

KOLEGIUM NAUK HUMANISTYCZNYCH

ROZPRAWA DOKTORSKA

mgr Anna Wysokińska-Zajchowska

**Wpływ filozofii na przeobrażenie
społeczeństwa japońskiego
na przełomie XIX i XX wieku.
Enryo Inoue – cień epoki Meiji**

Promotor:

dr hab. prof. UR Romana Kolarzowa

Promotor pomocniczy:

dr Adam Kubiak

Spis treści

Wstęp	3
Uwagi wstępne	6
Rozdział I Buddyzm w koncepcji Enryō Inoue	17
Rozdział II Filozofia japońska	40
Rozdział III Przemiana i jej granice	71
3.1 Widmo rewolucji.....	73
3.2 Edukacja.....	83
3.2.1 Edukacja w Epoce Meiji.....	97
3.3. Cesarz	111
3.4. Sekularyzm i tradycjonalizm, nacjonalizm i obsesja niewinności.....	116
Rozdział IV Cień epoki.....	139
4.1. Epoka Meiji jako wróg.....	145
4.2. Uosobiony wróg Japonii	161
Podsumowanie	193
Bibliografia.....	205

Wstęp

Mimo wielu badań na temat kultury i filozofii japońskiej nadal jest ona dla świata Zachodniego zagadką. Obszerne badania na temat Japonii okresu Tokugawów dostarczają nam wiedzy dotyczącej „tradycyjnej” Japonii. Niejako w opozycji do nich mamy badania współczesnej Japonii, kraju zmodernizowanego i doświadczonego przez burzliwą historię. Bardzo często jednak nie zastanawiamy się, co znajduje się pomiędzy „starym” a „nowym”. Wielka rewolucja Meiji, choć niewątpliwie doczekała się odrębnych badań, nadal w wielu kwestiach pozostaje zagadką. W Polsce ciągle istnieje ogromna luka w badaniach związanych z transformacją buddyzmu w Japonii, jak również tych związanych z przeobrażeniami w postrzeganiu filozofii przez Japończyków. Dostrzegam również niewystarczającą ilość prac ukazujących współczesność przez pryzmat wydarzeń rewolucji Meiji. Niniejsza rozprawa ma przynajmniej w pewnym stopniu wypełnić te braki. Za punkt wyjścia obrane zostały poglądy filozofa, aktywnie pracującego na rzecz modernizacji Japonii, Enryo Inoue. Choć nie pojawia się on w polskiej literaturze to niewątpliwie wywarł ogromny wpływ nie tylko filozofię w Japonii, ale również na postrzeganie buddyzmu. Buddyzm, który w Japonii często był piętnowany i traktowany jako zagrożenie dla rodzimej religii, pod wpływem rozważań Enryo Inoue przeżywa odrodzenie. Inoue jako pierwszy w historii Japonii zadaje pytanie o to, czym buddyzm jest – religią czy filozofią? Odnosząc się do filozofii Kanta, dzieli rzeczywistość na to co poznawalne i niepoznawalne; jednak wbrew Kantowi stwierdza, że jest możliwe pełne poznanie, a drogą do niego jest właśnie buddyzm. Filozof próbując odpowiedzieć na swoje pytanie, dokonuje podziału na to, co filozoficzne i to, co religijne; w jego mniemaniu opanowanie umiejętności podążania obiema ścieżkami sprawiłoby, że możliwe byłoby pełne poznanie.

Inoue jako jeden z pierwszych filozofów japońskich porównał filozofię zachodnią z przekonaniami obecnymi w Japonii. W Polsce możemy spotkać się z twierdzeniem, iż filozofia w Japonii istniała zawsze. Choć niewątpliwie jest to prawdą, odmiennego zdania są Japończycy którzy do dziś toczą spory o to, czy filozofia japońska istniała przed XIX. wiekiem, czy też nie. Analizując buddyzm czy shintoizm, nie dostrzegamy jedynie religii ale również potrafimy wyodrębnić treści filozoficzne. Dla Japończyków przez wiele stuleci nie tylko nie było oczywiste, że dysponują własną filozofią, ale nawet to, że istnieje taka dyscyplina jak filozofia. Rewolucja Meiji i postępujący wraz z nią proces westernizacji przyniósł na wyspy filozofię zachodnią. W XIX wieku w pismach Inoue możemy odnaleźć pytania o filozofię jako taką: czym jest? co nam daje? Nowa dziedzina szybko stała się podwaliną pod nowe postrzeganie nauki, gdyż według Inoue to właśnie filozofia powinna być podstawą nauk. Stwierdzenie to było nie tylko główną tezą wielu dzieł, ale również dało podstawę do stworzenia Akademii Filozoficznej (1887 r.). Inoue twierdził, iż filozofia jest nauką, która wśród wszystkich nauk zajmuje najwyższe miejsce, jest warunkiem koniecznym do dalszego rozwoju. Filozofia nie tylko powinna być postrzegana jako podstawa, ale również jako siłą napędowa i warunek rozwoju cywilizacji. Choć dla badacza zachodniego takie stwierdzenia nie są niczym nowym, to musimy dostrzec, że Japończycy aż do XIX wieku nie uprawiali filozofii w rozumieniu akademickim. Wykorzystując filozofię jako punkt wyjścia, Inoue tworzy program nauczania, którego celem było wyrwanie Japończyków ze świata „zaczarowanego” i uczynić ich światłymi na równi ze społeczeństwami zachodnimi. Badania nad filozofią Inoue prowadzi do pytań o jej wpływ na współczesność i o możliwą rolę w weberowskim „odczarowaniu świata”.

Niewątpliwie Inoue był jednym z filozofów, który wspierał ruchy nacjonalistyczne i aspiracje imperialistyczne Japonii. Inoue wraz z innymi myślicielami swojej epoki przyczynił się do stworzenia pewnego imaginarium, które kształtowało i uzasadniało kierunek dalszych działań rządu Japonii. Nowoczesność stała się jednocześnie błogosławieństwem i przekleństwem. Nowe przywileje, nowe możliwości, rozszerzenie dotychczasowej wiedzy choćby z zakresu filozofii, z drugiej zaś strony zmiany w celebracji świąt, odczucie utraty tożsamości i idealizacja czasów minionych. Wreszcie dążenie do wojny, na którą zwracał uwagę w swych pismach Inoue. To wszystko odcisnęło piętno na Japończykach. Skutkiem wydarzeń historycznych jest stworzenie szeregu wrogów, zarówno osobowych i nieosobowych. Tu pojawia się pytanie, w jaki sposób i w jakim celu zostali wykreowani ci

wrogowie? Próba odpowiedzi na te pytania skutkuje nie tylko wyodrębnieniem wrogów, ale również zwątpieniem, czy bez dekonstrukcji tych wyobrażeń zmiana w naród dążący do pokoju jest rzeczywista.

Japonia, choć posiada swoistą kulturę, nie jest jednak krajem którego poczynania byłyby wyjątkowe. Praca zawiera wiele odniesień do kultur i regionów bliższych czytelnikowi. Zabieg ten ma nie tylko pomóc zrozumieć pewne schematy, jak również ukazać podobieństwo między Zachodem a Wschodem. Współczesna Japonia potrafi zachwycić, jak również zniechęcić wielością twarzy. Materiał źródłowy jest nie tylko efektem długich studiów publikacji naukowych, ale również analizą spostrzeżeń zdobytych podczas mojej obecności w Japonii w ramach grantów badawczych. Japonia czaruje badacza pięknymi widokami, kolorowymi neonami, wspaniałymi ogrodami, uśmiechem ludzi na ulicach, jednak jest to kraj, w którym niczego nie możemy być pewni, gdyż często to, co otrzymujemy, to wersja oficjalna, przeznaczona dla tych, którzy przyjeżdżają na krótko. Obok zapewnień o pokojowych zamiarach, nadal celebruje się bohaterskie czyny poległych w II wojnie światowej. Chciałabym, aby niniejsza praca była wstępem do rozważań nad „ciemną stroną” Japonii. Ten krótki wstęp zakończę otwartym pytaniem które pojawia się w mojej pracy: czy rewolucja Meiji rzeczywiście się dokonała? Choć w pracy przedstawiam swoje stanowisko, to pozostawię czytelnikowi miejsce na jego własną odpowiedź.

Praca nie powstałaby w takiej formie bez wsparcia wielu osób którym w tym miejscu chcę podziękować. Długie rozmowy z moją promotorką prof. Romaną Kolarzową, jak również uwagi promotorki pomocniczej dr. Adama Kubiaka sprawiły, że spojrzałam nieco krytyczniej na „wyjątkowość” Japonii. Nie zapominam w tym miejscu o Komisji, rozpatrującej wnioski badawcze doktorantów i młodych pracowników naukowych Uniwersytetu Rzeszowskiego, która umożliwiła mi wyjazdy badawcze do Japonii. Do sukcesu moich badań przyczyniła się również nieoceniona pomoc Elżbiety Zakulec która pokierowała mną od strony administracyjnej. Wizyta w Japonii niewątpliwie nie byłaby tak owocna, gdyby nie pomoc moich tamtejszych przyjaciół Lance’a Gatlinga i Yujiego Nakamury, którzy nie tylko niejednokrotnie pokierowali moją drogą, ale i cierpliwie słuchali niekończących się pytań.

Uwagi wstępne

Mimo iż Japonii poświęcono tysiące opracowań, to wiele wątków nie zostało w Polsce wystarczająco opisanych. Jednym z nich jest działalność Enryo Inoue, będącego nie tylko założycielem Uniwersytetu w Tokio, ale przede wszystkim symbolem przemian epoki Meiji. W związku z powyższym moje badania koncentrują się wokół wpływu Enryo Inoue na społeczeństwo japońskie XIX i XX wieku.

Głównym obszarem badawczym jest próba konfrontacji z tezą, uznającą wpływ myśli Enryo Inoue za element istotny dla ukształtowania się społeczeństwa współczesnej Japonii. Epoka Meiji to zderzenie się tradycyjnej Japonii z nową rzeczywistością. Przełom XVIII i XIX wieku to nieudana próba odparcia zachodnich mocarstw z japońskich wód terytorialnych. Matthew Calbraith Perry składa na ręce Japończyków listy prezydenta Fillmore'a. Rok później dochodzi do rozmów dyplomatycznych których skutkiem jest otwarcie dwóch japońskich portów. Zawarcie traktatu nie było jednak podyktowane dobrą wolą Japończyków i chęcią współpracy, a strachem. Flota która towarzyszyła Perry'emu budziła nie tylko strach, ale również świadomość przegranej walki (jeśli do takiej by doszło). Obecność najpierw czterech, a rok później siedmiu amerykańskich statków wprowadziła destabilizację w kraju i osłabiła władzę shoguna. Po śmierci ówczesnie panującego Ieyoshego Tokugawy bakufu ogarnął chaos i brak wspólnego stanowiska, co wpłynęło na dalsze pertraktacje z Ameryką¹. Ta konfrontacja i hańbiąca porażka shoguna znacząco wpłynęła na

¹ J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984, s. 328-331.

zachwianie poczucia bezpieczeństwa. Charakter tej konfrontacji: demonstracja przewagi technologicznej, która umożliwiła kilku jednostkom US Navy sterroryzowanie najwyższych władz Japonii, wyznaczył kierunek zmian. Czyli, poza deprecjacją dotychczasowego systemu władzy, konieczność modernizacji, która przekształciłaby Japonię w kraj, zdolny do zmierzenia się z amerykańską ekspansją kolonialną.

Hasła powszechnej modernizacji poprzez westernizację znacząco wpłynęły na sposób funkcjonowania Japończyków – starano się wprowadzać jak najwięcej zachodnich rozwiązań technologicznych, gospodarczych, ustrojowych, społecznych. Zaimportowana z Zachodu wiedza wywarła ogromny wpływ na sposób myślenia japońskich badaczy, prowadząc do konfrontacji rodzimych rozwiązań z myślą zachodnią. Enryo Inoue niewątpliwie również dokonał takiej konfrontacji i w rezultacie stworzył własną koncepcję buddyzmu jako połączenia filozofii i religii. Nowe spojrzenie na buddyzm można określić jako jego rewitalizację i dostosowanie do „nowej Japonii”.

Buddyzm przez wieki postrzegany jako religia, bądź wręcz religia (w sensie uszczegółowionym dalej) konkurencyjna dla rodzimego shinto był wielokrotnie marginalizowany, niejednokrotnie podejmowano również próby jego wykorzenia. Myśl Inoue była rewolucyjna, gdyż zakładała ukazanie buddyzmu w jego teoretycznej odsłonie: jako sposobu dociekań nad poznaniem. Idąc z nurtem przemian, Inoue zaadaptował w swych rozważaniach filozoficzną terminologię zachodnią (przede wszystkim kantowską). Częściowe sprowadzenie buddyzmu do filozofii „oswoiło” go, czyniąc bardziej zrozumiałym² jak również ostatecznie przyczyniło się do jego społecznej akceptacji i trwale scaliło z kulturą japońską. W pewnym stopniu Inoue stał się dziewiętnastowiecznym tłumaczem buddyzmu, co czyni go na tle innych myślicieli Meiji autorem wyjątkowym. Działania filozofa nie ograniczały się jednak jedynie do wprowadzania zmian w postrzeganiu buddyzmu. Inoue odegrał istotną rolę w kontekście przemian społecznych.

