powstanie wprawdzie piękny, ale sztuczny kwiat, który nie ma w sobie życia. Szanse rozwoju może mieć tylko inkulturacja.

Tak jak na przestrzeni wieków stało się z buddyzmem, który Japonia przyjęła z Chin (Indie – Chiny – Korea – Japonia), tak samo w długowiekowym procesie chrześcijaństwo stanie się religią japońską.

Gdy po wybuchu bomby atomowej w Hiroszimie zrodziła się myśl zbudowania Świątyni Pokoju, postawiono następujące warunki: musi to być świątynia katolicka, współczesna i prawdziwie japońska. Świątynia Pokoju w Hiroszimie, monument żelbetonowy, w niczym nie przypomina ani świątyni buddyjskiej, ani świątyni shintoistycznej. Mogłaby równie dobrze znajdować się w Europie, jak w Ameryce, a jednak architekci japońscy uważają ją za prawdziwie współczesne dzieło japońskie.

Kiedy powstała myśl budowy katolickiej katedry w Tokio, o projekt poproszono światowej sławy architekta, profesora Tange Kenzo, który

[2] Profesor Toshio Hasegawa z Uniwersytetu Sophia w Tokio twierdzi, że Japonia nie bierze całego drzewa kulturowego z Europy, tylko jego kwiaty.

projektował już centrum olimpijskie w stolicy. Znów postawiono warunki podobne jak w Hiroszimie: obiekt sakralny, współczesny i prawdziwie japoński. Profesor Tange Kenzo zapoznał się ze wszystkimi sławnymi katedrami katolickimi świata, podróżował po Europie, aby zgłębić i zrozumieć, czym jest świątynia katolicka. Zbudowana według jego projektu katedra tokijska, podobnie jak Świątynia Pokoju, w niczym nie przypomina ani świątyni buddyjskiej, ani świątyni shintoistycznej. Nie ma też nic z baroku i gotyku. Jest po prostu czymś innym, czymś nowym. „Na początku być może świątynia ta robi dziwne wrażenie obce, ale gdy będą się modlić ludzie i będzie sprawowana liturgia przez dziesięć, pięćdziesiąt czy sto lat, wówczas okaże się, że jest to świątynia prawdziwie katolicka i japońska" – stwierdził profesor Tange Kenzo po oddaniu katedry tokijskiej do użytku wiernych[3].

Inkulturacja mentalności japońskiej

Inkulturacja Kościoła katolickiego z prawdziwie japońskim obliczem to nie tylko obiekty sakralne, które odpowiadają duchowi współczesnej sztuki japońskiej, to nie tylko liturgia[4]. Inkulturacja nie może ograniczyć się wyłącznie do formy. Chrześcijaństwo musi przepoić umysły i serca Japończyków[5].

---

[3] Podobnie wygląda Bazylika Męczenników Koreańskich koło Seulu.

[4] Jeśli chodzi o liturgię, to Kościół katolicki w Japonii jest bardziej rzymski niż sam Rzym. Oczywiście używa się języka japońskiego i gestów, i ukłonu zamiast przyklęknięcia itd. Tradycyjne święta japońskie zostały dopasowane do kalendarza europejskiego. W Korei natomiast nadal obchodzi się takie święta, jak: sollal – Nowy Rok lunarny (pierwszy dzień pierwszego miesiąca lunarnego), chusok (piętnasty dzień ósmego miesiąca lunarnego) – święto dziękczynienia i kult przodków według kalendarza lunarnego. Również Japonia obchodzi święto zmarłych 15 sierpnia, ale według naszego kalendarza rzymskiego. Ryt pogrzebowy, przyjęty przez biskupów południowokoreańskich, wykorzystuje miejscowe rytuały. Kościół katolicki w Korei dostosowuje się do tej tradycji. Dotychczasowe wytyczne dotyczące ceremonii pogrzebowych zabraniały włączania do pogrzebów katolickich tradycyjnych zwyczajów miejscowych. Nowe obrzędy dopuszczają również palenie zwłok. Również Boże Narodzenie w Korei obchodzone 25 grudnia i narodziny Buddy, które przypadają w tym samym dniu są dniem wolnym od pracy. W Japonii Boże Narodzenie jest dniem roboczym.

[5] W mentalności japońskiej przebaczenie nie jest znane, wroga należy zniszczyć doszczętnie. Chrześcijaństwo zaś głosi przebaczenie i miłość nieprzyjaciół. To jest zadaniem chrześcijaństwa w Japonii.

Chrystianizacja kultury japońskiej poczyniła już znaczne postępy. Przede wszystkim w znacznym stopniu ustały zarzuty pod adresem chrześcijaństwa jako religii importowanej z Zachodu.

Podstawowe zasady etyki chrześcijańskiej: wszyscy ludzie są braćmi, wszyscy ludzie są równi, ludzkość jest jedną rodziną, podstawowe prawa człowieka[6], miłość bliźniego, działalność charytatywna[7] – obce etyce konfucjańskiej obowiązującej do pewnego stopnia w Japonii, stały się już japońskie i nikt nie uważa, że zostały przeniesione z Zachodu[8].

Tygodnik „Time" z dnia 1 sierpnia 1983 roku opublikował specjalny numer poświęcony Japonii. Przedstawiono w nim politykę, ekonomię, naukę, sztukę, medycynę, filozofię, religię, a także inne dziedziny współczesnej cywilizacji i kultury japońskiej. We wniosku końcowym czytamy: „Wielu obcokrajowców sądzi, że Japonia po 1945 roku odrzuciła swoją dotychczasową kulturę i przejęła całkowicie nową kulturę Zachodu. Ta opinia jest całkowicie fałszywa. Japończycy robią dalej to, co robili dotychczas. Przyjmują wszystkie cenne elementy kulturowe świata i czynią je japońskimi. Czy przyjmą też chrześcijaństwo i uczynią je japońskim?".

Jest to bardzo ważne pytanie. Czy „zjaponizowane" chrześcijaństwo będzie jeszcze chrześcijaństwem Chrystusa, czy też religią synkretyczną[9], która nie będzie miała wiele wspólnego z chrześcijaństwem?

W czasie jednego z sympozjów na temat prawdziwej religii, zorganizowanego w Instytucie Religii i Kultury przy Katolickim Uniwersytecie Nanzan[10] w Nagoja, jeden z zagranicznych referentów powiedział: „Religia może być tylko prawdziwa albo fałszywa. Tylko ta religia, która posiada prawdziwą doktrynę, jest prawdziwą religią, wszystkie inne są religiami fałszywymi". Potem głos zabrał Japończyk, buddysta: „Oczy-

---

[6] Konstytucja Japonii z 1946 roku jest w zasadzie znowelizowaną konstytucją stanu Virginia USA.

[7] Por. np. P. G. Gemeider SVD, założyciel *ai no jikko undo* (Ruch czynnej miłości bliźniego), który sprawił, że ludzie na wózkach inwalidzkich mogli się pokazać w miejscach publicznych. Dotychczas było to niespotykane.

[8] Był czas w historii misji, kiedy mówiło się o *plantatio Ecclesiae*.

[9] Przykładem tego może być błogosławieństwo małżeństw niechrześcijańskich jako jedna z form misjonowania dopuszczona przez Instrukcję biskupów japońskich.

[10] Uniwersytet Nanzan w Nagoya założony przez SVD (Societas Verbi Divini – Zgromadzenie Słowa Bożego) w 1949 roku.

wiście, Prawda jest tylko jedna, ale my, ludzie, nie możemy Prawdy wiecznej zrozumieć do końca, możemy tylko Prawdy szukać. Wszystkie religie są drogami, które do Prawdy chcą prowadzić. Jest wiele różnych dróg, które prowadzą do Fujisan, ale wszyscy widzą z Góry Fuji to samo wschodzące słońce. O wiele ważniejsze niż spór o prawdziwość czy fałszywość danej nauki jest to, czy religia daje człowiekowi pokój ducha i siłę do pokonywania trudności"[11].

Makiguchi Tsunesaburo, założyciel sekty Soka Gakkai (Naukowe Towarzystwo dla Krzewienia Wartości), przyjął dla swojej religii trzy podstawowe wartości: *Shin* (Prawda), *Zen* (Dobro), *Bi* (Piękno)[12] i nazwał tę sektę wspólnotą tworzącą wartości poprzez naukę. Według Makiguchi Tsunesaburo religia, która jest w konflikcie z nauką, nie jest dobrą religią, nie jest religią właściwą. Dobra religia to ta, która tworzy wartości i przynosi korzyści. Wniosek założyciela jest następujący: jedynie dobrą religią jest Soka Gakkai. Znalazło to rzeczywisty oddźwięk wśród mas. W ciągu kilku zaledwie lat religia ta pozyskała około 15 mln wyznawców i ma własną bardzo silną partię polityczną Komeito.

Jeden problem w religii katolickiej nie daje spokoju głęboko myślącym Japończykom, mianowicie fakt, że my, katolicy, tak łatwo mówimy o Bogu i tajemnicach Bożych, jakbyśmy o Nim już wszystko wiedzieli. Jednak my przecież zdajemy sobie sprawę, że prawdy Boże nie są tak łatwe do zrozumienia i w rzeczywistości nasza teologia chrześcijańska jest w większości teologią negatywną[13].

Buddyjskie tajemnicze *Mu* (nic, nicość, niebyt) można by też nazwać teologią negatywną i tutaj mamy wspólny punkt dialogu z buddyzmem. Jednak teologia chrześcijańska ma coś więcej niż buddyjskie tajemnicze *Mu*, mianowicie analogię. Analogiczne przedstawienie Boga umożliwia nam, ograniczonym stworzeniom, do pewnego stopnia personalny kontakt z nieograniczonym Panem, czego nie ma buddyzm.

---

[11] Dyskusyjne? Podobnie jak: „Zadaniem państwa nie jest określać, która religia prawdziwa, a która fałszywa, ale zadaniem państwa jest, aby ludzie różnych religii żyli w zgodzie i harmonii".

[12] W języku koreańskim: *Chin*, *Son*, *Mi*; podobnie w kulturze helleńsko-rzymskiej: *Verum*, *Bonum et Pulchrum*.

[13] Pojęcie Boga tworzone jest poprzez zaprzeczenie cech człowieka, np. człowiek jest skończony – Bóg jest nieskończony; człowiek jest śmiertelny – Bóg jest nieśmiertelny; człowiek jest bytem przygodnym – Bóg jest bytem wiecznym.

Wiele ośrodków teologicznych w Azji proponuje całkowite „odhellenizowanie" teologii chrześcijańskiej, a więc uwolnienie jej od filozofii greckiej, prawa rzymskiego i kultury europejskiej, uważając, że teologia chrześcijańska jest przesiąknięta duchem Zachodu i niemożliwe jest wyrażenie jej w innych kategoriach myślowych, innej mentalności, języku i kulturze[14].

Być może taka tendencja jest słuszna w innych krajach Azji. Japonia raczej ją odrzuca. Japończycy przyjmują chrześcijaństwo w „hellenistycznej" formie, czyniąc z niego chrześcijaństwo „made in Japan". Głównym zadaniem teologów katolickich w Japonii jest takie pokierowanie inkulturacją, aby chrześcijaństwo niezafałszowane synkretyzmem mogło przejść do kultury i mentalności japońskiej.

Dialog międzyreligijny

Utworzony w roku 1975 przy Uniwersytecie Nanzan w Nagoya Instytut Religii i Kultury ma na celu prowadzenie dialogu chrześcijaństwa z buddyzmem i shintoizmem. Uniwersytet Sophia w Tokio już od kilkudziesięciu lat prowadzi Instytut Kultury i może się poszczycić naprawdę wspaniałymi osiągnięciami na polu dialogu międzyreligijnego. Instytut Orient belgijskiego Zgromadzenia Misyjnego Scheut jest pionierem w prowadzeniu dialogu chrześcijańsko-buddyjsko-shintoistycznego. Wielką rolę w dialogu między religiami odgrywa także Instytut Religii i Kultury przy protestanckim Uniwersytecie Doshisha w Kyoto.

Podstawą dialogu między religiami w Japonii, niezależnie od różnic, które je dzielą, są wartości etyczne. To właśnie one, mimo różnic w interpretacji, zbliżają wielkie religie do siebie i umożliwiają kontakty pomiędzy ich wyznawcami. Na czele tych wartości znajduje się miłosierdzie i miłość, z tym że chrześcijaństwo traktuje je aktywnie (czyn), a buddyzm – na przykład szczególnie zen – kontemplatywnie. Główne przykazanie buddyzmu: chroń życie (nie zabijaj) – to nasza wspólna wartość[15].

---

[14] Pismo święte, Ewangelia powinny zdaniem niektórych Japończyków być przeniesione prosto z Izraela do Japonii, a nie *via* Europa.

[15] Istotnym problemem w Japonii jest często stosowana aborcja. Po jej dokonaniu kobiety składają ofiary przebłagalne w świątyniach buddyjskich w postaci małych posążków Buddy ubranych w czerwone szaty, symbolizujące niewinnie

Z punktu widzenia Instytutu Religii i Kultury przy Uniwersytecie Nanzan w Nagoya dialog musi być prowadzony na wielu płaszczyznach. Wielką rolę odgrywa tu na przykład bezpośrednie zainteresowanie duchownych chrześcijańskich buddyzmem, a mnichów buddyjskich chrześcijaństwem. Wielu Europejczyków czy Amerykanów przybywa do Japonii (czy Korei), aby w świątyniach buddyjskich praktykować zen i uczyć się różnych form medytacji wschodniej[16]. Istnieje też tendencja odwrotna: mnisi buddyjscy korzystają z chrześcijańskich doświadczeń, przemyśleń i sposobów szukania Boga[17].

Dużą funkcję poznawczą spełniają wydawnictwa naukowe, które udostępniają zainteresowanym prace na temat religii Dalekiego Wschodu i chrześcijaństwa. Instytut Religii i Kultury przy Uniwersytecie Nanzan ma w swoim dorobku wiele bezcennych pozycji naukowych i popularnonaukowych, które cieszą się wielkim uznaniem, zarówno wśród specjalistów, jak i zwykłych czytelników.

Jedną z praktycznych metod wzajemnych kontaktów są sympozja. Organizują je na przemian różne placówki zajmujące się zagadnieniami religijnymi, dialogiem i inkulturacją. Świadczyć o tym mogą tematy spotkań z ostatnich lat działalności Instytutu Religii i Kultury przy Uniwersytecie Nanzan w Nagoja, na przykład: „Doświadczenie religijne a słowo"; „Religia masowa a elitarna"; „Absolutna Nicość buddyzmu a Bóg chrześcijaństwa"; „Uniwersalność, powszechność i partykularyzmy religii" itp.

Wydaje się, przynajmniej nam katolikom, że spośród wszystkich religii, z którymi mamy do czynienia w Japonii, katolicyzm jest najpozytywniej ustosunkowany do dialogu międzyreligijnego. Kościół katolicki w Japonii, w porównaniu z innymi wyznaniami i religiami, jest aktualnie najbardziej otwarty na dialog i skierowany ku przyszłości.

---

przelaną krew. Aborcja jest traktowana jako sprawa prywatna kobiety. Mężczyźni zachowują dystans, wyrażając przekonanie, że obowiązkiem kobiety jest „odpowiednio załatwić tę sprawę".

[16] Miałem możliwość uprawiania medytacji *zen* w Japonii w Kamakura w 1975 roku u mistrza *zen* Hamada Rosni. Spotkałem też w Korei w Seulu w 1999 roku polskich mnichów buddyjskich uprawiających tam *zen*.

[17] Mnichów buddyjskich spotkałem w opactwie St. Ottilien w Bawarii w Niemczech, gdy przebywałem tam w latach 1978–1982.

Wielka w tym zasługa Soboru Watykańskiego II[18], a następnie szczególnie papieża Jana Pawła II, który wspierał prace Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego[19].

Również teologowie zaczynają interesować się problematyką dialogu. Choć jest to dopiero początek, ważny pozostaje przede wszystkim fakt, że zmienia się ogólna świadomość, rośnie wewnętrzna potrzeba wzajemnego poznawania się i wszechstronnych kontaktów.

Jeśli zwrócimy uwagę na mapę głównych problemów Kościoła powszechnego w świecie, zauważymy trzy obszary, na których dokonują się wielkie przemiany: W Ameryce Łacińskiej – teologia wyzwolenia; w Afryce – liturgia; na Dalekim Wschodzie – dialog i duchowość.

Właśnie dlatego Japonia odgrywa i będzie odgrywać w przyszłości bardzo ważną rolę w kwestiach dialogu międzyreligijnego. Jest to kraj, w którym krzyżują się drogi różnych kultur i religii. Wypracowane tu przemyślenia i praktyczne metody będą mogły służyć całemu Kościołowi. Należy więc być odważnym, ale też roztropnym.

Na razie rzeczywistość nie jest jednak tak łaskawa, jak by się to mogło wydawać z powierzchownych obserwacji. Z punktu widzenia innych religii proponowany przez chrześcijaństwo dialog jest traktowany czasem jako słowo równoznaczne z nawracaniem. Wielu niechrześcijan uważa go za chytry sposób katolików na pośrednie misjonowanie.

W ostatnich kilku latach sytuacja jakby się zmieniła. Religie, które zarzucały chrześcijaństwu skostnienie i konserwatyzm, teraz same zaczęły kostnieć i zamykać się w sobie. Świat jest jeszcze zbyt zaskoczony otwarciem się Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II, często jeszcze nie dowierza, ale w praktyce przekonuje się, że nie ma tu żadnej gry i problem dialogu oraz inkulturacji jest bardzo poważnie traktowany przez stronę katolicką. Takie są „znaki czasu" i Kościół katolicki umie je odczytywać.

---

[18] „Dekret o działalności misyjnej Kościoła" był przygotowywany przez werbistów i jezuitów w misyjnym domu SVD Nemi k. Rzymu.

[19] W 1986 roku kardynał Francis Arinze, przewodniczący Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, odwiedził Instytut Religii i Kultury w Nagoya, natomiast w 1988 roku kardynał Paul Popouard, przewodniczący Rady do Spraw Kultury, był gościem tego Instytutu.

Dialog w wielu wypadkach toczy się jeszcze „na górze", ale wszystko wskazuje na to, że będzie on schodził „w dół". Wiarygodność i przekonanie ludzi o słuszności dialogu to tylko kwestia czasu.

Najistotniejszymi barierami w rozwoju dialogu pomiędzy chrześcijaństwem a religiami niechrześcijańskimi są stereotypy kulturowe w „starej" Europie. Stary kontynent prawie nigdy nie miał okazji spotkać się bezpośrednio z religiami niechrześcijańskimi, nie musiał z nimi współistnieć i uczyć się dialogu[20]. Dopiero w XX wieku wzrosła tu znajomość innych religii, ale jest ona albo tylko teoretyczna, albo zbyt powierzchowna, ponieważ opiera się na modzie. Tak jest w tej chwili ze znajomością zen w Europie. Radykalnie sytuację zmienił Sobór Watykański II. Dzisiaj przynajmniej prawie wszyscy uważają, że dialog jest nie tylko potrzebny, ale wręcz konieczny. Teologia spóźnia się. Dopiero od niedawna zaczęła przystosowywać się do nowej sytuacji[21]. Trzeba jednak sporo czasu, by Europa rzeczywiście w pełni zrozumiała sens i potrzebę dialogu.

Obecnie w Japonii najbardziej zaawansowany jest dialog z buddyzmem. Istnieje wprawdzie jeszcze wiele problemów szczegółowych, które na pewno w przyszłości będą stopniowo rozwiązywane, ale już teraz można mówić nie tylko o jakimś *modus vivendi*, ale o rzeczywistym dialogu międzyreligijnym.

Zwracamy uwagę przede wszystkim na to, co nas łączy, a łączy nas na przykład wspólny stosunek do państwa. Konstytucja japońska gwarantuje wprawdzie wolność sumienia i religii, istnieje pokojowy rozdział religii od państwa, ale sprawy życia codziennego trzeba rozwiązywać na drodze dialogu. Państwo musi mieć ten sam stosunek do wszystkich religii i wyznań, a nie stwarzać uprzywilejowanej pozycji dla shintoizmu jako religii „made in Japan".

Inna wspólna płaszczyzna dialogu to problemy społeczne, na przykład problem *burakumin* (ludzi zepchniętych na margines społeczeństwa), problem uchodźców, problem mniejszości narodowych, między innymi Koreańczyków żyjących w Japonii (wywiezionych przymuso-

[20] Niegdyś Europa spotykała się jedynie na polach walki z Tatarami czy Turkami. Ostatnio istnieje problem gastarbeiterów w RFN, Francji czy Anglii, którzy powoli zmieniają mapę religijną starego Kontynentu.

[21] Wystarczy tylko przykład Polski. Można retorycznie zapytać, ilu wybitnych polskich teologów zajmuje się dialogiem międzyreligijnym?

wo do Japonii w czasie okupacji japońskiej), problem poszanowania praw człowieka i pokoju.

Niebezpieczeństwo w dialogu polega na tym, że czasem dają o sobie znać różne tendencje polityczne. Nie jest to więc jeszcze dialog *sensu stricto*, na jaki czekamy, czyli dialog dotyczący problemów ściśle religijnych (doktrynalnych). Dla nas ważna jest doktryna, dla niechrześcijan raczej praktyka, a ściślej mówiąc pragmatyzm. Dialog ten nie przeniknął jeszcze do świadomości wszystkich katolików czy buddystów. Jest nadal prowadzony tylko między poszczególnymi przedstawicielami danych religii. Jednak już sam fakt, że jest prowadzony, należy uznać za duże osiągnięcie.

Trudniejszy jest dialog z shintoistami. Rozmawiają, „kłaniają się", przyznają potrzebę dialogu, ale wszystko to nie przynosi oczekiwanych przez nas rezultatów. Shintoizm dalej uważa siebie za jedynego legalnego przedstawiciela religii narodowej, ograniczonej tylko do terytorium Japonii, i utożsamia się z japońskością[22]. Według shintoizmu życie jest świętem, a shintoizm istnieje po to, aby je świętować. Zdaniem Japończyków tylko shintoizm może do końca zrozumieć tajemnicę duszy japońskiej.

Pozytywnym przykładem dialogu pomiędzy Kościołem katolickim a shintoizmem może być spotkanie papieża Jana Pawła II z cesarzem Hirohito w czasie jego pielgrzymki do Japonii. Shintoiści czuli się uhonorowani. Protestanci natomiast – z uwagi na swoją postawę sprzeciwu wobec dialogu międzyreligijnego – poczuli się obrażeni.

Z pozycji głęboko myślących japońskich katolików podstawą dialogu międzyreligijnego musi być „japońskość". Co to właściwie znaczy? Należy pamiętać, że już samo bycie Japończykiem jest swego rodzaju religią[23]. Religie obecne w Kraju Kwitnącej Wiśni to również część japońskości. Także katolicyzm zdobywa powoli prawo obywatelstwa w Japonii. Według głęboko myślących japońskich katolików nie można właściwie japońskości utożsamiać zawsze z nacjonalizmem. Jest to

[22] Jako przykład może tutaj służyć świątynia shintoistyczna Yasukuni Jinja, w której oddawana jest cześć przez najwyższe władze państwowe Japonii poległym Japończykom w czasie II wojny światowej, pomimo że istnieje rozdział religii od państwa.

[23] Przyjęcie chrztu i przejście na katolicyzm jest uważane przez niektórych Japończyków (szczególnie shintoistów) za zdradę japońskości.

po prostu problem świadomości. Japońskość to sposób bycia i myślenia Japończyków. To wynika z tradycji i kultury japońskiej.

Tutaj chyba tkwi tajemnica powolnego zakorzeniania się chrześcijaństwa w kulturę japońską. Interesujące jest, że ten sam człowiek identyfikuje się z różnymi religiami. Wystarczy przyjrzeć się statystykom. Za shintoistów uważa się 90% mieszkańców kraju, 80% za buddystów, a dwie trzecie społeczeństwa za niewierzących. Japończyk chrzci swoje dziecko w świątyni shintoistycznej, bardzo często małżeństwo zawiera w świątyni katolickiej (nie jest to sakrament, tylko błogosławieństwo), a pogrzeb odbywa się według rytu buddyjskiego. Chrześcijan, a więc katolików, protestantów i prawosławnych, jest razem ponad milion. Wszystkich mieszkańców Japonii około 125 mln.

Japończycy nie poruszają na co dzień tematów religijnych. Są niezwykle tolerancyjni. Mają własne wyobrażenie Boga i nie odmawiają innym prawa do tego samego.

Bardzo ważną rolę w inkulturacji chrześcijaństwa w kulturę japońską odgrywają uniwersytety chrześcijańskie. Zadaniem tych uniwersytetów jest przede wszystkim wcielanie idei i wartości chrześcijańskich w społeczeństwo i kulturę japońską. Biorąc pod uwagę trzydzieści uniwersytetów protestanckich i jedenaście katolickich, okazuje się, że aż 10% inteligencji japońskiej to absolwenci uczelni chrześcijańskich.

Uniwersytety katolickie w Japonii mają inny charakter i inne zadania niż tego typu uczelnie w chrześcijańskiej Europie. Na przykład Uniwersytet Katolicki Nanzan w Nagoya[24], założony i prowadzony przez Zgromadzenia Słowa Bożego, przyjął jako dewizę i program kształcenia, a także wychowania hasło: *Hominis dignitati* – w trosce o godność człowieka. Chodzi oczywiście o godność człowieka wynikającą z antropologii chrześcijańskiej. Nie znaczy to, że na wykładach z ekonomii czy prawa głoszone są „umoralniające kazania". Uczelnia ta, jak każda inna, musi przede wszystkim przygotować studentów do przyszłej pracy zawodowej i do pełnienia odpowiedzialnych funkcji społecznych. Chodzi jednak o to, by stworzyć właściwy klimat nauczania i wychowania, biorący pod uwagę całego człowieka, klimat mający głębokie zakorzenienie w chrześcijańskich wartościach i etyce chrześcijańskiej.

[24] Na Uniwersytecie tym pracowałem w latach 1983–1988 na Wydziale Prawa; prowadziłem wykłady w języku japońskim z filozofii prawa i powszechnej historii prawa.

Głównym zadaniem Uniwersytetu Nanzan jest nie tyle chrzest jakiegoś jednego studenta, ile „chrzest" całej kultury japońskiej, przepojenie społeczeństwa japońskiego wartościami chrześcijańskimi, zapoznanie niechrześcijan z chrześcijańskim, uniwersalistycznym spojrzeniem na świat, na potrzeby drugiego człowieka, pomoc Japonii w odnalezieniu jej zadania i miejsca w świecie, uświadomienie jej roli nie tylko wobec niej samej, ale też wobec innych narodów, przede wszystkim wobec narodów Azji. Japonia musi się poczuć odpowiedzialna za rozwijające się kraje południowo-wschodniej Azji, musi wyjść z izolacji. Nadszedł czas, aby Japonia nie tylko „brała", ale też zaczęła dawać, praktykować czynnie miłość bliźniego. Oczywiście, Japonia to czyni, ale w porównaniu z Europą czy Ameryką ciągle w stopniu niewystarczającym.

Japończyk jako jednostka nie czuje się dobrze i w swoim postępowaniu nie kieruje się własnymi indywidualnymi zasadami. Dopasowuje się do wartości i stylu życia grupy. Zatem, aby dotrzeć do jednostki, należy zacząć od ewangelizacji całej grupy. Nie jest to łatwe, ale innej drogi nie ma. Wszystkie problemy życiowe Japończyka rozstrzygają się bowiem w grupie, także zawodowe. Właśnie uniwersytet jest znakomitym miejscem, gdzie tego typu problemy można rozpatrywać i rozstrzygać inaczej niż przyzwyczaili się Japończycy, to znaczy w duchu chrześcijańskim.

Katoliccy pisarze japońscy (szczególnie światowej sławy pisarz Endo Shusaku) starają się ukazać w swoich dziełach Chrystusa, który „myśli i czuje po japońsku", Chrystusa, starającego się zrozumieć mentalność i kulturę japońską.

Pomimo ogromu pracy, jaką wkłada chrześcijaństwo w inkulturację kultury japońskiej, statystycznie rzecz biorąc, jest ono bardzo małą kroplą w morzu. Nadal przez większość Japończyków, szczególnie shintoistów, jest uważane za religię zagraniczną, a jako religia „zagraniczna" może się dopasować do kultury japońskiej tylko w zewnętrznych formach, ale nigdy w swojej substancji, w swojej treści. Bardziej niż doktryna problemy stwarza etyka chrześcijańska. Jest ona dla wielu Japończyków za trudna. Jednak jest to zarazem siłą chrześcijaństwa. Jeżeli chrześcijaństwo pójdzie na kompromis, to przestanie być chrześcijaństwem Chrystusa. Chrystus na krzyżu nie pociągnął za sobą mas. Faktem jest również, że sprawy tego świata, szczególnie ważne dla Japończyków, odsuwają na drugi plan kwestię zmartwychwstania

i wiary w życie wieczne. W społeczeństwie japońskim liczy się przede wszystkim materialne i doczesne *carpe diem*, a na tym odcinku chrześcijaństwo w porównaniu z tzw. „nowymi religiami" nie ma szans. „Nowe religie" bowiem nie stawiają człowiekowi takich wymagań, jak chrześcijaństwo.

W dialogu międzyreligijnym czynny udział biorą także niechrześcijanie. Shintoistyczny Uniwersytet Kokugaku w Tokio w latach osiemdziesiątych XX wieku prowadził badania na temat: „Japoński katolicyzm w literaturze". Ich wyniki mogą być dla katolików optymistyczne. Katolicyzm jest już dojrzałą religią japońską, która zaadaptowała się w kulturze japońskiej. Jednakże oprócz tego optymistycznego stwierdzenia można spotkać także opinie odmienne, które sprowadzają nas, katolików, „na ziemię".

Dyrektor Instytutu Kultury przy słynnej świątyni bogini Słońca w Ise, profesor Hatakake Seiko, w czasie sympozjum w Instytucie Religii i Kultury w Uniwersytecie Nanzan w Nagoya w 1988 roku stwierdziła: „Dla mnie prawdziwe chrześcijaństwo to chrześcijaństwo w wydaniu świętego Tomasza z Akwinu". Oczywiście stwierdzenia profesor Hatakake Seiko nie można zaakceptować w stu procentach, ale jedna rzecz w tym stwierdzeniu jest optymistyczna, a mianowicie, że nasi buddyjscy i shintoistyczni partnerzy dialogu chcą spotkać chrześcijaństwo prawdziwe, a nie w wydaniu buddyjskim czy shintoistycznym. Inkulturacja, która w imię inkulturacji zatraca identyczność religii, nie jest inkulturacją właściwą.

Zakończenie

Założyciel Rissho Koseikai (Towarzystwo dla Budowania Sprawiedliwości i Przyjacielskich Kontaktów), Niwano Nikkyo, który jako obserwator buddyjski brał udział w Soborze Watykańskim II, po powrocie z Rzymu napisał: „Poznałem wspaniałych chrześcijan. Byłem świadkiem, jak Kościół katolicki w czasie Soboru Watykańskiego II zerwał z wielowiekową izolacją i przystąpił do poważnego dialogu z innymi religiami. Nie jest rzeczą łatwą w religijnie synkretycznej Japonii głosić chrześcijaństwo czyste, ale jestem przekonany, że jeśli chrześcijaństwu uda się stać religią ludu, to chrześcijaństwo stanie się liderem

wszystkich religii w Japonii”[25]. I to jest właśnie zadanie, przed którym stoi w obecnej chwili Kościół katolicki w Kraju Kwitnącej Wiśni.

[25] *Rissho Koseikai Annals*, 1966, s. 23.

15. Gra na bębenku tsudzumi

Joanna Kamień

Nie ma piękna bez cienia[1]

Ponieważ jednak poczucie piękna wyrasta z realnego życia,
naszym zamieszkującym mroczne pomieszczenia przodkom
nie pozostało nic innego, jak odnaleźć piękno w półmroku,
a w końcu sprawić, aby temu pięknu służył[2].
(Tanizaki Junichirō, *In'ei – raisan*)

Kiedy myślimy o kulturze japońskiej czy chińskiej, zawsze postrzegamy ją w opozycji do naszej – kultury zachodniej. W zestawieniu z tym, co ukształtowała cywilizacja europejska, Wschód wydaje się egzotyczny, tajemniczy, odległy, nieodgadniony i nieprzenikniony. Reformy Meiji od 1868 roku spowodowały otwarcie się Japonii na Zachód. Od tego czasu nastąpiło intensywne przenikanie zdobyczy i wytworów myśli naukowców europejskich do Kraju Kwitnącej Wiśni. Japonia, podążając w stronę Zachodu, czerpie korzyści z nowoczesności, ale ponosi też olbrzymie straty kulturowe, odchodzi od specyfiki własnych potrzeb, wzorców, cech. Zdobycze cywilizacji zachodniej docierają na Wschód, co więcej, są tam nawet udoskonalane, jednak to, co rdzennie japońskie czy chińskie, ma pozostać nietknięte, wierne tradycji. Problemy te dostrzegł

[1] Artykuł powstał na podstawie eseju Tanizakiego Junichirō, *In'ei – raisan (Pochwała cienia),* z jap. przeł. H. Lipszyc, [w:] *Estetyka japońska. Estetyka życia i piękno umierania. Antologia,* red. K. Wilkoszewska, Kraków 2005. Tytuł artykułu został zaczerpnięty z tekstu Tanizakiego; por. *ibidem*, s. 98.

[2] *Ibidem*, s. 89.

i poruszył w swoim eseju Tanizaki Junichirō (1866–1965). Pisząc w 1933 roku *In'ei – raisan (Pochwałę cienia)*, próbował dotrzeć do tego, co rdzennie japońskie i co należy ocalić przed wpływem cywilizacji Zachodu. *Pochwała cienia* to efekt poszukiwania przez Tanizakiego pojęć-filarów wyznaczających kwintesencję japońskości[3]. Literatura dla tego pisarza stanowi próbę ocalenia świata cieni, jest miejscem, w którym można ukryć przed nadchodzącą nieuchronnie falą Zachodu skarby japońskiej mentalności i tradycji, piękno niedostrzegalne dla nie-Japończyka.

> Chciałbym ponownie przywołać, przynajmniej w literaturze, świat cieni, który właśnie tracimy. A w tym przybytku zwanym literaturą kazałbym nisko opuścić okapy, przyciemnić ściany, w cieniu ukryłbym wszystko, co zbyt rzuca się w oczy i usunął niepotrzebne dekoracje. Nie chodzi o to, żeby zrobić to we wszystkich absolutnie domostwach, nikt jednak, mam nadzieję, nie zaprotestuje, jeżeli zostawimy jeden taki dom. A na próbę, żeby zobaczyć, jak to będzie wyglądało, zgasimy światło[4].

Tym pragnieniem Tanizaki kończy swój esej, w którym opisuje odchodzący świat sprzed reform Meiji. I może wielu z nas nie mogłoby dostrzec tej rzeczywistości, gdyby nie pióro pisarza, które na kilku kartkach papieru – z pewnością chińskiego, nie naszego, europejskiego – zatrzymało piękno cienia, opisało magię, jakiej sami, bez jego pomocy, nie potrafilibyśmy dostrzec. Zatem, podążając ścieżkami eseju *In'ei – raisan*, mamy szansę dostrzec i zrozumieć, na czym polega egzotyka Kraju Kwitnącej Wiśni i odmienność mentalności zamieszkującego go narodu, które do tej pory odczuwaliśmy tylko intuicyjnie.

Tanizaki oprowadza nas po tych elementach kultury i architektury Japonii, których piękno objawia się w cieniu, wydobywa się dopiero wówczas, gdy zostaje przyprószone mrokiem. To świat zgoła odmienny od naszej zachodniej cywilizacji, dlatego często autor snuje swą opowieść na bazie opozycji Zachodu i Wschodu, z której rodzą się całe osie kontrastów: światło i ciemność, blask i cień, połysk i głębokie półcienie, nieskazitelna biel i kolor piasku, czystość i przybrudzenie („szlif starości"). Wyraża tę odmienność w jednym zdaniu: „My [ludzie Wschodu – J.K.] lubujemy się w odcieniach i kombinacjach cienia, oni [ludzie

[3] Por. K. Wilkoszewska, *Życie i śmierć w wymiarze estetycznym*, [w:] *Estetyka japońska…*, s. 14.

[4] Tanizaki Junichirō, *op. cit.*, s. 106.

Zachodu – J.K.] wolą barwy wchodzące w skład światła widzialnego"[5]. Jednocześnie pisarz zastanawia się nad przyczyną tych skrajności, które, jak się okazuje, wynikają z mentalności.

> Myślę, że istnieje w naszym usposobieniu skłonność do godzenia się z zastaną rzeczywistością, że szukamy zadowolenia w otoczeniu, w którym przyszło nam żyć. Ciemność, w związku z tym, nie budzi naszego protestu, przyjmujemy ją z rezygnacją, świadomi, że i tak nic nie poradzimy. Trudno – mało światła, to mało światła; zanurzeni w mroku, odkrywamy w nim, na przekór, szczególne piękno. Natomiast przedsiębiorczy człowiek Zachodu nie ustaje w wysiłkach, by poprawić swój los. Od świecy do lampy naftowej, od lampy naftowej do gazowej, od lampy gazowej do światła elektrycznego – jego dążenie ku jasności nie ma końca, nie szczędzi przy tym trudu, aby usunąć najmniejszy nawet cień, jeśli go wytropi[6].

Zatem człowiek Zachodu tropi cienie, by je usuwać, przyćmić blaskiem światła, a człowiek Wschodu tropi cienie, by w nich odkryć piękno i tajemnicę. Jest jednak jeden taki moment, moment lektury eseju Tanizakiego, kiedy nawet my – ludzie Zachodu, oprowadzani przez autora po zatrzymanym w jego opowieści świecie cienia, odkrywamy jego piękno i tajemnicę, gasimy światła. Wkraczając do tego świata, cały czas spowici półmrokiem, mamy wrażenie, że Tanizaki momentami ulega magii cienia, tajemniczość uwodzi go, prowadzi wyobraźnię ku temu, co niezwykłe, zaczarowuje rzeczywistość. A może to pisarz, wywołując w nas takie odczucia, chce uwieść czytelnika tym, przed czym człowiek Zachodu na co dzień się wzbrania – ciemnością?

Jedno jest pewne, trafiają się w opowieści Tanizakiego zdania pełne czaru, krótkie refleksje, dzięki którym wszystko zaczyna ożywać, przedmioty zyskują niezwykłą moc. Wyobraźnia pisarza powołuje do życia senny świat, a jednocześnie autor daje nam do zrozumienia, że to wszystko jest dziełem gry migotliwego światła i cieni, które powstają za jego sprawą w spowitym ciemnością pomieszczeniu. Tak dzieje się, gdy migoczące światło świecy odbija się w naczyniu pokrytym laką, kiedy przyglądamy się mu w ciemności albo gdy nikłe promienie słońca przenikają niby ukradkiem przez ścianki *shōji* do wnętrza pokoju. Można się tu posłużyć słowami Nubuyukiego Kubayashiego:

---

[5] *Ibidem*, s. 99.
[6] *Ibidem*, s. 99.

16. Dżonka japońska – Kobe

> Świat jawi się tu jako nieprzerwana metamorfoza przeróżnych efemerycznych kształtów, danych kontemplacji w niejasności ich świetlno-cienistej natury[7].

Światło, które pojawia się w domu japońskim, jest „tępe", niebezpośrednie. Pozwala wydobyć piękno z przedmiotów znajdujących się w nim. Wśród rzeczy i miejsc gloryfikowanych przez Tanizakiego, uznanych za typowo wschodnie, są: papier, patyna, nefryt i laka, a także elementy architektury: *shōji*, *tokonoma*[8], mocno wysunięte dachy. Wszystkie one znajdują swoje uzasadnienie i rację bytu w kulturze Japonii. Ludzie Zachodu mają własne odpowiedniki – jaśniejsze, bardziej błyszczące, nieskazitelnie czyste, ale jednocześnie pozbawione „duszy", tajemnicy, ciepła… Dlatego Tanizaki, opisując chiński papier, nefryt czy szkło chińskie, zwane *kenryū*, podkreśla ich zalety i sensy dostrzegalne tylko dla człowieka Wschodu. Bowiem, jak zauważa Krystyna Wilkoszewska,

> O ile dla kultury Zachodu zasadnicze znaczenie ma epistemologiczny ideał jasności, przeniesiony wtórnie do estetyki, o tyle dla kultury japońskiej istotny jest estetyczny ideał cienia, korespondujący zarówno z wieloznacznością i sugestią w sferze rozumienia i komunikacji, jak i ulotnością i przemijalnością w sferze istnienia[9].

Japończycy doceniają swoiste naznaczenie przedmiotu przez ludzi, którzy kiedyś go dotknęli. W rzeczach ważny jest tak zwany „szlif starości"[10], ślad ludzkich rąk, cień powstały z wielokrotnego dotykania, gdyż to on nadaje im, w ujęciu ludzi Wschodu, piękno. Przybrudzenie jest pamiątką minionych zdarzeń, toteż można mówić o idealizacji brudu jako śladu ludzkiego działania, czyjejś obecności. Tanizaki, który w swoich rozważaniach identyfikuje się z człowiekiem Wschodu, przyznaje: „(…) uwielbiamy rzeczy naznaczone piętnem ludzkiego brudu,

---

[7] Nubuyuki Kobayashi, *Heidegger und die Kunst. Im Zusammenghang mit dem Ästhetikverständis in der japanischen Kultur,* Köln 2003, s. 194; cyt. za: *Estetyka japońska, op. cit.*, s. 15.

[8] *Tokonoma* – w tradycyjnych domach dekoracyjna wnęka w ścianie. Zob.: Tanizaki Junichirō, *op. cit.,* s. 90.

[9] K. Wilkoszewska, *op. cit.*, s. 14.

[10] Szlif starości – „Zarówno chińskie (*shouze*), jak i japońskie (*nare*) określenie tego „szlifu" wskazuje, że chodzi tutaj o świecenie, jakie powstaje w wyniku wielokrotnego dotykania i gładzenia tego samego miejsca, oraz naturalne wżeranie się do wewnątrz tłuszczu, czyli, mówiąc krótko, o ślady długotrwałego dotykania rękami. Za: Tanizaki Junichirō, *op. cit.,* s. 84, 85.

osmolone sadzą, plamy będące wynikiem działania czynników przyrody"[11]. Takie osnute gdzieniegdzie cieniem przedmioty dla nas zdają się skażone brudem, postrzegamy je jako gorsze, ale przecież tylko one mają swoją historię, są czymś więcej niż rzeczą, stają się opowieścią. Co istotne, wytwory kultury Wschodu bardzo często odkrywają swe piękno dopiero w ciemności. Tak jest ze wspomnianą już laką, „to ciemność wydobywa [jej – J. K.] urodę"[12]. Lakowane przedmioty pokryte dodatkowo drobinkami złota lub srebra wydają się irytujące, tandetne i krzykliwe, kiedy oglądamy je w pełnym świetle, ale w pomieszczeniu spowitym mrokiem, rozświetlonym tylko nikłym blaskiem świecy, dostrzegamy cały ich czar. Jak pisze Tanizaki, dopiero w takich warunkach „(…) te wyzywająco krzykliwe przedmioty nabierają głębi, zyskują dostojeństwo i wyrafinowanie"[13]. Zatem światło, a raczej jego brak, odgrywa istotną rolę w postrzeganiu wytworów kultury wschodniej, stanowi niezbędne tło dla właściwego ich odbioru, dla dostrzeżenia zaklętego w nich piękna.

Mrok pozwala również dostrzec właściwą funkcję złota, które służy nie tyle ozdobie, ile rozproszeniu ciemności. Japończycy cenią zatem złoto nie tylko ze względu na piękną barwę, ale doceniają przede wszystkim jego walory praktyczne. W ponurych, słabo oświetlonych pomieszczeniach pełni ono też funkcję reflektora. Tanizaki zdaje się być wzruszony tym głębokim, stonowanym blaskiem:

> A kiedy przebywaliście w najgłębszym wnętrzu komnat owych rozległych zabudowań, czy zdarzyło wam się dostrzec, jak w ciemności, dokąd nie dociera z zewnątrz nawet najmniejszy promyk światła, kryta złotem powierzchnia parawanów i przesuwanych drzwi rozjaśnia się naraz rzeczywistym blaskiem, jakby muśnięte samym koniuszkiem światła z oddalonego o kilkanaście metrów ogrodu? Ta odbita światłość, jak zachodzące słońce oblewające nieboskłon, rozjaśnia otaczający mrok bladozłotą poświatą i myślę, że nigdy złoto nie odsłania swego piękna w bardziej przejmujący sposób[14].

By zapewnić sobie możliwość podziwiania piękna zgromadzonych przedmiotów, Japończycy stwarzają ciemność we własnych domach, wykorzystując specyficzną dla nich architekturę.

[11] *Ibidem*, s. 85.
[12] *Ibidem*, s. 86.
[13] *Ibidem*, s. 86.
[14] *Ibidem*, s. 92.

> Kiedy stawiamy sobie dom, rozpościeramy najpierw parasol w postaci dachu, rzucamy cień i dopiero na tym wytyczonym na ziemi obszarze, w ciemnym, szarym półmroku przystępujemy do budowy[15].

Choć niegdyś taka budowa domu była uwarunkowana głównie klimatem, rzeźbą terenu i materiałem budowlanym, stała się elementem estetyki, czynnikiem mającym służyć pięknu. Pokoje japońskie również są spowite mrokiem i nie wynika to tylko z rozległości dachu, ale również z rozwiązań zastosowanych wewnątrz, z przewagi zgaszonych barw, użycia farb o piaskowej fakturze na ścianach pomieszczeń, ograniczenia do minimum ozdób, z prostoty, w której kryje się urok wysublimowanego smaku człowieka Wschodu. Jak tłumaczy Tanizaki:

> (…) doszło do tego, że dziś piękno japońskiego pokoju to nic innego jak gra odcieni półmroku o różnej intensywności. (…) Dla nas gra świateł, albo może raczej gra bladych cieni na ścianach jest piękniejsza od wszelkich ornamentów i nigdy nam się nie sprzykrzy[16].

Dlatego architektura japońska wytworzyła rozwiązania mające na celu wydobyć tę grę, stworzyła miejsca będące jakby sceną dla rozgrywającego się na niej spektaklu dwójki bohaterów – światła i cienia. Do takich rozwiązań należy właśnie *tokonoma*, przestrzeń we wgłębieniu wydzielonym za pomocą drewna i niczym niezdobionych ścianek. Niby nic nadzwyczajnego, jak pisze autor eseju, a jednak trzeba było aż geniuszu przodków, by stworzyć to arcydzieło gry światłocieni – zauważy Tanizaki, snując dalej swoje refleksje:

> Ilekroć przyglądam się *tokonomie*, temu arcydziełu tradycyjnego japońskiego domu, nie mogę wyjść z podziwu, jak wnikliwie zgłębili Japończycy tajemnicę półmroku, jak perfekcyjnie opanowali sztukę operowania światłem i cieniem. (…) Na tym polegał geniusz naszych przodków, że osłaniając, dla kaprysu, pustą przestrzeń przed światłem, wypełnili zrodzony w ten sposób świat cienia aurą tajemniczego piękna *yūgen*, wspanialszego od najwspanialszych fresków i ornamentów[17].

Tutaj skrywa się, zdaniem twórcy *Pochwały cienia*, niezrozumiała dla ludzi z Zachodu „tajemnica Wschodu". Kryje się ona w ciszy zalegającej mroczne zakamarki, w magii półmroku, której człowiek Zachodu nie potrafi odkryć. Jednak nam, czytelnikom, autor uchyla rąbka tajemni-

[15] *Ibidem*, s. 89.
[16] *Ibidem*, s. 89, 90.
[17] *Ibidem*, s. 91.

cy, swoją barwną – jakże dziwnie brzmi to słowo, kiedy przebywa się w świecie szarości i cieni – opowieścią pomaga nam dostrzec tajemnicę cienia – jego głębię, ulotność, czar…

I tak, opowiadając o świecie cieni stworzonym przez swoich rodaków, Tanizaki przenosi nas z tradycyjnego japońskiego domu prosto do teatru. Z zachwytem roztacza przed naszymi oczami spowitą w mroku scenę *Nō*, a na niej aktorów ukrytych niemal w całości w długich zwojach kostiumu, odkrywającego przed oczami widza jedynie dłonie, twarz i kark. Jednocześnie przeciwstawia powstały obraz sztuce i rozwiązaniom zastosowanym na scenie przez teatr *Kabuki*. Tutaj znów jedna z podstawowych różnic dotyczy światła. Podczas gdy aktorzy *Nō* występują spowici mrokiem, *Kabuki* umieszcza swych artystów w pełnym blasku. Półmrok sceny wydobywa piękno z aktora *Nō*. Wygląda on dostojnie, zmysłowo, blask skóry wywołuje dodatkowe wrażenie na widzach. „(…) w odróżnieniu (…) od wykonawców w teatrze *Kabuki*, aktorzy *Nō* nie nakładają sobie na twarz warstwy białego pudru", pozostawiają ją naturalnie ciemną. Wszystko zdaje się być zasługą cienia, jak wynika z refleksji Tanizakiego:

> Nie wiem, czy gdzieś jeszcze można spotkać podobny przykład piękna, które rodzi się ze współgrania barw, ale jestem pewien, że gdyby w *Nō* zastosowano, podobnie jak w *kabuki*, nowoczesne oświetlenie, ten rodzaj estetycznych wzruszeń zniknąłby w snopach oślepiającego światła[18].

W innym miejscu autor *Pochwały cienia* dostrzega ze smutkiem i zdziwieniem, jak „otumanieni światłem elektrycznym, staliśmy się [Japończycy – J. K.] dzisiaj nieczuli na zgubne skutki, jakie niesie nadmiar oświetlenia". Ciągnąc jego refleksję dalej, można by podsumować ją stwierdzeniem, że światło niejednokrotnie niweczy piękno, wyostrza w sposób nachalny to, co należy subtelnie ukryć, zabiera sekret, magię i pozbawia nas uroków estetycznych złudzeń. Trzeba więc pozwolić, by piękno odkrywało nam swą tajemnicę poprzez mroki i półcienie. Dlatego Tanizaki roztacza przed nami urodę rzeczy, elementów kultury przemawiającą do postrzegającego je w cieniu, ewentualnie w nikłym blasku świecy. Objawia nam jednocześnie naturę Japończyków:

> Tacy już jesteśmy, że piękno znajdujemy nie w rzeczach, lecz w smugach cienia, które powstają przez oddziaływanie rzeczy na siebie, w grze światła

[18] *Ibidem*, s. 95.

> i cienia. Fosforyzujący klejnot w ciemności mieni się światłem i barwą, w blasku dnia natomiast gubi gdzieś czar szlachetnego kamienia. Nie ma piękna bez cienia[19].

Skoro tak jest, najgłębszym mrokiem została w kulturze Kraju Kwitnącej Wiśni osnuta istota uznana za najdoskonalszą, najczystszą – kobieta.

> Nasi przodkowie najpierw wyodrębnili z rozległej jasnej przestrzeni obszar cienia, a następnie w jego najgłębszym wnętrzu umieścili kobietę, przekonani, że to najbielsza z istot[20].

Spowito ją ciemnością, skrywając całe ciało w mroku ciemnego kimona, „(…) ubiór był traktowany jedynie jako przedłużenie mroku, jako łącznik pomiędzy mrokiem a twarzą"[21]. Kobiece piękno skupiało się w twarzy i ukrycie reszty ciała w fałdach stroju miało na celu wyeksponowanie tego jednego tylko szczegółu postaci. Stąd Japonki zdają się nie mieć ciała, w opisie Tanizakiego przypominają raczej patyk niż postać ludzką. Jakże odbiega to od zachodniego eksponowania pełnych kobiecych kształtów, mających uwydatniać ich piękno. Autor *Pochwały cienia*, opisując kobietę ze swego kręgu kulturowego, mówi wprost: „Jej płaska, pozbawiona krągłości postać może istotnie w porównaniu z kobietą zachodnią wydawać się brzydka". Zaraz potem dodaje ważne zastrzeżenie: „My jednak nie sięgamy myślą ku temu, co niewidoczne. To, czego nie widzimy, nie istnieje"[22]. Zatem istnieje tylko twarz, tylko piękno… Jaśnieje ona na tle absolutnej ciemności, potęgowanej nie tylko poprzez strój, ale także poprzez stosowanie określonych zabiegów, które można by nazwać kosmetycznymi. Jednym z nich jest praktykowany niegdyś zwyczaj czernienia zębów, zwany *ohaguro*. „Czy jego celem nie było usunięcie w mrok wszystkich, poza twarzą, odsłoniętych fragmentów ciała, łącznie z wnętrzem ust?"[23] – zastanawia się Tanizaki. Innym zabiegiem mającym eksponować twarz był zwyczaj golenia przez kobiety brwi, z kolei zielono-niebieska, opalizująca szminka miała nadać jej

[19] *Ibidem*, s. 98.
[20] *Ibidem*, s. 100.
[21] *Ibidem*, s. 97.
[22] *Ibidem*, s. 98.
[23] *Ibidem*, s. 97.

wyraz zmysłowości i pozbawić śladów życia. Wszystko to jednak miało przede wszystkim rozjaśnić oblicze Japonki:

> Trudno wyobrazić sobie biel doskonalszą od twarzy uśmiechniętej dziewczyny, której zęby połyskują jak czarna laka w chyboczącym cieniu lampy, za każdym razem, gdy prześwitują spomiędzy zielonych warg, mieniących się tęczowym światłem jak błędne ogniki[24].

Czyż nie jest kobieta japońska zdecydowanie bardziej tajemnicza niż zmysłowe, ukazane w całej okazałości swych powabów kobiety Zachodu? I znów, jak we wszystkich poruszanych w eseju elementach, jej czar, urok i nieodgadnioność płyną z mroku, z głębi cienia, który ją osnuwa. A może to ona sama jest cieniem, z którego roztacza się piękno, bo nie ma piękna bez cienia? Ku temu zdawałaby się prowadzić końcowa refleksja części eseju poświęconej kobiecie:

> Ciemność, można to sobie wyobrazić, okrywała kobiety po dziesięciokroć, dwudziestokroć, skrzętnie wypełniając kołnierz, rękawy, fałdy kimona, wszelkie możliwe zakamarki. Cóż też ja mówię, czy to nie było aby na odwrót: że ciemność, niczym pajęcza nić, tkana przez wielkiego ziemnego pająka, dobywała się z kobiecego ciała – z ust wypełnionych czernionymi zębami, z czerni jej włosów?[25]

Ciemność przewija się przez całą opowieść Tanizakiego, przemawia do naszej wyobraźni z każdej strony, jest wszechobecna, tajemnicza, magiczna, ale nie przeraża, raczej zadziwia i zachwyca, bo kryje się w niej blask piękna, jakie ona odsłania. Świat cienia, który w swoim eseju próbuje ocalić autor, ukazuje odmienność japońskiej kultury, jest pełen dziwów i gry mroku z bardzo nikłym światłem. Niestety, jak zauważa Tanizaki, jest to już świat odchodzący do przeszłości. Współczesna mu Japonia wkroczyła bowiem na drogę, z której już nie ma odwrotu, zwracając się w stronę Zachodu i jego odkryć. Czerpie oczywiście z tego korzyści, ale jest coś, co budzi żal:

> Rzecz w tym, że człowiek Zachodu zmierzał w racjonalnie określonym kierunku i dotarł w tym marszu do współczesności, podczas gdy my, zetknąwszy się ze wspaniałą cywilizacją, przyswoiliśmy ją i obraliśmy drogę zupełnie inną niż ta, którą podążaliśmy w naszym rozwoju od tysiącleci[26].

---

[24] *Ibidem*, s. 101.
[25] *Ibidem*, s. 102.
[26] *Ibidem*, s. 83.

Tanizaki ma poczucie jakby straconej szansy na wytworzenie własnej techniki, przystosowanej do potrzeb japońskiej kultury:

> Gdyby pozostawiono nas samym sobie, w sensie materialnym bylibyśmy dziś być może niewiele dalej niż tam, gdzie byliśmy pięćset lat temu. (…) Ale przynajmniej zdążalibyśmy w kierunku, który bardziej odpowiadałby naszym cechom. Może nie od razu, może zajęłoby to nam więcej czasu, ale nie da się wykluczyć, że posuwając się uparcie, krok po kroku, wynaleźlibyśmy któregoś dnia nasze odpowiedniki kolei, samolotu albo radia. I nie byłyby to zdobycze cywilizacji przejęte od innych, lecz dostosowane do naszych potrzeb[27].

Czytając te słowa, nie można nie zastanowić się, jak wyglądałaby dziś Japonia, gdyby rzeczywiście nie zetknęła się z cywilizacją Zachodu. Czy w każdej dziedzinie pozostałoby tyle tajemnicy, głębi i piękna, ile Tanizaki wydobywa z cienia? Nie znajdziemy na to pytanie już odpowiedzi, bo tymczasem Japończycy przodują w sferze techniki, ale unowocześniając zdobycze cywilizacji zachodniej. Pozostaje nam więc zagłębiać się w przestrzeni literatury, w której zachwycony swą kulturą narodową autor zachował i ocalił jej najważniejsze elementy. Wystarczy podążać za jego myślami, pozwolić się prowadzić wyobraźni i zachwycić się tym, co może nam trudno pojąć.

Esej Tanizakiego jest refleksją pełną zachwytu nad tym, co rdzennie japońskie, a niedoceniane i nierozumiane przez człowieka Zachodu, tęsknotą za straconą szansą na ocalenie Wschodu przed zachodnimi wynalazkami, pełną magii podróżą po świecie cieni, uchyleniem rąbka tajemnicy kultury japońskiej, próbą zbudowania i zachowania jednego tylko, choćby jednego, pokoju, w którym ukryje się głębokie półcienie, przedmioty naznaczone szlifem starości przed napastliwym światłem elektrycznych lamp i pogonią za sterylną czystością i błyskiem.

---

[27] *Ibidem*, s. 83.

17. Świątynia buddyjska koło Kioto, w tle jezioro Biwa

Magdalena Marcinkowska

Japonia na Liście Dziedzictwa Światowego UNESCO

Lista Dziedzictwa Światowego UNESCO została utworzona na mocy „Konwencji o ochronie dziedzictwa kulturowego i naturalnego", podpisanej dnia 21 listopada 1972 roku w Paryżu[1]. Tworzeniem listy zajmuje się Międzynarodowy Komitet Dziedzictwa Światowego. Pierwsza sesja Komitetu odbyła się w 1978 roku w Paryżu. Wówczas wpisano dwanaście pierwszych obiektów. Aby dobro kultury czy natury zostało wpisane na Listę UNESCO, państwo – strona konwencji musi wykazać, że posiada ono wyjątkową dla ludzkości wartość. O stosowne miejsce na Liście UNESCO mogą ubiegać się obiekty kultury i natury, miasta oraz krajobrazy kulturowe. Wpis na Listę może zostać dokonany po spełnieniu przez kandydata jednego spośród pięciu kryteriów, przy czym kryterium VI może być stosowane jedynie jako uzupełniające[2]. Do końca 2004 roku obowiązywało sześć kryteriów dla obiektów dziedzictwa kulturowego i cztery dla przyrodniczego. W 2005 roku połączono je w jedną listę dziesięciu kryteriów. Obiekty dziedzictwa kulturalnego nominowane do wpisu na listę powinny:

I. stanowić wybitne osiągnięcie twórczego geniuszu człowieka;

[1] Zob. art. 11 ust 2 Konwencji o ochronie dziedzictwa kulturalnego i naturalnego, podpisanej dnia 12 listopada 1972 roku w Paryżu (Dz. U. z 1976 r. nr 32, poz. 190).

[2] Zob. art. 11 ust 5 Konwencji z 1972 roku o ochronie dziedzictwa kulturalnego i naturalnego.

II. ilustrować znaczące oddziaływanie wartości w danej epoce lub w ramach danego kręgu kulturowego, w zakresie rozwoju architektury lub techniki, zabytkowej sztuki, planowania przestrzennego miast lub kształtowania krajobrazu;
III. wnosić unikalne lub co najmniej wyjątkowe świadectwo tradycji kulturowej bądź cywilizacji, żywej lub umarłej;
IV. stanowić wybitny przykład rodzaju budowli bądź zespołu architektonicznego lub technicznego, który ilustruje znaczący etap w historii ludzkości;
V. stanowić wybitny przykład tradycyjnego sposobu osiedlania się lub zagospodarowania terenu, reprezentatywny dla danej kultury (lub kultur), zwłaszcza w przypadku, kiedy miejsce jest narażone na wpływ nieodwracalnych zmian;
VI. łączyć się w sposób bezpośredni lub namacalny z wydarzeniami lub tradycjami żywymi, z ideami, wierzeniami, z dziełami artystycznymi lub literackimi, mającymi szczególne powszechne znaczenie. Komitet uważa, że to kryterium może uzasadniać wpisanie obiektu na Listę UNESCO tylko w wyjątkowych okolicznościach i w połączeniu z innymi kryteriami kulturalnymi lub naturalnymi.

O uniwersalnej wartości obiektu dziedzictwa naturalnego, proponowanego do wpisu decyduje Komitet Światowego Dziedzictwa, jeżeli spełnia on warunek integralności i odpowiada jednemu lub kilku z następujących kryteriów:

VII. stanowi wybitny przykład ilustrujący główne okresy w historii Ziemi, łącznie ze śladami życia, ważnymi postępującymi procesami geologicznymi w rozwoju Ziemi albo z cechami geomorfologicznymi i fizjograficznymi o dużym znaczeniu;
VIII. stanowi wybitny przykład ilustrujący ważne postępujące procesy ekologiczne i biologiczne oraz rozwój ekosystemów lądowych, wodnych, brzegowych i morskich, a także skupisk roślin i zwierząt;
IX. obejmuje niezwykłe zjawiska przyrodnicze lub obszary o nadzwyczajnym pięknie i znaczeniu estetycznym;
X. obejmuje naturalne siedliska, najważniejsze i najbardziej znaczące dla ochrony *in situ* różnorodności biologicznej, łącznie z tymi, które

zawierają zagrożone gatunki o szczególnej wartości uniwersalnej z punktu widzenia nauki i ochrony[3].

Silne zaangażowanie społeczeństwa japońskiego w odbudowę kraju po II wojnie światowej sprawiło, że na jej terenie powstawało w owym czasie wiele pozarządowych stowarzyszeń związanych z działalnością UNESCO. Stworzyło to podstawę do wpisania Japonii w poczet państw członków UNESCO już dnia 2 lipca 1951 roku, zanim jeszcze stała się członkiem Organizacji Narodów Zjednoczonych, co nastąpiło w 1956 roku.

Japonia „Konwencję o ochronie dziedzictwa kulturowego i naturalnego" podpisała późno, bo dnia 30 czerwca 1992 roku. Rok później na Światowej Liście Dziedzictwa UNESCO znalazły się pierwsze obiekty pochodzące z Kraju Kwitnącej Wiśni. Podczas XVII sesji Komitetu Światowego Dziedzictwa wpisano dwa dobra kultury oraz dwa obiekty dziedzictwa naturalnego pochodzące z Japonii.

Świątynia Rozkwitu Prawa

Początki buddyzmu w Japonii datuje się na VI wiek n.e. Za sprawą księcia regenta Shōtoku Taishi (572–622) religia ta zdobyła w kraju wielu wyznawców. W 593 roku *mahajana*, jeden z głównych odłamów buddyzmu, stała się dominującą religią państwową. Okoliczności te sprawiły, że w owym czasie wznoszono w Japonii wiele buddyjskich świątyń, między innymi w ówczesnej stolicy Heijo-kyo i okolicach. W 607 roku powstała najstarsza zachowana do dziś drewniana świątynia Horyu-ji mieszcząca się w mieście Ikaruga (prefektura Nary). Prace nad budową Świątyni Rozkwitu Prawa, jak zwykło się ją określać, rozpoczęto już w 587 roku za panowania cesarza Yomei. Chorowity władca zarządził wybudowanie świątyni najprawdopodobniej, by spowodować swe rychłe uleczenie. Niestety, krótko po rozpoczęciu prac budowlanych cesarz Yomei zmarł, a odpowiedzialność za realizację projektu przejął jego syn – książę Shōtoku. Wybuch pożaru w 670 roku wywołał poważne zniszczenia w świątyni. Do dziś przetrwała jedynie jej późniejsza rekonstrukcja. Klasztor Zachodni Sai-in odbudowano do 711 roku, natomiast część Klasztor Wschodni To-in odbudowano w miejscu pałacu Ikarusa,

[3] *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/opguide08-en.pdf, 9.12.2008.

należącego do księcia Shōtoku. Prace ukończono w 739 roku, dedykując budynek pamięci księcia[4].

Na powstały w okresie Asuka kompleks świątynny Horuy-ji składają się dwa zespoły klasztorne, wschodni oraz zachodni. Do głównych obiektów zespołu zachodniego (Sai-in) należą: Złoty Pawilon (Kondo) z VII wieku, najstarsza w Japonii pięciostopniowa pagoda Goju-no-To z VII wieku, Wielka Brama Wschodnia (Nandaimon) zrekonstruowana w 1483 roku, Brama centralna Chumon z VII wieku, dzwonnica (Shoro) zrekonstruowana w X wieku z najstarszym w Japonii miedzianym dzwonem, Wielki Pawilon Nauki (Daikodo) zrekonstruowany w X wieku, Zachodni Pawilon Okrągły (Saiendo) oraz Wielka Brama Wschodnia (Todaimon) pochodząca z VIII wieku. W skład wschodniego zespołu świątynnego (To-in) wchodzą: Pawilon Snów (Yumedono) i Pawilon Nauki (Denpodo), oba wybudowane w 739 roku, Wielki Skarbiec (Daihozo-den) zawierający dzieła sztuki japońskich buddystów oraz dzwonnica powstała w 1163 roku, a zrekonstruowana w XIII wieku[5].

W latach 1933–1953 świątynia była zabezpieczona, a następnie odbudowana i odrestaurowana. Kompleks świątynny Horuy-ji to unikatowy w skali światowej przykład drewnianej zabudowy, która przetrwała ponad 1300 lat.

Zamek Białej Czapli

Zgodnie z decyzją Komitetu Światowego Dziedzictwa kolejnym obiektem wpisanym na listę był zamek Himeji-jo, potocznie zwany Zamkiem Białej Czapli (Shirasagi-jo). Wniosek rządu japońskiego o wpis zawierał uzasadnienia o spełnieniu I oraz IV kryterium. Podkreślano przede wszystkim znaczenie budowli jako przykładu siedemnastowiecznej japońskiej architektury obronnej wraz z niespotykanymi dotąd rozwiązaniami defensywnymi, jak również niepowtarzalny i unikatowy sposób wykonania[6].

---

[4] World Heritage in Japan http://web-japan.org/atlas/heritage/, 9.12.2008.

[5] *Ibidem*; K. Drzewiński, *Świątynie Buddyjskie w Japonii*, http://www.japonia.org.pl/?q=pl/node/103; http://www.orientalarchitecture.com/japan/nara/horyuji.php; oficjalna strona internetowa prefektury Nara: http://www.pref.nara.jp/nara_e/area03/index.html, 9.12.2008.

[6] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/661.pdf, 9.12.2008.

Początki historii zamku sięgają XIV wieku, kiedy to Akamatsu Sadanori zaplanował jego wzniesienie u podnóża góry Himeji. Prace budowlane rozpoczęto w 1333 roku, zakończenie budowy zamku, o pierwotnej nazwie Himeyama, jest datowane na 1346 rok. Kolejne lata w kartach historii Japonii stanowiły liczne wojny. W 1580 roku właścicielem poważnie zniszczonego zamku został Toyotomi Hideyoshi. W tym okresie dokonano przebudowy obiektu i wzniesiono trójkondygnacyjną wieżę. W 1601 roku po bitwie pod Sekigaharą Tokugawa Ieyasu zdobył fortyfikację, a zarządzanie posiadłością oddał w ręce swego zięcia Ikeda Terumasa. Wówczas nastąpił okres poważnej rozbudowy zamku, który trwał do 1609 roku, przekształcając go w jeszcze trudniejszą do zdobycie fortyfikację, na wzór rezydencji cesarza Azuchi. Przez kolejne stulecia zamek stał się rezydencją dla trzynastu rodzin i czterdziestu ośmiu możnowładców[7]. Po upadku systemu feudalnego w 1871 roku został wystawiony na aukcję i sprzedany rządowi japońskiemu. W 1931 roku otrzymał tytuł skarbu narodowego. Podczas II wojny światowej zewnętrzne fortyfikacje warowni spłonęły w wyniku dwukrotnego bombardowania. Siedemnastowieczna konstrukcja głównego zamku szczęśliwie ocalała. Główne prace remontowe odbywały się z przerwami w latach 1934–1964.

Dziś zamek oficjalnie uznaje się za skarb narodowy[8]. W skład budowli wchodzą osiemdziesiąt trzy budynki otoczone trzema pierścieniami murów (wzdłuż każdego pasa biegnie fosa) wzmocnionych licznymi wieżami obronnymi i warownymi bramami. W murach znajdują się różnego rodzaju otwory strzelnicze. Główne wejście to *Sokura mon*, czyli Wrota Kwitnącej Wiśni. Charakterystycznymi elementami fortyfikacji są wysokie fundamenty z kamienia, białe ściany oraz labirynt prowadzący do głównej wieży. Ten skomplikowany układ ścieżek zawiera wiele ukrytych korytarzy, z których można atakować wojska nieprzyjaciela. Położona w centralnym punkcie obwodu wewnętrznego *deitenshukaku*, czyli najwyższa pięciokondygnacyjna wieża, dawniej była siedzibą *daimyo* – pana feudalnego. *Deitenshukaku* jest otoczona trzema mniejszymi warowniami, tzw. *shotenchukaku*[9]. Niezwykle ciekawym pomiesz-

[7] Zob. szerzej: H. Socha, *Zamki i miecze samurajów*, Warszawa 2004, s. 106 i n.

[8] Zgodnie z art. 27 ustawy o ochronie dóbr kultury z 1950 roku. http://www.wipo.int/tk/en//laws/pdf/japan_cultural.pdf, 9.12.2008.

[9] M. Taviani, *Zamek Himeji-jo*, [w:] *Perły architektury*, red. A. Capodiferro, Warszawa 2004, s. 210; H. Stierlin, *Zabytki architektury obronnej*, Warszawa 2006.

18. Wnętrze świątyni Iyemitsu w Nikko

czeniem zamku jest *harakiri no maru*, specjalny pokój przeznaczony do popełniania *seppuku*[10]. Niestety, nowoczesne rozwiązania obronne nie zostały sprawdzone, bowiem na kolejne lata w historii Japonii, od momentu jego gruntownej przebudowy, przypadł czas pokoju[11].

Przez ponad czterysta lat istnienia Zamek Białej Czapli był także narażony na działania sił przyrody w postaci charakterystycznych dla Japonii trzęsień ziemi lub tajfunów. W wyniku trzęsienia ziemi w 1995 roku zamek uległ jedynie drobnym uszkodzeniom, a jego główna warownia pozostała w stanie nienaruszonym. Obecnie zamek leży w centralnym punkcie miasta Himeji, prefektura Hyōgo. Jest jednym z „Trzech Sławnych Zamków" Japonii, obok zamku Matsumoto i Kumamoto[12] oraz jednym z sześciu przykładów japońskiej architektury obronnej, zachowanych w całości do naszych czasów. Ciekawostką jest, że na zamku zostało nakręconych wiele filmów fabularnych, w tym filmy Akiro Kurosawy.

Yakushima i Góry Shirakami-Sanchi

Pierwszymi miejscami uznanymi za dziedzictwo naturalne o wyjątkowym znaczeniu i wpisanymi na Listę Dziedzictwa Światowego UNESCO w 1993 roku były wyspa Yakushima oraz góry Shirakami-Sanchi. Okrągła wyspa Yakushima stanowi obszar 501 km^2. Najwyższy znajdujący się na niej szczyt mierzy 1935 m wysokości. Yakushima jest częścią Narodowego Parku Kirishima Yaku. W jego obszarze rośnie ponad 1300 gatunków roślin, między innymi rododendrony i tysiącletnie cedry. Na wyspie znajduje się jedno z najstarszych na świecie drzew. Cedr japoński, mierzący w obwodzie 16,4 m o wysokości 25,3 m, jest datowany na 7200 lat.

---

[10] W pokoju tym po jednej stronie znajduje się nisza przeznaczona tylko dla wysoko postawionych świadków ceremoniału; naprzeciwko wyznaczono miejsce w postaci kamiennego podwyższenia przeznaczone dla popełniającego *seppuku*. Jak dotąd, nie są znane informacje dotyczące osób, które w tym miejscu pozbawiły się życia. Wielu historyków spiera się czy w ogóle takie ceremonie w Himeji-jo się odbywały; zob. H. Socha, *op. cit.*, s. 112.

[11] A. Mauhuzier, *Cuda Świata*, Ożarów Mazowiecki 2006, s. 77; Himeji Castle, http://www.orientalarchitecture.com/japan/himeji/himejicastle.php; *Himeji Castel „White Heron", the Surviving 17-century Monument*, http://web-japan.org/atlas/heritage/, 10.12.2008.

[12] Zob. szerzej: H. Socha, *op. cit.*, s. 186 i n.

Został odkryty w 1966 roku i nazwano go imieniem Jomon[13]. Złożony Komitetowi Światowego Dziedzictwa UNESCO wniosek rządu japońskiego uzasadniał, że wyspa stanowi niekwestionowany przykład występowania trwałych, znaczących procesów geologicznych oraz unikatowych procesów ekologicznych. Ponadto podkreślono występowanie rzadko spotykanego ekosystemu oraz wielotysięcznych drzew będących fenomenami na skalę światową[14]. Obiekt wpisano na Listę UNESCO na podstawie kryteriów II i III.

Jako drugi obiekt natury wpisano na listę obszar 170 km^2 lasu leżącego w sercu górskiego łańcucha Shirakami-Sanchi. Wniosek przyjęto, uwzględniając zasadność II kryterium. Góry Shirakami-Sanchi leżą w północnej części wyspy Honsiu. Rozciągają się na przestrzeni 1300 km^2 i łączą ze sobą prefektury Aomori oraz Akita. Teren ten, zgodnie z kryterium IX, jest przykładem nienaruszonej działalnością człowieka koegzystencji flory i fauny. Ponadto jest to obszar uznany za największe skupisko buków japońskich (*Fagus crenata)*. W lasach tych żyje 87 gatunków ptaków (między innymi złoty orzeł, wielki czarny dzięcioł), 14 gatunków ssaków (między innymi czarny niedźwiedź azjatycki oraz japońska małpa makaka), płazy, gady, a także ponad 2000 gatunków owadów i insektów[15].

Oba przykłady unikatowych ekosystemów leśnych są objęte Programem Ochrony Dziedzictwa Leśnego UNESCO (World Forests Heritage Programme).

Stolica pokoju i ciszy – Kioto

Kioto zostało wybudowane na polecenie cesarza Kammu, który w 794 roku przeniósł tu stolicę z miasta Nara. Miasto nazywane wówczas Heian-kyo, czyli „stolica pokoju i ciszy", oparte zostało na planach budowy miast chińskich. Przez przeszło 1000 kolejnych lat Kioto było nie tylko stolicą Japonii i siedzibą cesarza, ale także centrum japońskiej kultury i polityki. Mimo swej unikatowej i wykwintnej zabudowy, miasto straciło

[13] K. Drzewiński, *Światowe Dziedzictwo Kultury i Natury w Japonii*, http://www.japonia.org.pl/?q=pl/node/37; http://web-japan.org/atlas/heritage/, 10.12.2008.

[14] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/662.pdf, 10.12.2008.

[15] *World Heritage in Japan*, http://web-japan.org/atlas/heritage/, http://www3.pref.kagoshima.jp/foreign/english/profile/gaiyou/ heritage_yaku.html, 10.12.2008.

w wyniku pożarów, trzęsień ziemi oraz wojen domowych wiele ze swych wspaniałych obiektów architektonicznych. Niektóre z nich, odbudowywane, ponownie ulegały zniszczeniom[16]. Warto dodać, że miasto ocalało niemal nienaruszone podczas działań militarnych II wojny światowej, dzięki temu nieprzerwalnie zachowało swą integralność kulturową.

Architektura Kioto ilustruje przede wszystkim rozwój japońskiej architektury drewnianej, co można szczególnie dostrzec, spoglądając na nieruchome zabytki sakralne. Na uwagę zasługuje również, budząca podziw na całym świecie, sztuka projektowania ogrodów. W 1994 roku na XVII sesji Komitet Światowego Dziedzictwa UNESCO dokonał wpisu siedemnastu historycznych obiektów dawnej stolicy Kioto. Grupa wybranych na listę dóbr kultury, powstałych na przestrzeni dziewięciu stuleci, została przygotowana z uwzględnieniem ich znaczenia przede wszystkim historycznego, ale także artystycznego. Rejestracji dokonano na podstawie kryteriów II oraz IV. Jako stolica Japonii od VII do XIX wieku Kioto było głównym ośrodkiem rozwoju kulturalnego w kraju. W każdym okresie powstawały tu pionierskie rozwiązania architektoniczne, będące wizytówką okresu, w którym zostały wybudowane. To tu wznoszono pierwsze świątynie w stylu *wayo*, obowiązującym do XII wieku, oraz bogato zdobione ośrodki religijne z okresu Momoyama. W Kioto narodził się styl projektowania ogrodów *jodo*. Z początkiem XVI wieku zaczęto budować w Japonii wiele miast wzorowanych na stolicy, co spowodowało narodziny tzw. *sho – Kyoto*, czyli „małych Kioto". Uznaje się zatem, że architektura Kioto miała znaczący wpływ nie tylko na rozwój japońskiego budownictwa i projektowania ogrodów, ale przede wszystkim na rozwój miast (kryterium II).

Zgodnie z uzasadnieniem kryterium IV powoływano się na niepowtarzalną architekturę budowli oraz ogrodów, będących reprezentantami okresów, w których powstawały. Należy dodać, że każdy obiekt to swoisty zespół budowli, ogrodów wraz z ich naturalnym otoczeniem, które stanowią części kompleksów świątynnych, zamków lub sanktuariów (kryterium IV)[17].

---

[16] *Najpiękniejsze miejsca w świecie*, Warszawa 1996, s. 182; J. Tubielewicz, *Nara i Kioto*, Warszawa 1983, s. 106; oficjalna strona Welcom to Kyoto: http://www.pref.kyoto.jp/visitkyoto/en/info_required/kyoto_history/, 10.12.2008.

[17] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/688.pdf, 11.12.2008.

Warto zwrócić uwagę, że na siedemnaście wpisanych na Listę UNESCO obiektów w Kioto szesnaście ma przeznaczenie sakralne, należą do nich trzy sanktuaria: Kamowake-ikazuchi, Kamo-mioya, Ujigami; trzynaście świątyń Kyo-oh-gokokuji (Toji Świątynia), Kiyomizu, Hieizan Enryakuji, Daigoji, Ninnaji, Byodoin, Kozanji, Saihoji (Kokedera/Moss Świątynia), Tenryuji, Rokuonji (Kinkakuji Świątynia/Złoty Pawilon), Jishoji (Ginkakuji Świątynia/Srebrny Pawilon), Ryoanji, Hongwanji (Nishi-Hongwanji Świątynia); a także zamek Nijo, wzniesiony na cześć szoguna Tokugawy Ieyasu.

Wioski „Modlące dłonie"

Położone w centralnej Japonii u podnóży gór wioski Shirigawa-go (prefektura Gifu) i Gokayama wyróżniają się niespotykaną, drewnianą zabudową. Tradycyjne, pochodzące z XIX wieku gospodarstwa są zbudowane w stylu *gassho* – co oznacza „modlące dłonie", gdyż kształt ich dachów przypomina złożone do modlitwy dłonie. Pierwsze domy konstruowane w ten sposób powstawały od końca okresu Edo przez cały okres Meiji. Te wiejskie posiadłości budowane są przy użyciu drewnianych belek, słomy oraz lin. Wszystkie te elementy związuje się za pomocą liny i specjalnej igły, nie stosując żadnych gwoździ. Centralnym pomieszczeniem każdego domostwa jest *oe*, gdzie znajduje się palenisko w postaci ogniska i zawieszonego nad nim garnka z wodą. Stanowi to najważniejszą część domu, skąd jest emitowane ciepło, a unoszący się ku górze dym służy oczyszczeniu dachu. Warto dodać, że pokryte słomą dachy są w stanie przetrwać od 40 do 50 lat. Po upływie tego czasy musi nastąpić ich całkowita wymiana. W realizację tego zadania, będącego swego rodzaju uroczystością, zaangażowana jest cała wieś. Najtrudniejszym elementem układania nowego zadaszenia jest jego wykończenie. Czynność nazywana *katakiri* może być wykonana jedynie przez najbardziej doświadczonych dekarzy i polega na oplataniu słomy wokół kalenicy[18].

Historyczne wioski Shirigawa-go i Gokayama zostały wpisane na Listę Dziedzictwa Światowego UNESCO w 1995 roku na podstawie kryteriów IV i V. Komitet uzasadnił swą decyzję, wskazując, że ich za-

[18] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/en/list/734/video; http://www.orientalarchitecture.com/japan/shiragawa/, 12.11.2008.

budowa stanowi wyjątkowy przykład tradycyjnego osadnictwa, znakomicie przystosowanego do warunków naturalnych regionu[19].

Kopuła Bomby Atomowej (Genbaku Dōmu)

Pierwsze w historii zrzucenie bomy atomowej na Hiroszimę oraz Nagasaki było niewątpliwie początkiem nowej ery w stosunkach politycznych na świecie. Kopuła Bomby Atomowej to dziś jedyny obiekt, jaki przetrwał falę uderzeniową bomby *Little Boy* zrzuconej na Hiroszimę dnia 6 sierpnia 1945 roku. Hipocentrum wybuchu miało miejsce 160 m od budynku będącego symbolem tamtych wydarzeń. W 1966 roku Rada Miasta Hiroszima wydała decyzję o zachowaniu Kopuły Bomby Atomowej w stanie po wybuchu. Znajdujący się wokół gmachu park został zrekonstruowany na przestrzeni lat 1950–1964. Obecnie mieści się tam również Muzeum Pamięci i Pokoju, powołane do życia 1952 roku.

Historia tego obiektu sięga 1910 roku, kiedy to powstał plan wybudowania na terenie miasta Hiroszima hali wystawienniczej dla promocji produktów przemysłowych. Realizację tego zadania powierzono czeskiemu architektowi Janowi Letzlowi w 1914 roku. Rok później ukończono prace budowlane. W 1933 roku nazwę obiektu zmieniono na budynek Organizacji Promocji Rozwoju Przemysłu Prefektury Hiroszima[20].

Przedstawiciele Japonii dnia 28 września 1995 roku przedłożyli Komitetowi Światowego Dziedzictwa UNESCO wniosek o wpis Kopuły Bomby Atomowej na Listę światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego. Uzasadnieniem ich stanowiska były zawarte w dokumencie trzy argumenty. Pierwszy stanowił o roli miejsca jako pomnika wybuchu bomby atomowej. Drugi odnosił się do samej kopuły, będącej nie tylko przykładem jedynego obiektu, który przetrwał siłę fali uderzeniowej, ale również świadectwem spustoszenia oraz zniszczeń wiążących się z tym wydarzeniem. Argument trzeci dotyczył znaczenia zachowania Kopuły Bomby Atomowej jako symbolu – przestrogi przez stratami, jakie niesie ze sobą stosowanie broni nuklearnej na świecie[21].

---

[19] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/ repcom95.htm#734, 12.12.2008.

[20] World Heritage in Japan, http://web-japan.org/atlas/heritage/, 12.12.2008.

[21] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/775.pdf, 12.12.2008.

Na XX sesji Komitetu Światowego Dziedzictwa UNESCO, która odbyła się w dniach 2–7 grudnia 1996 roku w Meksyku, zdecydowano o wpisaniu kopuły Genbaku na Listę. Uzasadnieniem, na podstawie kryterium VI, było uznanie obiektu za jeden z najważniejszych symboli dokonań na rzecz propagowania pokoju na świecie, który stawił czoło najpotężniejszej broni stworzonej przez człowieka. Decyzja ta wzbudziła sprzeciw Chin oraz Stanów Zjednoczonych. Oba państwa głęboko podkreśliły znaczenie wątków historycznych związanych z wybuchem II wojny światowej[22].

Obecnie w kompleksie parkowym mieści się Muzeum Pamięci i Pokoju[23], Pawilon Pamięci oraz Cenotaf, przy którym płonie Ogień Pokoju[24].

Chram Itsukushima

Na położonej w zatoce Hiroszima na Morzu Wewnętrznym Seto wyspie Miyajima znajduje się sanktuarium japońskiej religii Shinto – chram Itsukushima[25]. Licząca dziś ponad osiemset lat świątynia tworzy wraz z wyspą jeden z najpiękniejszych japońskich krajobrazów. Jej powstanie datuje się na początki VI wieku, jednakże w obecnym kształcie można ją podziwiać od 1168 roku. Skonstruowaną na palach, unoszącą się na wodzie budowlę zrekonstruowano i rozbudowano na polecenie generała Taira no Kiyomori. Gdy otrzymał on nominację na gubernatora Aki, przeprowadził się wraz rodziną na wyspę. Poświęcając swe życie modlitwie, doczekał w świątyni swych ostatnich dni, ufając, że pozosta-

[22] Przedstawiciele Chin w osobnym oświadczeniu podkreślili, domagając się sprawiedliwości dziejowej, że Japonia nie jest jedynym krajem azjatyckim, jaki doświadczył wielu strat w czasie II wojny światowej. Z kolei reprezentanci Stanów Zjednoczonych zwrócili uwagę na późniejsze przyjacielskie stosunki amerykańsko-japońskie i wielopłaszczyznową współpracę. Jednocześnie wskazali, że wpis Kopuły Bomby Atomowej na Listę UNESCO powinien odbywać się ze szczególnym uwzględnieniem faktów historycznych, biorących pod uwagę, że zastosowanie przez Stany Zjednoczone broni masowego rażenia było jedynym sposobem zakończenia II wojny światowej w tej części Azji. Powyższe zdarzenia są więc, zdaniem USA, kluczowe dla pełnego zrozumienia tragedii mającej miejsce w Hiroszimie; Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/repco96x.htm#annex5, 13.12.2008.

[23] Oficjalna strona internetowa Muzeum Pamięci i Pokoju w Hiroszimie: http://www.pcf.city.hiroshima.jp/top_e.html, 13.12.2008.

[24] Zob. *Podróże marzeń. Japonia*, red. J. Zaborowska, Warszawa 2006, s. 298 i n.

[25] Chram – pojęcie stosowane dla określenia świątyń shintoistycznych.

nie ona w rękach jego rodziny. Cztery lata po śmierci generała Taira no Kiyomori, w wyniku konfliktów pomiędzy klanami, członkowie rodziny Taira zginęli w głębinach Morza Wewnętrznego[26].