Podczas gdy rząd Meiji wprowadzał na mocy kolejnych dekretów zmiany, Inoue edukował społeczeństwo, aby potrafiło odnaleźć się w nowej rzeczywistości. Filozofia znajdowała się w centrum programu nauczania, gdyż to właśnie w niej Inoue upatrywał

² Nauki buddyzmu do XIX wieku często opierały się na metaforach, co umożliwiała liczne, często różne interpretacje. Działania Inoue polegały na wprowadzaniu filozoficznej i naukowej terminologii. Część teoretyczna pozbawiona została wątków mistycznych, co było w Japonii nową formą artykulacji buddyzmu, którą nazywano „japońskim kantyzmem”, mimo że nie była to kopia kantyzmu a oryginalnym, rodzimym wariantem.

podstaw wielokierunkowego rozwoju: „Filozofia jest dziedziną nauki która bada i określa pryncypia wszechrzeczy Wnika w każdy kierunek studiów od polityki i prawa, aż po fizykę i rzemiosło. Nie ma niczego, czego zasady nie byłyby określone przez filozofię. (...) filozofia jest centralnym rządem całego świata edukacji, oraz rządzi wszelką nauką”³. Swoje nauki opierał przede wszystkim na odwoływaniu się do racjonalności⁴ i na zasadach logicznego dowodzenia stawianych tez. Zasady te stosował m. in. do analizy lokalnych wierzeń w których upatrywał podstaw zachowań społecznych. Analiza zjawisk uznawanych za nadprzyrodzone doprowadziła nawet do nadania Inoue przydomka „Doktor Duch”. Przede wszystkim należy jednak podkreślić jego znaczący wpływ na kształtowanie postaw społecznych. Nie mniejszą od filozofii rolę w jego programie nauczania miał bowiem Reskrypt Cesarski o Wychowaniu. W wykładach z etyki Inoue systematycznie podkreślał znaczenie i wartość podporządkowania się władzy, lojalności synowskiej, która nie tylko dotyczyła (jak mogłoby się wydawać) relacji rodzinnych, ale relacji między wszystkimi Japończykami. Samo wpajanie bezwzględnej oddania władzy nie było jednak niczym nowym. „Nowoczesna edukacja” utrzymywała zależności feudalne, jednak dostosowując je do nowych realiów.

Takie właśnie „Nowe spojrzenie”⁵ odcisnęło piętno na kolejnych pokoleniach i będzie obecne w społeczeństwie aż do dnia dzisiejszego. Inoue pomimo rewolucyjnego/niekonwencjonalnego wizerunku pozostawał (stale) wewnątrz kształtującego się w tym okresie głównego sposobu myślenia i organizacji społecznej, o czym świadczą na przykład jego przemyślenia na temat wojny. Podczas wielkich japońskich zwycięstw: wojna rosyjsko-japońska, incydent koreański, Inoue prowadził argumentację na rzecz wojny, w duchu europejskiego naturalizmu (wojna jako element przemian, naturalny stan, wynik rywalizacji); wraz z utratą pewności wygranej przeszedł do argumentów uzasadniających, że wojna jest stanem niepożądanym, pożądane natomiast jest dyplomatyczne rozwiązywanie konfliktów i utrzymywanie dobrych relacji handlowych. Zmian w poglądach upatruję we

³ M. Takemura, *The Educational Principles of Inoue Enryō*, „Annual Report of the Inoue Enryō Center” nr 24, 2016, s. 254.

⁴ Inoue często posługiwał się metodologią zbliżoną do Webera podkreślając potrzebę obserwacji przyczyn i skutków: „porządkowanie obserwacji i oraz poszukiwanie zależności przyczynowych między działaniami”. P. Skeris, *Od racjonalności do racjonalizacji: Max Weber a socjologia dzisiaj*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1982, t. 10, s. 248-249.

⁵ „Nowe spojrzenie” w rzeczywistości było powielaniem starych postaw przy zastosowaniu nowych rozwiązań zaczerpniętych z Zachodu np.: Konstytucja Meiji wzorowana była na rozwiązaniach pruskich.

wrażliwości Inoue na nastroje społeczne oraz w jego aktywnym zaangażowaniu politycznym – edukacja bowiem, w którą się angażował, miała w tym czasie w Japonii charakter polityczny.

Koncepcje Inoue oddziaływały na każdą kolejną epokę. Okres Taisho i w pewnym stopniu Showa (do zakończenia II wojny światowej) to przede wszystkim wspieranie wojny jako środka do zapewnienia dominacji Japonii, jak również umacnianie postaw, nakierowanych na służbę społeczeństwu i cesarzowi. Po drugiej wojnie światowej Japonia zostaje zmuszona do zmiany swej polityki. Przegrana wojna i zniszczenia dokonane przez bomby atomowe doprowadziły do obalenia mitu niepokonanej Japonii; w konsekwencji klęska zamieniła również poglądy na sposoby uprawiania polityki i postawiła w centrum uwagi konsekwencje konfliktu. Dyplomatyczne ich rozwiązywanie, proponowane w XIX wieku przez Inoue, doczekało się uznania jako najlepsza metoda. Niewątpliwie ponadczasowość rozwiązań Inoue wynikała z jego zainteresowań pedagogiką społeczną. „Epoka wojenna” w której żył to wychowywanie skoncentrowane na wojnie, natomiast okres (wymuszonego) pacyfizmu po II wojnie światowej to wychowanie nakierowane na pokój. Niepopularna (w czasach Inoue) idea dążenia do dominacji poprzez dyplomację zostaje odświeżona na potrzeby współczesnej Japonii.

Współcześnie analizuje się nauki Inoue, podkreślając trzy obszary jego działań:

- walka z przesądami⁶;
- reinterpretacja buddyzmu;
- promocja filozofii oraz przywiązania do tradycyjnych japońskich wartości.

O ile nie można kwestionować prób racjonalnego objaśniania świata (krytyczne spojrzenie na lokalne wierzenia trwa nadal), jak również wpływu na buddyzm, to projekty Inoue w zakresie upowszechnienia filozofii i promocji tradycji nadal nie zostały w pełni zrealizowane. Współcześnie w Japonii możemy usłyszeć wiele głosów na temat braku oryginalnej japońskiej myśli czy też zerwania z tradycyjną Japonią w XIX wieku, co

⁶ Inoue przeanalizował szereg zdarzeń uznawanych za boską ingerencję, efekt magii, przejaw obecności duchów. W związku z tym, iż wiele tych przejawów boskości znalazło naukowe wytłumaczenie zostało przesunięte do sfery profanum i uznane za przesąd np.: obecność *byakko* (białego lisa), *bokuzei* (przepowiadanie przyszłości), *kikkyo kafuku* (omen bogactwa lub nieszczęścia) itp.

świadczy o tym, że edukacja nie tylko Inoue, ale i jego następców nie uświadomiła wystarczająco, czym jest filozofia, ani też nie podkreślała wystarczająco znaczenia zachowania tradycji przy jednoczesnym wprowadzeniu nowych rozwiązań. Obserwując współczesną Japonię jak również analizując literaturę podejmującą problematykę kultury japońskiej⁷, możemy dostrzec obecność idei Inoue w znacznie szerszej perspektywie. Model idealnego Japończyka, tzn. obywatela przepelnionego tzw. japońskim duchem, przez wszystkie epoki po Meiji był obecny i podtrzymywany. Wychowanie w duchu lojalności synowskiej i oddanie dla kraju, szeroko promowane przez Inoue w warstwach, którym modernizacja umożliwiła awans społeczny, było inspirowane praktyką krajów zachodnich, w których wprowadzono powszechność i obowiązkowość edukacji elementarnej, obliczonej na wychowanie lojalnego i zdyscyplinowanego poddanego/obywatela. Jednym z wątków tej edukacji, który zamierzam analizować, było definiowanie wroga.

Omawiając tak szeroki temat, jakim jest wpływ koncepcji Inoue na społeczeństwo japońskie, nie sposób nie uwikłać się w rozważania na temat religii, wiary, narodu, nacjonalizmu a czasem nawet propagandy czy cenzury. Wymienione pojęcia są jedynie przykładami terminów, które występują w niniejszej pracy, a które źle zinterpretowane mogą zafałszować obraz. Wielość ujęć i stanowisk wobec poszczególnych terminów wprowadza wręcz obowiązek wyjaśnienia, w jakim rozumieniu zagadnień posługiwałam się w toku pracy.

Poprawne zilustrowanie, czym jest religia i wiara jest niezwykle istotne ze względu to, iż religia i wiara często stanowią istotny element rozważań podejmowanych w tej pracy. Marcin Wodziński za Emilem Durkheimem zwraca uwagę, iż religie są „nieodłącznie współtworzone przez wierzenia i rytuały: «Pierwsze – to stany opinii, złożone z wyobrażeń, drugie – to ustalone sposoby działania»”⁸. Religia to nie tylko spójne wierzenia i opinie określonej grupy, ale również szereg działań – praktyk religijnych. Proponowana definicja choć w wielu przypadkach może wydawać się wystarczająca, powinna zostać uzupełniona o pewien istotny

⁷ Wybrane zagadnienia na temat kultury japońskiej możemy odnaleźć m.in. publikacjach takich jak: *Fifty Years of New Japan*, S. Okuma (red.), London 2019; C. Gluck, *Japan's Modern Myths*; Princeton 1985; J. Hendry, *Japończycy. Kultura i społeczeństwo*, tłum. T. Teszner, Kraków 2013; K. B. Pyle, *The Making of Modern Japan*, Michigan 2017.

⁸ M. Wodziński, *Chasydyzm. Wszystko co najważniejsze*, Wydawnictwo Austeria, Kraków – Budapeszt – Syrakuzy 2019, s. 36-37.

element. Joachim Wach zwraca uwagę⁹ na „doświadczenie religijne – zdefiniowane uprzednio jako doświadczanie *sacrum*”¹⁰. Świadomość istnienia doświadczenia religijnego jest niezwykle ważna w odniesieniu do rozdziału I. niniejszej pracy. Inoue, analizując buddyzm, wprowadza podział na to, co teoretyczne i na to co religijne, ponadto także zwraca uwagę na rolę rytuałów. Wszelkie praktyki, które przypisuje do kategorii religijnych, mają zadanie prowadzić do uwolnienia się od ograniczeń zmysłowych i poznania istoty wszechrzeczy. Absolutne poznanie jest niczym innym, jak subiektywnym, niemożliwym do zweryfikowania przez osoby postronne doświadczeniem *sacrum*, gdzie poprzez *sacrum* należy rozumieć niedostępne dla większości poznanie.

Wiara, choć intuicyjnie na myśl przywodzi religię, swym znaczeniem obejmuje znacznie szerszy zakres. Gdy mówimy o wierze, możemy przez to rozumieć zaufanie do kogoś/czegoś; uwewnętrznienie pewnych przekonań czy zasad; wiara może, ale nie musi być powiązana ze sferą *sacrum*, może dotyczyć nauki, autorytetu itp. Wiara nie zawsze musi być zgodna z wierzeniami o charakterze religijnym. Partycypacja w obrzędach ku czci rozmaitych bóstw była obowiązkowa w starożytnym Rzymie i do dziś obecna jest w Japonii. Podstawą uczestnictwa jest częściej przekonanie o potrzebie obecności ze względu na zmanifestowanie przynależności i uczestnictwa w życiu społecznym niż ze względu na osobistą potrzebę obcowania z *sacrum*. Szeroki zakres znaczeniowy czyni „wiarę” terminem niejednoznacznym i mogącym budzić wątpliwości; w związku z tym, gdy niezbędne będzie sprecyzowanie jego znaczenia, w tekście zostanie to zaznaczone.

W rozważaniach nad kulturą japońską właściwe będzie również nawiązanie do tradycji. Edward Shils słusznie podkreśla, iż termin tradycja jest często używanym terminem, stosowanym w opisie i wyjaśnianiu „struktur postępowania i wzorów myślenia w mniej więcej takiej samej formie przez kilka pokoleń lub przez dłuższy czas”¹¹. Powtarzalność w czasie sprawia, iż możemy uzasadnić podejmowanie określonych działań w określony sposób: „jest taka tradycja...”¹². Bardzo często badamy społeczeństwa poprzez odniesienie do

⁹ J. Wach, *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.

¹⁰ Tamże, s. 49

¹¹ E. Shils, *Tradycja*, [w:] J. Kurczewska, J. Szacki, (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 31-32.

¹² Tamże, s. 32.

ich tradycji, a co więcej społeczeństwa bardzo często określają siebie również poprzez odwołanie do tradycji jako pewnych działań czy przekonań, które nie ulegają, lub ulegają stosunkowo niewielkim transformacjom. W związku z tym, wszelkie gwałtowne przemiany jawią się jako zerwanie z tradycją, upadek tradycji itp. Tradycje są poglądami o szczególnej strukturze społecznej: tradycje to konsensus w czasie. (...) Są poglądami posiadającymi sekwencyjną strukturę społeczną”¹³ Umocowanie w czasie i powtarzalność sprawiły, iż wiele przemian epoki Meiji przez wiele osób były (i nadal są) zerwaniem z tradycją, jak również jej niszczeniem. Zmiany postrzegane były nie jako wprowadzanie nowych, acz nawiązujących do tradycji zwyczajów, ale jako niszczenie kultury. Podczas analizy zagadnień związanych z tradycją, niemal instynktownie nawiązujemy do tradycjonalizmu, jednak te dwa pojęcia, choć odnoszą się do pewnego wspólnego wycinka rzeczywistości, nie są z sobą tożsame. Podczas gdy tradycja to w dużym uproszczeniu pewne powtarzalne elementy, to tradycjonalizm jest „przywiązaniem do wybranych wartości charakterystycznych dla epok przedrewolucyjnych”¹⁴.