Kompleks świątynny składa się z siedemnastu budynków połączonych ze sobą licznymi korytarzami. Charakterystyczną cechą obiektu są pomalowane na czerwono ściany zewnętrzne, które tworzą unikatowy krajobraz wraz z lasami wyspy Miyajima. Szczególną uwagę przyciąga, wysunięta na 160 m w głąb zatoki, brama świątyni zwana Otorii. Została ona wybudowana w 1168 roku, lecz jej obecna konstrukcja z drewna kamforowego, wznosząca się na wysokość 16 m, pochodzi z 1875 roku. Świątynia wraz z wyspą była uznawana dawniej za miejsce święte, po którego obszarze człowiek niegodzien był stąpać. Przez Otorii przepływało zatem wiele łodzi z pielgrzymami pragnącymi pomodlić się u progu świątyni[27].

Zarówno świątynia, jak i brama zostały poważnie zniszczone przez pożary oraz tajfuny na przestrzeni XIII i XIV wieków. Jednakże w 1572 roku poddano je gruntownej restauracji. Dnia 5 września 2004 roku chram Itsukushima został poważnie uszkodzony przez tajfun. Zniszczone dachy i pomosty czasowo spowodowały, że świątynia była zamknięta dla zwiedzających.

Skierowany do Komitetu Światowego Dziedzictwa UNESCO wniosek o wpis chramu Itsukushima na listę zawierał następujące uzasadnienia. Opiniowano, że styl architektoniczny zabudowy sanktuarium jest przykładem doskonałych arystokratycznych rezydencji, które powstawały w okresie Heian. Położenie oraz krajobraz, jaki tworzy świątynia wraz z znajdującymi się przed nią wodami Zatoki Hiroszimy oraz górzystymi terenami wyspy Miyajima w tle, stanowi dowód połączenia unikatowego krajobrazu i japońskiej kultury. Ostatnim argumentem było przedstawienie świątyni jako kolebki shintoizmu – tradycyjnej religii politeistycznej Japonii[28]. Na XX sesji Komitetu Światowego Dziedzictwa UNESCO w 1996 roku podjęto decyzję o wpisaniu nominowanego obiektu na Listę na podstawie kryteriów I, II, IV i VI. Zdaniem członków Komitetu świątynia jest wyjątkowym przykładem kompleksu religijnego, przedstawiającego tradycyjną japońską architekturę o wielu artystycz-

[26] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/en/list/776/video, 13.12.2008.

[27] Zob. szerzej: M. Rossella, *Japonia. Leksykon. Cywilizacje*, Warszawa 2008.

[28] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/776.pdf, 14.12.2008.

nych i technicznych walorach, która skonfrontowana z naturalnym środowiskiem tworzy nieporównywalnie piękny krajobraz[29].

Pierwsza stolica Japonii – Nara

Lokalizację Nary, pierwszej stolicy Japonii, przeprowadzono zgodnie z chińskimi zasadami geomancji. Nazywana również Hejiô-kyô powstała w latach 710–785 na wzór chińskiej stolicy Cz'ang-an[30]. Obecnie jest stolicą prefektury Nara. Powstałe na Szlaku Jedwabnym miasto Nara jest dziś kopalnią starożytnych skarbów, gdzie mieszają się chińskie, koreańskie, a nawet irańskie wpływy kulturowe.

Pod koniec VIII wieku, gdy stolicę Japonii przeniesiono do Kioto, Nara jako ośrodek polityczny utraciła na znaczeniu. Pozwoliło to uchronić miasto przed skutkami kolejnych, ogarniających Daleki Wschód wojen. Lata panowania cesarza Gemmie, określane w historii Japonii jako okres Nara, sprawiły, że miasto stało się dobrze prosperującą metropolią. Znaczącą rolę w tym czasie odegrał buddyzm oraz chińskie wpływy dynastii Tang, szczególnie szeroko zaznaczone w japońskiej sztuce oraz architekturze[31]. Dowód na to stanowi fakt, że Nara jest wzorowana na tradycyjnym modelu chińskich cesarskich stolic – ulice wytyczone na planie kwadratu odchodziły od pałacu stojącego w centrum.

Do najważniejszych ośrodków kulturowych Nary należą: Pałac Hejiô, będący siedzibą cesarskiego dworu rozmieszczonego na obszarze 120 ha; buddyjska świątynia Horyu-ji; świątynia Todai-ji, gdzie mieści się Pawilon Wielkiego Buddy Nara (Daibutsuden) o wysokości 15 m i wadze około 25 ton; składająca się z pięciu pagód świątynia Kofuku-ji (druga co do wielkości świątynia Japonii); świątynia Gango-ji – dom słynnego mnicha Chico; powstała w 747 roku świątynia Yakushi-ji z posągiem Yakushi Nyorai; świątynia Toshodai-ji; Wielki Chram Tasuga wybudowany w 768 roku oraz nienaruszony od ponad 1000 lat las Kasuga-yama[32].

---

[29] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/repcom96.htm#776, 14.12.2008.

[30] J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 9.

[31] World Heritage in Japan, http://web-japan.org/atlas/heritage/, 14.12.2008.

[32] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/870.pdf; oficjalna strona prefektury Nara, http://www.pref.nara.jp/nara_e/index.html, 16.12.2008.

Decyzją Komitetu Światowego Dziedzictwa UNESCO starożytne miasto Nara zostało wpisane na listę w 1998 roku na podstawie czterech kryteriów. Uzasadnieniem kategorii II jest uznanie starożytnego miasta Nara za przykład ewolucji japońskiej architektury i sztuki rozwijającej się pod wpływem chińskiej i koreańskiej kultury. Kolejny argument stanowi rozwój niespotykanych dotąd rozwiązań architektonicznych zastosowanych w stolicy Nara (kryterium III). Położenie pałacu Hejiô według tradycyjnego modelu chińskiego dało początek wielu takim rozwiązaniom w innych miastach japońskich (kryterium IV). Jako ostatnie uzasadnienie kategorii VI podano występowanie znaczących dla tradycji japońskiej ośrodków kultu religijnego w postaci świątyń buddyjskich oraz shintoistycznych[33].

Sanktuaria i świątynie w Nikko

Pierwsze, położone w lasach u bram miasta Nikko (prefektura Tochigi) świątynie i sanktuaria powstały w VIII wieku za sprawą buddyjskiego mnicha Shedo. Gdy w XII wieku przybyli do Kanto samuraje Kamakura, Nikko stało się głównym ośrodkiem religijnym w regionie. Przez kolejne stulecia to miejsce religijnego kultu było opuszczone i zaniedbywane. Pod koniec XVII wieku wielki szogun Tokugawa Ieyasu, założyciel szogunatu Tokugawa sprawującego władzę w kraju przez ponad 250 lat, postanowił odrestaurować i rozbudować świątynny kompleks Nikko. Dzięki jego wnukowi Iemitsu miejsce to stało się symbolem japońskiej niezależności tamtego okresu.

Główna atrakcja ośrodka, sanktuarium Tosho-gu składa się z ponad pięciu tysięcy rzeźbień[34]. Ukończenie budowy chramu nastąpiło w 1617 roku, rok po śmierci Tokugawy. Rozmieszczone w nim komnaty na kształt litery H znakomicie oddają styl architektoniczny zwany Gongenzukuri. Najbardziej charakterystycznym obiektem jest *torii* (brama) chramu, zwana Yomei-mon, wybudowana w 1636 roku. Jej ściany są zdobione przez płaskorzeźby i malowidła, co bardziej przypomina chiński niż japoński styl budowania. Warto dodać, że do sanktuarium za Yomei-mon mogli wejść tylko najstarsi rangą, nieuzbrojeni samurajowie.

[33] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/repcom98.htm#870, 16.12.2008.

[34] Według ukończonych w 1991 roku badań chram składa się z 42 części, z czego 29 zdobią reliefy, których jest 5147; *Podróże marzeń. Japonia* …, s. 196.

Ważne miejsce w kompleksie stanowi mauzoleum Tokugawy Ieyasu, zwane Hoto, gdzie złożone jest ciało szoguna, założyciela dynastii. Kolejne to świątynia Rinnô-ji oraz sanktuarium Futarasan-jinja. Pierwsza jest oryginalną buddyjską świątynią z VIII wieku, w której w połowie XVII stulecia stworzono mauzoleum dla trzeciego z rodu Tokugawy – Iemitsu. Drugi obiekt jest poświęcony górze Nantai, posiada najstarsze w Nikko pomieszczenie, jego pawilon główny datuje się na 825 rok.

Na XXIII sesji podjęto decyzję o włączeniu obiektów na Listę UNESCO na podstawie trzech kategorii. Pierwsza stanowiła, że obiekty religijnego kultu Nikko są przykładem architektonicznego geniuszu oraz harmonii środowiska naturalnego z wykonaną przez człowieka zabudową (kryterium I). Po drugie są one najlepszym przykładem architektonicznego stylu z okresu Edo, w jakim budowano wiele shintoistycznych chramów oraz buddyjskich świątyń. Dodatkowo podkreśla się, że dwa znajdujące się na terenie Nikko mauzolea są dowodem wyrafinowanej sztuki budowniczej, która stała się wzorem dla następnych budowli tego typu (kryterium IV). Trzecim uzasadnieniem było zwrócenie uwagi na symbiozę występowania obiektów religijnych z otaczającym je środowiskiem, będącą niepowtarzalnym przykładem tradycyjnego dla Japonii ośrodka religijnego, który łączy ze sobą shintoistyczne postrzeganie związku człowieka z naturą, gdzie góry oraz lasy mają swe święte znaczenie, co jest do dziś praktykowane (kryterium VI)[35].

Królestwo Riukiu

Położone na terenie archipelagu wysp Riukiu[36] królestwo zajmowało obszar dzisiejszych wysp Amami, Okinawa, Miyako i Yaeyama. Przez wieki było to centrum ekonomicznej i kulturowej wymiany między Chinami, Koreą a Japonią. W XII wieku obszar ten był zamieszkiwany przez wpływowych panów feudalnych zwanych *aji*, którzy budowali forteczne zamki zwane *gusuku*[37]. Przez kolejne stulecia, aż do XV wieku na terenach tych odbywały się regularne walki o dominację w regionie, toczo-

[35] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/repcom99.htm#913, 17.12.2008.

[36] Dziś nazwa ta jest rzadko stosowana, bowiem zastępuje się ją określeniem Wyspy Nansei lub południowo-zachodnie.

[37] Termin ten obejmuje nie tylko warowny zamek, ale również okres w historii Japonii. Oficjalna strona internetowa projektu „Wonder Okinawa" stwo-

ne głównie z trzema większymi królestwami: Południowym (Nanzan), Północnym (Hozukan) oraz Centralnym (Chūzan). Gdy w 1429 roku doszło do zjednoczenia pod rządami Królestwa Centralnego, powstało Królestwo Riukiu[38]. Niepodległe przetrwało do 1879 roku, wówczas zostało zajęte przez Japonię i anektowane jako prefektura Okinawa. Pod koniec II wojny światowej obszar ten został zbombardowany, a jego zabytki zniszczone lub poważnie uszkodzone[39].

Od 2000 roku na Liście UNESCO znajdują się: mauzoleum Tamaudon, kamienna brama Sonohyan Utaki Ishimon, japoński ogród Shikina-en, sanktuarium Sefa Utaki oraz ruiny zamków Shuri, Nakagusuku, Katsuren, Zakimi i Nakijin. Kolektywnie określa się je mianem „Zabytków Gusuku oraz posiadłości związanych z Królestwem Riukiu". Decyzją Komitetu obiekty zostały wpisane i spełniały następujące kryteria. Przez wieki wyspy Riukiu odgrywały rolę strategicznego pośrednika w wymianie handlowej i kulturowej pomiędzy południowo-wschodnią Azją, Chinami, Koreą i Japonią, czego żywym dowodem są pozostałe po tamtych czasach zabytki (kryterium II). Kultura Królestwa Riukiu wyrosła oraz rozwijała się w szczególnych politycznych i ekonomicznych warunkach, nadając kulturze japońskiej inny, unikalny wyraz (kryterium III). Święte miejsca położone na tych terenach stanowią wyjątkowy przykład rodzimej tradycji czczenia natury oraz przodków, która przetrwała nienaruszona mimo dominacji nowych religii[40].

Święte miejsca w górach Kii

Trzy kompleksy świątynne Yoshino i Omine, Kumano Sanzan oraz Koyasan, leżące w gęstych lasach górskiego łańcucha Kii, powstały na przestrzeni IX i X wieków. Połączone licznymi ścieżkami i drogami stały na szlakach prowadzących pielgrzymów do dawnych stolic Nary i Kioto.

---

rzonego przez władze prefektury Okinawa, http://www.wonder-okinawa.jp/002/002/e_index.html, 20.12.2008.

[38] Zob. szerzej: oficjalna strona internetowa projektu „Wonder Okinawa" stworzonego przez władze prefektury Okinawa, http://www.wonder-okinawa.jp/003/index2_e.html, 20.12.2008.

[39] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/972.pdf, 20.12.2008.

[40] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/repcom00.htm#972, 20.12.2008.

Ośrodki te stały się głównymi miejscami kultu na przełomie XI i XII stuleci, przyciągając wiele wyznawców buddyzmu i shintoizmu.

W skład każdego z trzech kompleksów wchodzą świątynie, sanktuaria, stupy, posągi, jak również naturalne obiekty kultu, tzn. drzewa, skały, wodospady. Najbardziej wysuniętym na północ od miasta Nara ośrodkiem świątynnym jest Yoshino i Omine. Najpopularniejszym miejscem uprawiania shintoizmu w X wieku była północna część kompleksu, znajdująca się na górze Yoshino. W VII i VIII wiekach góra ta była uznawana przez wyznawców sekty Shugen za miejsce święte. Omine, nazywana częścią południową, również jest kojarzona z wyznawcami sekty Shugen. Znajdujące się w kompleksie budynki stanowią unikatowy przykład japońskiej architektury sakralnej, łączącej religie shintoizmu i buddyzmu.

Z kolei na krańcu południowym wznosi się ośrodek świątynny Kumano Sanzan, którego świątynie i sanktuaria są uznawane za nieporównywalny przykład sakralnej architektury drewnianej. W skład ośrodka wchodzą trzy główne sanktuaria oraz dwie świątynie stojące na szlaku pielgrzymkowym. Duchowo łączą ze sobą shintoizm, buddyzm oraz wyznawców sekty Shugen. Ostatni kompleks świątynny Koyasan leży u podnóży gór Kii na południe od miasta Nara. Odbywają się w nim coroczne święta oraz festiwale związane z oddawaniem czci bóstwu ziemskiemu, wyznawanemu przez buddyjski odłam Shingon.

Starania o wpis świętych miejsc gór Kii na Listę UNESCO Japonia rozpoczęła w 2003 roku. Przedłożone dokumenty zawierały prośbę o rejestr krajobrazu kulturowego składającego się z trzech kompleksów świątynnych Yoshino i Omine, Kumano Sanzan oraz Koyasan, górskich lasów oraz szklaków pielgrzymkowych. Dodatkowo podkreślono, że miejsca te stanowią: przykład połączenia religii shintoizmu z buddyzmem, wzór dla innych budowli tego typu, inspirację dla poetów i malarzy oraz posiadają znaczne archiwa dokumentujące ich losy od VIII wieku.

W 2004 roku na XXVIII sesji Komitetu Światowego Dziedzictwa UNESCO w Suzhou (Chiny) wniosek Japonii został przyjęty na podstawie czterech kryteriów. Uzasadnienie kryterium II stanowiło, że zabytki i miejsca zabytkowe tworzące krajobraz kulturowy gór Kii są przykładem unikatowego połączenia dwóch religii buddyzmu i shintoizmu, co ilustruje rozwój oraz wzajemne oddziaływanie religii Azji Wschodniej. Kryterium III odnosiło się do podkreślenia, że shintoistyczne sanktuaria oraz buddyjskie świątynie znajdujące się w łańcuchu gór Kii, jak również

związane z nimi rytuały są świadectwem rozwoju japońskiej religii przez ponad tysiąc lat. Następnie wskazano na unikatowość drewnianej architektury sakralnej, stanowiącej przykład dla innych budowli o podobnym charakterze (kryterium IV). Ostatnie uzasadnienie kryterium VI dotyczyło integralności zabytków oraz krajobrazu gór Kii jako trwałej, licznie udokumentowanej tradycji kultu świętych gór ostatnich 1200 lat[41].

Dodatkowo do zgody Komitet dołączył trzy zalecenia skierowane do rządu japońskiego. Pierwsze wydano w sprawie inwentaryzacji zabytkowych obiektów w ciągu kolejnych pięciu lat. Drugie dotyczyło rozważenia powołania stanowiska specjalnej instytucji lub koordynatora zarządzającego tym ośrodkiem zabytkowym. Trzecie zalecenie odnosiło się do stworzenia specjalnego planu ochrony oraz zarządzania dziedzictwem kulturowym i naturalnym gór Kii oraz przedłożenia go Komitetowi do 1 lutego 2006 roku, z czego Japonia wywiązała się w terminie[42].

Koniec Ziemi – Półwysep Shiretoko

Półwysep Shiretoko znajduje się na obszarze japońskiej wyspy Hokkaido u wybrzeży Morza Ochockiego. W języku ajnoskim[43], rodzimych mieszkańców wyspy, był określany jako *sir etok* – „koniec ziemi" lub „miejsce, gdzie ziemia wystaje".

Największą atrakcją turystyczną są znajdujące się na półwyspie gorące źródła (*onsen*) Seseki Onsen i Iwaobetsu Onsen oraz wodospad Kamuiwakka. Półwysep znany jest również z występujących na nim wulkanów, do których zalicza się Shiretoko, Utabetsudake i Shiretokoiouzan. Wzdłuż półwyspu ciągnie się pas łańcucha górskiego Shiretoko, którego najwyższym szczytem jest góra Rausu (1661m)[44].

Szczególną cechą półwyspu jest występowanie specyficznego lądowego oraz morskiego ekosystemu. Powstaje on w postaci sezonowego

[41] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/2004/whc04-28com-26e.pdf#decision.14B.28, 21.12.2008.

[42] Zob. szerzej: Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/2006/whc06-30com-19e.pdf#decision.7B.66, 21.12.2008.

[43] Obecnie język Ajnów jest zagrożony wymarciem, bowiem następuje znacząca asymilacja tej mniejszości etnicznej ze społeczeństwem japońskim. Jako ciekawostkę można dodać, że badaniem języka ajnoskiego zajmował się Bronisław Piłsudski, brat Józefa Piłsudskiego.

[44] http://www.japan-guide.com/e/e6850.html, 21.12.2008.

zamarzania powierzchni morza, co głównie występuje na wysokich szerokościach geograficznych. Zjawisko to ma istotne znaczenie w produkcji planktonu roślinnego. Wyjątkowość tego rejonu oraz unikatowość zamarzania morza jest spowodowana następującymi okolicznościami. Po pierwsze decyduje o tym podwójna struktura wód Morza Ochockiego, na którą składają się warstwy o zróżnicowanym zasoleniu. Po drugie morze otoczone jest w dużej mierze przez ląd, wpływa to na niski poziom wymiany wody morskiej z morzem otwartym, co jest również przyczyną zróżnicowania zasolenia wód. Po trzecie podmuchy zimnego powietrza z Syberii powodują zamarzanie wód Morza Ochockiego[45].

W roku 1964 na obszarze półwyspu utworzono Park Narodowy Shiretoko. Występuje tu specyficzna flora oraz fauna. Teren pokryty w większości przez lasy iglaste zamieszkują lisy, niedźwiedzie brunatne Ezo oraz jelenie. U wybrzeży występując foki, ponad dwieście gatunków ryb oraz lwy morskie. Wśród ptaków można wyróżnić orły bieliki[46].

Na XXIX sesji Komitetu Światowego Dziedzictwa UNESCO w Durbanie w dniach 10–17 lipca 2005 roku przyjęto wniosek Japonii o wpisanie Półwyspu Shiretoko na Światową Listę Dziedzictwa UNESCO na podstawie kryteriów II i IV. Pierwszy warunek został uzasadniony przez wskazanie, że Shiretoko stanowi przykład rzadko występującej interakcji pomiędzy lądowym a morskim ekosystem, przejawiającej się między innymi poprzez powstawanie sezonowo zamarzniętego morza jako nietypowego zjawiska w tych szerokościach geograficznych. Jako drugi wymóg, w postaci kryterium IV, podano występowanie na półwyspie rzadkich gatunków zwierząt. Dodatkowo do decyzji dołączone były zalecenia Komitetu, dotyczące między innymi przyspieszenia prac nad utworzeniem planu zarządzania obszarem objętym ochroną do 2008 roku, przesłania dokładnej mapy nakreślającej objęty ochroną teren oraz przedstawienia planu turystycznego zarządzania półwyspem[47]. Zgodnie z zaleceniem powołano też zespół, którego zadaniem była ocena re-

[45] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/1193.pdf, 21.12.2008.

[46] http://www.biodic.go.jp/english/jpark/np/siretoko_e.html, 22.12.2008.

[47] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/en/decisions/468, 27.12.2008.

alizacji wytycznych Komitetu. Pełen raport z działań misji przedłożono członkom Komitetu w marcu 2008 roku[48].

Warto wskazać, że Półwysep Shiretoko jest objęty także Programem Ochrony Światowego Dziedzictwa Morskiego UNESCO (World Heritage Marine Program) oraz Programem Ochrony Dziedzictwa Leśnego UNESCO (World Forests Heritage Programme).

Kopalnia srebra Iwami Ginzan

Znajdująca się na terytorium miasta Oda, w prefekturze Shimane na wyspie Honshu, kopalnia srebra Iwami Ginzan została odkryta w 1526 roku przez japońskiego kupca Kamiya Jutei. Odnaleziona u podnóży gór Sennoyama i Yôgaisan przedstawia sposoby wydobycia oraz transportu srebra na przestrzeni XVI i XX wieków.

Zgodnie ze zgromadzoną dokumentacją w XVI wieku uznawano Japonię za *Wyspę Srebra*, co wskazuje na fakt, że w owym czasie Kraj Kwitnącej Wiśni był jednym z głównych wydobywców tego kruszcu na świecie[49]. Na następne stulecie przypadł okres jego największego wydobycia. W wyniku bitwy pod Sekigahara w 1600 roku kopalnia została zajęta przez ród Tokugawa. Szacuje się, że w XVII wieku wydobycie srebra sięgało od 1000–2000 kg rocznie. W XIX stuleciu statystyki te znacznie zmalały i sięgały jedynie 100 kg rocznie[50]. Po upadku szogunatu Tokugawa nowy rząd sprywatyzował kopalnię w 1869 roku. Pod koniec XIX wieku rozpoczęto w niej także wydobywanie węgla. Gdy po I wojnie światowej eksploatacja węgla przestała być opłacalna, kopalnię ostatecznie zamknięto w 1923 roku.

Obecnie obszar ten składa się ze szlaków transportowych prowadzących do portów w Tomogaura, Okidomari i Yunotsu oraz pozostałości po zabudowach znajdujących się na terenie kopalni, tzn. domach robotników, budynkach administracyjnych, osadzie Ômori Ginzan. Nie należy zapominać również o licznych świątyniach, sanktuariach oraz cmentarzach.

---

[48] Zob. szerzej: Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/en/list/1193/documents/, 27.12.2008.

[49] Oficjalna strona kopalni Iwami Ginzan, http://www2.pref.shimane.jp/ginzan/e/outline/s0201.html, 27.12.2008.

[50] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/1246.pdf, 27.12.2008.

W 2007 roku Komitet Światowego Dziedzictwa UNESCO wydał decyzję o wpisaniu na listę kopalni srebra Iwami Ginzan wraz z ich krajobrazem kulturowym. W dokumencie podkreślono rozwój oraz nowoczesność kopalni z wyszczególnieniem technik wydobywania i oczyszczania kruszców. Obiekt przyjęto zgodnie z trzema kryteriami. Kryterium II uzasadniono znaczącą skalą wydobycia srebra na przełomie XVI i XVII wieków oraz jego wymianą handlową z innymi krajami Azji Wschodniej, a także Europy.

Technologiczny rozwój wydobycia i produkcji metali w Japonii doprowadził do ewolucji systemu opartego na intensyfikacji pracy na małą skalę, ale pokrywającego cały zakres koniecznych czynności, od wykopywania do oczyszczania. Polityczna i ekonomiczna izolacja Japonii podczas okresu Edo wstrzymała wprowadzenie w kopalni Iwami Ginzan technologii rozwiniętych w Europie podczas rewolucji przemysłowej. To, razem z wyczerpaniem komercyjnych źródeł srebra, doprowadziło w drugiej połowie XIX wieku do odejścia od przemysłu wydobywczego i powrotu do tradycyjnych dla regionu technologii. Dzięki temu procesowi na tym obszarze pozostały dobrze zachowane źródła archeologiczne, dokumentujące wydarzenia tamtego okresu (kryterium III).

Ostatnią przesłanką, opartą na kryterium V, było wskazanie na opuszczoną zabudowę kopalni, zarośniętą przez lasy, która wraz z nimi tworzy obecnie niepowtarzalny krajobraz kulturowy. Przetrwałe do dziś elementy osad górników czynią powstały krajobraz niepowtarzalnym miejscem o uniwersalnej wartości. Decyzja Komitetu zawierała dodatkowo zalecenia dotyczące zwrócenia uwagi na właściwe zarządzanie miejscem objętym ochroną, uwzględniając udostępnienie go turystom oraz jego dalszą konserwację. Zlecono także wykonanie bardziej szczegółowych badań archeologicznych oraz geologicznych terenu[51].

W zakończeniu

Obecnie na Liście UNESCO znajduje się czternaście obiektów pochodzących z Japonii, jedenaście obiektów dziedzictwa kultury i trzy dziedzictwa natury. Jedynie cztery reprezentują arcydzieło ludzkiego geniuszu twórczego, są to: kompleks świątynny Horyu-ji, zamek Himeji-jo, świątynie na Itsukushima oraz świątynie i sanktuaria Nikko. Nadal trwają

[51] Dokumenty UNESCO, http://whc.unesco.org/archive/2007/whc07-31com-24e.pdf#decision.8B.26, 28.12.2008.

starania o wpisanie kolejnych dóbr kultury i natury. O następne wpisy ubiegają się świątynie i sanktuaria starożytnego miasta Kamakura, zamek Hikone-jo, historyczne miejsca i zabytki Hiraizumi, młyn do produkcji jedwabiu Tomioka, wyspy Ogasawara, kościoły i zabytki chrześcijańskie w Nagasaki, zabytki archeologiczne Asuka-Fujiwara, wulkan Fujisan, Gmach Główny Odziału Sztuki Zachodniej Muzeum Narodowego.

W prawie wewnętrznym działania związane z opieką i ochroną dziedzictwa narodowego reguluje ustawa o ochronie dóbr kultury z 1950 roku. Dodatkowo rząd Japonii podejmuje szereg działań mających na celu zachowanie, restaurację oraz konserwację zabytków i miejsc zabytkowych. Warto podkreślić, że ze względu na położenie geograficzne oraz warunki sejsmologiczne istotną rolę odgrywa w Japonii zabezpieczenie obiektów przed katastrofami naturalnymi. Przyjęta w 2004 roku zmiana ustawy o ochronie dóbr kultury stanowiła o rozszerzeniu działań ochronnych na krajobrazy kulturowe oraz elementy kultury ludowej. Ponadto ochroną prawną objęto również dziedzictwo materialne niebędące jedynie zabytkiem nieruchomym. Departament do Spraw Kultury Ministerstwa Edukacji Kultury, Sportu, Nauki i Technologii przy współpracy z Ministerstwem Spraw Wewnętrznych opracował „System Narodowego Dziedzictwa Kultury", którego celem jest publikacja informacji związanych z promocją materialnego oraz niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Działania Japonii podejmowane na rzecz ochrony i opieki nad zabytkami oraz zachowania dziedzictwa naturalnego dowodzą silnego zaangażowania, a także dbałości o obiekty dziedzictwa naturalnego i kulturowego. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że starania o wpisanie kolejnych dziewięciu obiektów na Listę Dziedzictwa UNESCO stanowią nie tylko uznanie ich wyjątkowej wartości, lecz również prestiż oraz walor turystyczny niezwykle przez Japończyków ceniony. Nasuwa się zatem pytanie, dlaczego Japonia dopiero po ponad trzydziestu pięciu latach przyjęła „Konwencję o ochronie dziedzictwa kulturalnego i naturalnego"? Niezależnie od tej zwłoki, należy stwierdzić, że dziś korzysta ona z tego międzynarodowego narzędzia ochrony dziedzictwa kultury i natury, jaką jest Lista Dziedzictwa Światowego UNESCO.

19. Tancerki

Janusz Miliszkiewicz

A JEDNAK DRUGA JAPONIA. O RECEPCJI SZTUKI JAPOŃSKIEJ W ŻYCIU CODZIENNYM POLAKÓW

Nie jest to naukowa rozprawa. To tylko wspomnienie! Zaproszony do napisania tekstu do drugiego tomu *Japonii w oczach Polaków* uświadomiłem sobie, że przez 30 lat pracy dziennikarza i reportera bardzo często, właściwie stale, spotykałem dowody ścisłych związków, przenikania się kultury Japonii i Polski.

Jako reporter na początku lat osiemdziesiątych poznałem Zbigniewa Mehoffera (1900–1985), syna wielkiego polskiego malarza Józefa Mehoffera. W Muzeum Narodowym w Warszawie budzi zachwyt dzieło Józefa Mehoffera *Dziwny ogród*, uznawane za najpiękniejszy obraz polskiego modernizmu. Przedstawia na pierwszym planie damę w szafirowej sukni i nagiego chłopczyka z gałązką malw, nad nimi frunie nadnaturalnej wielkości ważka. W 1902 roku malarz sportretował żonę i syna Zbyszka, który w osiemdziesiąt lat później napisał do mnie list. Prosił mnie o pomoc. Syn chciał przekazać narodowi rodzinną kamienicę przy ul. Krupniczej 26 w Krakowie, wraz z arcydziełami ojca, ale generalny remont domu niebezpiecznie przedłużał się. Sędziwy właściciel obawiał się, że nie doczeka końca remontu. Zbigniew Mehoffer prosił, abym napisał interwencyjny artykuł[1]. Tak zaczęła się nasza paroletnia serdeczna znajomość[2].

[1] J. Miliszkiewicz, *Krakowskie Muzeum Mehoffera – sensacja, skandal czy coś jeszcze*, „Słowo Powszechne", 10.03.1983, s. 3.

[2] *Idem*, *Gniazda rodzinne – Pałac pod szyszkami*, „Spotkania z Zabytkami", czerwiec 1985 nr 100, s. 15 i n.

Podczas pierwszej wizyty w jego mieszkaniu przy ul. Michałowskiego 15 zwróciły moją uwagę drzeworyty japońskie z XVIII/XIX wieku. Gospodarz wyjaśnił, że pochodzą z kolekcji Feliksa Jasieńskiego, pseudonim Manggha, legendarnego polskiego mecenasa sztuki, który stworzył wielki zbiór sztuki japońskiej i inspirował polskich malarzy, aby czerpali z tego dziedzictwa. Zbigniew Mehoffer opowiadał mi też o synu Feliksa Jasieńskiego, Henryku, który po II wojnie zajmował parter kamienicy Mehofferów przy ul. Krupniczej.

Ziemianin Feliks Jasieński (1861–1929) z pasją zaczął tworzyć kolekcję japoników, kiedy w 1880 roku wyjechał na studia do Paryża. Należy ona do najbogatszych w świecie. Wywarła inspirujący wpływ na polską sztukę przełomu XIX i XX wieku. Pierwotnie swoją kolekcję chciał podarować Warszawie. Wystawił ją w Zachęcie w 1901 roku. Japońska sztuka zaszokowała nieprzygotowaną do jej odbioru publiczność. W biogramach Jasieńskiego czytamy, że wywołał skandal, gdy wrogie przyjęcie swej kolekcji skomentował hasłami: „Nie dla bydła" oraz „Herbata chińska i sztuka japońska są dwie rzeczy odrębne". Z pasją bronił ukochanej sztuki. Ostatecznie zbiory w 1920 roku ofiarował Muzeum Narodowemu w Krakowie[3].

Kiedy w swoim mieszkaniu pierwszy raz gościł mnie Zbigniew Mehoffer, dobrze wiedziałem, kim był Feliks Jasieński. Z podręczników historii sztuki polskiego modernizmu znałem zdjęcie przedstawiające Jasieńskiego na balkonie jego krakowskiego mieszkania przy ul. św. Jana 1, tuż obok Rynku Głównego. Na zdjęciu widzimy kolekcjonera w kimonie i w hełmie samurajskim.

Od 1979 roku jako dziennikarz współpracowałem z dyrektorem Muzeum Narodowego w Krakowie, niezapomnianym Tadeuszem Chruścickim (1934–2001). Pisałem artykuły o tym, że trzeba zbudować nową siedzibę dla zbiorów muzeum, w tym dla światowej klasy japoników z daru Jasieńskiego. Przy okazji spotkań dyrektor Chruścicki spontanicznie opowiadał anegdoty na temat Jasieńskiego, który był barwną postacią o ekscentrycznym zachowaniu. Podczas jednej z rozmów powiedział, że na wspomnianej powyżej fotografii Jasieński ubrany jest w kimono, w którym żona malarza Józefa Pankiewicza pozowała do ob-

[3] Z. Alberowa, C. Bąk, *Jasieński Feliks*, [w:] Polski Słownik Biograficzny, t. XI, s. 30 i n.

razów o tematyce japońskiej. Japonizujące obrazy Pankiewicza znałem już jako małe dziecko. Powielono je w formie reprodukcji, które w latach sześćdziesiątych XX wieku często dekorowały wnętrza polskich szkół podstawowych, bibliotek publicznych, a nawet przychodni lekarskich. Popularna była reprodukcja obrazu *Japonka* z 1908 roku, przedstawiającego żonę Pankiewicza w tym samym kimonie, w którym pozował do fotografii Jasieński.

Podobnie w prywatnych mieszkaniach i w instytucjach państwowych w czasach Polski Ludowej masowo wisiały na ścianach reprodukcje przedstawiające *Widok z okna pracowni artysty na Kopiec Kościuszki* Stanisława Wyspiańskiego. Pastele z tego cyklu powstały z bezpośredniej inspiracji Jasieńskiego, w sensie formalnym są niewątpliwie echem japońskich drzeworytów z serii widoków góry Fuji[4]. Reprodukcje tych japonizujących obrazów Pankiewicza i Wyspiańskiego codziennie przez pokolenia oglądały miliony Polaków.

W 1944 roku Andrzej Wajda w okupowanym Krakowie zobaczył wystawę sztuki japońskiej z kolekcji Jasieńskiego. Tak się nią zachwycił, że kiedy po kilkudziesięciu latach w 1987 roku dostał nagrodę Kyoto Prize, od razu w czasie uroczystości całą kwotę (ok. 450 tys. dolarów) przeznaczył na budowę siedziby dla kolekcji Jasieńskiego, która z powodu braku sal wystawowych była schowana w magazynach Muzeum Narodowego w Krakowie.

Podczas uroczystości w Kioto Wajda powiedział o wystawie kolekcji Jasieńskiego, którą w 1944 roku obejrzał w Sukiennicach: „Tyle jasności, światła, ładu i poczucia harmonii nie widziałem nigdy przedtem – było to moje pierwsze spotkanie z prawdziwą sztuką. Najsilniejsze w naszym życiu są uczucia i zachwyty doznawane w młodości. Dlatego właśnie, odbierając Nagrodę Kyoto, wracam do tej chwili i chciałbym, aby inni byli tak szczęśliwi, jak ja byłem wówczas, oglądając po raz pierwszy arcydzieła sztuki japońskiej”[5].

Japończycy z entuzjazmem przyjęli inicjatywę reżysera. Krystyna i Andrzej Wajdowie w 1988 roku powołali Fundację Kyoto–Kraków, która kosztem 5,5 mln dolarów wzniosła budynek Centrum Sztuki i Tech-

[4] A. Morawińska, *Stanisław Wyspiański – Kopiec* Kościuszki, [w:] *eadem*, *Symbolizm w malarstwie polskim 1890–1914*, Warszawa 1997, s. 198 i n.

[5] J. Miliszkiewicz, *Najdzikszy z krajów świata – Andrzej Wajda, Przygoda bycia Polakiem*, Warszawa 2007, s. 226 i n.

niki Japońskiej „Manggha" przy ul. Konopnickiej 26, w zakolu Wisły, naprzeciw Wawelu[6].

Parokrotnie Wajdowie osobiście kwestowali na ulicach Japonii. Także Związek Zawodowy Kolei Wschodnio-Japońskich urządzał kwesty na peronach i w poczekalniach, zebrał około 1 mln dolarów! Gmach – dzieło sztuki bezinteresownie zaprojektował Arata Isozaki, jeden z wybitnych architektów współczesnych. Dnia 30 listopada 1994 roku Jego Wysokość Książę Takamado oraz prezydent Lech Wałęsa dokonali otwarcia Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej „Manggha". Ufundowanie siedziby dla zbiorów Jasieńskiego było naturalnym odruchem Wajdy, jako polskiego patrioty i miłośnika sztuki.

Kiedy Wajdowie założyli fundację, jej szefem został dyrektor Tadeusz Chruścicki. Nadal odwiedzałem go w jego gabinecie w Pałacu Czapskich, gdzie mieściła się dyrekcja muzeum. Kiedyś przy mnie rozpakował przesyłkę pocztową z Japonii. Był to ogromny tom (40 x 30 cm). Japończycy w 10 tomach wydali dokumentację zbiorów japoników rozsianych po świecie. Jeden osobny tom, jak powiedział dyrektor, poświęcili Polsce.

Zdarzało się, że po spotkaniu ze mną dyrektor Chruścicki miał posiedzenie Rady Fundacji Kyoto–Kraków. Parokrotnie obserwowałem przygotowania do takiego spotkania. Raz wszedł Andrzej Wajda i żartobliwie powiedział: „Widzę, że czekaliście tylko na reżysera, który wyreżyseruje to spotkanie (...)". Wziął stolik i wniósł do gabinetu dyrektora, żeby było na czym ustawić filiżanki oraz dzbanki z herbatą i kawą.

Po budowie przyszłej siedziby Centrum „Manggha" oprowadzał mnie krakowski architekt Krzysztof Ingarden, który wcześniej praktykę zawodową odbywał w Japonii. Mogłem stanąć również na dachu, żeby przekonać się, że faktycznie kształtem przypomina fale morskie, które często zdobią japońskie drzeworyty. Ingarden podwiózł mnie z budowy na krakowski Rynek oczywiście autem marki Toyota, która od ćwierć wieku dla większości Polaków jest synonimem idealnej niezawodności, bezpieczeństwa i najwyższej kultury pracy. Nic dziwnego, że Toyota jest od lat cenioną marką w Polsce.

Dobrze znałem gmach Centrum, ale w styczniu 2002 roku oprowadziła mnie po nim osobiście Krystyna Zachwatowicz. Opowiedziała mi

[6] www.manggha.krakow.pl.

wówczas w wywiadzie o swoim pierwszym kontakcie z kolekcją japoników Jasieńskiego: „Zetknęłam się z tymi zbiorami w 1969 roku, kiedy robiłam scenografię do opery *Madame Butterfly*, odwiedziłam Dział Dalekiego Wschodu Muzeum Narodowego w Krakowie, aby zobaczyć, jak wyglądają japońskie przedmioty codziennego użytku. Były one przechowywane w magazynach w kamienicy Szołayskich. Moje koleżanki z historii sztuki, które tam pracowały, pokazały mi te niezwykle piękne przedmioty. Wyjęły np. pieczołowicie przechowywane kimona i mogłam odrysować ich autentyczny krój. To był mój pierwszy kontakt ze sztuką Japonii”[7].

Pretekstem do wywiadu z Krystyną Zachwatowicz był fakt, że na polskim rynku antykwarycznym po 2000 roku pojawiło się wiele importowanych ze świata japońskich dzieł sztuki, co dokumentują katalogi aukcyjne. Antykwariusze nie znali się na tej sztuce! Wywiad przeprowadziłem specjalnie po to, aby antykwariusze i miłośnicy sztuki japońskiej korzystali z wiedzy pracowników Centrum „Manggha”, które od początku prowadzi wszechstronną działalność edukacyjną. Kolekcja Jasieńskiego wzbogaca życie duchowe w Polsce od ponad 100 lat. O ile byłoby ono uboższe, gdyby nie setki polskich obrazów, które powstały tylko dlatego, że Jasieński namówił zaprzyjaźnionych malarzy, aby wzorowali się na japońskiej sztuce z jego zbiorów? W Centrum „Manggha” odbyły się już wystawy „japonizujących” dzieł między innymi Olgi Boznańskiej i Stanisława Wyspiańskiego, które powstały z bezpośredniej inspiracji Jasieńskiego. W planach są kolejne ekspozycje.

O różnych polsko-japońskich związkach dowiadywałem się bardzo często. Ozdobą jednego z muzeów w Tokio jest obraz Paula Gauguina, przedstawiający jego przyjaciela, polskiego malarza Władysława Ślewińskiego. Przez lata blisko współpracowałem z wielką humanistką prof. Władysławą Jaworską, która we Francji wydała monografię na temat Gauguina i jego szkoły malarskiej w Pont Aven. Kiedyś prof. Jaworska opowiedziała mi, jakie były losy wspomnianego portretu Ślewińskiego, który mogła nieoficjalnie, „po znajomości”, obejrzeć dawno temu w jednym z francuskich magazynów muzealnych.

[7] K. Zachwatowicz, *Kolekcjonerzy w Centrum Manggha*, „Rzeczpospolita”, 24.01.2002.

Władysława Jaworska: „Dzięki Pamiętnikom Tadeusza Makowskiego dowiedziałam się, że Gauguin namalował Ślewińskiego. Makowski mieszkał w bretońskim «Zameczku» Ślewińskich i opisał obrazy Gauguina wiszące w salonie. Po śmierci Ślewińskiego obrazy kupił zamieszkały w Paryżu wybitny japoński kolekcjoner książę Matsukata. Kolekcjoner zmarł w czasie drugiej wojny światowej, nie zostawił spadkobierców ani testamentu. A ponieważ Japonia była w stanie wojny z Francją, to po jej zakończeniu rząd francuski zarekwirował kolekcję i następnie starannie ją ukryto. Istnienie kolekcji było polityczną tajemnicą. Po znajomości pozwolono mi obejrzeć obraz w muzealnym magazynie. Dopiero parę lat później Andre Malraux jako minister kultury Francji oficjalnie pojechał na negocjacje do Tokio. Część kolekcji Matsukaty wydano Japonii, w tym obraz Gauguina przedstawiający naszego rodaka. Wystawiany on jest teraz w jednym z tokijskich muzeów”[8].

Od 1979 roku jako dziennikarz specjalizuję się w pisaniu o prywatnych kolekcjach sztuki, o muzeach i rynku sztuki. Nic dziwnego, że znałem prof. Karola Estreichera mł. i liczną rodzinę Estreicherów. W 1988 roku pojechałem na spotkanie z dr. Leonem Estreicherem, synem Tadeusza. Wybitny chemik Tadeusz Estreicher (1871–1952) był przyjacielem malarzy, na przykład Wyspiańskiego, Wyczółkowskiego, Niesiołowskiego. W domu jego syna zobaczyłem resztkę rodzinnej kolekcji. W salonie nad kanapą wisiała „japonizująca” grafika Ferdynanda Ruszczyca, nieznana historykom sztuki, podobnie jak inne dzieła zgromadzone w tym domu[9].

Bywałem częstym gościem w warszawskim mieszkaniu grafika Tadeusza Gronowskiego, w kamienicy Ordynacji Krasińskich przy ul. Okólnik 9, naprzeciwko Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina. Ilekroć gawędziłem z żoną Gronowskiego, przez otwarte balkonowe drzwi zwykle widziałem młodych Japończyków, studentów Akademii.

Długo mogę wspominać podobne fakty. Moje wspomnienia dotyczą nie tylko sztuk pięknych. Jako student kolekcjonowałem zegary. W 1974 roku Ossolineum wydało monografię Wiesławy Siedleckiej *Zegary polskie*, do której wstęp napisał br. Wawrzyniec Maria Aleksander Podwapiński, franciszkanin z Niepokalanowa, autor dwunastotomowego dzieła *Zegar-*

[8] J. Miliszkiewicz, *Jak ukraść obraz Luwru – Władysława Jaworska, Przygoda bycia Polakiem*, Warszawa 2007, s. 48 i n.

[9] J. Miliszkiewicz, *Wzlot*, „Spotkania z zabytkami”, kwiecień, s. 6 i n.

mistrzostwo. Kiedy zdobyłem książkę Siedleckiej (dobre książki wtedy się zdobywało), lektura wstępu tak mnie zafascynowała, że nazajutrz pojechałem do Niepokalanowa. Wtedy 2 marca 1977 roku zaczęła się moja przyjaźń z br. Podwapińskim, którą dokumentują jego listy. Już w czasie pierwszej wizyty br. Wawrzyniec pokazał mi książki o Niepokalanowie w Japonii, wydane po polsku we Włoszech i nielegalnie przywiezione do komunistycznej Polski. Dopiero wtedy dowiedziałem się, że polski franciszkanin br. Zeno (Zenon Żebrowski), którego zdjęcie zobaczyłem w jednej z książek, jest kimś bardzo ważnym dla Japończyków.

W 2007 roku ukazała się moja książka *Przygoda bycia Polakiem*, która przedstawia dzisiejszych polskich antykwariuszy i kolekcjonerów. Ostatni rozdział dotyczy Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha. Rozdział ten zdobi fotografia cesarza Akihito i Andrzeja Wajdy. Inną moją książkę, wydane w 2003 roku *Polskie gniazda rodzinne* kończy rozdział pt. *Czarna Międzynarodówka* – tak żartobliwie sami na siebie mówili franciszkanie z Niepokalanowa, którzy w swych czarnych habitach pracowali w różnych zakątkach świata. Opisuję w tym rozdziale, jak w połowie lat siedemdziesiątych minionego wieku w sklepiku na wsi pod Warszawą zakonnik podliczał zakupy klientów na supernowoczesnym wielofunkcyjnym japońskim kalkulatorze[10]. Takich kalkulatorów nie można było kupić w polskich sklepach, nawet nie miały ich wyższe uczelnie lub instytuty, w których mogły ułatwiać podliczenia. Zakonnik z Niepokalanowa dostał kalkulator od braci franciszkanów z Japonii, wychowanków brata Zeno.

W 1981 roku Lech Wałęsa wypowiedział swoje pamiętne słowa, że zbudujemy w Polsce drugą Japonię. To była piękna metafora, to było marzenie. Marzenia są bardzo ważne! Jeśli nawet nie spełniają się w całości, to zawsze choć trochę do nich dorastamy, gdy bardzo nam na tym zależy. Tamto hasło Wałęsy pozwoliło nam, Polakom, odkryć nowe prawdy o nas samych i o świecie. Jednak wtedy, w 1981 roku, nikt nie dopowiedział do słów Wałęsy, że my Japonię już w Polsce dawno mamy! Przynajmniej, jeśli chodzi o ducha japońskiej sztuki obecnego od dawna w polskim malarstwie, a poprzez reprodukcje obecnego także w codziennym życiu Polaków.

[10] J. Miliszkiewicz, *Czarna Międzynarodówka, Polskie gniazda rodzinne*, Warszawa 2003, s. 495 i n.

20. Widok na Fuji z Jokohamy

Rafał Król

Japońskie fascynacje, czyli Japonia oczami polskiego dziecka schyłku doby socjalizmu

Kiedy moja osobowość jako nastolatka i tym samym świadomość otaczającego świata zaczynała się kształtować, w Polsce panowały lata osiemdziesiąte. Było to krótko po tym, jak Lech Wałęsa ogłosił budowę „Drugiej Japonii". Były to lata smutku i przygnębienia, co odzwierciedlało zarówno głęboką zapaść gospodarczą, jak i brak perspektyw i nadziei na przyszłość. Marazm wynikający z poczucia zagrożenia, stanu wojennego, niestabilnej sytuacji politycznej, odciskał się w każdym przejawie ludzkiej aktywności. Nieliczni ludzie, którzy docierali do Polski z „wolnego świata", mówili, że na twarzach Polaków widać ogromne zmęczenie. Było to wyjątkowo trafne określenie. Wszystko było szare lub czarne, wszystko było znużone. Pustką ziały wystawy sklepowe, ludzie nosili szare swetry, czarne skórzane kurtki. Ubrania były stare, wymięte, na wszystkich takie same, gdyż systemowa urawniłowka i niedobory rynku styranizowały nawet tak indywidualne potrzeby, jak ludzkie poczucie gustu czy chęć wyróżniania się.

W tych smutnych szarych czasach mój umysł znajdował wówczas jedynie dwie rzeczywistości, w których świat był kolorowy, barwny i żywy. Jedną były obrzędy kościelne z uroczystymi mszami, koncelebrą duchownych dygnitarzy, które trafiały do wiernych feeriami barw, muzyki, a nawet zapachów kwiatów i kadzideł. Drugim źródłem była fala japońskiego kina popularnego w gatunku SF – obrazy o gigantycznych

potworach (*kaiju*), głównie z wytwórni Toho, ze sztandarową Godzillą, która do dziś jest chyba najlepiej rozpoznawalnym symbolem japońskiej kultury masowej, ale nie tylko ona, gdyż taki japoński superpotwór (*Uchu kaiju Gamera*, film z roku 1980 w reżyserii Noriaki Yuasa konkurencyjnej wytwórni Daihei) święcił triumfy w kinach i ja sam widziałem go przynajmniej kilka razy[1]. Filmy te były na tyle nierealne, że reżimowa cenzura nie widziała żadnych gorszących treści i zezwalała na ich wyświetlanie. I tak się zaczęło moje myślenie nad szarą polską rzeczywistością. Infantylne filmy przenosiły mnie do świata uśmiechniętych, zadowolonych ludzi. Każdy mógł tam robić to, co chciał, chodzić, gdzie mu się żywnie podoba, nie musiał mieć pozwoleń ani przepustek, a kiedy czegoś potrzebował, po prostu wchodził do jakiegoś sklepu i tam to było. Trudniej było uwierzyć w to, że może istnieć tyle sklepów z różnym asortymentem, w których jest wszystko, czego potrzebujemy, a nawet wiele więcej, niż w potwory i ich gigantyczne rozmiary. Zachwycało mnie to, że każdy może realizować swoje potrzeby i pasje, każdy może się ubierać, jak tylko chce. To na tych filmach sprzed ćwierci wieku zobaczyłem po raz pierwszy w życiu telefon komórkowy, plastikowy pojemnik do transportu zwierząt, kilkuset stronicowe komiksy o kolorowych (*sic!*) stronach i wiele, wiele innych rzeczy. W ten sposób moje zainteresowanie Krajem Kwitnącej Wiśni zaczęło rosnąć.

We wszystkie te cuda techniki i filmowe potwory łatwo było uwierzyć. Forpoczta japońskiej myśli technologicznej w postaci kolorowych siatek-reklamówek i gejsz, które puszczały oko z „trójwymiarowych" pocztówek na tle szaro-nijakiej rzeczywistości robiła niebywałe wrażenie. Było to już w późnych latach siedemdziesiątych XX wieku. Niespotykane materiały, niesamowite kolory i jakość wykonania nawet w produktach błahych i jednorazowych robiły na mnie, jako kilkunastoletnim chłopcu, piorunujące wrażenie. Wszystkie te cuda można było dostać między innymi na gdyńskiej hali targowej. Japonia dzięki tym gadżetom wydawała się mityczną krainą dobrobytu i piękna, a gdyńska hala stawała się portalem do tego magicznego świata i dowodem prawdziwości wyśnionej Japonii. Przechodzenie między kolorowymi straganami i niezwykle pachnącymi stoiskami było większą frajdą niż wizyta w cyrku czy wesołym miasteczku.

[1] Zob.: www.tohokingdom.com; www.gamera.jp.

Nie minęło wiele czasu i do Polski zaczęły napływać bardziej skomplikowane wytwory japońskiej myśli technicznej. Pierwsze zegarki elektroniczne z kwarcowymi bateriami, choć toporne, z czarnego plastiku i z ledwie widocznymi wyświetlaczami, w porównaniu z tradycyjnymi niepunktualnymi zegarkami produkcji radzieckiej marki „Paketa" (Rakieta) czy DDR-owską Ruhlą, to była istna technologia Obcych! Zresztą te cuda techniki szybko zaczęły ustępować miejsca następnym generacjom z jeszcze lepszymi wyświetlaczami i (to dopiero był hit!) wbudowanymi kalkulatorami. W latach osiemdziesiątych zegarki owe stały się klasycznym prezentem pierwszokomunijnym i niezastąpioną pomocą szkolną. Głód kalkulatorów szybko doprowadził do boomu na rynku, kalkulatory w zegarkach miały małe przyciski i nie liczyły pierwiastków (o funkcjach trygonometrycznych nikt nawet nie myślał). Wkrótce dotarły do polskich uczniów kalkulatory większe, kieszonkowe, które liczyły pierwiastki, a nawet były wyposażone w ogniwa słoneczne. W ten sposób Japonia już najmłodszym dzieciom kojarzyła się z krajem supremacji technologicznej. Było to powszechne zjawisko w naszej części Europy i nie omijało ani dorosłych, ani innych demoludów; wszelako w czeskim super-serialu *Szpital na Peryferiach* szczytem marzeń doktora Blazeja (Josef Abrham) był zakup Hondy!

Jednak japońska popkultura „atakowała" nas od najmłodszego nie tylko przez produkty elektroniczne, ale także przez rysunkowe filmy anime. Z zachwytem oglądało się w kinie *Dzieci wśród piratów* w reżyserii Hiroshiego Ikedy z 1970 roku[2], który jak wszystko dotarł do naszego kraju z kilkuletnim opóźnieniem. W telewizji na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nic tak nie rozpalało wyobraźni młodzieży, jak rysunkowa *Wojna Planet*, która w polskojęzycznej wersji miała zmienioną nazwę na *Załoga G*. Przy czym do Polski zakupiono amerykańską wersję serialu, z usuniętymi najbardziej krwawymi i brutalnymi momentami, gdyż przemoc dla Japończyków i Europejczyków oznacza zupełnie co innego[3].

Jakiś czas później udało mi się kupić w księgarni bogato ilustrowaną książkę autorstwa profesora Zdzisława Żygulskiego juniora *Broń wschodnia*, która zawierała nie tylko merytoryczne informacje, ale rów-

[2] Zob.: Filmoteka Narodowa; www.fn.org.pl.
[3] Zob.: Internet Movie Database.

nież przepiękne fotografie przedmiotów sztuki wojennej, pochodzące głównie z zasobów Muzeum Narodowego w Krakowie. Książka była podzielona na rozdziały: Turcja, Persja, Indie i Japonia. To było dla mnie odkrycie. Na tle kultur innych krajów orientu widać było, jak niezwykle inna, samodzielna i odrębna jest estetyka i funkcjonalność wytworów Japonii. Obok fascynacji mieczami, włóczniami i szeroko pojętym zdobnictwem, największy podziw zaczęła budzić we mnie kombinacja niezwykle prostej formy z niesłychaną wygodą i użytecznością. Dla mnie, jako mieszkańca odizolowanej od wolnego świata Europy, dla którego piękno kojarzyło się bardziej z barokowymi wnętrzami kościołów i starymi budynkami niż otaczającą nas szarą rzeczywistością, to było olśnienie. Na własny użytek odkryłem, że można otaczać się rzeczami pięknymi i choćby to pozornie niczemu w sensie pragmatycznym nie służyło, to sam fakt przebywania wśród przedmiotów pięknych poprawia przecież nastrój i jakość życia. Odkryłem również, że przedmioty mogą być ergonomiczne, wygodne i przyjazne, a praca przy ich użyciu może być łatwiejsza i bardziej wydajna – jednym słowem – przyjemna. Z punktu widzenia dziecka, które urodziło się i żyło w smutnym, szarym wówczas kraju, gdzie wszystko było niedbale wykonane i po prostu brzydkie, wszelkie japońskie produkty były idealne. Szukałem więc tego, co japońskie, bo oznaczało to coś innego, żywego, witalnego wręcz. Było to coś niesamowitego i estetycznie nieprawdopodobnego do wytworzenia na gruncie europejskiej estetyki.

Próbowałem przy tym zrozumieć japoński fenomen i drogę, na jakiej się kształtował. Aby go pojąć i ogarnąć, starałem się zetknąć ze wszelkimi dostępnymi przejawami japońskiego geniuszu od origami przez sztuki walki, sztukę ikebany i bonsai (do dziś sztuka bonsai mnie zadziwia, ilekroć pomyślę, że jest to hobby, którego efekty będzie widać pokolenia po naszej śmierci), po ceremonię parzenia herbaty i zieloną herbatę jako taką, a także porcelanę, mikę, papier ryżowy itd. Idąc tą drogą, nie sposób ominąć buddyzmu zen, który miał przemożny wpływ na wszystko, co japońskie.

Podobnym fascynacjom ulegało całe moje pokolenie. Już w drugiej połowie lat siedemdziesiątych powstawały pierwsze buddyjskie Sangi (wspólnoty medytacyjne) oraz sporo stowarzyszeń świeckich zafascynowanych kulturą japońskiego buddyzmu. W sierpniu 1975 roku odbyło się w Katowicach historyczne, pierwsze w naszym kraju *sessin* (spotkanie me-

dytacyjne) z udziałem słynnego europejskiego mistrza zen tradycji japońskiej Philipa Kapleau. Wydarzenie to uznaje się za początek buddyzmu w naszym kraju.

W Gdańsku miejscem, w którym można było się zetknąć z japońską myślą, był budynek ośrodka kultury studenckiej Żak. Już w drugiej połowie lat osiemdziesiątych w księgarni na parterze można było nabyć broszurki „Droga Zen" wydawane przez Związek Buddystów Zen „Sangha" z Warszawy nakładem wydawnictwa „Pusty Obłok". Broszurki miały swój urok, były wydawane niemal „podziemnym" sumptem na szarym papierze formatu A5, ukazywały się nieregularnie i rzadko kiedy przekraczały objętością 30 stron. Jednak czytało się je „od deski do deski", a każdą zamieszczoną kaligrafię czy grafikę kontemplowało z namaszczeniem. W księgarni tej można było spotkać różnych ludzi o podobnych fascynacjach, razem powymieniać poglądy i spostrzeżenia, dowiedzieć się o nowym filmie Akira Kurosawy, czy jakiejś książce oraz zorientować się, gdzie można kupić dobrej jakości zieloną herbatę.

Fascynacja Polaków kulturą japońską przybierała oczywiście najróżniejsze inne formy; w całym kraju powstało wiele sekcji sportowych kultywujących sporty walki (*budo*) od *judo*, *ju-jutsu*, po *karate* i *kendo*, a szeroka rzesza adeptów garnących się do klubów sportowych od lat siedemdziesiątych pozwalała nam sięgać w tych japońskich dyscyplinach po najwyższe trofea już niecałą dekadę później.

Lata dziewięćdziesiąte to polski boom gospodarczy. Polska „na dorobku" to zmniejszający się technologiczny i finansowy dystans do Zachodu, ale też rozczarowanie konsumeryzmem. Zachłysnęliśmy się kapitalizmem. Biedne lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte sprzyjały fascynacji japońską technologią i techniką, szczególnie w ich materialnym wymiarze, lata dziewięćdziesiąte, przeżywane w pośpiechu, stresie i coraz większym braku czasu, pozwoliły nam dostrzec w japońskiej filozofii walory duchowe i sposób na uporanie się z codziennymi problemami oraz receptę na osiągnięcie wewnętrznego spokoju i duchowej równowagi.

W roku 1987 Andrzej Wajda otrzymał prestiżową nagrodę Fundacji Inamori Kyoto Prize i wraz ze swoją żoną Krystyną Zachwatowicz powołał do życia Fundację Kyoto-Kraków, a efektem jej działalności jest

Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej „Manggha" otwarte w 1994 roku[4]. Nie ma drugiego takiego analogicznego w swym przeznaczeniu miejsca w całej Europie. Cały czas ten ośrodek kulturalny współpracuje z Ambasadą Japonii w Polsce, w roku 2002 Centrum „Manggha" odwiedziły ich Cesarskie Moście – Cesarz Japonii Akihito wraz z Cesarzową Michiko. Kraków jako taki stał się najbardziej japońskim ośrodkiem w naszym kraju. Japonistyka jest też kierunkiem studiów filologicznych na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jestem szczęśliwy, że mamy w naszym kraju tak wyjątkowe miejsce.

Choć nigdy w Japonii nie byłem, wywarła ona na mnie ogromny wpływ i bez wątpienia była jedną z wielkich fascynacji mojej młodości. Pisząc ten tekst, z rozrzewnieniem przypomniałem sobie wiele osób, książek i miejsc, które prawie zatarły się w pamięci. Gdybym mógł odwiedzić Japonię, chyba bym nie skorzystał. Zbyt bałbym się rozczarowania i konfrontacji swoich wyidealizowanych wyobrażeń z rzeczywistością. Przychodzi mi na myśl Karol May, który przez całe życie pisał powieści awanturnicze o Dzikim Zachodzie, nigdy tam nie będąc, a u schyłku życia odwiedził Amerykę i powiedział, że bardzo mu się nie podoba. Siła Japonii i wszystkiego, co ten kraj niesie ze sobą, to przede wszystkim jednak wpływ, jaki wywiera na świadomość każdego z nas, na nasze wnętrze i postrzeganie świata oraz własnego życia.

---

[4] www.manggha.krakow.pl.

Piotr Kletowski

Miłość przegląda się w lustrze śmierci – doświadczenie wewnętrzne Georgesa Bataille'a w perspektywie twórczości Yukio Mishimy

Georges Bataille i Yukio Mishima – dwóch artystów pióra, dwóch poszukiwaczy prawdy w ekscesie, dwóch samotników, którzy w akcie erotycznym odnajdywali cień ludzkiej wolności i jedynej, autentycznej prawdy. Obaj, choć reprezentowali odmienne kultury, w pojmowaniu erotyzmu doszli do zbieżnych wniosków, odnajdując sens erotycznego spełnienia w śmierci.

Obaj zafascynowani byli pismami markiza de Sade'a – w jego perwersyjnych pismach ucieleśnił się skrajny duch erotycznej fascynacji, której wykwitem stawała się okrutna zbrodnia. Batailles był apologetą Sade'a jako teoretyka idei absolutnej wolności, realizującej się poprzez seksualną zbrodnię, Mishima – zafascynowany oświeceniowym projektem kreacji piękna absolutnego – widział w Sadzie artystę idealnego, bezwzględnie podporządkowującego rzeczywistość idei stworzenia swego literackiego świata absolutnego, zbudowanego wyłącznie na zasadach przez siebie ustanowionych.

Dla Bataille'a Sade, w sposób okrutny, uświadamia człowiekowi Zachodu sprzężenie Erosa i Thanatosa, fizycznej miłości i śmierci, w której rachunkiem jest doświadczenie wewnętrzne, a więc rozbłysk duszy, wtargnięcie człowieka na poziom metafizyki. Metafizyki fizyczności, dla Sade'a jedynej istniejącej, dla Bataille'a również, choć chciałby on, by ta

21. Tancerka japońska

metafizyka fizyczności była zbieżna z religijną ekstazą, wiodącą człowieka wprost w objęcia Absolutu.

Mishima, autor dramatu *Madame Sade*, który widzi Sade'a przede wszystkim z perspektywy otaczających go ludzi, kobiet – którymi Sade pozornie gardził, choć tak naprawdę jego świat (ten literacki i ten rzeczywisty) nie mógł się bez nich obejść, postrzega go na sposób japoński – jako jedynego prawdziwego wojownika, szoguna erotycznego ekscesu, poprzez swą fizyczność zaszczepiającego w innych czarne światło seksualnego spełnienia, zawsze wiodącego do śmierci.

Za Sade'em Bataille pojmuje człowieka jako odrębną całość, której miłość fizyczna, podobnie jak śmierć, przywraca ciągłość – jedność z drugim człowiekiem, a więc z naturą, tworzoną przez społeczność. Owo erotyczne zespolenie opiera się na przemocy, na gwałcie, więcej, staje się zapowiedzią autentycznej śmierci, ścinając oddech kochanków w momencie orgazmu. Jednak ta „mała śmierć" wiedzie nie do śmierci autentycznej (chyba, że w dalszym planie, wszakże, każda czynność, którą wykonuje człowiek w czasie i przestrzeni, zbliża go do fizycznego kresu), ale do życia. Nawet jeśli nie jest to akt prokreacji dający początek nowej egzystencji, to uruchamia w człowieku mechanizm ciągłej pogoni za spełnieniem, apetytu na życie, przeżycie raz jeszcze „małej śmierci", po której człowiek zmartwychwstaje na swój sposób, doświadczając pełni fizycznego trwania.

Pisze Batailles:

> U istot płciowych (…) nadmiar energii pobudza aktywność narządów seksualnych. I podobnie jak w przypadku organizmów najprostszych, ten nadmiar rządzi śmiercią. Nie rządzi nią bezpośrednio. Istota płciowa z reguły przeżywa ten nadmiar i ekscesy, do jakich nadmiar prowadzi. Bardzo rzadko kryzys seksualny kończy się śmiercią, ale takie przypadki frapują wyobraźnię tak dalece, że stan zapaści po końcowym spazmie język francuski nazywa „małą śmiercią". Dla człowieka śmierć zawsze jest symbolem odpływu następującego po gwałtownym wzburzeniu, ale tutaj śmierć nie jest tylko metaforą. Nie wolno zapomnieć, że mnożenie się istot jest solidarne ze śmiercią. Ci, którzy się rozmnażają, przeżywają narodziny tych, których spłodzili, ale przeżycie oznacza tylko wyrok w zawieszeniu. (…) Jeśli rozmnażanie istot płciowych nie przywołuje natychmiastowej śmierci, to przywołuje ją na dalszą metę. Nieuchronną konsekwencją nadmiaru jest śmierć. (…) Ta nieciągłość jest wyzwaniem dla ruchu, który musi obalać bariery dzielące odmienne jednostki. Życie – ruch życia – wymaga przez chwilę tych barier, bez których nie byłaby

możliwa żadna złożona organizacja, żadna organizacja skuteczna. Ale życie jest ruchem i nie ma niczego, co pozostawałoby poza zasięgiem tego ruchu. Temu właśnie ruchowi wywołanemu nadmiarem, tak jak ogólnemu poruszeniu swego jestestwa, istoty płciowe stawiają tylko chwilowy opór. To prawda, że czasem giną jedynie wskutek wyczerpania sił, wskutek ruiny własnej organizacji. Ale nie powinno nas to mylić. Tylko nieprzeliczona śmierć wychodzi zwycięsko z impasu rozmnażania[1].

Śmierć zwycięża, ale jest to śmierć, która w swej istocie jest impulsem do podtrzymywania życia. „Mała śmierć" zawarta w orgazmie jest śmiercią dającą życie. Śmierć wiedzie do śmierci, którą tak naprawdę jest życie. Bo oto spłodzony człowiek („żywa śmierć") posiada potencjał stworzenia nowego życia (kolejnej „żywej śmierci"). Śmierć jest dla Bataille'a tak naprawdę synonimem życia. Erotyzm pokonuje śmierć, stanowi siłę, która pozwala człowiekowi doświadczyć umierania na żywo, przy możliwości jednoczesnej ucieczki, oszukania śmiertelnego kresu. Nawet, jeśli człowiek nie spełni się jako rodzic, jego ciało, które ulegnie rozkładowi, również da początek życiu – życiu organicznemu, będącemu macierzą wszelkiego fizycznego trwania.

Stąd tak istotna metafizyka fizyczności seksualnego aktu, w którym człowiek doświadcza w całej swej rozciągłości swego biologicznego trwania, jednocześnie rzucając swoją egzystencję na plan historii.

Te aspekty życia, w którym rozmnażanie wiąże się ze śmiercią, mają niezaprzeczalnie obiektywny charakter, ale – jak już mówiłem – nawet elementarne życie najprostszego organizmu jest bez wątpienia doświadczeniem wewnętrznym. Możemy mówić o tym doświadczeniu, choć przyznajemy, że nie da się go przekazać. Chodzi tu o kryzys bytu: istota żywa ma doświadczenie wewnętrzne bytu w kryzysie będącym dla niej próbą: w przejściu od ciągłości do nieciągłości bądź od nieciągłości do ciągłości waży się jej byt. Najprostszy organizm ma poczucie siebie, poczucie własnych granic. Kiedy granice się zmieniają, to podstawowe poczucie ulega zachwianiu, co wywołuje kryzys istoty mającej poczucie siebie[2].

Doświadczenie wewnętrzne jest doświadczeniem wszechobecnej rozkoszy, wywołującej grozę wynikającą ze świadomości bliskości śmierci, którą stosunek wchłania, oszukuje, ale jednocześnie to oszustwo maskuje jej wszechobecną moc, prowadzącą wszakże do reaktywacji niezniszczal-

[1] G. Bataille, *Pletora seksualna i śmierć*, [w:] *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 2007, s. 101.

[2] *Ibidem*, s. 101.

nego pędu życia. Śmierć obecna w erotycznym akcie wzmacnia rozkosz, staje się impulsem konstytuującym doświadczenie wewnętrzne.

> Aktywność erotyczna nie zawsze ma ten złowieszczy aspekt, nie zawsze jest tym rozdarciem, ale to właściwe ludzkiej zmysłowości rozdarcie jest głęboko ukrytą, tajemną sprężyną erotyzmu. To, co w rozpoznaniu śmierci zapiera dech, w jakiś sposób musi w momencie szczytowania uciąć oddech[3].

W samym akcie erotycznym zawiera się potencja transgresji, przekroczenia – nawet jeśli nie jest to akt perwersyjny – stanowiąca dla Bataille'a impuls zwielokratniający doświadczenie wewnętrzne. To transgresja przekraczania własnej cielesności, poprzez wkraczanie w cielesność drugiego człowieka, łączenie się z nim w akcie seksualnego spazmu. I w tym zespoleniu, czy raczej w momencie, kiedy owo zespolenie się kończy, również jest element śmierci, śmierci istoty doskonałej, którą tworzą kobieta i mężczyzna połączeni przez sekundę orgazmu w jedność.

Jednak, co trzeba podkreślić, erotyzm, seksualny akt, doświadczenie wewnętrzne, jeśli realizowane jest w cieniu (i za pośrednictwem) śmierci, jako niemego, ale znaczącego świadka toczących się wydarzeń, stają się tak naprawdę emanacją życia, nieustającego, ciągle się zmieniającego, niwelującego potęgę śmierci. Tak naprawdę Bataille mówi o nucie śmierci nadającej sens erotycznemu przeżyciu wewnętrznemu, po to tylko, by dokonać afirmacji życia, którego wypełnieniem i spełnieniem staje się seksualny akt. Jeśli śmierć jest w Bataille'owskim doświadczeniu wewnętrznym, to po to tylko, by aktywować stan trwania, choćby biologicznego.

Inaczej rzecz się ma u Mishimy. U niego akt seksualnego zespolenia również prowadzi do doświadczenia wewnętrznego, ale śmierć obecna w tym akcie nie jest ledwo akcentem, ale staje się jego wypełnieniem i spełnieniem. „Mała śmierć" zostaje zastąpiona „dużą śmiercią" – aktowi seksualnego zbliżenia musi towarzyszyć akt rytualnego samobójstwa. To już nie jest gra ze śmiercią, w której oszukana śmierć wraca w postaci potomstwa, ponownie ją oszukującego w momencie zespolenia się w niekończącym się cyklu prokreacji. To śmierć triumfująca, stająca się synonimem doświadczenia wewnętrznego, jego kwintesencją.

---

[3] *Ibidem*, s. 105.

Najpełniej ów erotyczny taniec ze śmiercią opisał Mishima w krótkim opowiadaniu *Umiłowanie ojczyzny*, w którym opisał okoliczności i przebieg podwójnego samobójstwa japońskiego oficera Shinjego Takeyamy i jego małżonki (wydarzenie to miało miejsce 28 lutego 1936 roku i było następstwem oficerskiego puczu przygotowanego przez przyjaciół Takeyamy, przeciwko którym miał on walczyć). Opowiadanie ma symetryczną budowę. Najpierw pisarz opisuje powrót bohatera z garnizonu, uroczystą wieczerzę małżonków oraz przygotowanie i miłosne uniesienia poprzedzające akt rytualnego samobójstwa, na modłę samurajską (*seppuku* – rozcięcie brzucha mieczem), wypełniający drugą część utworu. Co charakterystyczne, motywem przewodnim obu opisów jest śmierć, stająca się nie tyle motywem przewijającym się w aktywności postaci, ile ich „przedmiotem pożądania", materializującym widmo absolutnej wolności.

> Splótł dłonie nad głową i wpatrywał się w ciemne deski sufitu, dokąd nie docierało światło lampy stojącej u wezgłowia. Na co teraz czekał – na śmierć czy na szaleństwo zmysłowych rozkoszy? Mogło się wydawać, że jedno i drugie splatało się nawzajem, zupełnie jak gdyby sama śmierć stawała się przedmiotem pożądania. Jedno było pewne – nigdy przedtem nie zdarzyło się porucznikowi zakosztować każdą cząstką ciała tak całkowitej, doskonałej wolności[4].

Co więcej, jedynie poprzez doświadczenie śmierci bohaterowie opowiadania Mishimy doznają piękna, które zdaje się objawiać tylko i wyłącznie w chwili agonii.

> Patrząc na jej białą wiotką postać, porucznik twarzą w twarz ze śmiercią przeżył niezwykłe uniesienie (…). Na krótki, ulotny moment przeniósł się w regiony fantastycznego urojenia. Samotna śmierć na polu bitwy, a na wprost własna żona – uosobienie piękna. Oto wstępuje w oba te wymiary jednocześnie i sprawia, że splatają się w niemożliwej, zdawałoby się, spójni[5].

Śmierć nie jest już elementem nadającym smak miłosnym uniesieniom mężczyzny i kobiety, staje się przestrzenią spełnienia. Orgazm osiągany w czasie seksualnego zespolenia zostaje zwielokrotniony, potwierdzony w akcie samobójczej śmierci kochanków. Seksualna rozkosz

---

[4] Yukio Mishima, *Umiłowanie ojczyzny*, [w:] *Zimny płomień*, przeł. H. Lipszyc, posłowie B. Kubiak-Ho-Chi, Warszawa 2008, s. 100.

[5] *Ibidem*, s. 109.

zostaje zdublowana poprzez ból rozrywanego ostrzem miecza i sztyletu ciała. Obie aktywności wiodą wprost do królestwa śmierci, w którym porucznik i jego żona Reiko osiągają absolutne spełnienie i wyzwolenie. Moment *satori*.

> Reiko się nie ociągała. Na myśl o tym, że ból, który oddzielał ją przepaścią od umierającego męża, teraz stanie się jej udziałem, czuła tylko radość. Radość sprawiała jej świadomość, że wstąpi w świat, który był już światem męża (…). Dotknęła czubkiem sztyletu nasady szyi. Pchnęła[6].

Mishima wprowadza jeszcze w ten układ śmierci i miłości motyw patriotyzmu. Śmierć kochanków nie tylko jest swego rodzaju super-orgazmem, ale staje się medium, poprzez które bohaterowie niejako „rozpływają się" w Wielkiej Sprawie, jaką jest Japońskie Cesarstwo. Autor *Umiłowania ojczyzny* ukazuje z całą siłą zespolenie Erosa i Thanatosa, w którym Thanatos, tożsamy z Ojczyzną, staje się horyzontem ekstazy.

Sam Mishima uwiarygodnił literacki opis własną, samobójczą śmiercią, w 1970 roku, którą wielokrotnie zapowiadał, występując – jako aktor – w filmach. Jednym z nich była adaptacja *Umiłowania ojczyzny* – film *Umiłowanie ojczyzny – rytuał miłości i śmierci* (*Yukoku*, 1965), w reżyserii samego Mishimy, któremu pomocą na planie służył zawodowy reżyser – Masaki Domoto. W tym trwającym niespełna pół godziny czarno-białym filmie, ozdobionym muzyką z *Tristana i Izoldy* Ryszarda Wagnera, Mishima wciela się w postać porucznika Takeyamy, zaś aktorka teatru *kabuki* – Yoshiko Tsuruoka gra postać Reiko. Film wiernie odtwarza obie aktywności bohaterów: seksualne i śmiertelne zespolenie, nie szczędząc widzom ani widoku nagich, splecionych w miłosnym uścisku ciał, ani widoku tryskającej z rozciętych ran krwi. Film jeszcze bardziej niż eufemiczna literatura uzmysławia nam zamysł Mishimy, by ukazać erotyczną miłość i śmierć, które w swej istocie są jednym – śmiercią, w której rozbłyskuje cała istota bytu przemieniającego się w niebyt.

U Bataille'a miłosne uniesienie, jeśli nawet wiodło do śmierci, to była to śmierć chwilowa, zaprzęgnięta we wciąż obracające się kolisko bytu, u Mishimy miłosne uniesienie prowadzi do śmierci, spazmatyczny orgazm zostaje w nim zwielokrotniony aż do swego tanatycznego apogeum.

---

[6] *Ibidem*, s. 117.

Rzeczą wartą podkreślania jest fakt, że zarówno proza Bataille'a (który swoje teorię na temat erotyzmu przeniósł również na karty swych prozatorskich dokonań), jak i twórczość Mishimy dostarczały materiału do filmowych konkretyzacji, które uwypuklają „życiowy" erotyzm Bataille'a i „śmiertelny" erotyzm Mishimy. Z filmów stanowiących bezpośrednią adaptację prozy Bataille'a wypada wymienić dwa: niezależną, jawnie pornograficzną produkcję Andrew Repasky McElhinneya *Historia oka* (*Story of Eye*, 2004) oraz francuski film Christophe'a Honoré'a *Moja matka* (*Ma mere*, 2004) z Isabelle Huppert w roli tytułowej. Pierwszy film to ciąg sekwencji: dokumentalnej obrazującej narodziny dziecka (z towarzyszeniem narracji z offu, przedstawiającej fakty z życia Bataille'a) oraz trzech sekwencji pornograficznych, ukazujących homoseksualne zbliżenie dwóch mężczyzn i dwóch kobiet, a także heteroseksualnej orgii z udziałem mężczyzny i dwóch kobiet. Trudno byłoby tutaj roztrząsać znaczenie takiego zestawienia, niemniej jednak obraz McElhinneya stanowi śmiałą ilustrację epizodów z *Historii oka* Bataille'a, zaś rozpoczynające film realistyczne intro każe jednak odbierać poszczególne epizody (wyłączając epizod homoseksualny, kończący się zastrzeleniem kochanków przez kobietę) w jakiś sposób związane z afirmacją życia, którego początek jest ukazany w pierwszych minutach filmu.

Obraz *Moja matka* stanowi daleko bardziej interesującą intelektualnie propozycję filmową. Choć obraz ma strukturę filmowego eseju, w którym miejscami brak fabularnej ciągłości, jest dość wierną (przeniesiono jedynie czas akcji z początku XX wieku do jego końca) wersją literackiego pierwowzoru. Śledzimy skomplikowane relacje między synem (Louis Garrel) i jego matką – kobietą o imieniu Helena (Huppert) – w których erotyczna fascynacja znajduje zastępcze ujście w seksualnych ekscesach bohatera i „łowionych" na ulicy prostytutek, fizycznie przypominających matkę młodzieńca (w jednej ze scen bohater kocha się z dziewczyną pieszczoną również przez Helenę). W finale filmu jedna z ulicznic, w której zakochuje się Pierre, zachodzi w ciążę. Zatem i tutaj zakończenie dzieła filmowego przynosi triumf życia, jego afirmację, nawet jeśli erotyzm przesiąknięty jest perwersją transgresji.

W japońskich filmach eksplorujących związek Erosa i Thanatosa, stanowiących rodzaj recepcji erotycznej literatury Mishimy, śmierć triumfuje nad życiem. Prócz filmowej adaptacji *Yukoku* warto wspomnieć o dwóch filmach: arcydziele Nagisy Oshimy *Imperium zmysłów* (*Ai no*

corrida, 1976) i niezależnej produkcji Hisayasu Sato *Mięśnie* (*Kurutta Butokai*, 1989). Pierwszy film, oparty na autentycznych wydarzeniach mających miejsce w Tokio w 1936 roku, przedstawiał bulwersującą historię sadomasochistycznego związku prostytutki – Abe Sady (Eiko Matsuda) z jej klientem – Ishidą Kichizo (Tatsuya Fuji), zakończoną uduszeniem i kastracją mężczyzny. Film był inspirowany nie tylko faktami, ale również opowiadaniem Mishimy *Dom Kyoko* – opisującym również historię sadomasochistycznego związku młodego chłopaka i starszej od niego kobiety, związku zakończonego podwójnym samobójstwem. Film Oshimy jest skonstruowany w taki sposób, że wraz z bohaterami przechodzimy przez kolejne kręgi erotycznego doświadczenia: od zauroczenia, przez fazę pocałunków, seks oralny, genitalny, analny, aż po spółkowanie połączone z biciem i duszeniem mężczyzny. Ostatnim kręgiem erotycznego doświadczenia jest śmierć kochanka, w momencie erotycznego spełnienia. Oshima za Bataille'em ukazuje zatratę dwojga kochających się ludzi w seksualnym doświadczeniu, ale już za Mishimą doprowadza swych bohaterów do śmiertelnej ekstazy.

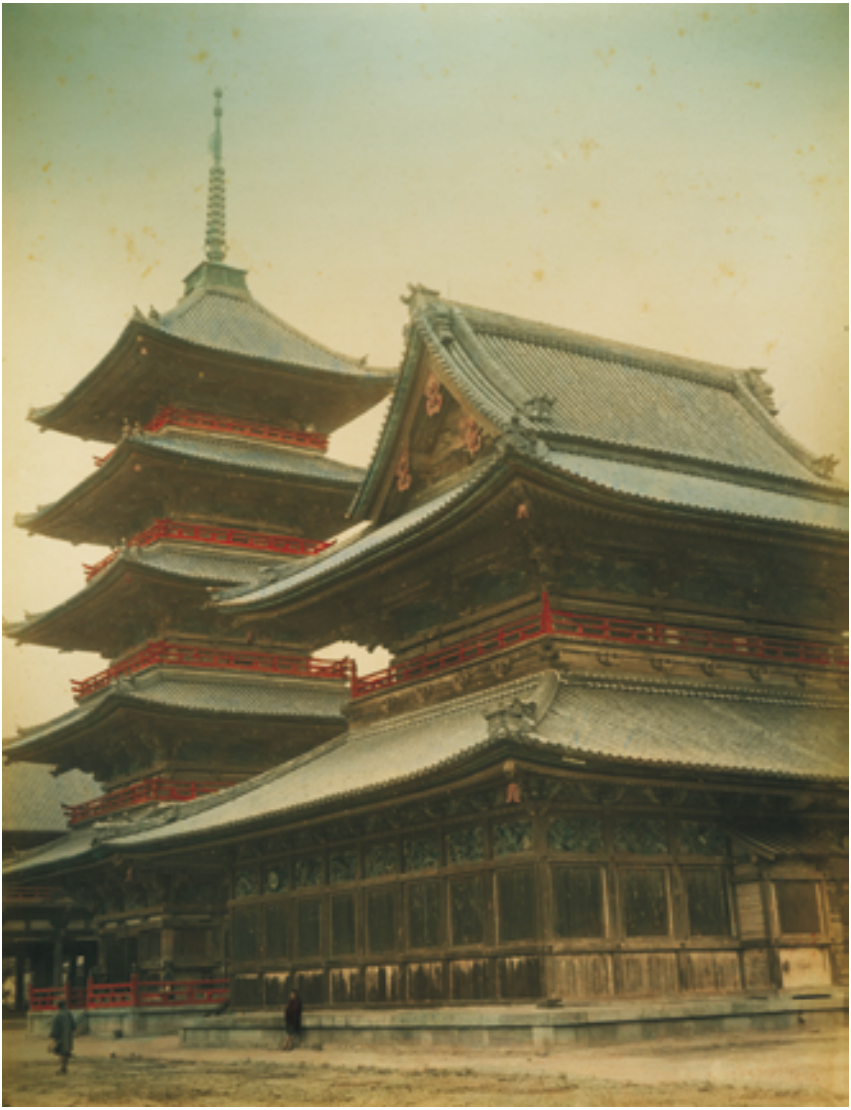
Obraz Oshimy jest o tyle ważny, że stawia znak równości między miłością mężczyzny do kobiety spełniającą się w śmiertelnej zatracie a miłością do ojczyzny, w imię której młodzi japońscy żołnierze idą w bój w czasie wojny z Chińczykami. (W jednej ze scen Ishida mija kolumnę żołnierzy jadących na front – mężczyzna i żołnierze idą w przeciwnych kierunkach, ale tak naprawdę zmierzają w jednym – w kierunku miłosnej zatraty w śmierci, do kobiety i do ojczyzny: co jest tożsame – jak pokazał to Mishima w *Umiłowaniu ojczyzny*).

Bohaterem filmu *Mięśnie* jest redaktor naczelny pisma dla kulturystów, biseksualista Yoko (Kitomi Ito), który szuka seksualnego spełnienia w naznaczonych przemocą związkach z młodymi mężczyznami. Jeden z nich traci przypadkowo rękę, którą bohater trzyma w słoju jak cenne trofeum. Poszukiwanie jednorękiego kochanka (Takashi Ito), któremu towarzyszą przypadkowe kontakty seksualne, zarówno z kobietami, jak i mężczyznami, wypełnia główną część filmu. Kończy się on sceną dziwnego, przerażającego spektaklu, rozgrywającego się w opustoszałym kinie. W czasie upiornej inscenizacji bohater zostaje pozbawiony wzroku przez swego jednorękiego kochanka. W ostatniej scenie filmu mężczyźni, ubrani w smokingi, tańczą walca.

Obraz Sato koresponduje przede wszystkim z apologią twórczości de Sade'a pióra Bataille'a (jak również z filmową konkretyzacją powieści Sade'a *120 dni Sodomy* – filmem *Saló*, 1975, P. P. Pasoliniego – w tekście japońskiego filmu występuje nawet kaseta video z nagranym obrazem Pasoliniego, ponadto finał *Mięśni* jest zbliżony do finału *Saló*). Jednak scenariusz *Kurutta Butokai* nawiązuje także do twórczości Mishimy eksplorującego w swych pismach motyw własnego homoseksualizmu – zwłaszcza do autobiograficznych *Wyznań maski* i otwarcie homoerotycznych *Zakazanych kolorów* – mówiących o perwersyjnym związku homoseksualisty i młodej kobiety. (W rzeczywistości Mishima był biseksualny, choć uważał, że homoseksualizm – czyli męski erotyzm nieprowadzący do reprodukcji, będący wyrazem zauroczenia śmiercią – jest ideałem seksualnej aktywności człowieka. Przeświadczenie to wyniósł Mishima z lektury *Hagakure* – spisanego kodeksu samurajów, zalecającego wojownikom *bushi* celibat bądź związki homoseksualne, prowadzące do większego zżycia się społeczności samurajów – wojownik oddający życie za kochanka był wojownikiem idealnym).