Przemiany czy też „zerwanie” z tradycją prowadzą często do kreacji wroga. W toku mojej pracy piszę zatem również o wrogach Japonii, zarówno tych osobowych jak i nie przyjmujących postaci ludzkiej. W rozdziale poświęconym *teki* (敵 – jap. wróg) staram się ukazać tworzenie zbiorowej świadomości poprzez kreowanie wroga. Przywołując definicję Carla Schmitta: „wróg nie jest konkurentem lub przeciwnikiem w sensie ogólnym. Wróg nie jest też prywatnym przeciwnikiem, którego nienawidzimy czy do którego czujemy osobistą antypatię. Wróg to walcząca lub co najmniej gotowa do walki, zorganizowana grupa ludzi, która stoi na danej drodze innej, podobnie zorganizowanej grupy (...) Wróg to *hostis* a nie *inimicus*”¹⁵. Posiadanie wspólnego wroga scala określoną społeczność, a w odniesieniu do Japonii – całe społeczeństwo. Wróg może być rzeczywisty, ale również urojony, wykreowany poprzez stereotypizację wskazanych grup (obcy, nie-Japończycy, barbarzyńcy itd.) czy irracjonalizację pewnych zachowań. Niezwykle łatwo, często wręcz intuicyjnie możemy stworzyć definicję wroga w postaci realnego przeciwnika; jednak chcę ukazać również wroga nieosobowego, mającego formę wszelkich zmian w dotychczasowej rzeczywistości – wróg

¹³ Tamże, s. 36.

¹⁴ R. Tokarczuk, *Współczesne doktryny polityczne*, Oficyna, Warszawa 2010, s. 114.

¹⁵ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Znak, Kraków 2000, s. 200.

jako czas zerwania z tradycją (zły, marny czas), wróg jako brak możliwości powrotu do tego co tradycyjne.

Przemiany zapoczątkowane w epoce Meiji polegały na modernizacji kraju, którą postrzegano jako proces niosący za sobą wszelkie zmiany we wszystkich dziedzinach życia, zmiany (w zależności od poglądów) pożądane lub nie¹⁶. W przeciwieństwie do teorii, głoszących, że modernizacja powinna wprowadzać zmiany „stopniowe, narastające, przebiegać spokojnie, pokojowo i prowadzić do powszechnej poprawy warunków życia społecznego”¹⁷, japoński proces modernizacji to raczej radykalne, dosyć gwałtowne wprowadzanie kolejnych zmian na wszystkich poziomach życia społeczności. W pracy będę się starała wyjaśnić związek pomiędzy tym charakterem zmian, a zasygnalizowanym już jednym ze źródeł, które je wywołały.

Modernizacja Japonii odbywała się poprzez westernizację, którą należy rozumieć jako dążenie do adaptacji zachodnich wzorców w celu dogonienia, lub nawet przegonienia państw Zachodu. *Oitsuke* (dogonić) i *oikose* (przegonić) to najpopularniejsze hasła Meiji¹⁸.

Na określenie wzorców, czerpanych od społeczeństw zachodnich, używam również terminu okcydentalizacja. Choć okcydentalizacja i westernizacja różnią się tym, że czerpią z różnych kręgów kulturowych (okcydentalizacja – kultura europejska, westernizacja – przede wszystkim kultura amerykańska), to w pracy terminy te są używane zamiennie z tego względu, iż w Meiji Zachód traktowano całościowo, bez wprowadzania rozdziału na kraje czy kontynenty. Dla Japończyków XIX w. USA i Europa były tym samym Zachodem.

O ile w odniesieniu do zmian w epoce Meiji można ograniczyć się do pisania o modernizacji i westernizacji, to we współczesnej Japonii możemy dostrzec działania, które możemy określić mianem rewizjonizmu. Wprowadzanie uzasadnionych, popartych nowymi ustawami zmian może wydawać się tym samym, co modernizacja; jednak w przypadku rewizjonizmu musimy mierzyć się z próbą łamania przyjętych umów. Rewizjonizmem zatem będą np.: działania Niemiec po I wojnie światowej w postaci dążenia „do obalenia stanu

¹⁶ T. Kawasaki, *Meiji and the Dawn of Modernization in Japan*, gov-online.go.jp/eng/publicity/book/hlj/html/201810/201810_01_jp.html, 05.05.2020

¹⁷ P. Borowiec, *Czas polityczny po rewolucji: Czas w polskim dyskursie politycznym po 1898 roku*, WUJ, Kraków 2013, s. 232.

¹⁸ K. G. Henshall, *Historia Japonii*, tłum. K. Wiśniewska, Bellona, Warszawa 2004, s. 97.

rzeczy wytworzonego przez traktat wersalski¹⁹, ale również za rewizjonizm uznamy próby zerwania z obostrzeniami nałożonymi na Japonię po II wojnie światowej²⁰.

Omawiając historię i przemiany Japonii nie można również nie użyć przynajmniej raz terminu militarizm. W ujęciu teoretycznym możemy mówić o dwóch zjawiskach: militarizm jako ideologia i militarizm jako dążenie do rozwoju potencjału militarnego²¹. Pisząc o militaryzmie japońskim, należy mieć na uwadze oba znaczenia, gdyż:

- kładł on nacisk na służbę wojskową, której istotną częścią była intensywna praca formacyjna;
- przedstawiciele wojska mieli istotny udział w rządach²²;
- w drugim rozumieniu był obecny w Japonii jako cel polityki państwowej od drugiej połowy epoki Meiji.

W kształtowaniu postaw zwłaszcza w okresach wojennych często ogromną rolę odgrywa propaganda. Pisząc o tym zjawisku, posługuję się definicją Elżbiety Olzackiej, zgodnie z którą rozumie się przez to świadomą formę „instrumentalnego wykorzystania treści kulturowych przez podmioty kontrolujące. (...) Propaganda podsyca poczucie wspólnego niebezpieczeństwa i zagrożenia ze strony prawdziwego czy sztucznie wykreowanego wroga, scala walczących, a wzbogacenie tych odczuć o element ideologiczny, a więc w pewnym sensie uświęcony, nadaje ich działaniom znaczenie wzniosłości i jeszcze silniej mobilizuje i cementuje więzi²³. Poprzez działania propagandowe społeczeństwo odbierało jednoznaczny sygnał od władzy, kim jest wróg, w jaki sposób zachować się wobec niego. Niezwykle przydatnym elementem działań propagandowych była cenzura. Pisząc o zjawisku cenzury, piszę o sposobach walki z poglądami, postrzeganymi jako opozycyjne do pożądanym. Najczęstszym przejawem cenzury była kontrola „publikacji i widowisk prowadzona przez

¹⁹ L. Ehrlich, *Wstęp do nauki o stosunkach międzynarodowych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2018, s. 26.

²⁰ P. Linnarz, *Japan 70 years on from the end of war*, „KAS International Reports” nr 7, 2015, s. 63.

²¹ N. Olszanecka, *Militarizm ujęcie teoretyczne*, „Historia i Polityka” nr 25, 2018, s. 41.

²² Tamże.

²³ E. Olzacka, *Wojna a kultura: Rola czynników kulturowych w nowożytnej rewolucji militarnej*, WUJ, Kraków 2016, s. 59.

specjalny urząd powołany w tym celu, oceniający publikacje i widowiska pod kątem politycznym, obyczajowym i moralnym”²⁴. Cenzura bardzo często pojawia się jako element propagandy i niewątpliwie, zwłaszcza w przypadku Japonii, tak należy ją postrzegać; cenzura jednak to coś więcej niż propaganda, gdyż ogranicza światopogląd choćby poprzez kontrolę słowa²⁵.

Publikacje takie jak *Nation and Nationalism* S. Wilson, czy też *Beyond the Rising Sun* B. Stronacha, wprowadzają w rozważania nad Japonią pojęcie nacjonalizmu. Na kartach swej pracy również to pojęcie będzie często odnosić się do Japonii zwłaszcza przy omawianiu konsekwencji przemian Meiji. Warto zatem zaznaczyć, jak należy rozumieć nacjonalizm. Definicja Ernesta Gellnera wydaje się najbardziej tu adekwatna:

Nacjonalizm nie jest rozbudzaniem i walką o prawa dla zbiorowości naturalnych i danych. [...] Nacjonalizm stwarza narody, a nie na odwrót. [...] czyni on użytek z wcześniejszej, historycznie odziedziczonej proliferacji kultur [...] jest to jednak użytek niesłychanie selektywny. [...] Ożywia się martwe języki, wymyśla tradycje, wskrzesza fikcyjną pierwotną czystość. [...] Kulturowe strzępy i łaty, jakimi posługuje się nacjonalizm, są często arbitralnymi kreacjami. [...] Ale zasada nacjonalizmu [...] jest bardzo głęboko zakorzeniona w warunkach, które stały się obecnie naszym udziałem, nie ma wcale charakteru akcyjnego i nie pozwala się łatwo wyrugować.²⁶

Tak jak przywoływane w *Narodach i Nacjonalizmie* hitlerowskie Niemcy wielbiły swój obraz w sposób bezkrytyczny, Japonia równie otwarcie i równie bezwzględnie była wpatrzona w siebie; również niewiele ustępowała Niemcom w pogardzie dla obcych. Gellner pisze o „społecznym samouwielbieniu”, przybierającym różne formy: gwałtowną lub mało uchwytną i spokojną. Japonia niewątpliwie przeszła przez formę niezwykle dynamiczną i agresywną, aby obecnie poprzestać na subtelnej formie. Nacjonalizm „wskrzesza lub wytwarza własną kulturę wyższą, opartą na oświacie i przekazywaną przez specjalistów, choć oczywiście powiązaną z wcześniejszymi, swojskimi dialektami i stylami”²⁷.

²⁴ M. Nieć, *Komunikowanie polityczne w społeczeństwach przedmasowych*, Lex, Warszawa 2011, s. 235.

²⁵ D. Bielec, *Sprawy czeskie w polskich drukach drugiego obiegu*, WUJ, Kraków 2008, s. 10.

²⁶ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 72-73

²⁷ Tamże, s. 74.

Analizując ideę nacjonalizmu, nie można pominąć kategorii narodu. W mojej pracy wielokrotnie będę posługiwać się terminem „naród”, jednak mając na uwadze, że jest to zagadnienie niezwykle szeroko analizowane i komentowane w literaturze naukowej właściwym jest już na początku nakreślić czym naród jest. Posługując się gellnerowskim ujęciem nacjonalizmu, nie mogłam nie poddać się jego wpływowi na postrzeganie czym jest naród: „kiedy ogólne warunki społeczne usposabiają do standardowych, homogenicznych, centralnie sterowanych kultur wyższych przenikających całe populacje (...), powstaje sytuacja, w której takie jasno określone, jednolite kultury, uświęcone przez system oświaty, są jedynymi zbiorowościami, z jakimi dobrowolnie (a nawet żywiołowo) się utożsamiamy”²⁸. Naród w tym kontekście można definiować poprzez wolę, kulturę jak również poprzez zbieżność z granicami politycznymi. Jest to również jednoczenie się wokół pewnej kultury, gdyż – jak pisze Gellner - „ludzie pragną być zjednoczeni z tymi, którzy uczestniczą w tej samej kulturze. Państwa zatem rozciągają swe granice tak, by obejmowały daną kulturę; pragną jej strzec i ją popierać w zasięgu swej władzy”²⁹.

W poszczególnych rozdziałach omawiam różne aspekty koncepcji Inoue (buddyzm, filozofia/edukacja, przemiany, wrogowie). Taki wybór uzasadnia wpływ każdego z nich na transformację japońskiej kultury w XIX wieku, a w konsekwencji na kształt państwa. Także kształt współczesny, w którym coraz częściej nad fascynacją modernizacją dominuje nostalgia za *utraconym Edo*.

²⁸ Tamże, s. 71-72.

²⁹ Tamże, s. 72.

Rozdział I

Buddyzm w koncepcji Enryō Inoue

Inoue słusznie zauważał, że pytanie o to, czy buddyzm jest religią czy filozofią jest pytaniem, na które nie sposób udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Wśród Japończyków istniały (i do dziś nadal istnieją) dwa, traktowane jako rozłączne, przekonania, iż buddyzm jest wyłącznie religią lub wyłącznie filozofią. Współcześnie są to pytania akademickie, gdyż filozofia japońska zmieniła swą postać i dziś utożsamiana jest jedynie z dyscypliną akademicką, ograniczoną wyłącznie do zagadnień teoretycznych³⁰.

Enryo Inoue dostrzegał problem dualistycznego spojrzenia na buddyzm. Jako jeden z nielicznych myślicieli swego okresu podjął trud rozprawienia się z tym problemem. Już na wstępie pisma *Buddyzm i filozofia* stawia tezę, iż buddyzm jest jednością filozofii oraz religii. Skoro mówimy o jedności, nie możemy sprowadzić buddyzmu wyłącznie do jednego z elementów. Buddyzm nie jest więc ani religią, ani filozofią – jest filozofią i religią. W analizie tej myśli Inoue skupia się bardziej na elementach filozoficznych, co wynika z faktu, iż w epoce Meiji, w której przyszło mu żyć, dziedzina jaką była filozofia, rozumiana była w sposób akademicki tzn. bardziej rozumiano ją jako rozważania teoretyczne, które nie znajdują zastosowania w *praxis*. Filozofia jako dyscyplina naukowa była czymś nowym i intrygującym; musimy również pamiętać, że w dobie powszechnej westernizacji filozofia zachodnia pojawiła się niejako z urzędu, jako jeden z wielu środków pozwalających

³⁰ O tym szerzej w rozdziale drugim.

wkroczyć w nowoczesność. Miała zatem urok nowości oraz obcości. Wpływało to na recepcję tej nowej dyscypliny – w tym na tworzenie przeświadczenia, że w obrębie własnej kultury nie znajduje się nic, co mogłoby być traktowane jako refleksja analogiczna do filozoficznej.