W *Mięśniach* miłość fizyczna również jest sprzężona z bólem, poniżeniem, śmiercią. Można powiedzieć, że realizuje się przez te skrajne doświadczenia. Śmierć jak pieczęć stempluje erotyczne spazmy, jakim oddają się bohaterowie filmu Ito. Wydaje się, że zarówno Bataille, jak i Mishima, rozpatrując nierozerwalny związek Erosa i Thanatosa, mimowolnie dotarli do emocjonalnych fundamentów, na jakich zbudowane są kultury, w obrębie których tworzyli swą filozofię gwałtowności. Podczas gdy erotyczny eksces odsłania w pismach autora *Historii oka* potęgę życia wymykającego się śmierci, w twórczości autora *Umiłowania ojczyzny* rozpływa się w stanie wszechobecnego światła śmierci. Filmowe konkretyzacje pism obu autorów zdają się tylko potwierdzać tę perspektywę.

22. Ulica w Yokohamie



23. Świątynia buddyjska w Osace

III

Norma, prawo, państwo

24. Główna ulica w Osace

Jacek Izydorczyk

Japońskie fenomeny kulturowe

1. Pierwszym skojarzeniem odnoszącym się do Japonii jest chyba myśl o nowoczesności tego kraju, ale i zarazem o jego bogatej kulturze. Wydaje się jednak, że pomimo swego rodzaju aktualnej „popularności" w Polsce wszystkiego, co japońskie, prawdziwy obraz Kraju Kwitnącej Wiśni jest mało znany. Wynika to na pewno z dzielących nasze kraje ogromnych odrębności kulturowych, które przecież także mają wpływ zarówno na sposób „przedstawiania" swojej ojczyzny przez Japończyków, jak i sposób „przyjmowania" takiego rodzaju informacji przez Polaków[1].

2. Bardzo ważne jest więc, aby zwrócić uwagę na źródła odmienności kulturowej światów Zachodu oraz Wschodu. Jak wiadomo, kultura Zachodu wywodzi się z filozofii greckiej, prawa rzymskiego oraz religii chrześcijańskiej. Europejski system wartości ma swój rodowód chrześcijański. Nawet zachodni agnostycy czy ateiści poruszają się wciąż w świecie pojęć chrześcijańskich, co najwyżej nadają im inne uzasadnienia[2].

[1] Niniejsze opracowanie jest jedynie wprowadzeniem do ww. tematu. Więcej, zwłaszcza odnośnie stosowania prawa karnego w Japonii, zob.: J. Izydorczyk, *Hanzai znaczy przestępstwo. Ściganie przestępstw pospolitych oraz white-collar-crimes w Japonii*, Warszawa 2008.

[2] Zob.: Teruji Suzuki, *Proces modernizacji w Azji a tradycje kultury prawnej*, „Państwo i Prawo" 1998, z. 6, s. 35; J. Widacki, *Plamy na wschodzącym słońcu. Świat przestępczy we współczesnej Japonii*, Kraków 1991, s. 157; *idem*, *Przestępczość i wymiar sprawiedliwości karnej w Japonii*, Lublin 1990, s. 104 i n.

Z kolei kultura japońska wyrasta z zupełnie innych korzeni – konfucjanizmu, buddyzmu oraz szintoizmu[3]. Różnice tkwią w takich pojęciach, jak dobro i zło, pojęcie winy, sumienia, moralności, stosunku do prawa (a właściwie samego pojmowania prawa) oraz koncepcji osoby ludzkiej. Świat zachodni to świat indywidualistów, w Japonii zaś najważniejsza jest grupa[4]. W państwie tym króluje bowiem ideologia harmonii, która kładzie nacisk na interes zbiorowy, a nie indywidualny[5].

W chrześcijaństwie wszyscy ludzie są równi i z tej racji mają obowiązek miłości bliźniego. Z kolei, zdaniem Konfucjusza, „wewnątrz Czterech Mórz wszyscy ludzie są braćmi", ale dotyczyło to tylko Chińczyków[6]; w dodatku tylko takich, którzy „szanują ludzi i przestrzegają obyczajów". Nie byli więc braćmi wszyscy nie-Chińczycy („barbarzyńcy") ani nawet ci Chińczycy, którzy nie szanowali ludzi (czyli Chińczyków) i nie przestrzegali obyczajów. W miejsce chrześcijańskiego obowiązku miłości bliźniego konfucjanizm wprowadził słynne „pięć relacji", które wyznaczały moralne stosunki między ludźmi (tylko Chińczykami): (1) między władcą a poddanym, (2) ojcem a synem,

---

[3] Odnośnie wyznawania religii w Japonii jest to sytuacja nietypowa, niespotykana gdzie indziej, bowiem łączna liczba wszystkich wspólnot religijnych przekracza niemal dwukrotnie liczebność całej populacji (*sic!*), tj. niemal 220 mln, bowiem wielu Japończyków uczestniczy w praktykach religijnych różnych wspólnot. Szintoizm wyznaje oficjalnie 117 mln osób, zaś buddyzm około 90 mln; chrześcijan jest około 1,5 mln, innych religii około 11 mln; zob.: K. Karolczak, *System konstytucyjny Japonii*, Warszawa 1999, s. 5 i n.

[4] A. D. Castberg, *Japanese criminal justice*, New York 1990, s. 124; warto przypomnieć tutaj stare przysłowie japońskie: „gwóźdź, który wystaje, wbija się z powrotem", *Deru Kugi Wa Utareru*; zob.: *Obyczaje, języki, ludy świata. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2007, s. 351; czy też określenie użyte przez anglosaskich autorów dla opisania społeczeństwa japońskiego, że „jest to żywopłot, który stanowi zwartą całość, a wszystkie elementy, które wyrastają poza niego, są odcinane"; zob.: I. C. Kamiński, *Słuszność i prawo. Szkic prawnoporównawczy*, Kraków 2003, s. 186.

[5] Harmonia w rozumieniu japońskim nie jest rezultatem aktywnego uzgadniania sprzecznych interesów różnych podmiotów, lecz polega na biernym podporządkowaniu się zastanemu i niezmiennemu ładowi hierarchicznych zależności, które wiążą osoby zajmujące konkretne pozycje społeczne; zob.: A. D. Castberg, *op. cit.*, s. 102; *Law in Japan. The legal order in a changing society*, ed. A. Taylor von Mehren, Tokyo 1964; I. C. Kamiński, *op. cit.*, s. 192; L. Leszczyński, *Gyoseishido w japońskiej kulturze prawnej*, Lublin 1996, s. 24 i n.

[6] Zob. więcej: J. Clements, *Konfucjusz*, Warszawa 2007.

(3) mężem a żoną, (4) starszym a młodszym bratem oraz (5) między przyjaciółmi[7].

Także współcześni Japończycy nie przeciwstawiają ostro, tak jak Europejczycy, pojęć „dobra" i „zła". Skłonni są raczej przyjmować, że człowiek ma dwie natury, coś jak dusze, dobrą i złą. Obydwie są one potrzebne, bowiem użyteczne w różnych sytuacjach. Japończycy uważają, że sztuka życia polega na roztropnym balansowaniu pomiędzy dobrem a złem. Jest to konsekwencją tego, że w konfucjanizmie zły uczynek jest wymierzony przeciwko ludziom, w chrześcijaństwie zaś – zawsze przeciw Bogu. Zawsze jest grzechem, z reguły też przestępstwem, przynajmniej tak było w Europie dawniej.

Właśnie te różnice stanowią o tym, że kultura japońska jest nazywana tzw. „kulturą wstydu", zaś kultura Zachodu – tzw. „kulturą winy"[8]. Japońska moralność nie jest ukierunkowana winą, ale wstydem. Wina bowiem jest zawsze odniesieniem swego zachowania do Boga, wstyd zaś jest wynikiem odniesienia swego zachowania do oceny członków swojej grupy społecznej, i to zawsze tylko swojej grupy, a nie innej[9].

Doktryny moralnej, jaką jest konfucjanizm, nie uzupełnia ani buddyzm, ani szintoizm. Jak się wskazuje, Budda nie ma cech moralnego nadzorcy, nie jest sędzią sprawiedliwym i ostatecznym, który karze za zło i nagradza dobro. Co więcej, filozofia buddyjska poszła chyba najdalej w Japonii w nauczaniu, że każdy człowiek jest potencjalnym Buddą i każdy ma szansę odkryć kiedyś w sobie swoje własne światło, bez

---

[7] Por.: J. Widacki, *Plamy na wschodzącym słońcu…*, s. 157 i n.; *idem*, *Przestępczość i wymiar sprawiedliwości…*, s. 104 i n. Odnośnie Konfucjusza (*Kongzi*, *Kongfuzi*) oraz jego poglądów zob. ponadto: K. Burns, *Księga mędrców Wschodu*, Warszawa 2006, s. 163 i n.; A. Kość, *Filozoficzne podstawy prawa japońskiego w perspektywie historycznej*, Lublin 2001, s. 40 i n.; W. Rodziński, *Historia Chin*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 55 i n.; R. Tokarczyk, *Współczesne kultury prawne*, Warszawa 2007, s. 256 i n.

[8] Pierwsza zwróciła na to uwagę amerykańska uczona Ruth Benedict; zob.: R. Benedict, *The chrysanthemum and the sword. Patterns of Japanese culture*, Boston–Rutland–Tokyo 1989; zob. także: S. N. Eisenstadt, *Japanese civilization. A comparative view*, Chicago–London 1996, s. 7; I. C. Kamiński, *op. cit.*, s. 190; J. Rubach-Kuczewska, *Życie po japońsku*, Warszawa 1985, s. 307 i n.; Z. Brzezinski, *The fragile blossom. Crisis and change in Japan*, New York 1972; A. Kerr, *Lost Japan*, Melbourne–Oakland–London–Paris 2004.

[9] Zob.: L. Leszczyński: *Gyoseishido w japońskiej kulturze...*, s. 16 i n.; J. Widacki, *Przestępczość i wymiar sprawiedliwości…*, s. 106.

względu na to, jak dotąd postępował. To nie postępowanie człowieka decyduje o nim[10].

Z kolei szintoizm w ogóle nie zna pojęć nieba i piekła. W religii tej jest wiele bożków (*Kami*), często złych i okrutnych, żaden nie jest uniwersalny, absolutny i doskonały. Przed takimi bożkami trudno czuć odpowiedzialność, dlatego też to sąd ludzkiej społeczności, ale zawsze – co należy podkreślić – tylko własnej grupy, pozostaje jedynym kryterium dobra i zła. W konsekwencji przyjmuje się, że zło obiektywne nie istnieje, funkcjonuje tylko w świadomości grupy społecznej. Zły postępek to taki, za który trzeba się wstydzić przed swoją grupą społeczną, a gdy ta grupa o niczym nie wie, to nic w istocie się nie stało… Zresztą, odpowiada temu w pełni japońskie przysłowie, mówiące, że „osoba po opuszczeniu domu jest zwolniona od wstydu".

Należy ponadto zauważyć, że w konfucjanizmie pojęcie sumienia jest zupełnie inne niż w chrześcijaństwie. Człowiek ma je tylko na własny użytek. Jest to raczej wewnętrzny głos człowieka, niepodlegający żadnej kontroli zewnętrznej. Dlatego też dla Japończyków, po otwarciu granic Japonii, zupełnie nie istniało coś takiego jak prawo naturalne. Japończycy nie mogli w ogóle zrozumieć takiego pojęcia, bowiem dla nich prawo to tylko coś, co pochodziło od władcy (władzy). Prawo stanowi zawsze obowiązek i nie może ono podlegać żadnej kontroli zewnętrznej[11]. Należy mieć świadomość, że w Japonii postępowanie takich osób, jak na

---

[10] J. Widacki, *Przestępczość i wymiar sprawiedliwości…*, s. 106 i n.; zob. także: R. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 241 i n.

[11] Słowo „prawo" („uprawnienie") w ogóle nie istniało w języku japońskim do roku 1870; terminy "*Kenri*" (*Ius*) oraz „*Gimu*" (*Obligatio*) zostały po prostu stworzone przez Mitsukuriego Rinshō (1846–1897), pierwszego tłumacza francuskiego kodeksu cywilnego. Ponadto, nawet współcześnie dla wielu Japończyków zwrot *Kenri* jest synonimem egoizmu. Jest to chyba pozostałość myśli konfucjańskiej, wdrażanej w okresie Tokugawa: „spraw, aby ludzie przestrzegali prawa, ale aby nie byli o nim instruowani", czy raczej: „nie pozwól ludowi poznać niczego, lecz trzymaj go w posłuszeństwie". Tak więc nawet współczesnym Japończykom prawo kojarzy się z czymś, co jest narzucane przez państwo, a za tym idzie kara i cierpienie. Dla uczciwego Japończyka prawo jest wręcz czymś niepożądanym, „niesmacznym". Uczciwy Japończyk nie tylko nie chce korzystać z prawa, ale i nie chce mieć z nim nic wspólnego; zob.: I. C. Kamiński, *op. cit.*, s. 185; A. Kość, *op. cit.*, s. 75 i n. oraz s. 171 i n.; C. S. Landis, *Human rights viloations in Japa. A contemporary survey*, „Detroit College of Law – Journall of International Law and Practice" 1996, No. 53, s. 70 i n.

przykład św. Stanisław ze Szczepanowa (1030–1079), św. Tomasz Becket (1115–1170) czy też św. Tomasz Morus (1478–1535), byłoby niezrozumiałe i jednoznacznie potępione[12]. Władca w Japonii nie mógł bowiem dopuścić się bezprawia, bo to on stanowił prawo, a jedynym uzasadnieniem tego prawa była jego wola i nic poza tym.

3. W tym miejscu należy powiedzieć o takich pojęciach, jak: *Omote – Ura*, *Uchi – Soto, Tatemae – Honne, Giri – Ninjō* oraz *Senpai – Kohai*. Są to pojęcia niezbędne dla zrozumienia sposobu postępowania Japończyków. W literaturze wskazuje się, że są to tzw. koncepcje dualistyczne: (1) przestrzeń zewnętrzna oraz wewnętrzna, przód i tył (*Omote – Ura*), (2) wewnątrz i na zewnątrz (*Uchi – Soto*), (3) rzeczywistość i fasadowość (*Honne – Tatemae*), (4) obowiązek oraz pragnienie, odczucie (*Giri – Ninjō*), (5) zasada starszeństwa i podległości (*Senpai – Kohai*)[13].

   Pojęcia *Omote* („jedna strona medalu") oraz *Ura* („odwrotna strona medalu") odnoszą się, przykładowo, do sytuacji zgromadzenia całej wioski i rozmów prowadzonych pomiędzy mieszkańcami. Owo *Omote* będzie dotyczyć spraw osobistych, rodzinnych. Z kolei *Ura* to dyskusja dotycząca spraw wioski, a więc grupy. Są to po prostu oficjalne rozmowy[14].

   Pojęcie *Uchi* oznacza coś, co jest wewnątrz, zaś pojęcie *Soto* to coś, co jest na zewnątrz[15]. Chodzi o przynależność do danej grupy albo też bycie obcym dla niej. Pojęcia te dzielą ludzi na „swoich" i „obcych". Ma to swoje odniesienie nawet, gdy chodzi o współczesny język japoński, gdyż inaczej należy mówić do ludzi ze swojej grupy i inaczej do pozostałych. Oczywiście cudzoziemcy są z reguły zawsze *Soto*. To Japonia jest *Uchi*, reszta świata nie, zgodnie z innym japońskim przysłowiem: „wstydu z podróży nie przywozi się do domu"[16].

---

[12] Por.: J. Widacki, *Plamy na wschodzącym słońcu…*, s. 146 i n.

[13] S. N. Eisenstadt, *op. cit.*, s. 336 i n.

[14] *Ibidem*, s. 337, 540; W. Wowczuk, *Wyzwanie oświeconych samurajów*, Warszawa 1973, s. 158.

[15] *The Japanese mind. Understanding contemporary Japanese culture*, ed. R. J. Davies, Osamu Ikeno, Tokyo–Rutland–Singapore 2002, s. 217 i n.; L. Leszczyński, *Gyoseishido w japońskiej kulturze…*, s. 20.

[16] Sahako Kaji, Noriko Hama, J. Rice, *Poradnik ksenofoba. Japończycy*, Warszawa 2004, s. 5; L. Leszczyński, *Gyoseishido w japońskiej kulturze…*, s. 17 i n.; zob. ponad-

Owo uznanie, że ktoś jest członkiem grupy albo nim nie jest, ma ogromny wpływ także na inne płaszczyzny życia w Japonii. Warto przykładowo wskazać, że przeprosiny w Japonii spełniają zupełnie inną funkcję niż w świecie zachodnim[17]. Mianowicie, mało kto przeprasza, jeśli potrąci kogoś w zatłoczonym metrze, ale przeprasza za o wiele mniejsze uchybienia – wręcz drobnostki – kogoś, kogo zna. Członkowie spoza grupy są traktowani obojętnie lub nieraz nawet z lekką wrogością[18]. Oczywiście nie jest to tak jednoznaczne, bowiem obowiązują tutaj też inne reguły, jak choćby uprzejmość wobec osób z zewnątrz, w celu pokazania z jak najlepszej strony własnej grupy, na przykład kraju. Wydaje się więc chyba niezbędne spędzenie z Japończykami nieco czasu, żeby zacząć te sytuacje rozróżniać.

Kolejnymi pojęciami są *Tatemae* oraz *Honne*. Są one bardzo ważne dla zrozumienia Japończyków. *Tatemae* oznacza coś oficjalnego, zaś *Honne* coś, co istnieje naprawdę[19]. *Honne* to wyrażanie swoich

---

to: E. Potocka, *Trudna sztuka negocjacji nie tylko z Japończykami*, [w:] *Współczesna Japonia. Mocarstwo na rozdrożu*, red. E. Potocka, M. Pietrasik, Łódź 2004, s. 31 i n.

[17] J. W. S. Davis, *Dispute revolution in Japan*, contributions by: H. Oda and Y. Takaishi, Kluwer Law International 1996, s. 292 i n.; Hiroshi Wagatsume, A. Rosett, *The implications of apology. Law and culture in Japan and the United States*, [w:] *Japanese law and legal theory*, ed. Koichiro Fujikura, Aldershot–Singapore–Sydney 1996, s. 608 i n.; zob. ponadto: I. C. Kamiński, *op. cit.*, s. 198 i n.

[18] Zob.: A. D. Castberg, *op. cit.*, s. 67; warto wskazać, że istotna rola przeprosin w kulturze japońskiej wywodzi się z konfucjanizmu (już starożytne prawo chińskie przewidywało łagodniejszy wyrok dla tych, którzy dobrowolnie się przyznają do winy). Także we współczesnej Japonii nie są czymś niezwykłym pisemne przeprosiny obywatela złożone w komisariacie, że na przykład nieprawidłowo zaparkował samochód (*sic*!); zob.: J. O. Haley, *Authority without power. Law and the Japanese paradox*, New York–Oxford 1991, s. 133 i n.; R. Y. Thornton, Katsuya Endo, *Preventing crime in America and Japan. A comparative study*, New York 1992, s. 25 i n.

[19] Zob.: W. L. Ames, *Police and community in Japan*, University of California Press 1981, s. 2 i n.; *The Japanese mind…*, s. 115 i n.; J. O. Haley, *The spirit of Japanese law*, Athens–London 1998, s. 69; D. T. Johnson, *The Japanese way of justice. Prosecuting crime in Japan*, Oxford 2002, s. 8; Sahako Kaji, Noriko Hama, J. Rice, *op. cit.*, s. 11 i n.; L. Leszczyński, *Prawo japońskie*, [w:] *Główne kultury prawne współczesnego świata*, red. H. Rot, Warszawa 1995, s. 160 i n.; R. B. Parker, *Law, language, and the individual in Japan and the United States*, [w:] *Japanese law and legal...*, s. 475 i n.; J. Woronoff, *Japan as – anything but – number one*, ed. 2, London 1996, s. 19 i n.

własnych zdań, po prostu prawda. Z kolei *Tatemae* oznacza „fasadę", czyli takie zachowanie, jakiego się oczekuje od danej osoby w danym miejscu. Odnosi się to także do prezentowania oficjalnego stanowiska, niekoniecznie prawdziwego. Może też, niestety, określać zapis prawa, przepisy stanowione przez ustawodawcę dla obywateli[20]. To, co się odnosi do publiczności (*Tatemae*), nie może być ukryte, tak jak nie można ukryć zewnętrznej strony dłoni (wspomniane *Omote*). To zaś, co odnosi się do swoich (*Honne*), można w potrzebie ukryć przed publicznością, tak jak można ukryć przed obcymi stronę wewnętrzną dłoni, zamykając ją (*Ura*)[21].

W Japonii bowiem najważniejsze jest „zachowanie twarzy". Nie ma nic gorszego niż jej utrata. Tego należy unikać tam za wszelką cenę. Takie właśnie motywy można odnaleźć u podstaw działań, które bez zrozumienia tych pojęć stają się niewytłumaczalne, a nawet nielegalne, jak przykładowo fałszowanie ksiąg rachunkowych w celu ukrycia czyjegoś błędu. Z kolei, co wymaga tutaj także podkreślenia, milczenie w Japonii oznacza dezaprobatę. Problem, o którym się nie mówi, przestaje istnieć. Jest to powiązane z innym japońskim powiedzeniem: „zabić coś milczeniem" (*Mokusatsu Shi-*

[20] Oczywiście jest to niedopuszczalne w cywilizacji zachodniej. W konserwatywnej literaturze anglosaskiej podnosi się, że zawsze postulaty co do prawa lub też reformy tego prawa, a także, co oczywiste, samo prawo powinny odpowiadać rzeczywistym zamiarom legislatorów. Wskazuje się tutaj na głośny przykład Maximiliana Robespierre'a (1758–1794), który w roku 1791 wygłosił płomienną mowę przeciw karze śmierci (*sic*!); zob. więcej: W. Berns, *For capital punishment. Crime and morality of the death penalty*, New York 1979, s. 42.

[21] Zob.: L. Leszczyński, *Gyoseishido w japońskiej kulturze…*, s. 20 i n.; warto jeszcze wskazać, że japońska sztuka retoryki i japońskie kanony taktyki politycznej znają pojęcie *Hara-Gei* (*Hara* oznacza brzuch, *Gei* zaś sztukę); jest to umiejętność szczególnie ceniona w Japonii i całej Azji; polega ona, krótko mówiąc, na tym, że człowiek myśli jedno, a mówi zupełnie coś innego; zob.: W. Wowczuk, *op. cit.*, s. 190. Warto bowiem zdać sobie sprawę z tego, że w Japonii nie ocenia się człowieka tak jak na Zachodzie, jako prawdomównego albo kłamcę; zob.: R. B. Parker, *op. cit.*, s. 475 i n. Osobiście znam takie sytuacje, kiedy Japończycy podczas rozmowy, z początku oficjalnej, następnie zaś coraz bardziej nieformalnej (przykładowo na przyjęciu) w pewnym momencie informują siebie nawzajem, że teraz będą mówić nie *Tatemae*, lecz *Honne* (*sic!*). Jednak czy tak naprawdę mogą oni mieć pewność, że i to oświadczenie nie jest kolejnym *Tatemae*?

ta), co oznacza, że bez odpowiedzi kontrowersja czy też skandal umrze śmiercią naturalną[22].

Inne typowo japońskie pojęcia to *Giri* oraz *Ninjō*. Pierwsze oznacza obowiązek, powinność, także w znaczeniu obowiązków społecznych. Termin *Giri* składa się z dwu znaków *Kanji*: „*Gi*" (słuszny, sprawiedliwy) oraz „*Ri*" (rozum, racja), jest to więc moralna powinność[23]. Wskazuje się, że *Giri* to spełnianie swojego obowiązku względem przełożonego, z pełnym oddaniem. Drugie pojęcie, czyli *Ninjō*, oznacza ludzkie emocje oraz współczucie. Jest to przeciwieństwo owej powinności, coś, co dana osoba czuje, często wbrew swemu *Giri*. Przykładowo *Giri* odnosi się do etosu pracy. Owszem, ów etos istnieje w Japonii, wszak z niego kraj ten słynie. Nie jest jednak tak, jak myślą często cudzoziemcy, że wszyscy bez wyjątku Japończycy pragną jedynie pracować i nie chcą nawet urlopów, bo praca jest dla nich najważniejsza. Faktem jest, że Japończycy bardzo dużo pracują, co więcej, występuje tam nawet fenomen śmierci z przepracowania (*Karōshi*), a rocznie jest to około 10 tys. zgonów[24]. Jednakże stan, w którym Japończycy w praktyce nie korzystają z urlopów, a jeżeli już to dwu-, trzydniowych w ciągu całego roku, jest spowodowany chyba czymś zupełnie innym. Jest to po prostu owe *Giri*, które wynika z wychowania oraz ogromnej presji społecznej, ale także z najzupełniej prozaicznej obawy przed zwolnieniem z pracy.

Kolejna kwestia, na którą należy zwrócić uwagę, to charakterystyczna tzw. grupowość Japończyków oraz zasada starszeństwa (system *Senpai – Kōhai*). Japończycy myślą i żyją jako członkowie zbiorowości, grupy. Ich indywidualność istnieje tylko w obrębie powiązań w grupie. W Europie i tam, gdzie dotarła kultura Zachodu, chrześcijaństwo podkreśla wyjątkowość człowieka i jego duszy oraz uzasadnia indywidualistyczną samorealizację. W Azji tamtej-

[22] D. T. Johnson, *op. cit.*, s. 69. Należy wskazać, że tzw. koncepcja „twarzy" (*Lian, Mian*) jest ważnym elementem w moralności konfucjańskiej; w kulturze chińskiej panuje przekonanie, że człowiek postępuje dobrze, aby nie „stracić twarzy" (*Shi Lian,* po japońsku: *Kao o Ushinau*); gdy zaś człowiek „traci twarz", pozostaje tylko wstyd, nie ma natomiast żadnego poczucia winy; zob.: A. Kość, *op. cit.*, s. 46 i n. oraz s. 178 i n.

[23] Zob.: I. C. Kamiński, *op. cit.*, s. 193; A. Kość, *op. cit.*, s. 175.

[24] Zob.: B. Hołyst, *Japonia. Przestępczość na marginesie cywilizacji*, Warszawa 1994, s. 47.

sze religie i filozofie stworzyły ideologię, w której jednostka w swej niepowtarzalności i niezależności nie jest znana, a nawet jest oceniana negatywnie[25]. Natomiast złe jest tylko to, co okazuje się niekorzystne dla grupy[26].

Każda grupa jest przy tym oparta na porządku hierarchicznym, dlatego też nowa jednostka może wejść tylko na najniższy szczebel tej hierarchii[27]. Poza tym w takim systemie o wiele korzystniejsze jest pozostawanie przez cały czas w tej grupie aniżeli jej zmiana. Co najważniejsze, opuszczenie grupy zostaje zawsze ocenione negatywnie[28]. Ów porządek hierarchiczny opiera się właśnie na pojęciach *Senpai* (przełożony) oraz *Kohai* (podwładny)[29].

Należy przy tym pamiętać, że każdy Japończyk wciąż wymaga akceptacji ze strony swojej grupy, która stanowi kryterium jego wartości. Ponadto grupa czuje się odpowiedzialna za swojego członka[30]. Ma to już związek z istniejącą w Japonii silną kontrolą społeczną, co w efekcie prowadzi na przykład do – pozytywnego przecież – fenomenu zapobiegania przestępczości[31]. Jednakże od razu należy tutaj zastrzec, że wszystko ma swoją cenę. W języku japońskim nie istnieje w ogóle słowo prywatność. We współczesnej

---

[25] W literaturze często wskazuje się, że częścią kultury japońskiej jest to, że nie ma uniwersalnej moralności, nie ma Boga, choć jest wiele wierzeń, a raczej tradycji, i jedyne „ja", tj. „ja" społeczeństwa; zob.: R. B. Parker, *op. cit*., s. 475 i n.; zob. ponadto: B. Hołyst, *op. cit*., s. 40; Hajime Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, red. P. P. Wienera, Kraków 2005, s. 396 i n.; H. Ooms, *Tokugawa village practice*, University of California Press 1996.

[26] *The Japanese mind…*, s. 187; B. Hołyst, *op. cit*., s. 50.

[27] Zob.: *The Japanese mind…*, s. 187 i n.; S. Ehrlich, *Refleksje o dwóch prawniczych kulturach: europejskiej i japońskiej*, „Państwo i Prawo" 1987, z. 6, s. 44 i n.; S. N. Eisenstadt, *op. cit*., s. 68 i n.; L. Leszczyński: *Gyoseishido w japońskiej kulturze…*, s. 21 i n.

[28] Por.: B. Hołyst, *op. cit*., s. 50.

[29] Por.: *ibidem*, s. 59; J. Widacki, *Plamy na wschodzącym słońcu…*, s. 21 i n. Przy okazji należy wskazać, że tego rodzaju system bezwzględnej podległości (*Senpai-Kohai*) może powodować bardzo negatywne następstwa. Jeżeli „starszy" („przełożony") ma „zawsze rację", to nie ma miejsca na żadną krytykę, a gdy nie ma miejsca na krytykę, to w praktyce nawet staje się niemożliwe stawianie pytań o prawidłowość danych rozwiązań, a tym bardziej o jakiekolwiek zmiany.

[30] Zob.: I. C. Kamiński, *op. cit*., s. 186 i n.; J. Widacki. *Plamy na wschodzącym słońcu…*, s. 195 i n.

[31] J. Widacki, *Plamy na wschodzącym słońcu…*, s. 70.

japońszczyźnie używa się za to słowa pochodzącego z języka angielskiego: *Puraibishi*[32].

Powyżej wspomniano już o japońskiej ideologii harmonii społecznej. Jest ona bardzo ważna, albowiem zabezpiecza interesy grupy. Skoro króluje grupowość, a zwalcza się indywidualizm, to harmonia społeczna polega na tym, aby cel grupy stał na pierwszym miejscu. Wszelkie konflikty przy tym są oceniane negatywnie, a takie, które wychodzą poza grupę, bardzo negatywnie. W konsekwencji ma to wpływ na inny fenomen rodem z Japonii, na znaną niechęć Japończyków do konfliktów i do występowania z roszczeniami do sądów. Wszak sprawa sądowa to czysty konflikt, w dodatku publiczny. Dla Japończyków ideałem jest koncyliacja, bowiem lepiej dojść do porozumienia niż wydać nawet sprawiedliwy pod względem materialnym i formalnym wyrok, bo przecież nawet słuszny wyrok będzie rodził antagonizmy (*sic*!). Chodzi o respektowanie ducha harmonii społecznej (*Wa*), co jest cnotą w Japonii. Istota koncyliacji leży w osiągnięciu rozwiązania problemu, przy nieokreśleniu, „co jest białe, a co czarne"[33].

Inna kwestia, ale związana z powyższym, to sposób dochodzenia do porozumienia. Mianowicie, w procesie podejmowania decyzji informacja odpowiednio sformułowana powinna dotrzeć do właści-

---

[32] Niektórzy autorzy zachodni twierdzą wręcz, że Japończycy, wykonując jakieś działanie – czy to w pracy, czy też dla rozrywki – wykazują „tendencję do zachowań stadnych". Miało się to brać z potrzeby wspólnej pracy przy uprawie ryżu, ale też, a może przede wszystkim, z samej kultury, która sprzyjała powstaniu tzw. świadomości grupowej (*Shudankizoku Ishiki*). Przykładowo podczas II wojny światowej propaganda rządowa przedstawiała Japonię jako „sto milionów serc bijących w jednym rytmie". Zob.: E. Chancellor, *Historia spekulacji finansowych*, Warszawa 2001, s. 413; zob. także: A. Kość, *op. cit.*, s. 131; gdzie Autor wskazuje, że nawet obecnie znaczna część społeczeństwa japońskiego uważa bezkrytycznie, iż ci, którzy sprawują władzę polityczną, są do tego najbardziej odpowiedni i przygotowani, a celem ich polityki jest jedynie troska o dobro wspólne. Jest to niewątpliwie efekt konfucjańskiej zasady bezwzględnego posłuszeństwa wobec władzy.

[33] A. Kość, *op. cit.*, s. 152 i n.; ponadto zob.: J.W.S. Davis, *Dispute resolution…*; K. Van Wolferen, *The enigma of Japanese power. People and politics in a stateless nation*, London 1989; jednakże por.: J. O. Haley, *The myth of the reluctant litigant*, [w:] *Comperative law. Law and the legal process in Japan*, ed. K. L. Port, Durham 1996, s. 108 i n.

wych gremiów. Z pewnymi osobami należy się skonsultować, inne zaś przekonać. Na tym polega *Nemawashi*. Co ciekawe, tym samym słowem określa się przesadzanie roślin w ogrodnictwie. Najpierw przycina się korzeń i czeka, aż z przyciętej części wyrosną nowe korzonki. Przykładowo, zanim się dotrze na spotkanie w jakiejś sprawie, zostanie przekazanych tak wiele informacji, że efekt spotkania będzie już z góry przesądzony. Najważniejsze w *Nemawashi* jest to, aby zachować właściwą kolejność oraz zwrócić się do właściwej osoby. Bez wątpienia jest to bardzo ważne, zwłaszcza w działalności gospodarczej, ale nie tylko, bo pojęcie to dotyczy też innych kontaktów międzyludzkich[34].

4. Wskazane powyżej, zaledwie w zarysie, japońskie fenomeny kulturowe mają oczywiście zarówno swe pozytywne, jak i negatywne strony. Na pewno, z punktu widzenia prawnika, a zwłaszcza karnisty, ogromnym sukcesem jest mniejsza przestępczość pospolita w Japonii niż w krajach zachodnich. Ma na to chyba wpływ z jednej strony specyficzna kultura japońska oraz struktura tamtejszego społeczeństwa, ale z drugiej strony widoczny „kryzys" kultury zachodniej[35]. Reasumując, należy wyraźnie podkreślić, że Japonia to nie tylko całkiem odmienny od państw Zachodu kraj. To całkiem odmienna kultura, historia, obyczaje. Jest to wręcz odmienna cywilizacja[36].

---

[34] Zob. szerzej: Sahako Kaji, Noriko Hama, J. Rice, *op. cit.*, s. 12 i n.; por. ponadto: S. Ehrlich, *op. cit.*, s. 49.

[35] Przykładowo do połowy lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku liczba notowanych zabójstw w Stanach Zjednoczonych (na 100 tys. mieszkańców) była mniejsza niż w Japonii; ponadto zob.: J. Izydorczyk: *Pōrando no keiji shihō shisutemu*, „Kokugakuin Journal of Law and Politics" 2007, vol. 45, No. 3, s. 89 i n.; *idem*, *The rule of legalism (mandatory prosecution) in Polish criminal law*, „Hosei Kenkyu – Journal of Law and Politics, Kyushu University" 2007, vol. 73, No. 4, s. 876 i n.

[36] Zob.: S. N. Eisenstadt, *op. cit.*; A. E. Tiedemann, *An introduction to Japanese civilization*, New York 1974; warto w tym miejscu wskazać, że twórcą tzw. teorii cywilizacji jest polski uczony Feliks Koneczny (1862–1949); zob.: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1997. Obecnie w związku z zagrożeniem ze strony wojującego Islamu teoria cywilizacji jest bardzo popularna na Zachodzie. Mało jednak znany jest dorobek F. Konecznego za granicą, gdzie powszechnie uważa się, że jest to teoria nowa (teoria cywilizacji) stworzona przez Samuela Phillipsa Huntingtona, politologa amerykańskiego i zaprezentowana w roku 1993 jako odpowiedź na książkę Francisa Fukuyamy nt. tzw. końca historii; zob.: F. Fu-

kuyama, *The End of History and the Last Man*, New York 1992; S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, Free Press [New Edition], 2002. Feliks Koneczny przedstawił swoją koncepcję głównie w dziele *O wielości cywilizacyj* (zob.: F. Koneczny: *O wielości cywilizacyj*, Kraków 1935; *idem*, *On the Pluralisty of civilisations*, London 1962). Cywilizacja jest, według F. Konecznego, „metodą ustroju życia zbiorowego" i, co najważniejsze, jest wiele cywilizacji. Poszczególne cywilizacje różnią się między sobą w trójprawie, tj. w prawie majątkowym, rodzinnym i spadkowym (te trzy dziedziny prawa istnieją według niego we wszystkich społecznościach ludzkich) oraz w pojmowaniu abstraktów należących do „pięciomianu bytu", tj.: zdrowia, bogactwa, dobra, prawdy oraz piękna. Najwięcej różnic F. Koneczny dostrzega w sferze etyki. Między różnymi etykami dostrzega on formalne podobieństwa, a mianowicie siedem generaliów, czyli pojęć występujących we wszystkich znanych etykach: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy. Pod te formalne pojęcia każda etyka podkłada własną różnorodną treść. W poszczególnych cywilizacjach różny jest stosunek jednostki do społeczeństwa, władzy czy wreszcie Boga. Pod tym kątem F. Koneczny wyróżnił między innymi szeregi pojęć, jak na przykład gromadność i personalizm, które rozstrzygają czy celem ustroju społecznego jest dobro osoby, czy też grupy; zob. więcej: *idem*, *O wielości...*

Leszek Leszczyński

Japońskie recepcje prawa. Od izolacjonizmu do pragmatyzmu

Jest druga połowa wieku XIX. W Japonii rozpoczęła się właśnie era Meiji, z którą wiązana jest w wielu kręgach społecznych, wprawdzie wymuszona przez mocarstwa zachodnie, ale jednak wyraźnie postrzegana nadzieja na przełamanie impasu izolacji i zacofania kraju.

Reforma ery Meiji zaczyna obejmować niemal wszystkie sfery życia społecznego, także te, które zwykle są utożsamiane z identyfikacyjną odrębnością narodowościową i kulturową. Bez wątpienia do czynników szczególnie mocno postrzeganych jako identyfikacyjne należy język, zwłaszcza, jeśli wcześniej został dostatecznie wyraźnie ukształtowany.

Stąd można sobie wyobrazić, jakie wrażenie wywołuje propozycja ruchu Meiji Enlightement[1], którego prominentnym członkiem jest Mori Arinori, późniejszy minister edukacji w rządzie nowego, odzyskującego władzę cesarza, aby język japoński – zwłaszcza w swej warstwie pisemnej (znaków *Kanji*), jako nieprzylegający do etosu modernizacji kraju, w rzeczywistości utrudniający komunikację ze światem zewnętrznym – zastąpić językiem angielskim.

Propozycja nie została zrealizowana. Język japoński przetrwał jako język odrębny, oficjalny i powszechnie używany w kraju. Pewna postawa została jednak zaprezentowana. Będzie mogła znaleźć pełniejsze urzeczywistnienie w innych sferach rzeczywistości społecznej, nie tak mocno powiązanych z podstawową tkanką kulturową. Pozwoli jednak także,

[1] Por.: P. Smith, *Japan. A Reinterpretation*, New York 1997, s. 88 i n.

25. Gaj bambusowy koło Kioto

mimo tak aprobatywnego stosunku do recepcji, a może właśnie dzięki tak otwartej postawie wobec przejmowania wzorów obcych, zachować wiele elementów tej tkanki kulturowo-społecznej – również w zakresie prawa, które nas tu interesuje najbardziej.

Jest zaskakujące, jak z izolacjonizmu, ciążącego nad rozwojem państwa od wieków średnich, łatwo było przejść w Japonii do akceptacji praktyki przejmowania wzorów obcych, jeżeli tylko z jakichś powodów okazywało się to przydatne.

Izolacjonizm okresu Edo i pierwsza recepcja nowożytna (okres Meiji)

1. Okres Edo (1603–1868) bezpośrednio poprzedza restaurację cesarstwa *Meiji* i wiążącą się z nim programową modernizację państwa. Odznacza się on, prowadzonym przez szogunów, czyli dowódców wojskowych (*Bakufu*), którzy przejęli na początku wieku XVII centralną władzę na wyspach, wzmożonym izolacjonizmem państwa i społeczeństwa w stosunku do świata zewnętrznego oraz utrwalaniem w dalszym ciągu feudalnych co do istoty stosunków społecznych.

   Zmiany w drugiej połowie XIX wieku (okres Meiji) były jednak na tyle istotne i głębokie, że wpłynęły w sposób decydujący na praktykę polityczną, system prawny oraz społeczny, a ich skutki jednoznacznie wiążą się z wieloma zjawiskami występującymi aktualnie.

   Izolacjonizm okresu Edo – w którym szogunowie odsunęli cesarzy od władzy, umieszczając ich w stolicy kraju Kioto i przenosząc centrum życia politycznego do powstałego wówczas w centralnej części kraju miasta Edo (dzisiejsze Tokio) – spowodował poważny zastój w rozwoju państwa. Niezadowolenie społeczne z tego systemu, dające się wyraźnie zaobserwować od połowy wieku XIX, nałożyło się na zamiary państw zachodnich, które dążyły do sterowanej z zewnątrz modernizacji kraju, chcąc otworzyć rynek japoński na swoje towary. Podpisane w połowie wieku XIX traktaty handlowe wprowadzały bardzo niekorzystną sytuację dla Japonii. Mogła być ona zmieniona tylko pod warunkiem głębokiego zreformowania kraju, spełniającego oczekiwania takich państw, jak Wielka Brytania, USA, Francja, Holandia czy Niemcy. W Japonii dostrzeżono w tym oczekiwaniu szansę na gruntowne zmiany.

Obalono szogunat, przywrócono władzę cesarską, przekonując się uprzednio o proreformatorskim nastawieniu cesarza, który przyjął odtąd imię Meiji, oznaczające „oświecony rząd". Dało to w konsekwencji podstawę do zrewidowania niekorzystnych traktatów z państwami zachodnimi oraz do odłożonego w czasie otwierania kraju na świat. Dokonywano przy tym modernizacji organizacji państwa, systemu społecznego oraz gospodarki. Zasadnicze zmiany dotyczyły także systemu prawa. Rozpoczęły się one od wydania konstytucji i objęły następnie niemal wszystkie działy prawa.

Prawdopodobnie nie można było dokonać tego w inny sposób niż przez recypowanie rozwiązań z Zachodu, zwłaszcza, że o to szło także państwom, których działanie do tej modernizacji doprowadziło. To, co gdzie indziej wymagałoby szerszej dyskusji i wielu kontrdziałań, w Japonii dokonało się w sposób łagodny i niezwykle skuteczny. Z pewnością pomogła w tym historia. Najistotniejszym jej elementem była wczesnośredniowieczna praktyka transplantacji do Japonii szeregu rozwiązań chińskich, obejmujących różne elementy kultury (obyczaje, elementy języka w postaci ideogramów *kanji*, ale także rozwiązania prawne).

Okazała się ona przydatna w okresie Meiji, chociaż w wieku XIX Japonia skierowała swe zainteresowania ku rozwiązaniom zachodnim, powstałym w zupełnie innych warunkach kulturowych. Mimo, że źródłem, z którego przejęto najwięcej obcych rozwiązań, była Europa, a dokładniej Niemcy, odgrywające w tym czasie coraz ważniejszą rolę na kontynecie europejskim, odrębny kierunek oraz brak mocniejszych więzi kulturowych nie stał się istotnym utrudnieniem dla samego procesu przejmowania.