Swe dociekania Inoue rozpoczyna od nawiązania do Kanta i jego koncepcji fenomenów i noumenów, aby uwypuklić, do jakich sfer będzie się odnosił. Choć nauki Buddy bardzo często odwoływały się do tego, co poznawalne, to dla poznania prawdy potrzebne było przekroczenie pewnej bariery i w celu prawdziwego, pełnego poznania wejście w sferę niemożliwą do poznania (zwłaszcza sensorycznego). Może wydawać się to błędem zwłaszcza przy próbie przedstawienia buddyzmu m.in. poprzez kantowską terminologię, w dalszej części tekstu jednak wykażę, że sprzeczność ta jest jedynie pozorna. Rozważania Inoue są prowadzone dwojako; buddyzm zostaje przedstawiony w perspektywie osoby, która nigdy oświecenia nie dostąpi – mowa jest więc o niepoznawalności rzeczy samej w sobie; całkowite poznanie jest możliwe poprzez praktyki religijne charakterystyczne dla danej szkoły buddyzmu. Tu dostrzegalne jest również odniesienie się do dualizmu kartezjańskiego; jednak w momencie, kiedy filozof zaczyna rozpatrywać sferę religii, bardziej zwraca się do osób praktykujących, które są pewne możliwości poznania istoty wszechrzeczy i zarazem przekonane, że nie wszyscy takie poznanie osiągną.

Inoue pisze, iż ponieważ nie jesteśmy zdolni dotrzeć do rzeczy samej w sobie, świat jest jednocześnie skończony i nieskończony, poznawalny i niepoznawalny rozumowo, relatywny a zarazem absolutny. Szukając możliwości poprowadzenia mostu między filozofią wschodnią i zachodnią, sferę fenomenów porównuje do występujących w buddyzmie form poszczególnych przedmiotów. Istotą tychże przedmiotów jest ich konieczna natura. Same przedmioty przynależące do świata fenomenów to *dharmy*³¹; ich istotą natomiast jest *tathataa*³². Takie ujęcie to nie tylko pierwsza próba przełożenia buddyzmu na język filozofii zachodniej, ale również zarys teorii, w której Inoue chciał pokazać różnice w postrzeganiu między tym co religijne, a tym co filozoficzne. Nawiązanie do Kanta nie jest pozbawione sensu, należy się zastanowić jednak, czy nie jest ono nadużyciem i nieświadomym zafalszowaniem jego koncepcji. Kant, wyróżniając fenomeny i noumeny, rzeczywiście myślał o tym, co poznawalne i niepoznawalne, wyraźnie wskazywał

³¹ R. Schulzer, *Inoue Enryo: A Philosophical Portrait*, Sunny Press, New York 2019, s. 95.

³² C. Harding, I. Fumiaki, Y. Shin'ichi, (red.). *Religion and Psychotherapy in Modern Japan*, Routledge, New York 2015, s. 89.

na ograniczone zdolności poznawczych człowieka. Skoro zatem niemożliwe jest wyjście poza świat fenomenów, nie jest możliwe choćby pomyślenie o noumenach. Kant jedynie zakłada istnienie czegoś ponad tym, co poznawalne, jednak są to spekulacje. Samo pojawienie się możliwości spekulacji osłabia kategoryczność sądu o niemożności pomyślenia tego, co wykracza poza świat fenomenów. W przeciwieństwie do Kanta, Inoue nie odrzucał możliwości poznania rzeczy samej w sobie, jednak zaznaczał, że jest ona możliwa nie poprzez dociekania stricte filozoficzne, ale poprzez wejście w sferę praktyk buddyjskich. Tu można dostrzec wprowadzenie paradoksu: rzecz może być zarówno niepoznawalna i poznawalna. Inoue wprowadza dwoistość ujęcia, aby ukazać konsekwencje podążania (lub nie podążania) ścieżką Buddy. Pozorne poznanie będzie dostępne dla osób nieświadomych ograniczeń zmysłów, jak również dla tych którzy nie są praktykami buddyzmu; pełne poznanie jest możliwe jedynie dla osób praktykujących buddyzm jednak nie mogą mieć pewności, czy uda im się dotrzeć do rzeczy samej w sobie. W późniejszym czasie pod wpływem nauk Inoue, Nishida Kitaro sformułuje paradoks nicości³³.

Zarówno sama koncepcja Inoue, jak i nauki buddyzmu mówią wprost o możliwości dotarcia do noumenalnej części świata poprzez określone przez dany nurt praktyki, zatem przejście to dokonuje się już w sferze religijnej. Na skutek połączenia elementów filozoficznych i religijnych to, co dla Kanta będzie jedynie postulatem, dla buddysty będzie niepodważalnym faktem. Problemem jest jednak (choć jest to problem jedynie natury badawczej) weryfikacja możliwości i metody dotarcia do rzeczy samej w sobie. Ponieważ doświadczenie prawdy jest niemożliwe do przekazania na poziomie werbalnym, nie możemy w żaden sposób zbliżyć się do buddyjskiego świata noumenów poprzez kontakt i rozmowę z osobą oświeconą. Poznanie rzeczy samej w sobie jest zatem pewnym osobistym (a zatem subiektywnym) doświadczeniem. Ponieważ podmiot, którym jest praktykujący (bądź niepraktykujący) często przez całe swe życie nie jest zdolny nawet zbliżyć się do świata noumenów, nie jest błędem skorzystanie z kantowskiej terminologii, gdyż jest ona najbliższa temu, co Inoue chciał czytelnikowi przekazać.

W tym miejscu należy podjąć próbę wyjaśnienia, czym są wspomniane powyżej *dharma* i *tathataa*. Najogólniejsze tłumaczenie buddyjskiego terminu *dharma* to wszelkie nauki Buddy. Określenie to ma jednak znacznie głębsze znaczenie niż zbiór doktryn buddyjskich,

³³ A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitaro*, Nozomi, Warszawa 2007, s. 47.

gdyż znaczy również „prawo naturalne”. *Dham* wynikające z pierwotnego zapisu (*dhamma*) znaczy podtrzymywać lub wspierać, zatem *dharma* (*dhamma*) jest tym, co „podtrzymuje naturalny porządek wszechświata”³⁴. W buddyzmie Mahayana poprzez *dharmę* należy rozumieć zarówno nauki Buddy, jak również drogi do oświecenia. W tym drugim rozumieniu mówiąc o *dharmie*, nie mamy na myśli tego, czy i w jakim stopniu uczeń rozumie pisma, ale na jakim poziomie pod względem dążenia do oświecenia się znajduje. Niektóre teksty (w tym pisma Inoue) poprzez *dharmę* określają pewien sposób manifestacji rzeczywistości³⁵, w której okazuje się, że wszystko jest z sobą tożsame. *Tathataa* natomiast to termin używany dla określenia rzeczywistości, jednak nie tej, jaką człowiek postrzega za pomocą zmysłów, gdyż ta jest nam dana i nie jest prawdziwa. *Tathataa* to prawdziwa istota wszechrzeczy, niedostępna dla zwykłego człowieka. Ponadto *tathataa* jest określeniem wywodzącym się od *Tathagata*, będącego alternatywnym określeniem Buddy, który rzekomo w ten właśnie sposób miał siebie nazywać³⁶. Mówimy zatem o przekroczeniu poznania zmysłowego i dotarciu do istoty rzeczy, która - choć możemy być świadomi - jest dla nas niedostępna.

Inoue dostrzega istotną kwestię (zwłaszcza w odniesieniu do późniejszych rozważań nad buddyzmem): filozofia rozpoczyna swe rozważania od tego co znane, aby dojść do tego, co nieznanne, natomiast religia ma swój początek w tym, co nieznanne i zmierza w kierunku tego, co jest dla człowieka możliwe do poznania. Badając myśl Inoue, można odnieść wrażenie, iż mimo swych aspiracji filozoficznych, to właśnie religię preferował jako dziedzinę wyjaśniającą to, co filozofia uznała za niepoznawalne. Takie rozumowanie będzie jednak błędne, gdyż choć obie dziedziny obejmują różne obszary życia człowieka, to rozstrzygnięcia, które w ich ramach podejmujemy nie mają charakteru zbioru zamkniętego. Granica między religią a filozofią jest płynna i w zależności od epoki i stanu wiedzy przesuwiała się, przyporządkowując kwestie z obszaru religii do obszaru filozofii. Takie przejścia *między* możemy zaobserwować choćby w świecie starożytnym. Wspomniane przesunięcie obszarów doskonale obrazuje Geoffrey E. R. Lloyd w *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*. Autor wskazuje, iż na pewnym etapie dziejów (V lub IV w. p. n.e.) pojawiają się pierwsze próby obalenia (a co najmniej zakwestionowania)

³⁴ B. O'Brien, *What is the Buddha Dharma?*, buddhism.about.com/od/basicbuddhistteachings/a/What-Is-Dharma-In-Buddhism.htm, 5.12.2019.

³⁵ Tamże, 5.12.2019.

³⁶ B. O'Brien, *Tathata or Suchness*, buddhism.about.com/od/mahayanabuddhism/fl/Tathata-or-Suchness.htm, 6.12.2019.

tę, co magiczne, a co do tej pory wpisywane było w sferę wierzeń. Transfer rozpoczął się wraz z chwilą, gdy zaczęto odbierać i tłumaczyć kolejne „boskie działania” w sposób naturalistyczny. Trzęsienie ziemi, sztorm czy susza nie były już karą boską, a zjawiskiem należącym do świata natury, a więc mającym przyczynę naturalną. Nowa przyczyna określonych zdarzeń była również przypisywana bogom choć w nieco innym kontekście - bogowie jako źródło praw przyrody, jednakże między bogami, a badanym zagadnieniem tworzyła się luka wypełniona racjonalną, naturalną odpowiedzią na pytania: z jakiego powodu? lub co jest przyczyną? ³⁷. W każdej religii możemy napotkać treści związane np.: z etyką, soteriologią czy eschatologią; zarazem te zagadnienia znajdują się również w naukach filozoficznych, gdzie nadaje się im kształt zależny od epoki czy szkoły, z jakiej się wywodzi konkretny autor. Pytania o cel ludzkiego życia, możliwość i jakość życia wiecznego pojawiają się na długo przed powstaniem teologii; a po jej powstaniu też nie zostają z filozofii wyeliminowane – czego dowodzą choćby rozważania de Maistre’a czy de Bonalda o roli Boga w historii (np. rewolucja jako narzędzie kary boskiej, mającej na celu nawrócenie i poprawę świata).

Filozofia pojawiała się w takim momencie danej kultury, gdy wątki religijne były już rozwinięte, a zarazem rozstrzygnięcia istotnych kwestii, oferowane w ramach porządku religijnego przestawały być satysfakcjonujące, przynajmniej dla najbardziej dociekliwych intelektualnie. Nie istnieje żaden konkretny moment, w którym problemy, dotąd rozstrzygane w ramach religii przechodzą w kompetencje filozofii. Jest to długotrwały proces usamodzielniania się wskutek wątpliwości podyktowanych przez rozum i pewnych wątków jak np.: problem *superstitio* u Cycerona. Religia traciła część swych narracji na rzecz filozofii. Naturalnie należy pamiętać, iż owe przejścia nie odbywały się w sposób bezkonfliktowy, gdyż zdarzało się, iż naturaliści posądzani byli o herezje; jednak publiczna debata pomagała stopniowo uzmysławiać coraz szerszemu gronu odbiorców, iż to nie bogowie stoją za niespotykanymi zjawiskami, a natura i to ją powinno się badać w poszukiwaniu reguł, pozwalających zrozumieć te zjawiska. Wiara w boską ingerencję jako przyczynę np.: klęsk żywiołowych, z czasem zaczynała świadczyć raczej o ignorancji niż pobożności. Choć pierwsze teorie były ograniczone przez niedoskonałe metody badawcze, to stanowiły one podwaliny pod rozwój nie tylko filozofii, ale i nauk szczegółowych, dając

³⁷ G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

doskonały powód do stworzenia choćby narzędzi czy podziału na konkretne dyscypliny naukowe³⁸.

Przemiany związku filozofia – religia możemy dostrzec również w Japonii. Rodzime wierzenia najczęściej na skutek zmian w świadomości ludzkiej (nawet jeśli nadal manifestowały się w formie np.: ulicznych festiwali), stawały się raczej okazją do spotkań towarzyskich i materiałem do rozważań antropologicznych niż wyrazem faktycznych wierzeń. Choć w wypadku japońskich festiwali możemy mówić w dalszym ciągu o pewnym zabarwieniu religijnym, to w praktyce religia zostaje często zepchnięta na dalekie peryferie świadomości osób partycypujących w rytuałach; w moich badaniach uczestnicy rytuałów świątecznych nie umieli określić ich religijnego znaczenia; niektórzy wiedzieli tylko, że „to przynosi szczęście”, przy czym za przynoszące szczęście jedni uznawali samo uczestnictwo w procesji, inni zaś wykonanie konkretnego gestu – np. potrząśnięcie figurą bóstwa³⁹. Pozostaje więc czynnik magiczny oraz element rudymenarny dla religii – podtrzymywanie więzi, nawet wówczas, gdy samo znaczenie sakralne jest zatarte.