Związek z Niemcami jako źródłem recypowania rozwiązań społecznych, politycznych i prawnych okazał się zresztą na tyle trwały, że objął nie tylko rozwiązania instytucjonalne, ale także ukształtowanie się wspólnych interesów międzynarodowych w pierwszej połowie XX wieku. Ekspansjonizm japoński rozwijał się wprawdzie także samodzielnie (anektowanie Korei w 1910 roku), niemniej dopiero związek z faszystowskimi Niemcami nadał mu nowy wymiar (incydent szanghajski, inwazja na Mandżurię, oś Berlin–Rzym–Tokio, pakt antykominternowski).

Miało to także skutki w sferach stosunków wewnętrznych w tym okresie, które charakteryzują się rządami coraz bardziej autorytarnymi oraz narastającymi tendencjami nacjonalistycznymi w okresie Showa (od 1926 roku), prowadzącymi do powstania idei Wielkiej Azji Wschodniej pod przewodnictwem Japonii oraz do tragicznych skutków, związanych z udziałem Japonii w II wojnie światowej, a zwłaszcza z jej zakończeniem na Wyspach Japońskich.

2. Prawo japońskie, kształtujące swe feudalne zręby na początku wieków średnich, nie oparło się historycznemu otwarciu kulturowemu, skierowanemu na przejmowanie rozwiązań chińskich i koreańskich. W odróżnieniu od późniejszych recepcji w prawie japońskim, rozwiązania „wędrowały" w ramach kontynentu azjatyckiego. Prawo chińskie weszło na długi czas do podstawowych rozwiązań prawnych funkcjonujących w Japonii, nakładając się na rozwiązania rodzime, kształtujące się na podstawie własnych tradycji i norm obyczajowych. Jeszcze w wiekach XVII i XVIII (a więc w okresie panującego przekonania o dobrodziejstwie odseparowania się od obcych wpływów) chińskie kodeksy z epok Ming i Ching służyły jako podstawa japońskiej kompilacji prawa karnego[2].

   Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, że ta recepcja została zaakceptowana niejako w sposób naturalny, bowiem oznaczała przejmowanie rozwiązań ukształtowanych w tym samym kręgu kulturowym, a sam proces recepcji dokonywał się stopniowo i dobrowolnie, pod przemożnym wpływem wewnętrznego przekonania o przydatności tych rozwiązań.

   Wspomniany czas wiary w użyteczność separacji od świata zewnętrznego to okres Edo (1600–1868), który od strony organizacji władz państwowych oznaczał pozbawienie cesarza realnego wpływu na sprawowanie władzy w państwie („więzień z Kioto", stolicy państwa z epok poprzedzających epokę Edo: Heian, Kamakura, Muromachi, Momoyama) i oddanie jej w ręce *shoguna*, dowódcy wojskowego.

   Okres ten, przyjmując programową izolację państwa i społeczeństwa, zapoczątkował szereg zjawisk widocznych także w dzisiejszej

[2] Por.: Y. Hiramatsu, *Tokugawa Law*, „Law in Japan. An Annual" 1981, No. 14, s. 350 i n.

kulturze prawnej Japonii. Izolacja te cechy wzmocniła. Ponieważ był to czas zawierający wiele, w miarę niezmieniających się w toku jego trwania, elementów struktury społecznej i świadomości ludzi właściwej feudalizmowi, przeto także dzisiaj niektóre z tych elementów mają taki właśnie, tradycyjny charakter.

Do cech tych niewątpliwie należą: (a) zcentralizowanie państwa i władzy państwowej, wówczas uzasadniane koniecznością unifikacji poszczególnych, niekiedy dość luźno powiązanych części całego organizmu państwowego; (b) ukształtowanie się postawy, mającej oparcie w dominującej roli doktryny konfucjańskiej, stawiającej znak równości pomiędzy prawem i sprawiedliwością; (c) traktowanie prawa stanowionego jako niepodważalnego elementu realizacji idei prawnonaturalnych, uniemożliwiających bezpośrednią kontrolę jego treści czy orzekanie o jego nieobowiązywaniu pomimo ustanowienia; (d) ukształtowanie się dominacji pojęcia obowiązku, przed którym ustępowały w zasadzie niedostrzegane kategorie uprawnienia, prawa podmiotowego czy roszczenia; (e) stanowy charakter prawa, przejawiający się w podziałach prawa ze względu na jego adresatów (prawo panów feudalnych *daymyo* oraz prawo zwykłych ludzi); (f) oparcie systemu orzekania na zwyczajach społecznych, co powodowało brak przywiązywania dużej roli do reguł formalnych (nie były rozwijane w szczególności reguły proceduralne), co z kolei nie pozwalało na powstanie rozwiniętego systemu obsługi prawnej (pierwsze formy tej obsługi powstały dopiero pod koniec wieku XIX); czy też (g) powszechność form koncyliacji i mediacji, które stanowiły obowiązkową fazę poprzedzającą formalne rozstrzyganie spraw przez sądy[3].

Wpływ ukształtowanych w okresie Edo cech kultury prawnej byłby z pewnością jeszcze większy, gdyby nie ciąg zdarzeń nazywanych w literaturze japońskiej rewolucją lub restauracją Meiji.

Myśl o poszukiwaniu własnych rozwiązań prawnych, które spełniałyby wymogi nowoczesności, ustąpiła przed koncepcją zapożyczenia gotowych wzorów prawnych z przodujących cywilizacyjnie państw zachodnich. To zdecydowane i dogłębne otwarcie Japonii,

[3] Por.: *ibidem*; R. Ishii, *Legal Philosophy*, „The Japan Annual of Law and Politics" 1985, No. 33, s. 201 i n.

dokonane w relatywnie krótkim czasie, może wprawić w zdumienie, jeżeli zestawi się je z wieloma wiekami programowej, powszechnej i skutecznej izolacji. Jeszcze bardziej może zdumiewać zdecydowanie się (co różniło tę recepcję od recepcji z Chin i Korei) na przejęcie wzorów ukształtowanych w zupełnie odmiennych kulturach. Jednak dokonało się ono bez poważniejszych wstrząsów wewnętrznych. Pozwoliło także ukształtować pozytywną postawę do recepcji w ogóle, co z pewnością wpływa na potwierdzenie wysuniętej wcześniej tezy o łatwości zapożyczania w tym kraju różnych obcych rozwiązań.

Dopiero głębsza analiza sposobu recepcji, wskazująca na utrzymanie istotnych elementów własnych, może tę tezę kierunkować na odkrywanie rzeczywistych mechanizmów funkcjonowania zapożyczeń. Zakres i sposób ich wykorzystania nie tylko bowiem nie niweczyły własnych, tradycyjnych wartości, lecz je wzmacniały, czyniąc je bardziej użytecznymi przez dokonywane ulepszenia[4].

W procesie przejmowania prawa obcego najwięcej dyskusji wzbudzały źródła, z których należałoby przejąć nowoczesne rozwiązania. Z wchodzących w grę państw (głównie Anglii, Francji i Niemiec) największą rolę odegrało jednak prawo niemieckie. Stało się tak za sprawą różnych oczywiście przyczyn, spośród których chyba najważniejszą były w sumie, pomimo oczywistych różnic o charakterze generalnym, podobny ustrój państwa (dotyczy to zarówno Królestwa Prus, jak i później Cesarstwa Niemiec) oraz relatywnie najbardziej przylegające (w porównaniu do dwóch innych państw) do cech społeczeństwa japońskiego właściwości niemieckiej kultury społecznej, charakteryzującej się pewną dyscypliną społeczną, szacunkiem dla władzy czy – spośród bardziej szczegółowych – na przykład odmiennymi rolami społecznymi osób ze względu na wiek lub płeć.

Recepcja prawa sięgnęła niemal wszystkich jego działów. Podstawowe znaczenie miało wydanie w roku 1889 konstytucji, wprowadzającej system monarchii konstytucyjnej, opartej na pruskiej karcie konstytucyjnej z 1850 roku[5]. Następnie na przełomie XIX i XX wie-

[4] Por.: H. Minami, *The Introspection Boom: Whither the National Character*, „The Japan Interpreter" 1973, No. 2, s. 159 i n.

[5] Por.: T. Fukase, Y. Higuchi, *La constitutionalisme et ses problemes en Japon*, Paris 1984, s. 62 i n.

ku wydano nowe kodyfikacje materialne: cywilny, karny, handlowy, uzupełnione kodeksami proceduralnymi. W zasadzie wszystkie z nich opierały się na pierwowzorach niemieckich.

Najbardziej znana jest recepcja rozwiązań niemieckiego BGB, chociaż w tym dziale prawa „opór" zwolenników kodyfikacji napoleońskiej trwał najdłużej. Brak tu miejsca na analizę tego bardzo interesującego procesu, rzutującego w sposób decydujący na kształtowanie się późniejszych i już nam współczesnych elementów kultury prawnej[6]. Można jednak ogólnie stwierdzić, że przejmowane rozwiązania prawne – bądź już w samej literze prawa, bądź w drodze reguł wypracowanych w praktyce prawniczej – dostosowywano do istniejących własnych rozwiązań (dotyczy to na przykład występującej w różnych gałęziach prawa instytucji koncyliacji czy też szeregu norm własnego prawa rodzinnego).

Instytucje przejęte na przełomie stuleci rozwijały się, pogłębiając związki pomiędzy prawem japońskim i niemieckim oraz właściwościami obu kultur prawnych[7]. Istniały wprawdzie koncepcje pragnące promować przynajmniej niektóre rozwiązania francuskie, szwajcarskie czy belgijskie, niemniej pozostawały one w cieniu trendu podstawowego.

W okresie międzywojennym daje się zaobserwować dodatkowo poważny wpływ niemieckiej nauki prawa na naukę japońską, co zostaje określone jako odrębny proces recepcyjny. Następuje równoległa modyfikacja funkcjonowania poszczególnych rozwiązań w obu systemach prawnych właśnie na podstawie recepcji teorii prawniczej. Głębokość związków z prawem niemieckim zostaje wzmocniona w tym okresie przez powiązania polityczne. Wszystko to ma znaczenie także dla rozwoju prawa w okresie po II wojnie światowej, w którym rozwiązania przejęte z Niemiec występują już jako własne instytucje prawne.

---

[6] Por.: Z. Kitagawa, *Theory Reception – One Aspect of the Development of Japanese Civil Law Science*, „Law in Japan. An Annual" 1970, No. 4, s. 1 i n.; R. Mukai, N. Toshikani, *Meiji Zenki ni okeru Mimpo-ten hensen no Keiko to mondai-ten*, „Hosei Shi Kenkyu Bessatsu" 1964, No. 14, s. 25 i n.

[7] Por.: S. Ehrlich, *Refleksje o dwóch prawniczych kulturach: europejskiej i japońskiej*, „Państwo i Prawo" 1987, nr 6.

Druga wojna światowa i drugie otwarcie

1. Sytuacja społeczna i polityczna zmienia się wraz z tragicznym dla tego kraju zakończeniem wojny. Okupacja amerykańska, trwająca do roku 1952, przyniosła nowe rozwiązania, liberalizujące oraz demokratyzujące system społeczny i polityczny w stylu amerykańskim. Istotnej rewizji poddano także regulacje prawne. Wykształcenie się swoistej postawy akceptacji zabiegów transplantacyjnych, ugruntowane we wspomnianych wcześniej zjawiskach z epoki średniowiecza oraz okresu Meiji, niewątpliwie pomogło pogodzić się z nową, niejako przymusową recepcją, tym razem narzuconą przez zwycięskich Amerykanów.

   Asymilacja nowych wzorów, wprowadzanych do tradycyjnej tkanki społecznej, była możliwa dzięki temu, że podobnie jak to miało miejsce w recepcjach dotychczasowych, przejmowane rozwiązania w praktyce były stosowane tak, aby nie naruszyć istotnie własnej, ukształtowanej w toku długowiecznej tradycji substancji kulturowej. Pogodzenie mogło nastąpić także dlatego, że to, co wydawało się najważniejszym elementem cementującym jedność, tzn. system cesarski, nie zostało po II wojnie z tego kraju usunięte, a jedynie wyraźnie zmodyfikowane. Pragmatyczność polityki amerykańskiej dała pozytywne rezultaty w przystosowaniu się pokonanego społeczeństwa do nowej sytuacji. Jak się okaże później, stało się to czynnikiem dynamizującym jego dokonania powojenne.

   Zmiana zaszła w systemie cesarskim. Jego tradycje, sięgające roku 660 p.n.e., kiedy to, zgodnie z legendą, potomek najwyższej bogini słońca Amaterasu oraz boga burzy Susano założył dynastię i państwo Wschodzącego Słońca, nie okazały się wystarczająco silne do zachowania zasadniczej natury. Mimo, że zakres władzy 144 poprzednich cesarzy był różny, to zawsze (nawet w okresie Edo) towarzyszył im przymiot posiadania cech boskich. Boskość nie została zarzucona także w okresie modernizacji Meiji, a sama konstytucja z 1889 roku, traktując cesarza jako osobę świętą i nietykalną, przyznała mu władzę suwerena, ograniczonego jedynie jej postanowieniami.

   W roku 1945 cesarz po raz pierwszy daje usłyszeć swój głos poddanym, przy czym o głębokości zmiany przesądza to, co ma do ogłoszenia. Nie dość bowiem, że ogłasza kapitulację Japonii, to jeszcze

stwierdza, iż nie jest już bogiem. W prasie ukazuje się niebawem pierwsze publiczne zdjęcie cesarza, w dodatku w towarzystwie gen. McArthura (formalnie okupanta), nieprzyjmującego także na tym zdjęciu bynajmniej pozy poddanego. Wrażenie potęgował fakt, że z boskości rezygnował ten sam cesarz Hirohito (przyjmujący w roku 1926 imię Showa, czyli „oświecony pokój"), który symbolizował przed wojną dążenia mocarstwowe.

Zmianie w tym zakresie musiały ulec także podstawy prawne. Urzeczywistniała je przede wszystkim nowa konstytucja z 1946 roku, przyznająca cesarzowi pozycję jedynie symbolu państwa i jedności społeczeństwa z kompetencjami typowymi dla współczesnych monarchii parlamentarnych. Zewnętrzne przejawy trwania systemu jednak nie znikły. Szereg funkcji ceremonialnych (symbolika sadzenia ryżu, hołd oddawany przodkom, ceremonia przejmowania władzy cesarskiej, jak też cała etykieta dworska, *gengo*, czyli zapis dat wiążący się z rokiem panowania aktualnego cesarza itp.) przetrwał. Oczywiście ma to już zupełnie inne znaczenie. Ciągłość władzy cesarza Showa, który, panując w latach 1926–1989, symbolizował wszystkie najtrudniejsze momenty historii Japonii w XX wieku, ale także doczekał się imponującego wzrostu gospodarczego państwa w trzech ostatnich dekadach swojego panowania, bez wątpienia wpłynęła na łagodność społecznej percepcji zachodzących zmian.

Cesarz Heisei, objąwszy władzę w roku 1989 w zupełnie innych warunkach, miał już znacznie bardziej ograniczone pole wyboru stylu panowania i mógł tylko zapowiedzieć kontynuację polityki „osiągania światowego pokoju", zgodnie zresztą ze znaczeniem przyjętego imienia Heisei.

2. Najważniejsza zmiana w odniesieniu do systemu prawnego nie polegała jednak na odrzuceniu recepcji opartej przede wszystkim na wzorach niemieckich i na powrocie do własnych instytucji i konstrukcji prawnych, co byłoby zresztą trudne, jako że formalnych elementów własnej kultury prawnej było niewiele. Zasadnicza zmiana polegała na zerwaniu związków z Niemcami (politycznych i prawnych) i dostaniu się w orbitę wpływów politycznych Stanów Zjednoczonych. Pociągnęło to za sobą także zmiany w prawie.

Fakt, że nowe związki ukształtowały się podczas okupacji Japonii przez USA, z jednej strony ułatwił nakłanianie do przyjmowania czy wręcz narzucanie nowych rozwiązań prawnych, ale z drugiej strony spowodował naturalny opór systemu prawnego, ukształtowanego na podstawie własnych tradycji i poprzedniej recepcji („niemieckiej").

Ideą przewodzącą polityce amerykańskiej wobec Japonii było wprowadzenie mechanizmów demokratyzujących system polityczny i prawny. W pierwszym rzędzie dotyczyło to konstytucji, uchwalonej na początku okresu okupacji amerykańskiej (3 maja 1946 roku). Jeszcze długo po tym fakcie toczą się dyskusje, czy i na ile konstytucja ta była aktem narzuconym[8]. O fakcie istnienia pewnego „ruchu oporu" świadczy powstawanie, bezpośrednio po jej uchwaleniu, komisji (komitetów) stawiających sobie za zadanie jej zmianę po zakończeniu okresu okupacji. Nie były one jednak skuteczne. Japonia przybrała w rezultacie na jej gruncie na trwałe formę monarchii parlamentarnej. Państwo wyrzekało się wojny jako środka rozwiązywania sporów międzynarodowych, a nawet posiadania regularnej armii (art. 9 konstytucji).

Intencja zmian demokratyzujących sięgała głęboko w zastane stosunki społeczne (rodzina, zakład pracy, edukacja, życie kulturalne i intelektualne) oraz ograniczane (a właściwie nawet nieformułowane) wcześniej prawa i wolności obywatelskie. Społeczne i polityczne korzyści, płynące z nowej konstytucji, dostrzeżone zostały na tyle szybko, że szeregi zwolenników bezpośredniego powrotu do rozwiązań przedwojennych zaczęły topnieć. Umacniała się opinia o trwałości i nieodwracalności zmian w tym akcie wprowadzonych.

Za zmianami konstytucji musiały przyjść rewizje obowiązujących ustaw[9]. Bezpośrednią konsekwencją zmian konstytucyjnych była nowelizacja prawa rodzinnego, znosząca formalnie system *iye*, powie-

[8] Por.: I. Sato, *Kempo heisei-ron no Keifu to Genjo*, „Jusiruto" 1977, No. 638, s. 639 i n.; K. Takayanagi, *The Conceptual background of the Constitutional Revision Debate in the Constitution Investigation Commission*, „Law in Japan. An Annual" 1967, No. 1, s. 2 i n.

[9] Por.: K. Steiner, *Postwar Changes in the japanese Civil Code*, „Washington Law Review" 1950, No. 3, s. 286 i n.; Y. Kawashima, *Americanization of Japanese Family Law*, „Law in Japan. An Annual" 1973, No. 16, s. 68 i n.; N. Harada, *Gyosei jo no Yobo sasho to Gimuzuke Sosho*, „Minshoho Zasshi" 1972, No. 65, s. 877 i n.

rzający niemal nieograniczoną władzę głowie rodziny i poddający każdego członka rodziny kontroli biurokracji państwowej. Zrewidowano kodeks postępowania karnego, wprowadzając wiele instytucji i gwarancji procesu amerykańskiego (nie wprowadzono jednak instytucji ławy przysięgłych, która funkcjonowała przed II wojną).

Niemiecki system sądowej kontroli administracji przez specjalny trybunał zastąpiono anglosaską kontrolą sądownictwa powszechnego. Wprowadzona kontrola konstytucyjności ustaw została powierzona na wzór amerykański Sądowi Najwyższemu, potęgując efekt założenia o przechodzeniu od „państwa administracyjnego" do „państwa sądowego".

Stosunkowo dużym zmianom uległ kodeks handlowy. W okresie 1945–1972 dokonano sześciu jego nowelizacji, przekształcając go stopniowo w kierunku liberalnym. Miało to istotne znaczenie w obliczu wzrastającej roli czynnika ekonomicznego w życiu społecznym.

Ważną zmianą było wydanie ustawy antymonopolowej w roku 1947, wiążącej się z likwidacją przedwojennych karteli (*zaibatsu*)[10]. Powołanie Komisji Uczciwego Handlu, ostrzegającej naruszających zasady konkurencji i inicjującej postępowanie przeciwko firmom tworzącym nielegalny kartel, a także wprowadzenie jurysdykcji sądowej w sprawach antymonopolowych zbliżało japońskie prawo gospodarcze do demokratycznych i liberalnych kanonów zachodnich (w wersji amerykańskiej). Trudności związane ze skutecznym egzekwowaniem tej ustawy są wyraźnym dowodem na specjalne traktowanie prawa przez podmioty gospodarcze i organy administracyjne w Japonii. Dotyczy to zwłaszcza nieformalnych działań administracji w postaci zaleceń administracyjnych (*gyoseishido*)[11]. Obrazują one znakomicie funkcjonowanie różnych instytucji japońskiego prawa w odniesieniu do działań administracji gospodarczej.

Rezultaty recepcji. Kilka uwag końcowych

W wyniku tych zmian japoński system prawny uzyskał strukturę kilkuwarstwową. Jest to system nakładających się na siebie rozwiązań

[10] Por.: Y. Noguchi, *Social Impact of Zaibatsu*, „The Japan Intepreter" 1977, No. 3, s. 359 i n.

[11] Por.: L. Leszczyński, *Gyoseishido w japońskiej kulturze prawnej. Nieformalne działania administracji a prawo*, Lublin 1996.

prawnych, które różnią się stosunkiem do zastanego podłoża kulturowego.

Na pierwszą warstwę składają się normy i instytucje kształtujące się tradycyjnie w japońskim systemie społecznym. Stanowią one nie tylko podłoże prawa, lecz stają się wprost prawem, jako że tradycyjna część prawa japońskiego to właśnie normy zwyczajowe. Warstwa ta zostaje uzupełniona przez rozwiązania recypowane z Chin i Korei, które szybko zrastają się ze „rdzeniem zwyczajowym", między innymi z powodu tożsamości kultury dalekowschodniej.

Warstwę drugą tworzą rozwiązania przejęte z prawa niemieckiego oraz w pewnym zakresie z innych europejskich systemów prawnych, nałożone na warstwę pierwszą i właściwie niespodziewanie łatwo, ale dostatecznie mocno z nią zasymilowane (tak, że będą później traktowane jako elementy rodzime wobec powojennej recepcji „amerykańskiej").

I wreszcie warstwę trzecią stanowią rozwiązania wprowadzone w czasie okupacji amerykańskiej, zrazu zanegowane, później zaakceptowane i nawet rozwijane, poddające się asymilacji najtrudniej, jako że są one oparte na obcych społeczeństwu japońskiemu wartościach indywidualistycznych i liberalnych. Właśnie w stosunku do tych rozwiązań praktyka prawnicza, stojąca bliżej rodzimych wartości kulturowych, odgrywa rolę korygującą w stopniu najwyższym.

W efekcie widoczny jest konglomerat instytucji prawnych pochodzących z trzech różnych źródeł historycznych, nałożony na tradycyjne wartości i praktyki, interpretowany częściowo na podstawie niemieckich kategorii teoretycznych, uzupełnianych jednak argumentacjami wywodzącymi się ze „szkoły anglosaskiej" (amerykańskiej). Ma to niebagatelny wpływ na praktykę prawniczą, zarówno w ramach sądowego, jak i administracyjnego stosowania prawa.

Japońska kultura prawna stanowi do dziś element kultury prawnej (rodziny prawa) Dalekiego Wschodu. Zauważona wcześniej łatwość, z jaką w Japonii przyswajano sobie elementy obcych wzorów kulturowych, nawet tych, które wydawały się być wyraźnie oddalone od głównych cech obserwowanych w rzeczywistości japońskiej (swoiste „nastawienie na recypowanie"[12]), zmusza jednak do oddzielenia substratu własnego od substratu zapożyczonego w tej kulturze. Tak się dzieje

[12] Por.: *Idem*, *Japonia. Kontynuacje i negacje*, Lublin 1994, s. 19-21, 110, 133-149.

wprawdzie w każdej kulturze związanej z procesem wymiany o zakresie zarówno światowym, jak i nawet lokalnym, niemniej w przypadku obserwowania procesu zapożyczania elementów obcych przez kulturę japońską musi zostać zauważona różnica co do zakresu recepcji oraz odnośnie sposobu przyjmowania elementów zapożyczonych.

Jest to bez wątpienia czynnik modyfikujący podstawowe założenie o przynależności japońskiej kultury prawnej do kultury dalekowschodniej. Jednakże obserwacja procesów przejmowania rozwiązań prawnych jednocześnie modyfikuje ogólną teorię recepcji prawa, która nigdzie indziej nie nałożyła się na tak wyraźną postawę szanowania własnej kultury prawnej mimo „importu" obcych rozwiązań normatywnych.

Można pokusić się o swoistą interpretację zjawiska japońskich recepcji prawa, odwołując się do zasadniczych kategorii kulturowych, rozróżniających w Japonii sferę *tatemae* (zewnętrzny punkt widzenia) i *honne* (rzeczywisty stan rzeczy) oraz *omote* (zewnętrzną część dłoni) i *ura* (część wewnętrzną dłoni, którą można zamknąć)[13]. Niezależnie od uproszczeń, jakie w związku z tak ogólnym sądem muszą powstać, nie można nie zadać pytania, czy skuteczność japońskich recepcji prawa, niewywołujących przecież żadnych poważniejszych zaburzeń w jego funkcjonowaniu, a pozwalających zachować wiele istotnych jego treści, wynikających z autonomicznych, ukształtowanych zwyczajowo reguł, nie oznacza, że recepcja prawa to właśnie element sfery *tatemae* i *omote*, a prawo (rozumiane jako system reguł działających, swoiste *law in the action*) to sfera *honne* czy *ura*, która umożliwia „zamknięcie dłoni", aby to, co naprawdę dla społeczeństwa cenne, mogło być niezależnie od recypowania litery prawa zachowane.

---

[13] Na temat zasadniczych właściwości kulturowych społeczeństwa japońskiego, związanych z jego grupowością, wertykalizmem i konsensualnym charakterem por.: Chie Nakane, *Tatashakai no Ningenkankei – Tanitsushakai no Riron*, Tokyo 1967 – klasyczną pracę pierwszej kobiety, która została profesorem Uniwersytetu Tokijskiego.

Mateusz Stępień

Zawody prawnicze w Japonii. Zarys problematyki

Podobnie jak w przypadku zarządzania przedsiębiorstwami japońskimi, również w odniesieniu do działania tamtejszego prawa i instytucji prawnych uwidaczniają się wpływy zmiennych kulturowych, ale także problemy związane z wyjaśnieniami odwołującymi się do determinant kulturowych. Jednym z aspektów szeroko rozumianego procesu działania prawa jest funkcjonowanie zawodów prawniczych i powiązanych z nimi instytucji kształcących przyszłych prawników (edukacja prawnicza). Odnośnie japońskiej kultury prawnej to zagadnienie było szeroko dyskutowane w literaturze. Zaproponowano kilka koncepcji tłumaczących przyczyny małej liczby prawników w Japonii, trudności w rozwoju – używając frazy Lawrence'a Friedmana – „wewnętrznej kultury prawnej", czyli autonomicznej, wyodrębnionej grupy specjalistów prawnych. Mamy zatem kilka odpowiedzi na pytanie o przyczyny małej liczby prawników w Japonii w porównaniu do krajów Zachodu[1].

Początkowo dominowało wyjaśnienie kulturowe, prezentowane chociażby przez Takeyoshi'ego Kawashimę. Posługując się pojęciem świadomości prawnej, wskazywał on cechy narodowej kultury japońskiej wpływające na niechęć do rozwiązywania sporów w sądach i w związku z tym niski społeczny „popyt" na prawników (sędziów, prokurato-

[1] W 2007 roku było w Japonii około 2,5 tys. sędziów, 1,6 tys. prokuratorów i 25 tys. adwokatów. Daje to około 29 tys. prawników. Wynika z tego, że jeden prawnik przypada w Japonii na 4,4 tys. mieszkańców; dane za: A. Masaki, L. Nottage, *Japanese Law. An Overview*, „Japanese Law Resources" 2008, No. 1.

26. Japonki odpoczywające na tarasie, Kioto

rów i adwokatów)[2]. Pojawiło się także wyjaśnienie odwołujące się do determinant instytucjonalnych. Chociażby John O. Haley, kwestionując zasadność odwoływania się do „głęboko zakorzenionych kulturowych preferencji", uważa, że słabość w rozwoju wewnętrznej kultury prawnej wynika raczej ze świadomych działań japońskiej biurokracji centralnej, pragnącej ograniczać liczbę prawników, by zachować władzę[3]. Co więcej, Mark Ramseyer, zakładając instrumentalną racjonalność aktorów społecznych, uznaje wybór pozasądowych metod rozwiązywania sporów za decyzję najbardziej racjonalną w tamtejszym otoczeniu instytucjonalnym[4]. Te sposoby wyjaśniania są niewystarczające. Pierwsze często jest tautologiczne, drugie wymaga chociażby zaproponowania wytłumaczenia, dlaczego ukształtował się w Japonii taki, a nie inny *design* instytucjonalny?

Nie jest jednak celem niniejszego artykułu przedstawienie bardziej adekwatnej, multikauzalnej teorii wyjaśniającej przyczyny japońskich problemów w rozwoju „wewnętrznej kultury prawnej". Zamierzam jedynie zaprezentować w uporządkowany sposób podstawowe cechy i etapy rozwoju zawodów prawniczych w Japonii[5]. Szczególnie interesujące są reformy podjęte na początku XXI wieku, dotyczące edukacji prawniczej i zasad funkcjonowania zawodów prawniczych.

Reformy *Meiji Ishin* (1868–1912)

Nie sposób opisywać zjawisk pojawiających się w japońskiej sferze publicznej bez odwołania się do reform epoki Meiji. Rzecznicy i animatorzy zmian podejmowanych wówczas w Kraju Kwitnącej Wiśni odwo-

---

[2] T. Kawashima, *Dispute Resolution in Contemporary Japan*, [w:] *The Legal Order in Changing Society*, red. A. von Mehren, Cambridge 1963.

[3] *The myth of reluctant litigant*, „Journal of Japanese Studies" 1987, No. 4/2, s. 359.

[4] *The Puzzling (In)dependence of Courts. A Comparative Approach*, „Journal of Legal Studies" 1994, No. 23, s. 734.

[5] W niniejszym artykule pomijam zagadnienie kształcenia przyszłych prawników, choć jest ono bezpośrednio związane z problematyką zawodów prawniczych; zob. np.: L. Nottage, *Reformist Conservatism and Failures of Imagination in Japanese Legal Education*, „Asian-Pacific Law & Policy Journal" 2001, No. 2/2; J. R. Maxeiner, K. Yamanaka, *The new Japanese law Schools. Putting the professionals into legal education*, „Pacific Rim Law & Policy Journal" 2004, No. 13/2; L. Nottage, *Build Postgraduate Law Schools in Kyoto, and Will They Come – Sooner and Later?* „Australian Journal of Asian Law" 2005, No. 7/3.

ływali się do metaforyki powrotu do przeszłości, do dawnych uznanych tradycji, w tym autorytetu cesarza. Dla wprowadzanych pod hasłem restauracji reform nawiązywanie do przyszłości miało znaczenie legitymizacyjne. Propagowano hasło „czcić cesarza, usuwać barbarzyńców" (*sonno joi*)[6]. Jednak pomimo takiej „retrospektywnej" frazeologii epoka Meiji to czas gwałtownych zmian zwróconych w przyszłość, w wielu przypadkach związanych z radykalnym odejściem od tradycji, przypominających raczej rewolucję o modernizacyjnym, industrializacyjnym i antyfeudalnym wydźwięku[7]. Zresztą hasło „czcić cesarza, usuwać barbarzyńców" zastąpiono szybko bardziej adekwatnym sloganem „wzbogacić państwo, wzmocnić armię" (*fukoku kyohei*). Pomysłodawcą i realizatorem polityki modernizacyjnej była elita biurokratyczna i wojskowa, działająca w obrębie tworzonych wówczas instytucji publicznych. Krótko mówiąc, „mózgiem" japońskiej modernizacji było państwo.

W obliczu przewagi technologicznej i militarnej mocarstw zachodnich, w celu wyrwania kraju z feudalnego letargu sięgnięto do metody zapożyczania zagranicznych wzorów i instytucji. Choć przyczyny przemian dokonujących się w Kraju Kwitnącej Wiśni były zasadniczo zewnętrzne (ekspansja mocarstw kolonialnych), to nie można pominąć także determinant wewnętrznych, w szczególności zmian w strukturze społecznej wynikających z powstania klasy kupieckiej. Można wskazać dwie przyczyny recepcji prawa europejskiego: (1) krótkookresową – chęć renegocjacji niekorzystnych traktatów podpisanych z państwami Zachodu oraz (2) długookresową (modernizacyjną) – polegającą na uznaniu znaczenia prawa jako pożądanego narzędzia kreowania intencjonalnych zmian społecznych i transformacji społeczeństwa w kierunku „społeczeństwa otwartego". Recepcja „krótkookresowa" wywołała zmiany tylko fasadowe i pastiszowe, podczas gdy „długookresowa" generuje złożony, rozciągnięty w czasie proces kulturowy, związany z uznaniem i uzgodnieniem z własnymi tradycjami fundamentalnych wartości zachodniej kultury prawnej (równość, prawa człowieka, pew-

[6] Hasło to miało źródło w wezwaniu Takenouchiego Shikibu (1712–1768) do absolutnej lojalności w stosunku do cesarza (*sonno ron*), co było związane z zakwestionowaniem autorytetu szogunatu Tokugawów.

[7] Zob.: P. Valrey, *Japanese culture*, Honolulu 2000, s. 235 i n.; I. Kamiński, *Słuszność a prawo*, Warszawa 2001, s. 180 i n.; L. Leszczyński, *Gyosheishido w japońskiej kulturze prawnej*, Lublin 1996, s. 33 i n.

ność prawa, ochrona przed arbitralnością władzy, separacja władz, wolne zawody prawnicze, hegemonia bezosobowego porządku).

Wraz z recepcją prawa państw europejskich pojawiła się konieczność ustanowienia zawodów prawniczych. Dlatego też ich wyodrębnienie miało miejsce dopiero w początkowym okresie epoki Meiji. Wcześniej „generalnie nie było zorganizowanego systemu edukacji prawniczej ani systemu kształcenia, egzaminowania i zarządzania profesją (prawniczą)"[8]. Recepcja prawa zachodniego niejako wymusiła ustanowienie zawodów prawniczych, gdyż przeniesione instytucje prawne pozostawały w funkcjonalnym związku z innymi cechami zachodniej kultury prawnej. Jedną z nich jest wyodrębnienie i relatywna autonomia zawodów prawniczych[9]. Po prostu, aby recypowane prawo stało się rzeczywistym narzędziem kształtowania porządku społecznego, niezbędne było stworzenie i uregulowanie kwestii zawodów prawniczych oraz rozstrzygnięcie, związanego z nim bezpośrednio, zagadnienia zasad (uniwersyteckiego) kształcenia przyszłych prawników.

Sędziowie i prokuratorzy

Przed reformami epoki Meiji nie było w Japonii sądów i prokuratur stanowiących wyodrębnione i uregulowane w szczególny sposób urzędy publiczne. Prokuratura, pod wpływem inspiracji prawem francuskim, została ustanowiona w 1872 roku przez ministra sprawiedliwości Shinpeia Eto na podstawie Regulacji dotyczącej Ministerstwa Sprawiedliwości (*Shihasho shokusei shotei*). Prokuratora stanowiła część Ministerstwa, a sami prokuratorzy (*kenij*) zostali zorganizowani hierarchicznie w sześć pozycji[10]. Szereg zmian zostało wprowadzonych Prawem o konstytucji sądów (*Saibansho koseiho*) z 1890 roku, które również określało miejsce w strukturze instytucji państwowych oraz rolę i kompetencje prokuratorów publicznych. Choć urzędy prokuratorskie zostały utworzone w każdym sądzie, to jednak prokuratorzy mieli działać niezależnie od sądów, wnosząc w sprawach karnych zarzuty, dbając o egzekucję wyroków oraz wykonując określone czynności w sprawach cywilnych. Prokuratora nie

[8] W. Röhl, *Legal education and legal profession*, [w:] *History of Law in Japan Since 1868*, red. W. Röhl, Boston 2005, s. 772.

[9] H.J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, Warszawa 1995, s. 23.

[10] W. Röhl, *op. cit.*, s. 789.

była zbyt liczna. W 1880 roku było 491 prokuratorów, a przed samym wybuchem II wojny światowej – 686[11]. Funkcjonowanie urzędów i zasady związane z wykonywaniem zawodu prokuratora obecnie reguluje ustawa z 1947 roku.

Podobnie jak w innych systemach feudalnych, także w Japonii przed epoką Meiji funkcjonowało sądownictwo, ale jedynie jako jedna z funkcji władzy administracyjnej[12]. Nie było instytucjonalnego, a często także personalnego odseparowania sądzenia do innych aktywności władzy. Przed reformami ministra Eto nie występowała wydzielona gałąź władzy publicznej zajmująca się sprawami sądowymi. Tworząc scentralizowany urząd prokuratury, zarazem ujednolicono w skali całego kraju system sądów. Dokonano tego na podstawie Prawa o organizacji urzędów sądowych z 1872 roku (*Shiho shokumu teisei*). Nie wprowadzono jednak żadnych uregulowań dotyczących zasad wykonywania zawodu sędziego i warunków niezbędnych, by zostać sędzią. Dopiero w związku z przeniesieniem edukacji sędziów z Ministerstwa Sprawiedliwości do Ministerstwa Edukacji w 1884 roku po raz pierwszy ogłoszono Reguły mianowania sędziów (*Hanij toyo kisoku*). Od 1884 roku, poza nielicznymi wyjątkami, osoby pragnące być sędziami musiały zdać ustny i pisemny egzamin, który po raz pierwszy odbył się już 1 sierpnia 1884 roku i obejmował prawo karne, procedurę karną, angielskie i francuskie prawo własności i prawo kontraktowe[13].

Wprowadzone unormowania okazały się jednak efemeryczne. Już w 1886 roku system sądów został uporządkowany na podstawie Aktu o organizacji sądów (*Saibansho koseiho*), który wszedł w życie cztery lata później. Przyjmując za cel profesjonalizację, ustanowiono ujednolicony, publiczny egzamin na sędziów i prokuratorów. Przy czym zrezygnowano, w obliczu niewystarczającej ilości kadry, z obowiązku zdawania tego egzaminu dla sędziów i prokuratorów już pracujących w zawodzie. Te

[11] *Ibidem*, s. 793.

[12] H. Ooms, *The Tokugawa Juridical Field and the Power of Law*, [w:] *Tokugawa Village Practise*, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1996, s. 314, 326 i n.

[13] W. Röhl, *op. cit., s.* 774; taka materia egzaminacyjna świetnie pokazuje pozytywne nastawienie Ministerstwa Sprawiedliwości w pierwszym okresie reform do prawa francuskiego; już recypowano prawo karne materialne i proceduralne francuskie, a zastanawiano się nad źródłem recepcji prawa cywilnego; rozważano wariant francuski lub angielski.

zmiany zostały potwierdzone na mocy wspomnianego już Prawa o konstytucji sądów. W przeciągu dwóch i pół dekady stworzono zalążki wyspecjalizowanych i autonomicznych zawodów sędziego i prokuratora. Od 1872 roku sędziowie i prokuratorzy zostali urzędnikami prawnymi, odrębnymi od innych funkcjonariuszy państwa. Od 1890 roku zaczął funkcjonować system egzaminów „wstępnych" poprzedzających trzyletnie szkolenia.

Adwokaci

Do czasu reform Meiji nie występowali w Japonii profesjonalni doradcy prawni i przedstawiciele sądowi. W epoce Tokugawa (1603–1867) pomocnicy i asystenci byli dopuszczalni tylko wówczas, gdy strona zachorowała lub nie mogła się pojawić na rozprawie z innych powodów. Te osoby nie mogły jednak reprezentować strony w sensie podejmowania w jej imieniu czynności procesowych. Ich uczestnictwo ograniczało się tylko do wyjaśnienia przyczyn absencji strony. W 1869 roku wprowadzono zarządzenie rządu dotyczące kwestii związanych z orzekaniem w sporach osób zamieszkujących w różnych prefekturach oraz regulujące niektóre materie procedury cywilnej. Odnośnie przedstawicielstwa zachowano tradycyjny system, zaznaczając jednak, że bliski lub „każda inna osoba" może reprezentować stronę w procesie cywilnym podczas jej choroby, starości etc. Jak pisze Wilhelm Röhl, „klauzula «każda inna osoba» była pierwszym krokiem w kierunku wykrystalizowania się reprezentacji prawnej jako (odrębnej) profesji"[14]. Na podstawie Zarządzenia o organizacji urzędów sądowych (*Shiho shokumu teisei*) z 1872 roku w każdym dystrykcie kraju wprowadzono urzędników prawnych: „notariuszy" (*shoshonin*), pisarzy (*daishonin*) oraz adwokatów (*daigennin*), którzy mieli kompetencje do reprezentowania strony niemogącej stawić się w sądzie, przedstawiania faktów i zaprzeczania błędnym stwierdzeniom. Władze lokalne miały dbać o powszechną dostępność takich

[14] *Ibidem,* s. 801; choć nie było profesjonalnych reprezentantów przed sądami, to funkcjonowali oberżyści zatrudniający sekretarzy (nazywanych *kujishi*), którzy byli uprawnieni do pouczania o procedurach i umiejscowieniu urzędów gości przybywających do Edo w celach sądowych. Por. K. Rokumoto, *The Present State of Japanese Practicing Attorneys. On the Way to Full Professionalization?*, [w:] *Lawyers in Society. An Overview*, red. R. Label, Ph. S. C. Lewis, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1996, s. 128.

urzędników, opłacanych według przyjętych stawek przez klientów. Tym sposobem stworzono możliwość reprezentacji stron przed sądami.

Nowego i relatywnie całościowego uregulowania statusu zawodu adwokata dokonano w 1876 roku, wydając regulację dotyczącą adwokatów (*Daigennin kisoku*). Aby zostać adwokatem, osoba musiała złożyć prośbę do władz lokalnych z określeniem sądu, w którym pragnie prowadzić praktykę, oraz wniosek o przeprowadzenie egzaminu przez władze lokalne. Jeżeli takowy zdała, władze wnioskowały do ministra sprawiedliwości o wydanie certyfikatu-akredytacji i wpisanie do publicznego rejestru, co uprawniało do reprezentowania strony w określonym sądzie. W 1876 roku przeprowadzono pierwsze egzaminy, które pozytywnie przeszło 34 już wcześniej praktykujących prawników.

W 1880 roku wprowadzono Nowelę Regulacji dotyczącej adwokatów (*Kaisei daigennin kisoku*). Dostrzegając niedociągnięcia dotychczasowych uregulowań – wynikające z: (1) różnych poziomów trudności egzaminów przeprowadzanych w terenie oraz (2) braku kontroli nad adwokatami – ustanowiono krajowy zuniformizowany i ujednolicony dla całego kraju test dla kandydatów do tego zawodu. Pytania przygotowywało Ministerstwo Sprawiedliwości, a ich kolportażem zajmowali się prokuratorzy. Uzyskany w przypadku pozytywnego wyniku testu certyfikat uprawniał do reprezentowania stron i udzielania porad prawnych na terenie całego kraju. Wprowadzono także obowiązek zrzeszania się adwokatów w tworzone przy sądach ciała korporacyjne. Ich zadaniem miała być kontrola przestrzegania zasad wykonywania zawodu. Zwierzchni nadzór nad adwokatami mieli prokuratorzy.