W koncepcji Inoue kwestia związana z relacją między religią i filozofią sprowadza się do dwóch wniosków: buddyzm to religia i filozofia lub też buddyzm to połączenie buddyzmu i filozofii. W tym drugim przypadku buddyzm należy rozumieć jako całą buddyjską tradycję (rytuały i myśl). Spojrzenie na buddyzm jako filozofię było innowacyjne, gdyż choć nawet najznamienitsi znawcy i nauczyciele buddyzmu dostrzegali w nim filozofię, to nie w taki sposób, jak uczynił to Inoue. Doskonałą ilustracją tej tezy mogą być słowa Daistez T. Suzukiego: „stwierdziłem już, że zen zawiera w sobie kwintesencję całej filozofii Wschodu, ale nie należy przez to rozumieć, że jest on filozofią w tym sensie, w jakim używa się zwykle tego określenia. Stanowczo nie jest on systemem opartym na zasadach logiki i rozumowej analizie”⁴⁰. Spostrzeżenia Suzukiego są interesujące także dlatego, że mogą być jednym z dowodów, wykazujących, że mimo całej argumentacji Inoue nie zdołał w pełni przekonać do swej teorii innych buddystów. Suzuki swą drogę popularyzatora buddyzmu rozpoczął znacznie później, gdyż ok. 1920 r., gdy w Japonii filozofia (*tetsugaku*) była już

³⁸ Tamże.

³⁹ W roku 2017 prowadziłam badania w ramach indywidualnego wniosku badawczego: *Przemiany i świadomość religijna i kulturowa współczesnego społeczeństwa japońskiego w kontekście przemian Meiji*. W ramach projektu badałam m.in. wiedzę Tokijczyków na temat święta Sanno Matsuri.

⁴⁰ D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do Buddyzmu Zen*, tłum. M. i A. Grabowscy, Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1992, s. 35.

doskonale znana; jednak przy całej swej wiedzy nie odnalazł w swej „filozofii” możliwości pogodzenia ścieżki logiki ze ścieżką dążenia ku oświeceniu. Inoue i Suzuki to myśliciele różnych epok. Inoue kształcił się oraz nauczał w latach intensywnego dążenia do adaptacji myśli zachodniej, natomiast Suzuki swą karierę dydaktyczną rozpoczął, gdy filozofia zachodnia była w Japonii od dawna obecna. Inoue działał w chwili wprowadzania licznych przemian społeczno-kulturowych, podczas gdy Suzuki nauczał w zreformowanym już kraju.

W kolejnym etapie rozważań Inoue podejmuje próbę wyjaśnienia relacji filozofii i religii w kontekście psychologii. Jednym z powodów, dla którego podjął się takiej analizy jest wielokrotne odwoływanie się do myśli, którą traktuje jako coś nie tyle podlegajacemu namysłowi filozoficznemu co psychologicznemu. Mając jednak na uwadze to, iż w języku japońskim jeden symbol może mieć wiele znaczeń rzecz nie była tak prosta, jak w wypadku rozumienia zachodniego. *Kokoro* (心), które pojawia się w pismach Inoue. *Kokoro* można tłumaczyć jako serce; ale pamiętając o zapożyczeniach z Chin, w tym wypadku należy rozpatrywać jako element chińskiej myśli buddyjskiej, gdzie rozumiane jest jako myśl, świadomość, umysł; jak również fraza „umysł i serce”⁴¹. Wieloznaczeniowość *kokoro* doprowadziła do potrzeby dokładniejszego przeanalizowania, czym jest myśl; bo choć zwłaszcza dla japońskich buddystów rozumienie pewnych słów i zagadnień było intuicyjne, to w przypadku prób przeniesienia tej samej myśli na filozoficzny język Zachodu, gdzie terminologia nie miała tak szerokiego zakresu znaczeniowego, pewne wątki mogłyby stać się niejasne⁴². Z punktu widzenia zachodniego badacza odwoływanie się do psychologii może wydać się niekonieczne, jednak analizując myśl Inoue musimy zawsze mieć na uwadze, że pewne, zwłaszcza dziś oczywiste dla nas spostrzeżenia były w tamtym okresie dla Japończyków innowacyjne. Cały czas poruszamy się bowiem w obrębie kultury, która dopiero otworzyła się na postęp naukowy i w bardzo krótkim czasie starała się nadrobić wiele lat izolacji. Analizując odwołanie się do psychologii jako do dyscypliny, która podobnie do filozofii zajmuje się myślą (choć w innym wymiarze), nie można nie odnieść wrażenia, iż

⁴¹ S. S. Reichenbach, *Kokoro – the Hart Within: Reflections on Zen Beyond Buddhism*, AuthorHouse, Bloomington, 2009.

⁴² T. Toyama, *Semiotics in Japan*, [w:] T. A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok, (red.), *The Semiotics Sphere*, Springer US, New York 2009.

Inoue podejmuje próbę znalezienia silniejszego i empirycznego potwierdzenia rozdzielności między tym, co rozumowe (filozofia), a tym, co emocjonalne (religia)⁴³.

Istotna część koncepcji Inoue opiera się na twierdzeniu, iż słowa zafałszowują rzeczywistość; Jest to pogląd typowy dla buddystów; pokrewne rozumienie relacji między słowem a rzeczywistością i sceptycyzmem wobec poznawczej wartości mowy występowało niekiedy i w myśli zachodniej; Locke twierdził nawet, że: „wyrazy, w swoim pierwotnym lub bezpośrednim stosunku oznaczania, nie odnoszą się do niczego innego oprócz pojęć w umyśle tego, kto wyrazów tych używa”⁴⁴. W przeciwieństwie jednak do lockowskiej myśli, dla Inoue poznanie (oczywiście mówimy o prawdziwym poznaniu) nie było możliwe w wyniku doświadczenia. Arystotelesowska *tabula rasa*, która pojawia się w filozofii zachodniej jako pierwotny stan umysłu, niknący pod wpływem doświadczeń życiowych, pojawia się również w filozoficznej koncepcji Nishidy Kitarō, którego myśl w dużej mierze bazowała na sposobie uzasadniania Inoue. Według Kitarō niemowlę posiada przez bardzo krótki okres czasu czysty umysł, który stopniowo jest zapisywany doświadczeniami. Doświadczenie w przypadku buddyzmu jednak nie jest nabywaniem wiedzy i poszerzaniem kompetencji, ale skażeniem, uniemożliwiającym rzeczywisty ogląd. Zaleca się w związku z tym dążenie do powrotu do stanu *tabula rasa*, dzięki czemu podmiot dotrze do prawdy⁴⁵. Zalecane dążenia są właśnie religijnym wymiarem buddyzmu. Ani Inoue, ani Kitarō nie rozwijają jednak dostatecznie wątku poznawczych walorów doświadczenia religijnego. Rezygnacja z takiej analizy podyktowana jest chęcią uczestniczenia w filozofii opartej na logice. Badacze filozofii japońskiej najczęściej wskazują Kitarō jako tego myśliciela, którego system oparty jest wyłącznie na logice⁴⁶. Choć wybór przedstawiciela szkoły Kioto nie jest bezpodstawny, warto mieć na uwadze, iż zaczątki logicznej argumentacji można dostrzec już u Inoue; istnieje nawet twierdzenie, iż sposób argumentacji Kitarō został zaczerpnięty właśnie od Inoue⁴⁷.

⁴³ I. Enryo, *Buddhism and Philosophy*, [w:] J. W. Heising, J. C. Maraldo, (red.), *Japanese philosophy: a sourcebook*, University of Hawaii Press, Honolulu 2011, s. 621..

⁴⁴ J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book3.pdf, 4.12.2019, s. 146.

⁴⁵ K. Nishida, *Pure experience*, [w:] J. W. Heising, J. C. Maraldo (red.), *Japanese philosophy...*, dz. cyt., s. 647.

⁴⁶ T. P. Kasulis, *Logic in Japan*, www.rep.routledge.com/articles/thematic/logic-in-japan/v-1, 23.02.2017.

⁴⁷ Inoue Enryo, [w:] J. W. Heising, J. C. Maraldo, dz. cyt., s. 618-619.

Inoue dokonuje podziału na to, co filozoficzne i na to co religijne opierając się na ukazywaniu przeciwieństw. Filozoficzne dla niego jest to, w czym prymarne są funkcje intelektu, natomiast sfera religii to sfera odczuć i emocji. Obie te sfery, choć różnią się od siebie, są ze sobą powiązane. Z tego również wynika, że w Japonii najtrudniej byłoby wytłumaczyć, czym jest teologia i dlaczego przyznaje się jej status nauki. Kwestia emocji i wiary jest poruszana w filozofii, natomiast intelekt odnajduje swe miejsce w religii⁴⁸. Zdaniem filozofa, choć religia opiera się na wierze, to wiara możliwa jest tylko wtedy, gdy ludzki rozum najpierw na nią zezwoli. Człowiek wie, że istnieje jakiś wyższy byt i zaczyna w niego wierzyć. Nawet osoba niewykształcona posiada inteligencję, dzięki której jest w stanie pomyśleć o bogu i w jakimś stopniu objąć rozumem swą wiarę. Wierzenia podlegają zatem analizie ludzkiego rozumu. Wiara jednak również jest dostrzegalna w filozofii, gdyż mimo najbardziej dokładnych analiz np.: zagadnienia bytu, potrzebne jest zawierzenie, iż postawione tezy są prawdziwe. Takie ujęcie prowadzi do zrównania wiary w system aksjomatów, przekonania o prawdziwości stawianych tez i wiary o charakterze religijnym. Choć rozumiem argumentację Inoue, zgadzam się, iż przy założeniu, że nie chcemy swego rozmówcy wprowadzić w błąd, musimy zawierzyć w prawdziwość wypowiedzianych zdań; jednak ze względu na przedmiot dociekań nie możemy w żaden sposób postawić znaku równości między wiarą religijną, a wiarą w nasze założenia.

Choć religia oraz religijność doczekały się wielu definicji, to badacze zwłaszcza z zakresu filozofii religii i religioznawstwa są zgodni, iż nadal nie możemy mówić o ostatecznej definicji religii, choćby ze względu na różnorodność spojrzeń na jej problematykę. Mając świadomość dotyczącą tej wielości, stanowisko swe postaram się przedstawić poprzez odniesienie się do słów G. van der Leeuwa na temat istnienia człowieka w społeczności oraz wiary. Autor *Fenomenologii religii* wskazuje na pra-lęk który tworzy bogów i który „prowadzi do Boga lub do diabła”⁴⁹. Lęk o którym pisze Leeuw to lęk przed samotnością, która w pewnym stopniu wynika z życia w społeczeństwie. Człowiek czerpie moc z poczucia przynależności i wspólnoty. Życie w ramach społeczności wymaga działania, a często nawet myślenia kolektywnego; publicznym wyrazem „ducha jedności” są rytuały

⁴⁸ Później (choć w nieco inny sposób niż Inoue) kwestię udziału intelektu w religii podejmie K. Nishitani w *Religion and Nothingness*. Wskazał on na potrzebę podjęcia rozważań nad religią przez pryzmat jej użyteczności. .

⁴⁹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, (tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1978, s. 289.

religijne. Van der Leeuw wprost wskazuje związek pomiędzy uczestnictwem w praktykach religijnych, poczuciem przynależności oraz możliwością przeżycia: „jeśli wielu przyjmuje jakąś inną religię, trzeba ją przyjąć razem z nimi, w przeciwnym bowiem razie w ogóle nie można egzystować”⁵⁰. Na podstawie zachowań wpisujących się w określoną społeczność tworzy się więź, zatem drugorzędną kwestią będą rozważania nad przedmiotem wiary, dowodzenie istnienia lub nieistnienia boga, gdyż to, co jest istotne, to partycypacja. Doskonale rozumieli to Rzymianie, dla których kwestia, osobistego stosunku do bóstw była kompletnie bez znaczenia, natomiast znaczenie pierwszorzędne miało uczestnictwo obywateli w publicznych świątach np.: ku czci Jowisza i poprawne wypełnianie przewidzianych rytuałów. Religia jednoczy społeczeństwa, co doskonale widać na przykładzie Japonii, gdzie – analogicznie, jak w antycznym Rzymie - przekonania przemieszczone są w sferę prywatną, natomiast uczestnictwo w ważniejszych świątach jest obowiązkowe. Podobnie jest w części praktyki społecznej: nie są interesujące subiektywne nastawienia do rodziców/dzieci, ale to, czy sumiennie okazuje im się należyta troskę. Ta sumienna troskliwość jest kwestią honoru, a nie uczuć.

Wiara jest nie tylko elementem wspólnym ludziom, ale również domniemaniem, a wypowiedane słowa „wiem, że bóg istnieje” nie oznaczają bynajmniej wiedzy, a przyjęcie zaufaniem w prawdziwość głoszonej prawdy⁵¹. Zawierzenie prowadzi do podjęcia lub zaniechania określonych praktyk, gdyż ma to przynieść konkretne skutki. W odniesieniu do wiary w prawdziwość stawianych przez nas tez, to punktem wyjściowym zawsze jest nasz własny aksjomat od którego wychodzimy, i który został przez nas stworzony na zasadzie wnioskowania. Przyjęte twierdzenie należy traktować jako założenie startowe dla naszych rozważań. Założenie wstępne umożliwia w procesie logicznej argumentacji sfalsyfikować lub potwierdzić nasze wnioski. Własne przekonania nawet gdy operujemy na pojęciach abstrakcyjnych, zawsze zamykamy w logice, podczas gdy wiara w wyższy byt jest irracjonalna.

Przenikanie się filozofii i religii w buddyzmie powoduje, że rozróżnienie między religią a filozofią staje się dla Inoue nieco bardziej skomplikowane niż na początku jego rozważań, kiedy odwołuje się jedynie do dwóch sfer rzeczywistości. Odwołując się do psychologii

⁵⁰ Tamże, s. 290-291.

⁵¹ Tamże, s. 568-570.

wyróżnia trzy sfery aktywności człowieka: intelekt, emocje i wola. Poszczególne elementy odpowiadają kolejno filozofii (intelekt) i religii (emocje i wola). Na podstawie dotychczasowych dociekań Inoue tworzy dwa wykresy obrazujące różnice w filozofii i religii:

1) „Filozofia – poznawalne – fenomenalne – skończone – relatywne – różnorodne

Religia – niepoznawalne – noumenalne – nieskończone – absolutne – identyczne

2) Filozofia – intelekt – myśl – logika – przyczyna

Religia – emocje i uczucia – wiara – intuicja – objawienie”⁵²

Na podstawie tych wykresów formułuje on pogląd, iż „zaczynając od tego co poznawalne, co jest obiektem filozofii, co bazuje na intelekcie, co znaczy, że to, do czego sięga intelekt nazywamy poznawalnym, a to, do czego nie sięga – niepoznawalnym. Poprzez użycie mocy intelektu i racjonalności, filozofia postępuje w kierunku przyczyn, i podczas tego procesu wnioskuje istnienie niepoznawalnego. Religia bazująca na emocjach natychmiast zostaje przebudzona na skutek istnienia niepoznawalnego”⁵³. Warto również zaznaczyć, iż treści, które są dla człowieka niemożliwe do poznania, nie są przed nim ukryte, nie trzeba ich poszukiwać, gdyż w sposób naturalny ukazują się umysłowi. Inoue nie traktuje filozofii (mimo swych wykresów) jako dziedziny która zajmuje się wyłącznie elementami możliwymi do poznania drogą intelektu. Jak sam przyznaje, czasem filozofia stara się sięgać do takich sfer życia człowieka, których poznanie nie jest możliwe a posteriori. Według Inoue aby zbliżyć się do czystego poznania należy rozpocząć od namysłu nad tym, co jest człowiekowi naocznie dane, następnie stopniowo zbliżać się do sfery niedostępnej nie tylko dla zmysłów, ale i dla intelektu. Choć poznanie istoty rzeczy nadal będzie nieosiągalne, to w mniejszym lub większym stopniu możliwe jest zbliżenie się do poznania wyzwolonego od empirii. Stopniowe, konsekwentne przekraczanie kolejnych granic poznawczych poszerza naszą wiedzę, jednak u kresu zawsze krążymy wokół tego co niepoznawalne i nie jesteśmy w stanie dotrzeć do rzeczywistego oglądu. Inoue pisząc o braku możliwości pełnego poznania na gruncie teoretycznym dostrzegał potrzebę uznania dwuwymiarowości przedmiotu poznania w celu zobrazowania problemu poznania a priori i a posteriori, jednak w odniesieniu

⁵² I. Enryo, *Buddhism and Philosophy*, [w:] J. W. Heising, J. C. Maraldo, (red.), dz. cyt., s. 621

⁵³ Tamże, s. 621.

do buddyzmu jako środka prowadzącego do poznania rzeczy samej w sobie krytykował dualizm kantowskiego ujęcia.

Wiedząc, iż Inoue był praktykującym buddystą trudno jest uwierzyć, iż na gruncie swej teorii tak radykalnie odcinał się od dążenia do całkowitego poznania, które (choć nie dla wszystkich) jest w buddyzmie osiągalne. Według Inoue możemy jedynie przypuszczać i tworzyć pewne mgliste obrazy, będące jak u Kanta jedynie zbiorem kolejnych doświadczeń, nie możemy jednak w toku naszych procesów poznawczych dotrzeć do istoty rzeczy. Pewne cechy przedmiotu poznania które wydają się być dla nas niedostępne w wyniku logicznego rozumowania same przechodzą w obszar tego co poznane, przez co ciągle zmieniamy perspektywę. Choć w większości pism odnajdujemy myśl prowadzoną w ten sposób, nie oznacza to, iż filozof zerwał całkowicie z praktyczną częścią buddyzmu. Wątki o braku możliwości poznania doczekały się szerszego rozwinięcia ze względu na to, iż stanowiły teoretyczną i filozoficzną część buddyzmu, można było odnieść się do nich na drodze logiki, stanowiły wprowadzenie do tego co niepoznane oraz dotyczyły dostępnej dla wszystkich części świata. Również wspomniany już Suzuki, pokazując brak możliwego logicznego ujęcia w buddyzmie, swe rozważania prowadzi w oparciu o logiczne rozumowanie, co jakiś czas jednak wplatając poetyckie zdania które mimo swej niezrozumiałej formy ukazują, do czego (w tym wypadku praktyk buddyzmu zen) należy dążyć np.: „Znać kwiat to stać się kwiatem, być kwiatem, kwitnąć jak kwiat i radować się słońcem oraz deszczem. Kiedy się to dokonuje, kwiat mówi do mnie, a ja znam wszystkie jego udreki (...) wraz z moją wiedzą o kwiecie poznaję wszystkie sekrety mojej własnej jaźni, które wymykały mi się przez całe życie, ponieważ byłem dwoma: tym, który dąży i przedmiotem, do którego dążyłem”⁵⁴

Inoue dostrzegał potrzebę zmian w sposobie mówienia o buddyzmie i jako przykład przytacza dyskusję toczącą się między Vimalakitrą i bodhisatwą Minjuśrą. Według opowieści Budda nakazał swym uczniom, aby sprawdzili stan zdrowia Vimalakitriego. Wiedza, którą dysponowali uczniowie, była zbyt mała, aby właściwie wykonać zadanie. Nawet gdy uczniom wydawało się, iż dostrzegają pewne problemy zdrowotne Vimalakitriego, ten obalał ich argumentację. Boddhisatwa również odwiedził chorego kierując się chęcią dyskusji na temat tego, iż niepoznawalna natura rzeczy jest niemożliwa do pomyślenia i wyrażenia. Minjuśra nie

⁵⁴ E. Fromm, D. T. Suzuki, R De Martino, *Buddyzm zen I psychoanaliza*, tłum. M Macko, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1995, s.23.

doczekał się jednak dialogu, a jedynie swego monologu. Podczas wywodów bodhisatwa dostrzega, jak bardzo się myli w swych przekonaniach, uświadamia sobie, że to co jest niemożliwe do poznania, okazuje się niepoznawalne nie wskutek tego, iż my nie możemy tego poznać, tylko z takiej przyczyny, iż jest to niepoznawalne. Samo określenie czegoś mianem niepoznawalnego czyni to w pewnym stopniu poznawalnym. Wyrażanie czegoś (w tym wypadku Drogi Buddy) świadczy o tym, iż nie mówi się o istocie przedmiotu, nie podąża się Drogą Buddy itp. Milczenie Vimalakitriego było świadectwem tego, iż rzeczywiście dotarł on do prawdy⁵⁵.

Inoue w tej historii widzi pewne nieścisłości, na podstawie których wnioskował, iż główny bohater nie rozumiał w pełni drogi. Mimo iż rzeczywiście milczenie było najlepszym z możliwych odzwierciedleniem podążania Drogą Buddy, to jednak Inoue zauważa, że milczenie było logiczną konsekwencją pewnej wiedzy nie tylko na temat samego aktu poznania, ale również świadomości (a przynajmniej częściowego) poznania rzeczy samej w sobie. Mimo iż nie można było usłyszeć słów, to jednak milczenie wynikało najprawdopodobniej z logicznego myślenia. Rozum podpowiadał Vimalakitriemu, aby ten milczał. Według Inoue zaangażowanie rozumu w próbę dotarcia do istoty rzeczy nie było możliwe choćby ze względu na fakt, że podmiot odnosiłby się do doświadczenia lub do pustych pojęć. Wnioskując z argumentacji Inoue, nie można zatem w przytoczonej historii mówić o prawdziwym podążaniu Drogą Buddy. Inoue twierdził, iż znacznie lepszym rozwiązaniem w takiej sytuacji byłaby ucieczka w sen, gdzie sen postrzegał jako stan, w którym nie ma żadnych myśli, gdyż to co niepoznane nie tylko nie może być czymś, co nie może zostać wypowiedziane, ale również nie może być pomyślane. Zarówno myśli jak i słowa są bowiem ograniczeniem w wyniku zamknięcia w określoności. Myślimy i mówimy zawsze o czymś, zawsze zatem zamykamy przedmiot w pewnej formie obrazowania. Nawet jeśli analizujemy to, co niepoznawalne, zamykamy ją w językowej formie, przez to możemy wnioskować, iż już sama próba mówienia o tym, co niepoznawalne sprawia, iż przedmiot badań staje się niejasny. Choć myśl buddyjska stara się przybliżyć badacza do tego, do czego należy dążyć, zrozumienie, które zamyka wszystko w terminologii i opiera się na logice nawet nie zbliża nas do czystego poznania. Filozofia nie jest w stanie zbadać pewnych obszarów ludzkiej egzystencji. Nawet gdy zostają pokonane kolejne bariery zasłaniające

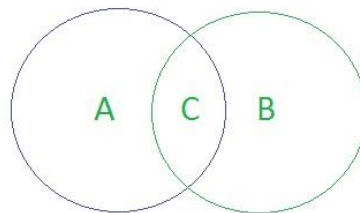
⁵⁵ I. Enryo, *Buddhism and Philosophy*, [w:] J. W. Heising, J. C. Maraldo, (red.), dz. cyt., s. 622.

prawdziwy obraz, zawsze dotrzemy do punktu, gdzie nie będziemy mogli podążać dalej. Nie będzie to jednak znak, iż dotarliśmy do ostatecznego poznania, a jedynie kres naszych możliwości poznawczych.

Ten właśnie kres poznania filozoficznego stanowi początek sfery religijnej. Granica między filozofią a religią jest zmienna i kompetencje obu dziedzin zmieniały się przez wieki. Wspominałam już o tym, jak filozofia przenikała religię, zajmując pewne jej obszary. Jest to ponownie doskonały przykład zmieniających się kompetencji filozofii i religii, wynikający właśnie z namysłu filozoficznego. Ostatecznie jednak, mimo pokonywania kolejnych problemów zawsze pozostajemy z czymś, co jest dla nas niepoznawalne. To właśnie chciał podkreślić Inoue, pisząc o przenikaniu się religii i filozofii.

Filozofia i religia są zatem w tym ujęciu ze sobą ściśle powiązane. Analizując myśl japońską, obecną na wyspach przed XIX w., stanowiącą element codziennego życia i nie będącą zamkniętą w ramach żadnej dziedziny, rzeczywiście możemy zauważyć powiązanie z religią. W przypadku Japonii można nawet wręcz stwierdzić, iż do XIX w. to, co my nazwalibyśmy filozofią, miało w wielu wypadkach charakter religijny m.in. kult przodków wyrosły z wierzeń shinto. Połączenie obszaru filozoficznego i religijnego Inoue odnajduje właśnie w buddyzmie. Tworzy nawet wykres oparty na diagramie przedstawiającym dwa zbiory gdzie A- to co filozoficzne, B- obszar religii C-buddyzm.

Rys. 1 Diagram ukazujący unifikację filozofii i religii w buddyzmie



Źródło: I. Enryo, *Buddhism and Philosophy*, [w:] *Japanese philosophy: a sourcebook*, (red.) J. W. Heising, J. C. Maraldo, University of Hawaii Press, Honolulu 2011

Inoue dostrzegł tę zależność jako jeden z pierwszych i jak sam przyznał, powiązywanie buddyzmu z filozofią nie było w ówczesnej Japonii tak oczywiste. Przez wieki postrzegano buddyzm jako religię i nikt nie kwestionował tego stanu rzeczy, nie wyodrębniano elementów filozoficznych. Nauki każdej szkoły mają jednak część teoretyczną i praktyczną. Część

teoretyczna to nic innego jak rozważania etyczne, nauki oparte na racjonalnym przedstawieniu pryncypiów danej szkoły. Praktyka natomiast to trening ciała i umysłu, koncentracja na podążaniu drogą buddyzmu. Wszelkie praktyki prowadzące do nirwany są to elementy przekraczające filozofię, prowadzące do doświadczenia z innego porządku i nie sposób poddać ich pełnej analizie. Można starać się opisać słowami, na czym polegają poszczególne rytuały, jak również przybliżyć, co jest celem praktykującego, jednak ich sedno należy do sfery niewypowiedzianej i niepoznawalnej, zupełnie jak we wcześniej przytaczanej przypowieści. Rozważania na temat nirwany istnieją i są teoretycznym elementem każdej szkoły. Posiąść jednak wiedzę na temat nirwany i sposobów w jaki można jej doświadczyć, nie jest w żaden sposób równoznaczne z jej rzeczywistym doświadczeniem. Wszelkie nauki związane z próbą wejścia w nirwanę w odłączeniu od praktyki są zatem skazane na porażkę.