Kolejną zmianą było wydanie Prawa o adwokatach w 1893 roku oraz Regulacji o egzaminach adwokackich (*Bengoshi shiken kisoku*). Celem tych regulacji była profesjonalizacja adwokatury, a także ochrona adwokatów przed naciskami. Egzamin adwokacki miał być przeprowadzany co roku przez komisję, w której skład wchodził: minister sprawiedliwości, sędziowie, prokuratorzy oraz urzędnicy Ministerstwa Sprawiedliwości. Część pisemna odbywała się w sądach, natomiast ustna w Ministerstwie. Przedmiotem egzaminów było prawo cywilne, handlowe, oraz procedury karna i cywilna. Nie wymagano od przyszłych adwokatów żadnego szkolenia. Wprowadzono termin *bengoshi*, zastępując dotychczasowy *daigennin*, który miał znaczenie pejoratywne. Nadzór nad adwokatami przyznano sądom. Przez ponad trzydzieści lat droga karie-

ry adwokatów przebiegała inaczej niż droga sędziów i prokuratorów. Adwokaci byli traktowani gorzej od urzędników publicznych: sędziów i prokuratorów. Ta odrębność spowodowała rozwinięcie przez adwokatów charakterystycznego etosu, podkreślającego ich polityczną rolę jako obrońców obywateli przed nadużyciami państwa. Adwokaci „nazywali siebie samych «gałęzią opozycyjną» pośród zawodów prawniczych, w przeciwieństwie do sędziów i prokuratorów, którzy byli określani jako «gałąź rządowa»"[15]. W 1922 roku uchylono *Bengoshi shiken kisoku* i rozciągnięto na adwokatów reżim dotyczący egzaminów w służbie cywilnej. Wprowadzono podobny egzamin jak dla sędziów i prokuratorów, ale odrębną praktykę i szkolenie[16]. Po wojnie uchwalono w 1949 roku ustawę o adwokatach (*Bengoshiho*).

System ukształtowany po 1949 roku

Przez ponad pół wieku w Japonii obowiązywał system oparty na dwóch aktach prawnych: Prawie o organizacji sądów (*Saibanshoho*) z 1947 roku oraz wydanym dwa lata później Prawie o egzaminach prawniczych (*Shihoshiken*). Ujednoliconym i scentralizowanym systemem objęto sędziów, prokuratorów i adwokatów – traktowanych jako profesje prawnicze (*hoso*). Niewątpliwie już skoncentrowanie i upodobnienie dróg zawodowego rozwoju prawników miało wpływać na poczucie jedności wśród reprezentantów tych trzech profesji prawniczych i wykształcenie się wspólnej tożsamości[17].

Tradycyjny mechanizm polega na dwóch egzaminach, pomiędzy którymi odbywa się szkolenie (*shihoshushusei*). Aby zdawać pierwszy egzamin, otwierający drogę do palestry, formalnie nie trzeba ukończyć studiów prawniczych, choć oczywiście, ponieważ jest on bardzo trudny, lepsze wyniki uzyskują adepci tego kierunku. Ten „wstępny" egzamin składa się z dwóch bloków. Podczas pierwszego sprawdza się wiedzę ogólną i znajomości języka obcego. Drugi blok dotyczy już zagadnień

[15] K. Rokumoto, *op. cit.*, s. 129, 130.

[16] Zob.: W. Röhl, *op. cit.*, s. 780.

[17] Choć trzeba podkreślić odrębność adwokatów, którzy częściej dystansują się od związków z władzą publiczną i akcentują swoją rolę rzeczników praw człowieka i obrońców obywateli przed państwem. Adwokaci mieli posiadać *zaiya*, czyli „niezagnieżdżanie się w urzędach, ale pozostawanie wśród ludzi"; wspominam o tym przy okazji omawiania historii wyłaniania się zawodu adwokata.

prawniczych i przeprowadza go komitet składający się z: urzędnika Ministerstwa Sprawiedliwości, Sekretarza Generalnego Sądu Najwyższego oraz adwokatów rekomendowanych przez Federację Korporacji Prawniczych (*Nichibenren*). Ten egzamin składa się z trzech części. Najpierw chętni piszą test sprawdzający wiedzę z prawa konstytucyjnego, cywilnego i karnego. Aby go zaliczyć, trzeba uzyskać minimum 46 pozytywnych odpowiedzi na 60 pytań. Następnie należy napisać dwa eseje dotyczące określonych dziedzin prawa. Ostatnia część to egzamin ustny, podczas którego jest sprawdzana wiedza z trzech dziedzin: prawa konstytucyjnego, połączeń materialnego i proceduralnego prawa cywilnego i związków pomiędzy materialnym i proceduralnym prawem karnym. Jest to niezwykle męczący, rozciągnięty w czasie i trudny egzamin[18]. Odsetek osób, które zdały egzamin i zostały przyjęte do IKiBP, waha się w zależności od roku od 2,33 do 3,42%.

Nieliczni szczęśliwi rozpoczynają szkolenie w Instytucie Kształcenia i Badań Prawa (*Shiho Kenshujo*; dalej jako IKiBP) funkcjonującym przy Sądzie Najwyższym. Do 1998 roku wymagane były dwa lata nauki w IKiBP, od 1999 do 2005 – półtora, a od 2006 – tylko jeden rok i cztery miesiące. IKiBP kształci w przedmiocie dogmatyki prawa poprzez wykłady, ćwiczenia praktyczne i symulacje. Szkolenie obejmuje także praktykę w sądach, prokuraturach i firmach prawniczych[19]. Uczestnicy zajęć są zaklasyfikowani jako członkowie służby cywilnej, co powoduje, że w czasie trwania szkolenia jest im wypłacanie miesięczne wynagrodzenie w wysokości 208 300 jenów. Po zdaniu kończącego egzaminu, który jest już raczej formalnością, pozostaje im wybór zawodu prawniczego. Dla wykonywania zawodu adwokata konieczne jest zarejestrowanie się w strukturach samorządu adwokackiego. Ten system będzie funkcjonować do 2011 roku.

[18] Oto liczba kandydatów do IKiBP w różnych latach: 1978: 30 tys., 1993: 28,5 tys., 2000: 33 tys., 2002: 42 459, 2003: 50 tys.; 2004: 41 tys.; 2005: 46 tys. Oto liczba osób, które zdały egzamin wstępny: 1993: 700, 2000: 1 tys., 2002: 1183, 2003: 1173, 2004: 1483, 2005: 1464, 2006: 1851; za: E. Osaka, *Debate over the concept of the competent lawyer in Japan „What skills and attitudes does Japanese society expect from lawyers"?* „International Journal of the Sociology of Law" 2007, No. 35, s. 4; A. Masaki, L. Nottage, *op. cit.*; S. Miyazawa, *The Politics of Judicial Reform in Japan. The Rule of Law at Last?* „Asia Pacific Law and Policy Journal" 2001, No. 1/2, s. 91.

[19] E. Osaka, *op. cit.*, s. 2.

Inne zawody prawnicze

Najczęściej zestawienia liczby prawników praktykujących w Japonii nie uwzględniają zawodów innych niż sędzia, prokurator i adwokat. Tymczasem w Kraju Kwitnącej Wiśni pracuje około 19 tys. pisarzy sądowych (*shiho shoshi*), przygotowujących dokumenty prawne dla prywatnych klientów na użytek postępowań sądowych i prokuratorskich[20]. Od 2003 roku pisarze sądowi mają kompetencję do reprezentowania stron w sądach pierwszej instancji. Ponadto praktykuje około 39,5 tys. pisarzy administracyjnych (*gyosei shoshi*), przygotowujących projekty dokumentów prawnych, które mają być złożone w organach przynależących do gałęzi wykonawczej. Jest około 70,5 tys. doradców podatkowych (*zeirishi*), którzy obliczają podatki i wypełniają dokumenty wymagane przez urzędy fiskalne. Od 2002 roku mogą także asystować swym klientom w sporach sądowych dotyczących podatków, pod warunkiem, że ich klienci są reprezentowani przez adwokatów. Następny zawód prawniczy to „zarejestrowani zagraniczni adwokaci" (*gaikokuho jimu bengoshi*). Z małymi wyjątkami możliwość prowadzenia praktyki adwokackiej była wyłączona dla zagranicznych prawników aż do 1986 roku, kiedy to znowelizowano wcześniejszą regulację określającą ich status. W ich przypadku organem rejestracyjnym jest minister sprawiedliwości. Dopiero jednak, gdy dokonają wpisu w strukturach samorządu adwokackiego, uzyskują możliwość prowadzenia praktyki prawniczej dotyczącej prawa kraju, w którym pierwotnie uzyskali tytuł adwokata, albo innego kraju wskazanego przez ministra. Mogą reprezentować klientów w międzynarodowych posiedzeniach arbitrażowych. Nie mogą jednak być samodzielnymi przedstawicielami stron w sądach i przed urzędami japońskimi.

Kolejnym zawodem prawniczym jest notariusz (*koshonin*). Urząd notariatu został ustanowiony w 1886 roku na bazie wzorów francuskich. Zrewidowano go w 1909 roku na podstawie Prawa o notariacie. Tym razem wzięto pod uwagę także tradycję i kulturę Japonii oraz naczelne zasady obowiązujące w systemie niemieckim. Już od czasu pierwszego unormowania z 1886 roku notariusze pozostają urzędnikami publicznymi, mianowanymi przez ministra sprawiedliwości, pracującymi w obrębie ministerialnego Biura Spraw Prawnych. Notariusze nie są jednak

[20] A. Masaki, L. Nottage, *op. cit.*

pracownikami służby cywilnej w ścisłym tego słowa znaczeniu (nie podlegają Ustawie o urzędnikach rządowych). Stanowią niezależnych i wyodrębnionych urzędników, którzy jednak nie otrzymują wynagrodzeń z funduszy rządowych, ale ich źródłem utrzymania są zestandaryzowane opłaty od klientów. Zgodnie z Prawem o notariacie minister sprawiedliwości może powołać na stanowisko notariusza: (1) osobę, która posiada kwalifikację wymaganą do bycia sędzią, prokuratorem, adwokatem; (2) osobę, która została uznana przez specjalną, notarialną komisję za posiadającą znaczącą wiedzę i doświadczenie równoważne z tym posiadanym przez sędziego, prokuratora lub adwokata – w praktyce są to pracownicy służby cywilnej pracujący w różnych ministerstwach; (3) osobę narodowości japońskiej, która skończyła przygotowawcze szkolenie w ciągu ostatnich 6 miesięcy i zdała wymagany egzamin. Z pierwszej i drugiej kategorii rekrutuje się 78% praktykujących obecnie notariuszy, których liczba wynosi 550. Do ich kompetencji należy: uwierzytelnianie prywatnych dokumentów, udział przy czynnościach wymagających formy notarialnej, sporządzanie umów notarialnych. Notariusze mają także kompetencję w prawie handlowym (potwierdzają świadectwa rejestracji spółek), a od 2000 roku mogą elektroniczne potwierdzać elektroniczne prywatne dokumenty.

Następny zawód prawniczy to *quasi*-prawnicy zajmujący się wyłącznie domeną prawa własności intelektualnej (*benrishi*)[21]. Ich status określa ustawa z 1921 roku (*Benrishiho*). Większość spraw znajdujących się w ich gestii dotyczy prawa patentowego, praw autorskich, ale także prawa ochrony konkurencji. Od 2003 roku są uprawnieni do reprezentacji klientów w postępowaniach administracyjnych i pozasądowych uzgodnieniach dotyczących własności intelektualnej. Nie muszą mieć technicznego wykształcenia i są sprawdzani na państwowym egzaminie (*benrishi-shiken*), otwierającym im praktykowanie tego zawodu tylko w wyszczególnionych kwestiach prawnych. Wejście do zawodu jest ograniczone poprzez małą ilość osób pozytywnie zaliczających ten egzamin (ok. 10%). Obecnie około 7,7 tys. osób pracuje jako *benrishi*[22].

[21] Zob.: L. Rousso, *Comment: Japan's New Patent Attorney Law Breaches Barrier Between The „Legal" and „Quasi-Legal" Professions: Integrity of Japanese Patent Practice At Risk?*, „Pacific Rim Law & Policy Journal" 2001, No. 10.

[22] A. Masaki, L. Nottage, *op. cit.*

Reformy w XXI wieku

Już w latach sześćdziesiątych XX wieku powołano komisję do całościowej reformy systemu zawodów prawniczych w Japonii. Podobne, choć fragmentaryczne próby podejmowano także w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych[23]. Dopiero jednak zakrojone na szeroką skalę prace z połowy XX i XXI wieku doprowadziły do znaczących zmian. Rada ds. Reformy Sądowej (*Shihô Seido Kaikaku Shingikai*, dalej jako RRS) została powołana z inicjatywy premiera Keizo Obuchiego w drodze aktu parlamentu w 1999 roku. Inaczej niż dotychczasowe komitety ten został utworzony przy gabinecie, a nie przy Ministerstwie Sprawiedliwości, ponieważ chciano uniknąć konfliktu interesów. Rada miała określić generalny kierunek oczekiwanych reform sądownictwa. Ustawodawca sprecyzował także ogólne cele: zwiększenie dostępności systemu sądowego, umożliwienie publicznej partycypacji w działaniach wymiaru sprawiedliwości oraz rozszerzenie i wzmocnienie zawodów prawniczych. Wobec tak kluczowych zagadnień niezwykle ważną kwestią był wybór trzynastu członków RRS[24]. Dla informowania o stanie działania Rady oraz w celu upowszechnienia argumentów podnoszonych w debacie rozpoczęto wydawanie miesięcznika „Studia nad Reformą Sądownictwa w Japonii" („Gekkan shiho kaikaku").

RRS przedstawił raport 12 czerwca 2001 roku[25]. Oto rekomendacje RRS w interesujących nas kwestiach: (1) utworzenie profesjonalnych szkół prawniczych (*hoka daigakuin*) w 2004 roku, z normalnym trzyletnim programem lub dwuletnim dla osób posiadających już wiedzę o prawie; szkoły mają być akredytowane przez niezależny podmiot, a ich ukończenie ma stanowić warunek przystąpienia do egzaminu wstępnego przed IKiBP; większy nacisk ma być położony na praktykę; (2) wprowadzenie nowego egzaminu centralnego przy IKiBP oraz wzrost liczby przyjętych osób do 3 tys. w roku 2010; (3) zwiększenie całkowitej liczeb-

[23] S. Miyazawa, *op. cit.*, s. 103; E. Osaka, *op. cit.*, s. 5 i n.

[24] W skład RRS weszli: trzej profesorowie prawa, trzej reprezentanci zawodów prawniczych, prezydent Federacji Prywatnych Uniwersytetów, dwóch ludzi świata biznesu (reprezentant *Keidanren* i Tokijskiej Izby Handlowej), profesorka rachunkowości, znana pisarka (Ayako Sono) i reprezentanci organizacji pracy (*Rengô*) i konsumenckich; zob. S. Miyazawa, *op. cit.*, s. 107.

[25] Raport znajduje się na stronie: http://www.kantei.go.jp/foreign/judiciary/2001/0612report.html; zob. S. Miyazawa, *op. cit.*, s. 120.

ności zawodów prawniczych (sędziów, prokuratorów, prawników) do 50 tys. w 2018 roku – co ma stanowić element tworzenia „społeczeństwa rządzonego przez prawo"; (4) uchylenie restryktywnych regulacji dotyczących adwokatów i umożliwienie pisarzom sądowym (*shiho shoshi*) reprezentowania stron w sądach pierwszej instancji; (5) wprowadzenie wymogu, by każdy sędzia-asystent miał praktykę poza sądem; (6) mianowanie większej liczby sędziów spośród adwokatów; (7) wprowadzenie mechanizmów wewnętrznych ocen pracy sędziego oraz bardziej transparentnych procedur związanych z awansami.

Postulowane przez RRS zmiany zostały wprowadzone w życie w 2002 roku. Zsynchronizowano kształcenie uniwersyteckie z wymaganiami egzaminu „wstępnego" do IKiBP oraz programem szkolenia realizowanego przez Instytut. Połączono zatem w jeden koherentny system edukację prawniczą, egzamin „wstępny" do IKiBP oraz szkolenie. Uregulowano główne zawody prawnicze, patrząc nań jako na proces społeczny. Z uwagi na wymóg podwyższania jakości pracy przyszłych prawników wprowadzono system akredytacji szkół przez dwie niezależne agencje. Co więcej, aby przystąpić do egzaminu „wstępnego", trzeba mieć ukończoną szkołę prawa albo zdać wstępny test dopuszczający do egzaminu. Nowy system egzaminów zaczął funkcjonować od 2006 roku, choć do 2011 będą przeprowadzane corocznie, niezależnie od siebie, stary i nowy egzamin. W 2006 roku na 2091 osób, które przystąpiły do nowego egzaminu, zdało aż 1009, czyli 47,21%. Podczas gdy spośród 30 240 osób zdających stary egzamin pozytywnie zaliczyło go jedynie 549 osób, czyli 1,53%[26]. Liczba osób przyjmowanych na podstawie starego egzaminu będzie rokrocznie malała do 2011 roku, natomiast liczba przyjętych na podstawie nowego egzaminu będzie rosła, aby w tymże roku osiągnąć 3 tys.

[26] E. Osaka, *op. cit.*, s. 13; warto dodać, że IKiBP jest w stanie rokrocznie przyjąć maksymalnie 3 tys. kursantów, pracując na dwie zmiany.

Podsumowanie

Pod względem ilościowym i jakościowym mamy obecnie do czynienia z poważnymi zmianami dotyczącymi zawodów prawniczych w Japonii. Interpretując je, można wskazać kilka uwag podsumowujących

Po pierwsze, wyraźna jest tendencja do centralnego, odgórnego określania ogólnego kierunku reform i konkretnych narzędzi ich wprowadzania. Jeżeli chodzi chociażby o liczbę prawników, to administracja określa ją dokładnie, wybiegając nawet w przyszłość. Nie jest brana w ogóle pod uwagę możliwość rynkowego wyznaczenia „odpowiedniej" liczby prawników w Japonii.

Po drugie, pomimo tych planistycznych, reglamentacyjnych, centralistycznych metod działania, reformy dotyczące zawodów prawniczych zostały wypracowane w wyniku bardzo szerokiego dyskursu publicznego. RRS, oprócz otwartych posiedzeń, wydawania miesięcznika, zorganizowała ponad 60 konferencji i spotkań. Co więcej, zaakceptowane rozwiązania skrupulatnie i w całej swej rozciągłości wprowadzono w życie bez dodatkowych sporów politycznych i manipulowania na poziomie prac rządu czy parlamentu. Zadziwia europejskiego obserwatora powiązanie silnego, centralnego sterowania reformami z negocjacyjną formą określania ich treści.

Po trzecie, reformy dotyczące sfery zawodów prawniczych zostały umieszczone w kontekście i w powiązaniu z innymi aspektami złożonego zjawiska społecznego, jakim jest wymierzanie sprawiedliwości. Uznano, że zmiany w treści konkretnych uregulowań (raport RRS wskazywał wiele wadliwych unormowań) bez przemian w zakresie edukacji prawniczej i struktury zawodów prawniczych są niewystarczające. Takie holistyczne, całościowe podejście, dostrzegające wzajemne powiązania pomiędzy poszczególnymi elementami „układanki", niewątpliwie wychodzi naprzeciw procesom globalizacyjnym, narastającej fragmentaryzacji i dyferencjacji społecznej. Taka też jest rola państwa na początku XXI wieku – skupianie rozproszonych przez procesy globalizacyjne zasobów społecznych i koordynowanie, mających tendencję do autonomizacji, sieci społecznych[27].

Po czwarte, na proces umacniania się zawodów prawniczych należy spojrzeć także z perspektywy innych zawodów związanych z funkcjo-

[27] Zob.: M. Stępień, *Responsywna administracja publiczna*, Toruń 2008, s. 173 i n.

nowaniem instytucji państwowych. Liczba prawników wzrasta, podczas gdy zmniejsza się liczba osób zdających egzaminy do służby cywilnej. Coraz więcej najzdolniejszych i najlepszych młodych ludzi przedkłada karierę w palestrze, szczególnie w adwokaturze, nad niegdyś najbardziej prestiżową pracę w administracji publicznej[28]. Przemiany ekonomiczne i polityczne powodują, że palestra „obdażana jest autorytetem niegdyś dzierżonym przez biurokrację. Gdy Japonia dokonała przesunięcia od nieformalnego, *ex ante* modelu zarządzania biurokratycznego ku bardziej elastycznemu, *ex post* i opartemu na prawie modelowi rządzenia (*governance*), władza, prestiż i korzyści przesunęły się od najwyższych szczebli służby cywilnej do elity prawników"[29].

---

[28] C. J. Milhaupt, M. D. West, *Law's Dominion and the Market for Legal Elites in Japan*, „John M. Olin Center for Law & Economics Research Paper", No. 2002-006, s. 39.

[29] *Ibidem*, s. 53.

Kamil Zeidler

O RECEPCJI ETYKI JAPOŃSKIEJ W KULTURZE EUROPEJSKIEJ

1. Pośród wytworów kultury japońskiej, w szczególności myśli etycznej, można wskazać wiele przykładów takich wzorców, zaleceń i norm, które dla współczesnego człowieka, żyjącego w zupełnie innym miejscu na świecie, w zupełnie odmiennej kulturze i w zupełnie innym czasie, mogą stanowić życiowe drogowskazy.

   Należy jednak uznać, że trudno mówić o tradycyjnie rozumianej recepcji pochodzących z Japonii norm etycznych w Europie, tak jak to miało na przykład miejsce w przypadku recepcji europejskich norm prawnych w Japonii[1]. Recepcja norm etycznych jest zawsze

[1] Zob.: T. Kinoshita, *Legal System and Legal Culture in Japan*, „Zeitschrift für Japanisches Recht" 2001, Nr. 11; szerzej na temat japońskiej kultury prawnej w literaturze polskiej zob.: J. Widacki, *Przestępczość i wymiar sprawiedliwości karnej w Japonii. Zarys problematyki*, Lublin 1990; *idem*, *Plamy na wschodzącym słońcu. Świat przestępczy we współczesnej Japonii*, Kraków 1991; B. Hołyst, *Japonia. Przestępczość na marginesie cywilizacji*, Warszawa 1994; L. Leszczyński, *Japonia. Kontynuacje i negacje*, Lublin 1994; *idem*, *Gyoseishido w japońskiej kulturze prawnej. Nieformalne działania administracji a prawo*, Lublin 1996; A. Kość, *Filozoficzne podstawy prawa japońskiego z perspektywy historycznej*, Lublin 2001; J. Izydorczyk, *Hanzai znaczy przestępstwo*, Warszawa 2008; S. Ehrlich, *Refleksje o dwóch prawniczych kulturach: europejskiej i japońskiej*, „Państwo i Prawo" 1987, z. 6, s. 44 i n.; L. Leszczyński, *Prawo japońskie*, [w:] *Główne kultury prawne współczesnego świata*, red. H. Rot, Warszawa 1995; L. Leszczyński, *Pragmatyzm w recypowaniu prawa a ciągłość japońskiej kultury prawnej*, [w:] *Ze sztandarem prawa przez świat*, red. R. Tokarczyk, K. Motyka, Kraków 2002; K. Zeidler, *Kilka uwag na temat japońskiej kultury praw-*

27. Spiżowy posąg Buddy, Kamakura koło Jokohamy

dużo bardziej subtelna i zarazem przedmiotowo, jak i podmiotowo ograniczona oraz fragmentaryczna. W niniejszych rozważaniach chodzi bardziej o wskazanie z jednej strony tożsamości norm etycznych w dwóch badanych i jakże odmiennych kulturach, przez co można znaleźć dodatkowe uzasadnienie tych samych norm, obok uzasadnienia tradycyjnie w Europie przyjmowanego. Z drugiej zaś strony chodzi o wskazanie, w jaki sposób typowe dla Japonii wzorce etyczne przenikają współcześnie do świata Zachodu i jakie korzyści dają. To zaś ma związek z szerokim zainteresowaniem kulturą, sztuką, nauką, w końcu filozofią Dalekiego Wschodu w Europie, gdyż wzorce etyczne, jako ważny element świata kultury, przenikają za pośrednictwem różnych nośników treści kulturowych; nie tylko wypowiedzi o charakterze normatywnym, lecz także za pośrednictwem innego typu wzorów, symboli, obrazów, idei[2]. W tym sensie będziemy szukać tożsamości treści normatywnych w zakresie etyki obu kultur, a także poszukiwać wzorów japońskich godnych naśladowania, zarówno ze względu na już istniejące i przyjęte w naszej kulturze wartości, jak i ze względów czysto pragmatycznych.

Celem niniejszych rozważań nie jest więc szczegółowa refleksja, a tym bardziej systematyzowanie etyki japońskiej. Chodzi tu raczej o wskazanie pewnych wzorców, wyrażonych w ważnych dziełach myśli japońskiej, w szczególności buddyjskiej i samurajskiej, które mają charakter wzorców etycznych, a swe uzasadnienie znajdują we współczesnym świecie zarówno ze względów moralnych, jak i prakseologicznych.

2. Do pierwszej grupy wzorców postępowania będą należały te wyrażane przez przedstawicieli poszczególnych doktryn religijnych, w szczególności zaś buddyzmu zen, który choć zrodził się w Chinach (buddyzm chan), to szczególnie rozwinął się właśnie w Japonii. Eugen Herrigel, powołując się na Daisetza T. Suzukiego, pisał: „kultura japońska ściśle wiąże się z buddyzmem zen; że japońska sztuka, postawa duchowa samuraja, japoński styl życia, moralne, estetyczne, a poniekąd także intelektualne życie Japończyków temu właśnie za-

nej, [w:] *Japonia w oczach Polaków*, red. J. Włodarski, Gdańsk 2008, s. 165 i n.; zob. też: R. Tokarczyk, *Współczesne kultury prawne*, Kraków 2000.

[2] Por.: J. Jabłońska-Bonca, *Prawo w kręgu mitów*, Gdańsk 1995.

wdzięcza swą osobliwość, że wyrasta z buddyzmu zen, toteż wymyka się rozumieniu osób z tą gałęzią buddyzmu niezaznajomionych"[3]. Należy zwrócić uwagę na fakt, że na Japończyków silnie oddziaływało równocześnie kilka religii, a mianowicie konfucjanizm, taoizm, buddyzm i w końcu szintoizm, co skutkowało między innymi tym, iż na postępowanie ludzi wpływ miały pochodzące z różnych źródeł nakazy i zakazy, jak też poczucie obowiązku oraz dążenie do doskonałości i harmonijnego rozwoju[4]. Przy czym w znacznym stopniu na kształt tych religii w Japonii wpłynęły wzorce kulturowe, w tym również religijne, czerpane przede wszystkim z Chin.

Fascynacja buddyzmem zen rozbłysła w kulturze zachodniej już dość dawno temu i nadal się utrzymuje. Owa recepcja myśli buddyjskiej dokonywała się nie tylko w drodze tłumaczeń i publikacji klasycznych dzieł, jak też dzieł autorów zachodnich na ten temat, ale także w postaci książek inspirowanych zen i zawierających jego przesłanie[5]. Sam nasuwa się przykład takich książek, jak *Buddyzm zen i psychoanaliza* autorstwa Ericha Fromma, Daisetza T. Suzukiego i Recharda De Martino[6], czy też *Zen i sztuka oporządzania motocykla* autorstwa Roberta Pirsinga[7], pokazująca obrazowo wartość myśli dalekowschodniej dla współczesnego człowieka Zachodu. Podobny zamysł przyświecał także autorowi książki *Zen w sztuce zdobywania szczytów*, która nie dorównuje wcześniej wspomnianej, ale także przekazuje myśl dalekowschodnią. Neville Sholman pisze w niej: „Muszę się rozwijać z każdym dniem. Każdy upływający dzień jest tym, który zbliża mnie do celu". I dalej: „Każde działanie musi być stanowcze, wykonywane bez agresji, lecz zdecydowanie. Zawsze z pełną wiarą w powodzenie". I w końcu: „Tysiąc powtórzeń – i samoistnie pojawia się perfekcja".

---

[3] E. Herrigel, *Zen w sztuce łucznictwa*, Warszawa 1987, s. 15 i n.; uwaga ta dotyczy buddyzmu zen, będącego jednak tylko jednym z elementów kształtujących kulturę japońską.

[4] Zob.: A. Tomczyk, *Bushi-do – „droga wojownika"*, [w:] *Japonia w oczach Polaków*, *op. cit*., s. 25.

[5] Zob. np.: D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, Warszawa 1992.

[6] E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, Poznań 2006.

[7] R. Pirsing, *Zen i sztuka oporządzania motocykla*, Poznań 1994.

Jedną z najważniejszych postaci japońskiego buddyzmu zen jest Dōgen. Wymieniał on dziesięć głównych wskazań buddyjskich: (1) nie zabijać, (2) nie kraść, (3) nie uwodzić, (4) nie kłamać, (5) nie oczerniać, (6) nie obrażać, (7) nie plotkować, (8) nie pożądać, (9) nie dawać upustu gniewowi, (10) nie mieć fałszywych poglądów[8]. Dodatkowo wskazywał na cztery postawy, czyli chodzenie, stanie, siedzenie i leżenie, które – odpowiednio wykonywane – wzbudzają szacunek. Gdzie indziej odnajdujemy inne jeszcze zestawienia podstawowych zaleceń, którymi należy się kierować w swym postępowaniu, różnie formułowane, inaczej w stosunku do mnichów, inaczej w stosunku do ludzi świeckich, inaczej jeszcze w stosunku do wojowników. Według *Dokugyodo (Droga, po której podąża się samotnie)* te zasady to: (1) nigdy nie zmieniać drogi, która jest niezmienna, (2) nie poszukiwać przyjemności, (3) być niepodzielnym we wszystkim, (4) nigdy w życiu nie być chciwym, (5) nie żałować spraw doczesnych, (6) nie zazdrościć drugiemu w dobrym lub złym, (7) nie być smutnym z powodu samotności, (8) nie doznawać żadnej urazy lub niechęci w stosunku do siebie albo innych, (9) nie pożądać miłości, (10) nie przywiązywać się do rzeczy, (11) nie poszukiwać wygody, (12) nie gromadzić rzeczy cennych wokół siebie, (13) nie ulegać fałszywym przekonaniom, (14) nie ulegać pokusie posiadania żadnej rzeczy poza bronią. I w końcu odnajdujemy zalecenie ogólne: „Poświęcać się całkowicie drodze i nie obawiać nawet śmierci, a nawet będąc starym, nie zapragnąć posiadać lub używać dóbr materialnych. Czcić Boga bez żadnych oczekiwań. Nigdy nie opuszczać drogi taktyki".

Warto przytoczyć kilka przykładów zaczerpniętych z myśli Dōgena. Pisze on: „Jeśli będziesz przestrzegał zasad i wskazań, twoje ciało rozluźni się naturalnie, twoje czyny staną się stosowne, a wygląd przyciągnie ku tobie innych. Rozważ to, porzuć egoistyczną wizję cielesnego spokoju, którą teraz żywisz, i całym sercem przestrzegaj zasad"[9]. Również na temat posiadania wypowiada się Dōgen: „Różne nauki, buddyjskie i niebuddyjskie, wszystkie przestrzegają przed posiadaniem"[10]. I dalej: „Im więcej przedmiotów się przechowuje, tym

[8] Dōgen, *Elementarz zen sōtō. Shōbōgenzō zuimonki*, Poznań 1997, s. 16.
[9] *Ibidem*, s. 58 i n.
[10] *Ibidem*, s. 20.

więcej jest strachu przed złodziejami". I w końcu: „Uczyń siebie swoim własnym schronieniem, przemierzaj świat, nie będąc przywiązanym do niczego"; „Najistotniejsze jest porzucenie zachłanności. By to uczynić, musicie wyzwolić się z egoizmu. Wyzwolić się z egoizmu znaczy posiąść głębokie zrozumienie przemijalności. Ma to podstawowe znaczenie"[11]. W końcu zaś podaje: „czy tak trudno zrezygnować z przyjaźni kogoś, kto rozumie tak niewiele?"[12]. Gdzie indziej Dōgen naucza: „Utrzymujcie swój umysł w teraźniejszości. Jeśli myślimy zawsze o przeszłości, całe nasze widzenie powróci do niej i ulegnie wypaczeniu"; „Kiedy wyrzekniecie się świata, wasza pozycja zewnętrznie przypomina najbiedniejszego zbieracza drew na opał lub rolnika, ale kiedy siedzicie w zazen, jesteście wewnętrznie Buddą i jesteście o wiele bogatsi niż najbogatszy król"[13]. I radzi: „Możecie nie myśleć o śmierci wprost, ale nie wolno wam marnować czasu. Zamiast spędzać go bezowocnie, przeznaczcie go na czynności mające znaczenie"[14]; „To nie czas przemija na próżno, ale ludzie na próżno marnują swój czas"[15]. I w końcu: „Istnieje bardzo prosty sposób, by stać się Buddą. Nie czyńcie zła, nie lgnijcie do życia i śmierci, miejcie głębokie współczucie dla wszystkich odczuwających istot, odnoście się z szacunkiem do tych ponad wami i bądźcie uprzejmi dla tych, którzy stoją niżej. Porzućcie nienawiść i pragnienia, zmartwienia i smutek – oto co zwie się Buddą. Nie szukajcie niczego innego"[16].

Natomiast Daisetsu Tangen Harada-roshi zaleca: „Bez względu na to, jak wiele studiujecie, ile czytacie książek, ile teorii opanujecie, ten rodzaj wiedzy może być tylko pomocą, lecz nigdy siłą prowadzącą do uspokojenia umysłu. I w istocie, jeśli ktoś nie jest uważny, teoretyczne ćwiczenie możne nawet stać się przeszkodą. Ważną rzeczą jest pozbyć się umysłu i ciała i przyjąć schronienie w samej prawdzie. Polega to na tym, by całą mocą rozpoznać prawdę, by szczerze

[11] *Ibidem*, s. 12 i n.
[12] *Ibidem*, s. 32.
[13] Zob.: *Kurz zen. Mała antologia japońska*, Wrocław 1992.
[14] Dōgen, *op. cit.*, s. 53.
[15] *Ibidem*, s. 80.
[16] „Stać się Buddą" to tyle co osiągnąć oświecenie, które jest celem buddyjskich praktyk.

żyć w teraz, tutaj, które jest waszym życiem"[17]. Z kolei Daiun Solaku Harada-roshi zauważa: „Nauczyłem się wówczas, że można poruszyć ludzi samą siłą osobowości"[18]. Rinzai Gigen podaje: „Osiąganie jest nieosiaganiem (…). Znaczy to, że biegając nieustannie, szukając wszędzie, nie pozwalasz swemu umysłowi spocząć"; „Daleko lepiej jest nie szukać niczego i zwyczajnie odprężyć się. Kiedy jestem głodny, jem swój posiłek. Kiedy jestem śpiący, zamykam oczy; głupcy śmieją się ze mnie, mądrzy rozumieją"; „Życie w świecie przemija szybko, a trudno jest spotkać dobrych nauczycieli"[19].

Eugen Herrigel tak pisze o wysoko zaawansowanych w praktyce buddyzmu zen: „Oni sami nigdy nie mówią, czym jest to, co porusza ich wewnętrznie, ani też nie czują żadnej potrzeby robienia wyznań. Z nieprzeniknionym uśmiechem unikają wszelkich dociekań i kompletnie ignorują pytania kierowane próżną ciekawością. Ten sekret może być objawiony jedynie temu, kto sam jest na drodze i doświadcza go sam"[20]. Nie chodzi tu jednak o ukrywanie jakiejś szczególnej tajemnicy, dzięki czemu sztuka staje się jeszcze bardziej tajemnicza i mistyczna. Chodzi tu raczej o zasadę niemówienia o tym, co jest tak naprawdę ważne, zwłaszcza z osobami, które najprawdopodobniej nie będą mogły tego zrozumieć. I dalej zauważa on: „(…) ci, którzy potrafią być cierpliwi w małych, zwykłych rzeczach i kontrolują się, pewnego dnia osiągną takie same mistrzostwo w sprawach wielkiej wagi"[21]. I w końcu: „Wielka wartość związana jest z charakterem moralnym i przestrzeganiem etycznych zasad, co nie jest wprawdzie celem ostatecznym (…), lecz jest niezbędne jako stan wyjściowy"[22]. Jak zostało już podkreślone wcześniej, można wskazać wiele tożsamych treści, mimo, że ukształtowanych niezależnie i w zupełnie odmiennych okolicznościach kulturowych. Tak na przykład Philip Kapleau w książce *Zen. Świt na Zachodzie*, pisząc: „Jeśli uczeń nie jest w stanie dorównać swemu nauczycielowi lub go przewyższyć, to obaj za-

[17] Zob.: *Kurz zen*...
[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*.
[20] E. Herrigel, *Droga zen*, Wrocław 1992, s. 19.
[21] *Ibidem*, s. 21.
[22] *Ibidem*, s. 21.

wiedli”[23], zmusza nas do oczywistego skojarzenia z jakże nam bliskim powiedzeniem: „Uczeń przerósł mistrza”.

3. Japońska kultura jest dziś także bardzo często utożsamiana z kulturą samurajów. Jest to oczywiście daleko idąca symplifikacja, gdyż sprowadzałoby się to do utożsamiania kultury europejskiej tylko i wyłącznie z kulturą rycerską[24]. Niemniej jednak wzorce etyczne wypracowane w ramach tej grupy społecznej, zwłaszcza w kontekście kilku wieków wojen, a następnie sprawowania władzy wojskowej przez szogunów, miały istotny wpływ na wyznaczanie powszechnie przyjmowanych wzorców etyki japońskiej[25]. Donn F. Draeger pisze tak: „Mimo, iż żadna z klas japońskiego społeczeństwa nie miała monopolu na *Yamato-damashii*, «japońskiego ducha», to jego przejawy nigdzie nie uzewnętrzniały się tak spektakularnie, jak pośród wojowników. Analiza czynników, które doprowadziły do takiego stanu rzeczy, może pomóc w lepszym zrozumieniu Japonii – zarówno jej przeszłości, jak i teraźniejszości, a nawet przyszłości”[26]. I tu również można wskazać wiele godnych uwagi zaleceń w zakresie postępowania. W Japonii praktyka w zakresie sztuk wali pozostawała w ścisłym związku z samodoskonaleniem, zarówno fizycznym, jak i przede wszystkim psychicznym, duchowym.

   Szczególną rolę w przedmiotowym zakresie odegrał obowiązujący przez wiele wieków system wartości i norm postępowania wynikający z tzw. kodeksu *bushido*[27], który był niepisanym zbiorem prawa powszechnie obowiązującego. Samo źródłosłowie *bushido* wskazuje na pojęcie „drogi” (chiń. *tao,* jap. *do*), które to słowo ma na Dalekim

[23] Zob.: P. Kapleau, *Zen. Świt na Zachodzie*, Warszawa 1992.

[24] Por.: Inazo Nitobe, *Bushido. Dusza Japonii*, Bydgoszcz 2001; Takeshi Takagi, *Rycerze i samuraje. Tōzai bushido-no hikaku*, Bydgoszcz 2004; por. też: F. J. Norman, *Japoński wojownik*, Bydgoszcz 2006.

[25] Na temat Japonii feudalnej zob.: J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1984; V. Hilska, *Dzieje i kultura narodu japońskiego. Krótki zarys*, Warszawa 1957.

[26] D. F. Draeger, *Tradycyjne Bujutsu. Japońskie sztuki i szkoły walki*, t. I, Bydgoszcz 2006, s. 11.

[27] *Bushi* – jap. wojownik; *do* – jap. droga; czyli droga wojownika; taki zabieg słowotwórczy jest często wykorzystywany w języku japońskim, na przykład przy nazwach japońskich sztuk walki: *kendo* (*ken* – miecz, *do* – droga), *kyudo* (*kyu* – łuk, *do* – droga), *judo* (*ju* – łagodny, *do* – droga), *aikido* (*ai* – miłość, *ki* – energia, *do* – droga), czy też *karate* (*kara* – pusta, *te* – ręka).

Wschodzie bardzo bogatą tradycję filozoficzną. Zawarte w kodeksie normy skierowane były jedynie do warstw wyższych, w szczególności do *bushi* – wojowników, którzy zajmowali w feudalnym społeczeństwie japońskim wysoką pozycję[28]. Jednakże, poprzez tzw. lustrzane odbicie, normy kodeksu *bushido* oddziaływały na zachowania również innych grup społecznych dawnej Japonii. Normy te opierały się na społecznym przekonaniu o ich słuszności. Po przekształceniu się Japonii z państwa feudalnego w państwo współczesne nadszedł zmierzch obowiązywania kodeksu *bushido* jako systemu normatywnego i przeniesienie jego norm do systemu norm moralnych, które po dzień dzisiejszy są przestrzegane przez niektóre grupy społeczne współczesnej Japonii.

Sam charakter normatywny kodeksu *bushido* jest interesujący. Nigdy niespisane w postaci jednolitego aktu normy bardzo precyzyjnie regulowały postępowanie *bushi*, poczynając od spraw życia codziennego, aż po sprawy wagi państwowej. Miały one charakter norm zwyczajowych, gdzie zazwyczaj przyjęło się uznawać ustalony jednorodny sposób postępowania, uznany za wiążący przez określoną zbiorowość społeczną. Jednak do spisania go w formie prawa pisanego nigdy nie doszło. Na przestrzeni wieków powstawały jedynie teksty, zaliczane dziś do literatury japońskiej, które można określić jako komentarze do tego kodeksu i na ich podstawie aktualnie można odtwarzać treść składających się na ten kodeks norm[29]. Jak pisze Robert Gembal: „Kodeks *bushido* ma tradycyjnie ustny przekaz, ale niektóre treści można odnaleźć w literaturze japońskiej. W pierwszych przykładach literackich moralność ujmowana jest w sposób prymitywny. Podkreśla się cnoty, które powinny być bliskie wojownikowi: honor, prawość, odwagę czy bohaterstwo"[30]. Należy zaznaczyć, że prace na temat kodeksu *bushido* były konstruowane na dwa sposoby. Pisano je

[28] Na temat tradycji *bushi* zob.: L. Frédéric, *Życie codzienne w Japonii w epoce samurajów (1185–1603)*, Warszawa 1971; A. Śpiewakowski, *Samuraje*, Warszawa 1989; H. Cook, *Samurai. The Story of a Warrior Tradition*, London 1993; J. Szymankiewicz, *Samuraje*, Warszawa 1997; H. Socha, *Miecze japońskie. Nihontō*, Warszawa 2002; F. J. Norman, *op. cit.*; zob. też: R. T. Ames, *Bushidō: sposób życia czy kodeks etyczny*, [w:] *Estetyka japońska, Estetyka życia i piękno umierania*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2005, s. 145 i n.; A. Tomczyk, *Bushi-do...*, s. 21 i n.

[29] Zob. np.: Inazo Nitobe, *Bushido – dusza Japonii*, Warszawa 1993.

[30] R. Gembal, *op. cit.*, s. 41.

albo jako poradnik, jak postępować należy (np.: Yamamoto Tsunetomo[31], Miyamoto Musashi[32]), albo – najczęściej już później – przybierały one formę opisu i refleksji dotyczącej składających się na niego norm (np. Inazo Nitobe[33]). Przy czym można wskazać wiele takich prac, ale tylko niektóre z nich są powszechnie znane i przełożone zostały na języki europejskie, a w tym i język polski[34].

Jak podaje R. Gembal: „Kodeks *bushido* dotyczył wzorców postawy w walce, w życiu, w relacjach z innymi. Stanowił prawo zwyczajowe. Choć elementy zasad *bushido* znajdujemy w różnych tekstach japońskiej literatury, kodeks nie był nigdy spisany. Znajomość jego zasad dotyczyła wąskiej grupy społecznej samurajów. Kodeks rozwinął jednak system wartości trwały i obecny do dziś wśród tych, którzy kontynuują tradycje *budo*. Są to cele inne niż powszechne i modne aspiracje. Sukces i kariera – cokolwiek się aktualnie kryje pod tymi hasłami – nie są bliskie świadomości *budo*"[35]. Wskazując najważniejsze treści *bushido*, należy zwrócić uwagę w szczególności na *shido shichisoku*, czyli siedem zasad drogi wojownika, na które składały się: mądrość, dobroć, odwaga, grzeczność, lojalność, prawda oraz honor[36]. Ktoś, kto postępuje zgodnie z tymi zasadami, nabiera zaufania do siebie i działa w sposób pewny i naturalny. *Bushido* sławi całkowite zaufanie i posłuszeństwo wobec suwerena – *daimyo*, który winien reprezentować autorytet etyczno-społeczny[37].