Inoue w swych rozważaniach używa określenia „japoński buddyzm” co świadczy m.in. o tym, że traktował go jako element japońskiej kultury. Buddyzm jest w Japonii religią napływową. Choć istnieje samodzielnie, jego elementy można również odnaleźć w shinto, gdyż zarówno buddyzm jak i shinto są religiami które doskonale potrafią się asymilować z innymi religiami. Williams wskazuje, że choć umiejętność asymilacji jest niewątpliwie cechą pozytywną, może mieć również negatywne skutki, gdyż pewne elementy oryginalne ulegają przekształceniu lub zostają wyparte, co prowadzi do znacznego nieraz przekomponowania całej struktury religijnej czy kulturowej. Wpływ, jaki buddyzm wywierał na kultury z którymi się stykał, najlepiej obrazują słowa Williama który zaznacza, że buddyzm:

odegrał ważną rolę w cywilizowaniu i przekazywaniu duchowych wartości nomadom i szczepom. Docierał również między ludy już ucywilizowane, szczególnie te żyjące na terenie Chin, wchodząc we wzajemne oddziaływanie z miejscową cywilizacją, modyfikując wierzenia i obyczaje tych ludów. Zdaniem niektórych uczonych owa płynność i przystosowalność doktrynalnej podstawy buddyzmu jest jego największą słabością (...) właśnie z tej przyczyny buddyzm w Indiach został ostatecznie wchłonięty przez triumfujący hinduizm, a w zetknięciu z lokalnymi kulturami skłaniał się do synkretyzmu.⁵⁶

⁵⁶P. Williams, *Buddyzm Mahajana*, tłum. H. Smagacz, Wydawnictwo A, Kraków 2000, s. 11-12.

Gdy używamy określenia „japoński buddyzm”, można wnioskować, iż chodzi o buddyzm charakterystyczny wyłącznie dla Japonii, co bezwiednie wprowadza rozróżnienie na buddyzm krajowy i ten pochodzący np.: z Chin czy Tybetu. Można również zastanawiać się, czy „japoński buddyzm” jest jakąś jego nową szkołą jak np.: *mahajana* czy *shin*. Sam termin miał jednak na celu nie tyle określenie jakiegoś nowego nurtu, a raczej podkreślenie, iż buddyzm w Japonii istnieje. Japończycy, którzy tak deklarowali swą przynależność religijną, posługiwali się tym terminem nie tylko u siebie w kraju, ale również w pewien sposób byli za jego pośrednictwem określani w innych krajach Azji.

Można się zatem zastanawiać, dlaczego i czy buddyzm japoński był wyjątkowym, odmiennym tworem, skoro potrzebny był osobny termin dla jego określenia? Jak również czy, mając na uwadze jego synkretyzm, możemy mówić o czymś takim, jak „czysty buddyzm”, czy może powinniśmy raczej zawsze mówić o „jakimś” buddyzmie: japońskim, chińskim itd. W myśl słów, iż „tybetańskie powiedzenie mówi, że tak jak każda dolina ma swój język, tak każdy nauczyciel ma swoją doktrynę”⁵⁷, należy raczej skłaniać się ku każdorazowym określeniu buddyzmu. Naturalnie, zacytowanej sentencji nie można traktować w sposób dosłowny, jednak doskonale pokazuje ona, w jaki sposób tworzyły się nowe nurty buddyzmu. Nauki w ramach poszczególnych szkół były rozmaicie interpretowane przez pokolenia mistrzów, co prowadziło do wielości stanowisk. Choć cel, do którego buddyści dążyli, pozostawał niezmienny, to dążenie do niego wiązało się ze znalezieniem bardzo osobistej ścieżki⁵⁸. Warto również wspomnieć o pewnych różnicach które choć mają podłoże w interpretacji nauk Buddy, istnieją na poziomie zarządzania. Wszyscy mnisi podlegają klasztornym regułom. Poszczególne szkoły uchwaliły różne reguły na skutek schizmy, której nie należy jednak traktować w znaczeniu terminologii chrześcijańskiej, gdyż jak pisze Bechert podzielenie (*samghi*) nie wynika z różnic w pojmowaniu nauk, a jedynie z różnic w dyscyplinie klasztornej. Różnice na poziomie doktrynalnym nie stanowiły podstawy do schizmy, a zmiany w rozumieniu nauk Buddy mogły nastąpić w późniejszym czasie jako np.: reakcja na zmiany w dyscyplinie. Interpretacja słów Buddy była subiektywna, co prowadziło do tego, iż w obrębie jednego klasztoru mogli żyć przedstawiciele różnych spojrzeń.

⁵⁷ Tamże, s. 11.

⁵⁸ Analogiczna praktyka zalecana była w tradycji niektórych szkół mistycznych judaizmu. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, (tłum.) I. Kania, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 127 - 129; Menachem Mendel z Kocka, jeden z nauczycieli chasydzkich, wyraził to wprost: „Zły to Bóg, do którego prowadzi tylko jedna droga”, za: M. Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, (tłum.) J. Garewicz, PWN, Warszawa 1999, s. 84.

Warunkiem wspólnej egzystencji było zachowywanie reguł ustanowionych dla zachowania porządku. Wyjątkiem była szkoła *sautrantika* która nie skupiała mnichów w klasztorach, a zatem nie podlegali oni klasztornej regule.

Inoue nie był mnichem, a świeckim wyznawcą buddyzmu mahajany (należał do szkoły czystej ziemi która jest jedną ze szkół buddyzmu mahajany). Trudno precyzyjnie określić, w jakich okolicznościach powstał ten nurt, jednak przez niektórych badaczy, jak Akira Hirakawa akceptowany jest pogląd, iż ogromny wkład w jego formowanie się mieli właśnie świeccy wyznawcy. Według Hirakawy⁵⁹ mahajana ma swe źródła w zakonie bodhisattwów który skupiał w sobie nie tylko osoby wyświęcone, ale również świeckie. Świeccy wyznawcy zarządzali stupami czyli kopcami zawierającymi relikwie które utożsamiane były z Buddą. Kult roztaczający się wokół stup był pewną alternatywą dla tych, którzy chcieli skupić się na religii, a nie działalności klasztorów których priorytetem często nie było dążenie do oświecenia, a dążenie do zaspokajania własnych potrzeb⁶⁰. Wiele mahajańskich sutr jak Sutra Wimalakir czy Bhadramajakarawjekarana podkreśla rolę osób świeckich. Płynie z nich przekaz, iż nie trzeba wieść życia mnicha aby móc podążać Drogą Buddy. Choć niewątpliwie osoby nie żyjące w zakonie przyczyniły się do rozwoju buddyzmu mahajany, twierdzenie, iż byli oni główną siłą napędową spotyka się z krytyką, opierającą się także na analizie sutr. Gregory Schopen wykazuje⁶¹, iż źródeł mahajany powinniśmy raczej szukać w kulcie ksiąg, a nie stup; natomiast osobami które wpłacały darowizny na rzecz mahajanczyków byli najczęściej mnisi z innych klasztorów. Również Williams jest sceptyczny w odniesieniu do twierdzeń Hirakawy, jednak w swej argumentacji posuwa się dalej niż Schopen i zupełnie odzęgnuje się od źródeł świeckich, powołując się na sutrę Pratyutpanna która swą treścią wskazuje na ruch klasztorny⁶². Twierdzenie to może dodatkowo potwierdzić fakt, iż przeobrażenia buddyzmu prowadzące do powstania nowej szkoły zawsze odbywały się w obrębie klasztoru, a potem trafiały do świeckich wyznawców.

⁵⁹ A. Hirakawa, *The Rise of Mahayana Buddhism and its Relationship to the Worship of Stupas*, Tokyo Bunkyo 1963, s. 93.

⁶⁰ S. Shizuka, *Review Article: The Mahaparinirvana Sutra and the Orgins of Mahayana Buddhism*, "Japanese Journal of Religious Studies" nr 26, 1999.

⁶¹ G. Schopen, *Figmentsand Fragmentsof Mahayana Buddhism in India: More Collected Papers*, University of Hawaii Press, Honolulu 2005, s. 154.

⁶² P. Williams, dz. cyt., s. 36-38.

Jak wykazuje Williams, udział osób świeckich w tworzeniu się nowych założeń doktrynalnych był możliwy, choć w pewnym sensie niebezpośrednio. Buddyzm zezwala osobie świeckiej na tymczasowe uzyskanie statusu mnicha, jak również powrót mnicha do życia świeckiego⁶³. Tą swoistego rodzaju chwilową przemianę nazwałabym „płynnością stanów” i to ona sprawia, iż rozdział między osobami świeckimi a mnichami nieostry, inaczej niż np.: w przypadku chrześcijaństwa, gdzie choć występują tzw. klasztory świeckie, to przynależność do nich poza pewnymi wyrzeczeniami wynikającymi ze złożonego przyrzeczenia, nie zmienia życia świeckich mnichów. Sednem jest w tym przypadku „przyrzeczenie czystości jest to wszystko, co obejmuje ta cnota (...) Podobnie przyrzeczenie ubóstwa nie oznacza konieczności rezygnacji z posiadania dóbr materialnych na własność. Natomiast chodzi tu o życie w duchu wyrzeczenia i umartwienia, a nade wszystko w nadziei, zaufaniu Bogu i wewnętrznej wolności. Z kolei materia przyrzeczenia posłuszeństwa jest to, co prawowita władza nałoży zgodnie z duchem i zakresem Reguły życia”⁶⁴. W przypadku buddystów należy natomiast mówić o pełnoprawnym uczestnictwie w życiu zakonnym, przez co rozumiem nie tylko pobyt w zakonie, ale poddanie się winaji oraz zmianę statusu.

Różnorodność doktrynalna jak również sam charakter buddyzmu miały pewne konsekwencje: poszczególne zwroty nigdy nie odnoszą się do tego samego zjawiska. Zwroty, których używamy nie zawsze wyrażają tę samą rzecz. Badania nad buddyzmem często koncentrują się na ukazaniu różnic w założeniach poszczególnych szkół, czy też prób ich definiowania. Próba zdefiniowania szkoły, choć w pewien sposób zapewne zapoznaje nas z jej założeniami, daje poznanie pozorne, gdyż o „prawdziwym buddyzmie” tzn. o tym co stanowi jego sedno nie sposób mówić. Chcąc opisać buddyzm w najlepszym razie możemy odwołać się do paradoksu stworzonego przez Kitarō w którym $A=A$ i jednocześnie $A \neq A$ ⁶⁵, lub też do myśli Inoue⁶⁶, u którego wyróżnione zostają sfery przyjmujące kształtem kartezjański dualizm. Sedno buddyzmu w kontekście poznania tkwi w niepoznawalności. Słowa są ogólnikami, które pomagają się komunikować i obrazować dostępne naszym zmysłom byty, jednak wnikliwe spojrzenie daje pewność, iż wprowadzają one w błąd.

⁶³ Tamże, s. 38-39.

⁶⁴ P. Chmieliński, *Świecki Zakon Karmelitów*, niedziela.pl/artukul/3870/nd/Swiecki-Zakon-Karmelitow, 12.01.2020.

⁶⁵ A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitaro*, Nozomi, Warszawa 2007, s. 47.

⁶⁶ T. Makio, *On the Philosophy of Inoue Enryo*, “International Enryo Inoue Research” nr 1, 2013, s. 8-9.

Zakładając postmodernistyczną dekonstrukcję języka, i tak nie jesteśmy w stanie dotrzeć do istoty bytu czy też poznać pełnego zakresu znaczeniowego poszczególnych terminów – w tej kwestii istnieje zbieżność między Inoue jak i wieloma myślicielami zachodnimi.

Umiejętność dostrzeżenia „językowej nieprawdy” może ułatwić dotarcie do tej części rzeczywistości, która jest określana jako niepoznawalna. Medytacja wglądu umożliwia dotarcie do istoty rzeczy samej w sobie, lub innymi słowy, „ujrzenia rzeczy takimi, jakimi są naprawdę”⁶⁷. Zrozumienie będące następstwem uwolnienia się od fałszu i dotarcia do istoty wszechrzeczy umożliwia człowiekowi wyzwolenie się nie tylko od egoistycznych zachowań, ale przede wszystkim umożliwia przerwanie procesu reinkarnacji, będącego wynikiem tkwienia w fałszywym oglądzie, który prowadzi do egoizmu (budowanego na złudzeniu *ja* oraz ulegania popędowi woli⁶⁸) i cierpienia. Choć dążenie do wyzwolenia jest głównym celem, buddyści poddają analizie zarówno ludzi jak i wszystkie otaczające przedmioty, aby wykazać fałsz tkwiący w ludzkim postrzeganiu. Rozważania Inoue były zatem podyktowane pewnym schematem który jawi się w wyniku nawet szczątkowego zapoznania się z koncepcją buddyzmu. Inoue podobnie jak w późniejszym czasie Kitarō nie odnosił się zatem do całości koncepcji poszczególnych zachodnich filozofów, gdyż niektóre tezy nie wpisywały się w założenia buddyjskie. Inoue swe rozważania na temat buddyzmu, filozofii i religii prowadził nie określając do której ze szkół się odnosi, zatem możemy wnioskować, iż chodzi mu o buddyzm w ogóle⁶⁹.