---

[31] Zob.: Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure. The Book of Samurai*, Tokyo–New York–London; polskie wydanie: Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure. Sekretna księga samurajów*, Poznań 2001; oraz fragmenty *Hagakure* wraz z wprowadzeniem autorstwa Yukio Mishimy, [w:] *Estetyka japońska. Estetyka życia...*, s. 109 i n.

[32] Zob.: Miyamoto Musashi, *A Book of five Rings*, Woodstock–New York; oraz polskie wydanie: Musashi Miyamoto, *Gorin-No Sho. Księga pięciu kręgów*, Bydgoszcz 2001.

[33] Zob.: Inazo Nitobe, *Bushido – dusza Japonii...*; *idem*, *Bushido. Dusza Japonii...*

[34] Tu godnymi uwagi są jeszcze: Munenori Yagyū, *Heihō kadensho. Księga przekazów rodzinnych o sztuce wojennej*, Bydgoszcz 2002; Daidōji Yūzan Shigesuke, *Kodeks młodego samuraja. Budō shoshinshū*, Bydgoszcz 2004; ale także: Kansuke Yamamoto, *Tajemnice strategii. Heihō okugisho*, Bydgoszcz 2008.

[35] R. Gembal, *Aikido. Edukacja ciała …*, s. 41.

[36] Analogicznie jak cztery śluby rycerskie w średniowiecznej Europie: ubóstwo, posłuszeństwo, skromność oraz najwyższa doskonałość osobista.

[37] R. Gembal, *op. cit.*, s. 43.

Kodeks *bushido* wskazywał więc i chwalił siedem cnót samuraja: (1) *chugi* – czyli umiejętność bezwzględnego oddania się sprawie i pokory wobec zwierzchników. Jest to zarazem brak takiego przywiązania do czegokolwiek, by się tego żałowało, utraciwszy; (2) *gi* – czyli absolutna równowaga ducha i myśli. Wojownik nie może nigdy dać się wytrącić z równowagi, niezależnie od tego, co robi. Irytacja bądź zwątpienie to karygodna oznaka słabości; (3) *jin* – miłość i wola pomocy światu. W myśl maksymy: więcej daję niż przyjmuję; (4) *makoto* – wiara w siebie i innych oraz przede wszystkim szczerość. Wojownik nie jest kłamcą i krętaczem, myśli i działa po prostu, tak jak proste i opanowane są jego uczucia; (5) *mieyo* – budowanie własnej, doskonałej postawy wobec świata. Wojownik na każdym kroku stara się być lepszym, a każdy regres uważa za wielkie niepowodzenie; (6) *rei* – czyli grzeczność, kultura, odpowiednie zachowanie. Wojownik nie kala się niegodnym postępowaniem, ponieważ jest lepszy; i w końcu (7) *yu* – czyli odwaga, dzielność i męstwo w obronie własnych przekonań[38]. Jak pisze Inazo Nitobe: „Taka więc była nauka *bushido*: znoś i przyjmuj wszelkie przeciwności i nieprzyjazne losy ze spokojem i czystym sumieniem"[39].

Andrzej Tomczyk pisze: „w instrukcjach poświęconych codziennemu życiu samurajów można odnaleźć na przykład zalecenie ograniczenia wystawnego stylu życia czy nakazy dotyczące konieczności noszenia skromnych ubiorów. Zarazem postulowano w owych instrukcjach przestrzeganie moralnego zachowania, zabraniając kategorycznie pijaństwa, rozpusty i używania ordynarnych słów"[40]. Z jednej strony można wskazać takie zalecenia w zakresie postępowania, które dają się zamknąć w krótkie, a wiele znaczące hasła, z drugiej zaś istniało wiele, zarówno przekazywanych w drodze wychowania i niepisanych wzorów kulturowych, jak i często nieoficjalnie spisywanych, szczegółowych zaleceń dla samurajów co do zwykłych czynności dnia powszedniego. Warto jednak postawić pytanie o praktyczną skuteczność owych wzorców postępowania. Donn F. Draeger odnosi się do tego następująco: „Historyczne an-

[38] W oparciu o materiały przygotowane i otrzymane od Andrzeja M. Tomczyka; zob. też: A. Tomczyk, *Bushi-do*…, s. 27 i n.

[39] Inazo Nitobe, *Bushido – dusza Japonii...*, s. 79.

[40] A. Tomczyk, *Bushi-do*…, s. 24.

nały podają zbyt wiele przykładów ilustrujących te cnoty, żeby móc poddać w wątpliwość powszechność ich występowania"[41]. Jednocześnie ostrzega: „Trzeba jednak od razu przyznać, że zdarzające się skandaliczne przypadki całkowitego braku skrupułów nie pozwalają na czynienie zbyt daleko idących uogólnień"[42]. Niemniej, w warstwie normatywnej zalecenia etyczne dotyczące postępowania samurajów istniały niezależnie od ich skuteczności w warstwie empirycznej, co jest z punktu widzenia niniejszych rozważań wtórne.

Euglen Herrigel dostrzega związki pomiędzy buddyzmem zen a *budo*, pisząc: „Zrozumiały jest (…) wpływ buddyzmu zen na kodeks samurajów. W rzeczywistości *duch* samuraja był w dużym stopniu kształtowany przez zen. Nawet obecnie instrukcje w łucznictwie czy sztuce walki mieczem wyróżniają się swoją surową dyscypliną"[43]. Słusznie też zauważa André Louki: „Samurajowie zaczerpnęli z różnych etyk religijnych zasady mające im pomóc wzmocnić ducha, tak by mogli wzbogacić przede wszystkim praktyczne i taktyczne nakazy ich Kodeksu. Buddyzm dostarczył Samurajowi ideał spokoju, ufności w przeznaczenie i pokorną akceptację tego, co nieuniknione. Nauczył go przede wszystkim pogardy dla śmierci i braku lęku przed nią. (…) Sintoizm z kolei wychwalał cnoty «męskie», wierność oraz odwagę, mające być podporą na polu walki"[44]. Co godne uwagi, w średniowiecznej Japonii istniały wszak także klasztory wojujących mnichów[45].

Pośród szczególne ważnych dzieł dotyczących japońskiej tradycji bojowej należy wskazać *Hagakure (ukryty wśród listowia)* autorstwa Yamamoto (Jocho) Tsunetomo. Jest to praca zawierająca wypowiedzi mistrza w postaci rad i zaleceń kierowanych do *bushi*, a spisanych przez Tashiro

---

[41] D. F. Draeger, *op. cit.*, s. 11.

[42] *Ibidem*, s. 11 i n.

[43] E. Herrigel, *Droga zen...*, s. 21; i dalej pisze on: „Wczesne godziny ranne, kiedy umysł jest szczególnie klarowny, wybierane są na praktykę. Zmiany pór roku nie mają znaczenia, również najzimniejsze i najgorętsze godziny są preferowane".

[44] A. Louka, *Przedmowa*, [w:] Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure. Sekretna księga…*, s. 5 i n.

[45] Zob.: P. Crepon, *Religie a wojna*, Gdańsk 1994, s. 225 i n.; B.A. Victoria, *Zen na wojnie*, Kraków 2005; na ten temat pisał również A. M. Tomczyk; zob.: *idem*, *Z dziejów buddyjskiego „kościoła wojującego" w średniowiecznej Japonii*, „Mówią Wieki" 1996, nr 8, s. 9 i n.

Tsuramoto. Czytamy tam: „Yagyu, mistrz Drogi Miecza u boku Shoguna Tokugawy powiadał: «Nie wiem, jak pokonuje się innych. Wiem tylko, jak pokonać samego siebie». I powtarzał: «Dzisiaj jestem lepszy niż wczoraj, jutro zaś będę jeszcze lepszy». Prawdziwy Samuraj cały swój czas poświęca na samodoskonalenie. Dlatego właśnie ćwiczenie jest działaniem, które nie ma końca". W innym natomiast fragmencie czytamy: „Stare przysłowie mówi: decyzję należy podjąć w przeciągu siedmiu oddechów". Posłużyliśmy się tylko powyższymi przykładami, jednakże dzieł takich jest znacznie więcej i studiowanie ich może dostarczyć jeszcze szerszej wiedzy na temat etyki samurajskiej.

Na potrzeby japońskiej doktryny wojennej zostały adaptowane również klasyczne chińskie dzieła dotyczące strategii i sztuki prowadzenia wojen, a w szczególności należy tu wspomnieć o *Sztuce wojny* autorstwa Sun Tzu[46]. W pracy tej znajdujemy szereg cennych rad, które bynajmniej nie dotyczą tylko walki zbrojnej, ale walki w ogóle[47]. Sun Tzu pisze: „Kiedy nie możesz wygrać, nie walcz". Mimo, że jego dzieło jest podręcznikiem sztuki wojennej, wyraża on w nim pacyfistyczne we współczesnym tego słowa rozumieniu przesłanie: „Każde zło, choćby najgorsze, jest lepsze od najwyższego zła. Tym najwyższym złem jest wojna". Podkreśla on przy tym, że odnieść sto zwycięstw w stu wojnach nie jest największym zwycięstwem, gdyż największym zwycięstwem jest pokonać przeciwnika bez walki. Nakazuje przy tym niezmożoną pracę nad samym sobą: „W czasach starożytnych sławni wojownicy najpierw czynili siebie niezłomnymi, a dopiero potem czekali na moment słabości wroga". Naucza on także, że nie należy chełpić się zwycięstwem, gdyż postawa ta prowadzi do rychłej zguby[48]. Bowiem „sztuka wojny to także stała pamięć o zagrożeniach, nawet w spokojniejszych czasach"[49].

---

[46] Zob.: Sun Tzu, *The Art of War*, Londyn–Oxford–New York; oraz polskie wydania: Sun Tzu, *Sztuka wojny*, Warszawa 1994; Sun Zi, *Sztuka wojenna*, Kraków 2003; Sun Tzu, *Sztuka wojny*, [w:] Sun Tzu, Sun Pin, *Sztuka wojny. Traktaty*, Gliwice 2004.

[47] Zob.: T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. I, *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957; gdzie autor opisuje ogólną teorię walki.

[48] Tak jak sycylijskie przysłowie mówi: „Po zwycięskiej walce natychmiast naostrz nóż".

[49] Munenori Yagyú, Heihō Kadensho, *Księga przekazów rodzinnych o sztuce wojny*, Bydgoszcz 2002, s. 13.

Należy podkreślić, że w trakcie tworzenia nowoczesnej armii japońskiej w XIX, a następnie XX wieku nie zrezygnowano z etosu japońskiej tradycji bojowej[50]. Przełamując pewne granice obyczajowe, co budziło również zbrojny opór klasy samurajów, wartości te wykorzystano w sposób niejako wtórny. Słusznie jednak zauważa André Louka w przedmowie do francuskiego wydania *Hagakure*: „Średniowieczna Japonia przeszła do historii, a przecież dzisiejszy, oryginalny charakter narodu japońskiego nie pozostaje w zupełnym oderwaniu od czasów, w których wsławił się ten, którego nazwano *Bushi* – feudalny wojownik"[51].

4. Rozważania zawarte w poprzednim punkcie pozostają nadal aktualne w kontekście treści będących podłożem duchowym współczesnych japońskich sztuk i sportów walki. Etos samurajski został adaptowany do tych systemów, a może bardziej dokładnie, wyrosły one na jego gruncie. Dokonało się przeobrażenie sztuk walki z narzędzia służącego uprawianiu wojny w pokojowe w swej istocie narzędzie rozwoju psychofizycznego, jakim dziś są dalekowschodnie sztuki walki. Innymi słowy, było to pokonanie drogi od *bushi-do* do *bu-do*[52]. Skutkuje to tym, że adepci poszczególnych japońskich sztuk walki w sposób bezpośredni nawiązują do wzorców samurajskich i ich etosu. Uzupełniają go jednak często o dodatkowe, częstokroć głęboko pokojowe i pacyfistyczne treści[53], gdyż, jak się przyjęło mówić, sztuki walki nie uczą, jak walczyć, uczą, jak nie walczyć. Sam legendarny mistrz *karate* Gichin Funakoshi mawiał: „Karate nie jest środkiem rozwią-

[50] Na temat tradycji bojowych w armii japońskiej pisze A. M. Tomczyk; zob.: *idem*, *Japońska broń pancerna. Japanese Armor*, vol. 1, Gdańsk 2002; *idem*, *Japońska broń pancerna. Japanese Armor*, vol. 2, Gdańsk 2002; *idem*, *Japońska broń pancerna. Japanese Armor*, vol. 3, Gdańsk 2003; *idem*, *Japońska broń pancerna. Japanese Armor*, vol. 4, Gdańsk 2005; choć w przedmiotowym zakresie pogląd kształtują również inne prace: A. Wolny, *Wojna na Pacyfiku. Agresja japońska w latach 1931–1945*, Warszawa 1971; R. Guillain, *Japonia. Trzecie mocarstwo*, Warszawa 1972; A. Mozołowski, *Jak to się stało?*, Warszawa 1978; R. Guillain, *Od Perl Harbor do Hiroszimy. Japonia w latach wojny*, Warszawa 1988; F. Bernaś, *Śmierć w Tokio*, Warszawa 1989.

[51] A. Louka, *op. cit.*, s. 5.

[52] Tak jak w pewien sposób analogicznie od *ju-jitsu* do *ju-do*.

[53] Por.: Morihei Ueshiba, *Sztuka pokoju*, Gliwice 2007.

zywania sporów”[54]. W tym zakresie także warto posłużyć się przykładami czerpanymi z myśli współczesnych japońskich nauczycieli sztuk walki.

Shigeru Egami, ważny instruktor *karate*, pisze: „Podczas treningu staraj się skorzystać jak najwięcej, ale gdy pukasz do drzwi *dōjō*, nie licz na pochwały. Nie licz na wielką karierę. Takich pragnień nie ma w sercach prawdziwych ludzi”[55]. Masutatsu Oyamie, twórcy *karate kyokushin*, przypisuje się myśl: „Ten, kto uczynił Drogę swym codziennym życiem, nosi głowę nisko, lecz spogląda wysoko, jest skromny w mowie i ma dobra serce, miarowym tempem podąża ku doskonałości”[56]. Ishida Kenichi, 8 dan *kendo* podkreśla: „Najważniejszy [w *kendo* – K. Z.] jest giętki umysł, pozwalający z pokorą uznać własną słabość i przezwyciężyć ją poprzez trening”. Peter Lewis pisze tak: „Rozpoczynając treningi, wielu adeptów postrzega sztukę *karate* głównie jako skuteczny system samoobrony. Z czasem jednakże (w wyniku ciężkiego treningu i zmagań pomiędzy umysłem i ciałem, mających na celu wypracowanie natychmiastowej reakcji w dowolnej sytuacji) adept zaczyna doświadczać uczucia wewnętrznej siły i spokoju, wygrywa walkę z samym sobą i nie czuje już więcej potrzeby udowadniania, że potrafi walczyć. W rzeczywistości będzie wolał uniknąć konfrontacji, zamiast w niej uczestniczyć. Ale jeśli problemu nie da się uniknąć, będzie zdolny się z nim uporać ze śmiertelną skutecznością nie tylko fizycznie”[57].

5. W końcu warto także przyjrzeć się kulturze japońskiej, oczywiście kładąc szczególny nacisk na sprawy związane z etyką, w najszerszym spektrum, czyli tam, gdzie dochodzi do pewnej generalizacji wzorców etycznych, czyli, gdzie nie mają one jedynie swego zastosowania

[54] Zob.: Gichin Funakoshi, *Karate-dō. Moje życie*, Bydgoszcz 1998; J. Stevens, *Trzej mistrzowie budo*, Bydgoszcz 2001; warto tu przytoczyć słowa: „W wielu ludziach tkwi strach, a strach rodzi agresję. Karate jako sztukę mogą uprawiać tylko ci, którzy kpią sobie z jej praktycznego zastosowania na rogu ulicy. Zachwycać się bronią można tylko wtedy, kiedy ta jest dziełem sztuki, a nie narzędziem zabijania”.

[55] Shigeru Egami, *Droga karate*, Bydgoszcz 2002, s. 122.

[56] Zob.: M. J. Lorden, *Masutatsu Oyama. Legenda i dziedzictwo*, Warszawa 2003, s. 145 i n.

[57] P. Lewis, *Sztuki walki Wschodu. Pochodzenie, filozofia, praktyka*, Poznań 1998, s. 22.

do twierdzeń w obrębie danej religii, danej doktryny wojennej, czy sztuk walki, choć takie mogą mieć źródła, a stają się normami w kulturze japońskiej powszechnymi. Filozofia Dalekiego Wschodu, choć w szczegółach zróżnicowana i niejednorodna, ma pewien wspólny rdzeń i wspólne cechy. Dotyczy to także zakazów i nakazów etycznych. Odnosi się to na przykład do zaleceń w zakresie oddzielenia potrzeb od pragnień, tak aby te pierwsze mogły być zaspokojone, natomiast z tych drugich móc świadomie zrezygnować[58].

Tu godnym wspomnienia badaczem kultury japońskiej jest E. Herrigel. Szereg poczynionych przez niego uwag ma taki właśnie uniwersalny charakter, gdyż o ile dotyczą często określonej płaszczyzny aktywności, o tyle mają charakter uniwersalny w skali społeczeństwa japońskiego. Jak zauważa Herrigel: „(…) ludzie Wschodu, a szczególnie Japończycy, nie zdołali wyplątać się z więzów tradycji na przekór modernizacji ich życia w sferze ekonomii, polityki i technologii"[59]. Oczywiście owo „niewyplątanie się" nie jest niczym złym, a może wręcz przeciwnie – pozwala często na lepsze korzystanie ze współczesności. Pisze on dalej: „(…) czekają cierpliwie z przeświadczeniem, że jest w świecie wystarczająco dużo miejsca dla starego i nowego, że stare zniknie w swoim czasie, a nowe nie pojawi się gotowe, lecz musi urosnąć z ziarna starego. (…) Spokojnie pracują nad sobą, czyniąc tyle, ile jest możliwe. Dla innych są pobłażliwi, dla siebie nie. Rozpoczynają w sposób niepozorny i skromny, wiedząc, że tylko w ten sposób mogą być przezwyciężone wszelkie przeszkody"; postępują tak „(…) by nie skarżyć się na ludzi i okoliczności, nie starać się ich zmieniać, lecz raczej udoskonalać samych siebie i rozwijać zrównoważona energię". I w końcu: „(…) znając swoją przewagę nad innymi, nie wykorzystują jej".

Na Dalekim Wschodzie zrodził się także pewien typ mędrca, mistrza, nauczyciela. Eugen Herrigel pisze o nim tak: „Wielki Mistrz – odparł pan Komachiya – musi być zarazem wielkim na-

[58] Choć nawet Dōgen mówił (zapewne podczas jednego z wykładów dla ludzi świeckich): „Zawsze możesz zyskać to, czego bardzo pragniesz. Żeby nie wiem jak straszny był wróg, nie wiem jak niedostępna kobieta, prawdziwie poszukujący zawsze znajdzie środki do osiągnięcia celu. Powodzenie zapewni tajemna pomoc opiekuńczych duchów nieba i ziemi".

[59] E. Herrigel, *Droga zen*…, s. 14.

uczycielem. U nas jedno zawsze idzie w parze z drugim"[60]. I dalej: „Proszę mi uwierzyć – wiem z własnego doświadczenia, że Mistrz i pana, i każdego z uczniów zna lepiej niż my sami siebie znamy. Czyta on w duszach swych uczniów z większą łatwością niż sami uczniowie skłonni byli przyznać"[61]. Z kolei na przykładzie mistrza miecza opisuje on ów wzór w następujący sposób: „Mistrz szermierki posiada nieświadomą siebie naturalność początkującego. Nonszalancję, którą utracił w początkach nauki, odzyskuje u samego jej końca, lecz teraz nonszalancja ta staje się jego niezniszczalną cechą. Mistrz tym jednak różni się od początkującego, że jest powściągliwy, cichy i bezpretensjonalny, i ani trochę nie pragnie się popisywać. Między poziomem aspiranta a poziomem mistrza rozciągają się długie, obfitujące w wydarzenia lata niezmordowanych ćwiczeń"[62].

Również w nowożytnej i współczesnej literaturze japońskiej pojawiają się owe wzorce uniwersalne. Tak na przykład Akutagawa Ryunosuke pisze: „Niedostatek czyni człowieka doskonałym"; gdzie indziej zaś: „Wolność jest jak powietrze na szczycie góry. I jedno i drugie – nie do zniesienia dla słabych".

6. Recepcja myśli japońskiej, zarówno budowanej na podstawie buddyzmu zen, jak i etosu samurajskiego, dokonywała się i dokonuje nadal także na płaszczyźnie kultury masowej. Nie sposób nie wspomnieć tu o kinie Akira Kurosawy, który nie tylko dokonał wspaniałych adaptacji Szekspira w realiach średniowiecznej Japonii, ale także jako jeden z pierwszych przybliżył szerokiemu odbiorcy ze świata Zachodu treść etosu samurajskiego. W jednym z jego najsłynniejszych dzieł – w filmie *Siedmiu samurajów* – widzimy nie tylko egzemplifikację określonych postaw społecznych ówczesnych Japończyków, ale także otrzymujemy wprost wyrażone treści[63]. Stary doświadczony samuraj mówi: „Brałem, co prawda, udział w wielu bitwach, ale wszystkie były przegrane"; pyta „Czy zrozumiecie na czym polega

[60] *Idem*, *Zen w sztuce łucznictwa*…, s. 33.
[61] *Ibidem*, s. 33.
[62] *Ibidem*, s. 91.
[63] Film ten doczekał się następnie hollywoodzkiej adaptacji pt. *Siedmiu wspaniałych*, w reżyserii Johna Strugesa, przenosząc widza z realiów średniowiecznej Japonii do rzeczywistości Dzikiego Zachodu.

walka? Broniąc innych, sami też się obronimy. Ludzie myślący tylko o sobie, sami siebie zabijają. Następnym razem dobrze pomyślcie, zanim coś powiecie"; tłumaczy, że „Czasami zupełnie drobne rzeczy decydują o przyjaźni" i w końcu: „Samuraj nie spija się do utraty świadomości". Natomiast młody samuraj w zachwycie samurajem najlepszym w sztuce miecza mówi: „Każdą sytuację wykorzystuje, aby doskonalić swą sztukę!".

Dobrym przykładem, już jednak z kultury zachodniej, jest najpierw trzyczęściowa (epizody IV, V, VI), a następnie sześcioczęściowa (dodatkowo epizody I, II, II) saga *Gwiezdnych Wojen*, w której zamysł zakonu rycerzy Jedi został zbudowany na fundamencie dalekowschodnim. Gdy mistrz Joda mówi: „Wielkość znaczenia nie ma, jedyna różnica jest w twoim umyśle"; „Nie próbuj. Zrób albo nie. Nie ma próbowania"; „Pamiętaj, siła Jedi z mocy płynie, lecz strzeż się gniewu, strachu, złości. Raz ruszysz ciemną ścieżką, a już na zawsze jej niewolnikiem jesteś. Nauk nie potrzebujesz, co wiedzieć musisz – wiesz"; to nie sposób nie utożsamiać go z dalekowschodnim mędrcem. Inny zaś rycerz Jedi upomina: „Pamiętaj, skoncentruj się na tej chwili, czuj, nie myśl, używaj swych instynktów, a moc będzie z tobą"; albo: „Jedi nie zna gniewu, nienawiści ani miłości (…). Kochać tak, ale się nie przywiązywać, nie posiadać". Tak więc zarówno w pomyśle zakonu rycerskiego na wzór wschodni, jak i postawie samych rycerzy, prezentowanej przez nich filozofii i zaleceniach etycznych można doszukać się więcej z modelu dalekowschodniego niż europejskiego.

Należy podkreślić, że sama Japonia bardzo często korzysta z owych wzorców, nadając im jedynie często nowoczesną i bardziej atrakcyjną dla młodego odbiorcy formę, co można zauważyć w ramach komiksów oraz filmów określanych mianem *Manga*.

7. Przedstawione wyżej rozważania prowadzą do wniosku, że z jednej strony mamy do czynienia z tożsamością poszczególnych norm etycznych i wzorców postępowania w Europie i Japonii, z drugiej jednak strony można wskazać takie wartości etyczne, które są charakterystyczne szczególnie dla Japonii, lecz współcześnie znajdują zastosowanie w dużo szerszym zakresie, co prowadzi do ich uniwersalizacji. Wiele spośród przytoczonych myśli ma charakter uniwersalny w tym sensie, że nie jest szczególnym wytworem kultury

i myśli japońskiej, a spotyka się tożsame treści, wzorce i zalecenia postępowania także gdzie indziej na świecie. To, co jest jednak godne podkreślenia, to zbudowany w Japonii spójny system etyczny, którego poszczególne fragmenty są wzajemnie komplementarne, a także fakt, że wiele ze wskazówek powstałych w przeszłości, w zupełnie odmiennych warunkach społecznych, politycznych, ekonomicznych, znajduje swe zastosowanie również dziś. Słusznie zauważa przy tym A. Louka, że „bez względu na to, czy chodzi o malarstwo, sztukę kulinarną, ogrodniczą, czy sztuki walki, Sztuki Japońskie są spadkobiercami tradycji średniowiecznych. Wyrażana przez nie kultura Wschodu fascynowała nas, Europejczyków, od zawsze. Głównie dlatego, że wyrafinowanie i okrucieństwo są w nich tak ściśle ze sobą powiązane”[64].

Japonia swój własny dorobek kulturowy budowała na czerpanych obficie wzorcach chińskich[65]. W kontekście tego samo nasuwa się szczególne porównanie Chin i Japonii do Grecji i Rzymu w starożytnej Europie. Niemniej jednak wytworzyła szczególną, specyficzną kulturę w takim stopniu, że wymaga osobnej, obok innych państw Dalekiego Wschodu, refleksji. Owa naturalna niejako umiejętność adaptacji i rozwijania wzorów obcych przyczyniła się z pewnością także do tak szybkiego rozwoju Japonii, który zaczął się w chwili przełamania w połowie XIX wieku izolacji tego kraju.

Wnikliwy badacz dostrzeże wiele cech wspólnych, porównując zarówno europejski etos rycerski z etosem samurajskim, jak i zalecenia chrześcijaństwa z zaleceniami buddyzmu, choć oczywiście równie wiele będzie odmienności. W literaturze próby takie były już podejmowane. Tym, co jednak szczególnie daje się zauważyć w kulturze japońskiej, jest owa prostota formy przy maksymalizacji treści. Szczególnie uwidacznia się to w estetyce japońskiej, w której ów postulat maksimum treści przy minimum formy staję się często normą naczel-

[64] A. Louka, *op. cit.*, s. 10.

[65] Żeby posłużyć się tu chociażby przykładami z zakresu architektury i sztuk pięknych; por.: E. Kajdański, *Architektura Chin*, Warszawa 1986; T. Barucki, *Architektura Japonii*, Warszawa 1988; czy też z zakresu tzw. pierwszej recepcji prawa; zob.: T. Kinoshita, *op. cit*.

ną[66]. Jednak przejawia się to chyba we wszystkich aspektach kultury japońskiej i często stanowi zasadniczą różnicę formalną w stosunku do kultury Zachodu. Chociaż słusznie zauważa D. F. Draeger, pisząc: „Ostatnie kilkadziesiąt lat przyniosło Japonii tak wielkie zmiany, że nasza wiedza na temat dawnych norm i zwyczajów miast wzrastać zdaje się ubożeć”[67].

Dla dokonania powyższego, choćby pobieżnego przeglądu myśli japońskiej, która padała na żyzny grunt kultury europejskiej, przyjęty został zaprezentowany, choć umowny podział. Umowny dlatego, że trudno jest wydzielać w ramach jednej kultury zupełnie osobne prądy myślowe. One wszak wszystkie wzajemnie się przenikały i jedne wpływały na drugie. Może bardziej interesujący mógłby być klucz przedmiotowy, aby spojrzeć przez pryzmat kultury Japonii, także w jej ujęciu historycznym, na zagadnienia węzłowe, takie jak: życie i śmierć, wiara i przeznaczenie, służba, honor i zdrada oraz wiele innych. Również taka metoda badania szeroko rozumianej etyki japońskiej będzie z pewnością bardzo ciekawa. To jednak niech pozostanie wyzwaniem na przyszłość.

---

[66] Zob.: *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2001; *Estetyka japońska. Słowa i obrazy*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2005; *Estetyka japońska. Estetyka życia...*; *Estetyka czterech żywiołów. Ziemia. Woda. Ogień, Powietrze*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2002.

[67] D. F. Draeger, *op. cit.*, s. 11.

Informacja o fotografiach pochodzących ze zbiorów Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie[1]

Opracowała

Barbara Kożuch

Nie jest możliwe oglądanie starych japońskich fotografii bez emocji, bez poczucia obcowania z czymś tajemniczym, niezwykłym i pięknym, bez nachalnych skojarzeń z *ukiyoe*, japońskim drzeworytem barwnym. Albuminowe fotografie z końca XIX wieku, ręcznie kolorowane wodnymi farbami, swoją tematyką, subtelnością, ale i siłą wyrazu, majestatyczną statyką, delikatnością i połyskiem papieru, przypominają stare japońskie drzeworyty. Podobnie jak one, pokazują portrety gejsz, samurajów, aktorów teatralnych, scenki rodzajowe, świątynie, zabytki, roślinność, zwierzęta, wreszcie panoramy drewnianych, parterowych osad oraz pejzaże odległego i tajemniczego kraju. Zarówno drzeworyty, jak i fotografie zachwycały i inspirowały wyobraźnię ciekawych świata Europejczyków. To oni właśnie stworzyli podstawy japońskiej fotografii, odważnie wkraczając z aparatem fotograficznym w latach sześćdzie-

[1] Informację o fotografiach przygotowano na podstawie: Z. Wielowiejski, *Japonia na starej fotografii*, Wrocław, b.r.w.; *Ukiyo-e: dawny drzeworyt japoński ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie – kolekcja Feliksa Jasieńskiego* [katalog] 1968; *Niegdysiejsze gejsze, czyli o wczesnej japońskiej fotografii*, oprac. W. Englender, http://www.ciasna.jasnet.pl/GEJSZE/INDEX.HTN; *Katalog tymczasowy działu etnograficznego*, Muzeum Narodowe w Krakowie, Kraków 1904.

siątych XIX wieku w niedostępną przez wieki rzeczywistość. Powstające w japońskich miastach liczne studia fotograficzne oferowały coraz więcej fotografii i albumów, głównie na użytek turystów. Do kolorowania albuminowych odbitek zatrudniano artystów-malarzy. Na ten pomysł wpadł przybyły do Jokohamy w 1863 roku wenecjanin Felice Beato, miłośnik japońskiego drzeworytu i jeden z twórców japońskiej fotografii. Jego kunsztownie barwione zdjęcia odznaczały się niesamowitą siłą wyrazu. Znani japońscy malarze wykonywali także dla atelier fotograficznych ekrany, na których tle fotografowano osoby lub inscenizowane scenki rodzajowe.

Popyt na fotograficzne pamiątki z coraz chętniej podejmowanych na przełomie XIX i XX wieku podróży był ogromny. Przypominały i utrwalały na długo obraz zwiedzanych miejsc, kreowały także wizję odległych, niedostępnych kultur, przybliżały fascynujący świat tym, którzy na taką podróż nie mogli sobie pozwolić.

Prezentowane fotografie zostały wybrane z dwóch albumów, jakie posiada w zbiorach krakowskie Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli. Albumy o okładkach z błyszczącej, bordowej laki zawierają zdjęcia z różnych miejsc Dalekiego Wschodu, w tym również z Japonii. Są to fotografie wykonane u schyłku XIX wieku, w technice albuminowej, ręcznie kolorowane, naklejone na kartoniki o złocistych krawędziach. Prawie każda fotografia ma angielski podpis. Autorzy zdjęć to osoby anonimowe, ale zapewne większość fotografii pochodzi ze znanych pracowni mistrzów japońskiej fotografii, takich jak Kusakabe Kimbei, Felice Beato, Kozaburo Tamamura czy baron Raimond Stillfried. Z odkupionych bowiem klisz negatywowych ich liczni następcy przez kolejne lata kopiowali ogromne ilości albuminowych odbitek, które włączali do albumów lub sprzedawali na sztuki w atelier fotograficznych, powstających w każdym większym, odwiedzanym przez turystów japońskim mieście.

W jaki sposób znalazły się te cenne dziś albumy w zbiorach muzeum? Zachowana sprzed 1939 roku dokumentacja muzealna nie odnotowuje takiego przekazu. Można przypuszczać, że był to prywatny dar w latach 1915–1920 dla ówczesnego dyrektora krakowskiego Muzeum Seweryna Udzieli, który przekazał go następnie do zbiorów. Kim był podróżnik-darczyńca, niestety nie wiemy. Z odręcznych ołówkowych notatek możemy domniemywać, że w latach 1911–1912 odbył

trzydziestodniowy rejs po Oceanie Indyjskim. Z pewnością odwiedził też liczne miasta Kraju Kwitnącej Wiśni. Świadczą o tym, niekiedy dość szczegółowe, podpisy pod fotografiami.

Fotograficzna opowieść o odległych krajach, jakże odmiennych od europejskich, zapewne zaciekawiła otwartego na świat Seweryna Udzielę i zrobiła na nim duże wrażenie. W 1904 roku, zanim jeszcze doprowadził do utworzenia Muzeum, pisał: „muzea etnograficzne dają poznać, jakie ludy zamieszkują ten świat boży, jak mieszkają, jak się odziewają, czem się trudnią, jakie są ich zwyczaje i obyczaje", a kiedy Muzeum już zaistniało, wzywał społeczeństwo do ofiarności i przekazywania doń zbiorów, także egzotycznych, przywożonych przez polskich podróżników. Ta idea otwartości Muzeum na inne kultury i tworzenia opisujących je kolekcji zaowocowała w ciągu prawie 100 lat jego istnienia zebraniem unikalnych zbiorów pozaeuropejskich, w tym głównie z Azji i Afryki.

28. Ceremonia powitania

Notki o autorach

Teresa Chirkowska-Smolak – doktor nauk humanistycznych w zakresie psychologii, adiunkt w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, specjalizuje się między innymi w psychologii międzykulturowej.

Robert Gembal – mistrz-sensei 5 dan *aikido*, jeden z pionierów *aikido* w Polsce. Praktykuje je od 1980 roku, od 1986 roku uczeń mistrza André Cognarda (8 dan); autor książki: *Aikido. Edukacja ciała i umysłu*, Gdańsk 2004.

Jacek Izydorczyk – doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Postępowania Karnego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego, członek Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego (AIDP), stypendysta rządu japońskiego (Uniwersytet Kiusiu, 2005–2007), autor wielu publikacji naukowych, w tym dotyczących Japonii (książka: *Hanzai znaczy przestępstwo. Ściganie przestępstw pospolitych oraz white-collar-crimes w Japonii*, Warszawa 2008) i publikowanych także w Japonii; członek Klubu Yakumo-Goto oraz Towarzystwa Polsko-Japońskiego; przez wiele lat uprawiał wyczynowo pływanie (członek Kadry Narodowej), aktualnie uprawia *kendo*.

Joanna Kamień – filolog polski, redaktor w wydawnictwie Uniwersytetu Gdańskiego; autorka publikacji nt. kultury Japonii.

Piotr Kletowski – doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o sztuce, filmoznawca, adiunkt Uniwersytetu Jagiellońskiego; znawca kina

azjatyckiego; autor wielu publikacji naukowych i popularnonaukowych na ten temat, w tym książek: *Śmierć jest moim zwycięstwem. Kino Takeshi Kitano*, Kraków 2001 oraz *Sfilmować duszę. Mała historia kina japońskiego*, Kraków 2006.

Antoni Kość – SVD, ksiądz, prof. zw. dr hab. nauk prawnych, prodziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierownik Katedry Filozofii Prawa na tym Wydziale; wiele lat mieszkał w Japonii: w latach 1974–1976 studiował język japoński w Center for Japanese Studies w Kamakura k. Tokio, w latach 1976–1978 studiował prawo w języku japońskim w Sophia Uniwersity w Tokio, a w latach 1983–1988 pracował na stanowisku Professor of Laws w Nanzan Uniwersity w Nagoya, prowadząc wykłady w języku japońskim z filozofii prawa i powszechnej historii prawa. Ponadto w celu zebrania materiałów do pracy naukowej przebywał w Japonii w roku 1994, 2000 i 2008; autor wielu publikacji naukowych, w tym monografii: *Filozoficzne podstawy prawa japońskiego w perspektywie historycznej*, Lublin 2001.

Rafał Król - publicysta, fotografik, podróżnik, polarnik, alpinista, twórca serwisu internetowego poświęconego podróżom i bezpieczeństwu (www.expeditions.pl) oraz współzałożyciel i prezes Polskiego Centrum Ekspedycyjnego, stowarzyszenia zajmującego się organizowaniem ekspedycji i szkoleniem w warunkach ekstremalnych oraz propagowaniem szeroko pojętego bezpieczeństwa i zdrowego trybu życia.

Włodzimierz Kwieciński – lekarz, mistrz-*sensei* 7 dan *karate* tradycyjnego; pionier *karate* w Polsce. Praktykuje je od 1970 roku; uczeń Hidetaki Nishiyamy, prezes Polskiego Związku Karate Tradycyjnego, wiceprezydent Międzynarodowej Federacji Karate Tradycyjnego z siedzibą w Los Angeles (USA) oraz Europejskiej Federacji Karate Tradycyjnego z siedzibą w Mediolanie (Włochy); trener-selekcjoner polskiej reprezentacji w karate tradycyjnym; licencjonowany instruktor i sędzia klasy międzynarodowej.

Leszek Leszczyński – prof. zw. dr hab. nauk prawnych, kierownik Katedry Teorii i Filozofii Prawa Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, na którym to Wydziale pełnił funkcję dziekana; od 2001 roku sędzia Naczelnego Sądu Administracyjnego; autor wielu publikacji naukowych, dotyczących także Japonii, w tym dwóch monografii: *Japonia. Kontynuacje i negacje*, Lublin 1994 oraz *Gyoseishido w japońskiej kulturze prawnej. Nieformalne działania administracji a prawo*, Lublin 1996; publikował oraz wykładał także w Japonii, na Uniwersytecie Tohoku w Sendai, gdzie w latach 1987–1989 realizował program badawczy, oraz na Uniwersytecie Tokijskim.

Magdalena Marcinkowska – politolog, doktorantka Uniwersytetu Gdańskiego; autorka wielu publikacji nt. międzynarodowej polityki kulturalnej.

Janusz Miliszkiewicz – dziennikarz, felietonista, znawca rynku antykwarycznego; od 2001 roku pracuje w Dziale Ekonomicznym „Rzeczpospolitej", prowadzi cotygodniową autorską rubrykę *Moja Kolekcja* o inwestowaniu w sztukę.

Marek Sfugier – historyk, doktorant Uniwersytetu Gdańskiego; autor publikacji nt. japońskich tradycji bojowych oraz wczesnego kina japońskiego.

Marek Smolak – dr hab. nauk prawnych, prof. UAM, pracuje w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu; autor wielu publikacji naukowych z zakresu teorii i filozofii prawa, także dotyczących japońskiej kultury prawnej.

Mateusz Stępień – doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Socjologii Prawa Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego; jego zainteresowania naukowe koncentrują się między innymi wokół problematyki konfucjańskiego kręgu kulturowego oraz współczesnych przemian sfery publicznej, szczególnie reform

administracji publicznej; jest autorem monografii: *Responsywna administracja publiczna*, Toruń 2008.

Janusz Szymankiewicz – ekonomista, od 1974 roku praktykuje dalekowschodnie sztuki walki (*Ving Tsun kuen, Yang Taiji quan, Shinkage ryu kenjutsu* i *Heki ryu kyudo*); autor wielu książek i artykułów oraz programów telewizyjnych o kulturze i sztukach wali Dalekiego Wschodu; redaktor naczelny „Budojo".

Andrzej Tomczyk – historyk, doktorant Uniwersytetu Gdańskiego, autor wielu publikacji z zakresu historii wojskowości, w szczególności pięciotomowej pracy: *Japońska broń pancerna 1920–1945*, która uzyskała w 2007 roku pierwszą nagrodę w Konkursie „Historia Militaria Polonica" na pracę monograficzną Stowarzyszenia Historyków Wojskowości.

Józef Włodarski – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie historii, prof. UG, prorektor Uniwersytetu Gdańskiego, były dziekan Wydziału Filologiczno-Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego; specjalista z zakresu historii wojskowości, w szczególności historii wojskowości Dalekiego Wschodu; autor i redaktor wielu prac naukowych na temat historii i kultury krajów Dalekiego Wschodu.

Kamil Zeidler – doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Teorii i Filozofii Państwa i Prawa Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego; autor i redaktor prac naukowych nt. filozofii prawa, ochrony dziedzictwa kultury, a także kultury Dalekiego Wschodu.

Spis ilustracji

Na frontyspisie – *Sensei* Hidetaka Nishiyama z odznaczeniem przyznanym mu w 2000 roku przez Cesarza Japonii

BU-DO – kaligrafia – autorstwa Hidetaki Nishiyamy..... 67
1. *Sensei* Hidetaka Nishiyama podpisujący swoją książkę, Sopot 2000 (fot. Joanna Małecka)..... 12
2. Aktor japoński w stroju samuraja..... 16
3. Główna ulica w Tokio..... 18
4. Drzwi z brązu do grobowca Iyemitsu w Nikko..... 38
5. *Sensei* Hidetaka Nishiyama podczas corocznego seminarium w Polsce, Kraków 2006 (fot. A. Paczesny)..... 66
6. Międzynarodowe Seminarium Karate Tradycyjnego, Warszawa 2008 (fot. A. Paczesny)..... 76
7. *Sensei* Hidetaka Nishiyama podczas corocznego seminarium w Polsce, Kraków 2006 (fot. A. Paczesny)..... 80
8. Drewniany most łukowy nad jednym z licznych kanałów przecinających miasto Osaka..... 82
9. Wnętrze japońskiego mieszkania..... 100
10. Wejście do świątyni w Nagasaki..... 134
11. Brązowy grobowiec Ireyasu w Nikko..... 159
12. Ulica w Tokio..... 160
13. Ogólny widok na Jokohamę..... 162
14. Park wiśniowy w Tokio..... 178
15. Gra na bębenku tsudzumi..... 192
16. Dżonka japońska - Kobe..... 196
17. Świątynia buddyjska koło Kioto, w tle jezioro Biwa..... 204

18. Wnętrze świątyni Iyemitsu w Nikko..... 210
19. Tancerki..... 228
20. Widok na Fuji z Jokohamy..... 236
21. Tancerka japońska..... 244
22. Ulica w Yokohamie..... 253
23. Świątynia buddyjska w Osace..... 254
24. Główna ulica w Osace..... 256
25. Gaj bambusowy koło Kioto..... 270
26. Japonki odpoczywające na tarasie, Kioto..... 284
27. Spiżowy posąg Buddy, Kamakura kołoJokohamy..... 300
28. Ceremonia powitania..... 322

Fotografie 2, 3, 4, 8–26 zostały udostępnione przez Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie; fotografie na frontyspisie, fotografie: 1, 5, 6, 7 oraz kaligrafia BU-DO zostały udostępnione przez Polski Związek Karate Tradycyjnego.