O ile sam buddyzm był w Japonii znany i praktykowany już od VI w., tak określenie „buddyzm japoński” jest stosunkowo nowym konstruktem, gdyż pojawia się dopiero w epoce Meiji. W XIX w. Japończycy w obliczu licznych przemian stanęli przed koniecznością ponownego zdefiniowania swej tożsamości, jak również odnalezienia się na scenie międzynarodowej. Wskutek zetknięcia się z *tetsugaku* (takim terminem określano filozoficzną myśl zachodnią) powstały trzy stanowiska:

- I. Uznające, że myśl zachodnia przewyższa wschodnią, w tym również japońską;

⁶⁷ P. Williams, dz. cyt., s. 13.

⁶⁸ Artur Schopenhauer określał ten fałszywy ogląd *zasłoną Mai*; A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia: Parerga i Paralipomena*, przekł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 2002, s. 626. .

⁶⁹ Na korzyść tej tezy może świadczyć również fakt, iż Inoue należał do szkoły która uznawała nauki wszystkich Buddów, w kwestii rytualnej natomiast modlitwy kierowano do Buddy Amity

2. Negocjacyjne, w którym starano się pogodzić myśl japońską z zachodnią. Próba ta zaowocowała między innymi powstaniem haseł promujących westernizację w epoce Meiji „Japońska dusza – zachodnie *know how*”;
3. Odrzucające wszelkie wpływy zachodnie⁷⁰.

W odniesieniu do buddyzmu Japończycy zajmowali jedno z dwóch stanowisk: pierwsze wyjaśniało, czym jest tzw. „duch japoński” i doprowadzało do jego konfrontacji z buddyzmem. Argumentacja w tym przypadku przybierała taki ton, aby pod każdym względem buddyzm był zgodny z tym, co rozmówca rozumiał pod pojęciem „duch japoński”; drugie stanowisko polegało na wnikliwej analizie buddyzmu od jego pojawienia się w Japonii, aż do końca epoki Edo. Badania historii buddyzmu prowadzone były m.in. pod kątem analizy jego związku z państwem. Wynik kwerendy uwypuklał np.: wsparcie państwa przez buddystów i ich zaangażowanie w sferę polityczną, co pozwalało na wyprowadzenie twierdzenia, iż buddyzm w Japonii nie był religią czy też filozofią niezwiązaną z krajem⁷¹. Końcowy wniosek ma w sobie wiele słuszności, gdyż wiele wydarzeń, związanych ze wspieraniem lub zwalczaniem buddyzmu miały charakter państwowy, a każde kolejne wydarzenie prowadziło do daleko idących następstw. Sacrum i profanum było ze sobą ściśle powiązane, tak więc losy buddystów, którzy angażowali się w politykę dyktowały losy państwa. Stanowisko wykazujące powiązanie buddyzmu z państwem japońskim jest jednak niekompletne, gdyż wskazuje wyłącznie na te momenty historyczne w których widoczne było pozytywne nastawienie władz do mnichów, pomijano natomiast te wydarzenia historyczne, które dotyczyły pogromów buddystów. Wybiórczość w historiografii nie jest jednak czymś nowym i właściwym jedynie Japończykom. W Polsce również możemy odnaleźć wiele przykładów na to, jak pisanie historii uzależnione było od stanowiska politycznego badacza. Mimo wszelkich historycznych komplikacji w relacji państwo – buddyzm nie można jednak swobodnie mówić o „japońskim buddyzmie” jako o odrębnym nurcie, powołując się wyłącznie na historię buddyzmu, gdyż już w pierwszym zdaniu będziemy musieli przyznać, iż buddyzm był religią obcą, która przywędrowała najprawdopodobniej z Chin⁷². Określenie

⁷⁰ G. Kopf, *The Modern Buddhism of Inoue Enryō*, „International Inoue Enryō Research” nr 1, 2013, s. 27.

⁷¹ Tamże, s. 27.

⁷² Badacze nie są w tej sprawie jednomyślni. Literatura niekiedy wskazuje, iż głównym źródłem jest Korea.

„buddyzm japoński” wymaga szerszych analiz i wykazania tych cech, które są specyficzne wyłącznie dla japońskiego buddyzmu. Stworzenie katalogu właściwości należących wyłącznie do buddyzmu japońskiego jest jednak niemożliwe ze względu na różnorodność szkół, jak również różnic wewnątrz szkół przynależących do tego samego nurtu. Choć istnieją pewne wspólne założenia wynikające z doktryny, to poszczególne klasztory same prowadziły do ewolucji o czym pisałam już wcześniej. Praktyka ta dotyczy nie tylko Japonii, ale i innych krajów Azji, przez co buddyzm do tej pory nie został w pełni zbadany.

Badacz często może odnieść wrażenie, że Inoue traktował buddyzm nieco instrumentalnie, gdyż był to dla niego doskonały środek aby wspierać tradycjonalizm i przeciwstawiać się powszechnej modernizacji. Paradoksalnie jednak Inoue działał właśnie według nowych, shintoistycznych wytycznych państwowych. Jego myśli w dużej mierze wyrażone zostały terminologią zaczerpniętą z Zachodu, choć w myśl swoich poglądów powinien pisać językiem, który wiele lat później Murakami nazwie językiem skostniałym. Propagowanie filozofii i koncepcja czterech mędrców⁷³, którzy wspólnie mieli tworzyć koncepcję filozofii kompletnej również nie świadczą o tym, aby Inoue szukał najlepszej drogi do zachowania dawnego porządku. Jego postawa raczej wynikała ze stopniowego zatracania się Japonii we wpływach płynących z Zachodu. Choć modernizacja czy przemiany społeczeństwa mogły wzbogacić i unowocześnić kulturę japońską, to w odczuciu części ówczesnych tradycjonalistów i konserwatystów istniało niebezpieczeństwo tak głębokich przemian przede wszystkim świadomościowych, iż wraz z upływem czasu i nastaniem kolejnych pokoleń, Japończycy mogliby stać się kopia Europejczyków czy Amerykanów. Buddyzm w tym wypadku stanowił (dokładnie tak jak w przeszłości) środek do przeciwstawiania się szkodliwym elementom napływowym. Przede wszystkim buddyzm został przedstawiony jako religia „racjonalna”, zgodna z dotychczasowymi odkryciami naukowymi. Celem takiego przedstawienia było przeciwstawienie się innej religii napływowej – chrześcijaństwu. Niechęć do chrześcijaństwa wynikała nie tylko z odmienności jego założeń czy monoteizmu, ale również ze względów ekonomicznych. Zarówno buddyści jak i shintoiści mieli ogromny wpływ na politykę państwa, co przekładało się na wpływy ekonomiczne. Chrześcijaństwo jawiło się Japończykom jako religia bezkompromisowa, dążąca do zagarnięcia wpływów i być może wykorzenienia shinto oraz buddyzmu i choć

⁷³ Według Enryo Inoue pewne elementy myśli Sokratesa, Kanta, Buddy i Kartezjusza mogłyby stworzyć tzw. filozofię kompletną.

podejmowano próby powiązania chrześcijaństwa z shinto (czego świadectwem jest historia łącząca Jezusa z Japonią i shintoistycznymi mnichami)⁷⁴, nie zakończyły się one sukcesem na szerszą skalę. Buddyzm miał również być (w przeciwieństwie do chrześcijaństwa) religią zgodną z odkryciami nauk ścisłych. Inoue nie podaje jednak żadnych przykładów, w których miejscach ta zgodność by się przejawiała. Działania Inoue związane z „westernizacją” intelektualną buddyzmu japońskiego odczytuję jako próbę wzmocnienia pozycji buddyzmu wobec chrześcijaństwa, które oprócz kwestii duchowych miało niezwykle rozwiniętą filozofię. Buddyzm jako religia posiadająca w sobie element racjonalny była przeciwstawiana chrześcijaństwu, w mniemaniu Inoue opartemu jedynie na emocjach wyznawców. Ponadto buddyzm mimo swej burzliwej historii, postrzegany był przez wielu Japończyków jako nie podlegający dyskusji, istotny i nieodzowny element kultury. Można by polemizować z tym twierdzeniem, jednak mając na uwadze fakt, iż buddyzm przeniknął w głąb shinto, jak również wpływał na strukturę społeczną, to rzeczywiście był nierozzerwalnie połączony z Japonią, o czym paradoksalnie świadczą wielokrotne, nieudane próby oczyszczenia shinto z elementów buddyjskich czy też równie nieudane próby jego wykorzenia z życia Japończyków.

Warto również w tym miejscu wspomnieć, że zarówno Inoue jak i wielu innych myślicieli okresu Meiji buddyzm traktowali jako lekarstwo na wszelkie błędy koncepcji modernizacyjnych, które prowadziły do sekularyzacji, w ich przekonaniu zbędnej, a nawet szkodliwej. Szkodliwość rozdziału religii i państwa, w tym wypadku japońskiej sceny politycznej i buddyzmu, można rozpatrywać zarówno w kwestii ekonomicznej, jak i obyczajowej. W historii Japonii buddyści ze względu na dobre wykształcenie niemal od początku swej obecności zajmowali stanowiska urzędnicze na dworze cesarskim. Ich przydatność w dosyć krótkim czasie doprowadziła do sympatii ze strony nie tylko dworu, ale i wielu możnych. Gdy zezwolono na budowę świątyń, te uzyskiwały poparcie wśród gorzej sytuowanych Japończyków, gdyż buddyzm dawał wytchnienie. Bogacenie się i rosnące wpływy mnichów buddyjskich prowadziły do sprzeciwu shintoistów, którzy z tej racji, iż shinto to religia rodzima, chcieli mieć większy wpływ na politykę i większy udział w dostępie do środków ekonomicznych. Analizując historię Japonii dostrzeżemy częste spory między tymi dwiema grupami wyznaniowymi, gdzie podłożem była właśnie walka o zwiększenie

⁷⁴ P. B. Clarke, J. Somers, (red.), *Japanese New Religions in the West*, (red.) Routledge, New York 1994, s. 96.

stanu posiadania. Naturalnie oficjalnym powodem sporów, a nawet walk zawsze były kontrowersje o charakterze wyznaniowym. Nawet w okresach, kiedy podejmowano działania mające wykorzenić buddyzm (np.: okres działalności Ody Nobunagi), pośrednio zawsze wywierał on wpływ na sprawowaną politykę. To właśnie niechęć do buddyzmu pozwoliła przez pewien okres rozwijać się chrześcijaństwu. Aby umniejszyć wpływy mnichów, zezwolono wczesnym chrześcijanom na działalność duszpasterską, gdyż doktryna buddyjska stawała w sprzeczności z założeniami chrześcijaństwa⁷⁵. Wpływy o charakterze obyczajowym pośrednio wyłaniają się z wpływów na poziomie politycznym. Państwo zarządzane przez buddystów było prowadzone w oparciu o buddyjskie nauki. Choć można w tym miejscu zarzucić fałszywość tezy argumentując, iż przez wieki cała administracja była prowadzona według stylu konfucjańskiego, to musimy dostrzec, iż był to jedynie sposób zarządzania, a decyzje były podejmowane zgodnie z wolą rządzącego. Niepotrzebne są tu rozważania na temat tego, na ile możemy mówić o niezależności władcy. Istotne jest, że bez względu na to, czy dana decyzja była rezultatem namysłu władcy, czy też podszeptem ze strony doradców to postanowienia niemal zawsze uwzględniały buddyjską ścieżkę. Mając na uwadze historię, dla wielu reformatorów i filozofów okresu Meiji buddyzm był gwarantem właściwego funkcjonowania państwa, a sekularyzacja jawiła się jako ogromny błąd.

Omawiając stosunek Inoue do chrześcijaństwa nie mogę jednak pominąć faktu, iż myśliciel wykazał się pewną niekonsekwencją. Z jednej strony mówił o zagrożeniu dla państwa, z drugiej jednak strony powołując się na buddyzm mahajany który zawierał w sobie tzw.: emocjonalny czynnik religijny charakterystyczny zwłaszcza dla szkoły wywodzącej się z mahajany - czystej ziemi oraz racjonalny czynnik „drogi świętości”⁷⁶ wnioskował, iż chrześcijaństwo mogłoby być częścią buddyzmu.

Koncepcja Inoue była nie tylko próbą przełożenia rozważań na temat buddyzmu na filozoficzne kategorie zachodnie, ale miała również podłoże o charakterze politycznym. Nawet w rozważaniach buddyzm - filozofia i religia pojawia się kwestia buddyzmu jako elementu systemu państwowego. Zaangażowanie w politykę jest zwłaszcza widoczne przy próbach określenia czym jest „jedność” np.: tego co absolutne i relatywne. Termin ten

⁷⁵ N. F. McMullin, *Oda Nobunaga and the Buddhist Institutions*, open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/831/items/1.0094163, 23.13.2019.

⁷⁶ G. Kopf, *The Modern Buddhism of Inoue Enryō*, „International Inoue Enryō Research” 2013, nr 1, s. 29.

w doktrynie buddyjskiej pojawia się często, można nawet zaryzykować stwierdzenie, iż jest to jeden z podstawowych terminów którym posługują się buddyści. Inoue wprowadza do swych rozważań jedność równości i dyskryminacji. Ives twierdzi, iż zabieg ten miał na celu usprawiedliwienie wojny i dyskryminacji, jednakże można również mówić o poznawczej funkcji jaką daje człowiekowi „wnikliwość”. Wobec wieloznaczności zarówno japońskiej jak i buddyjskiej terminologii oraz miejscami niejasnych intencji Inoue trudno jest prowadzić rozważania na temat rzeczywistych znaczeń poszczególnych fraz. Niewątpliwie cała myśl Inoue przeniknięta jest elementami narodowościowymi co pozwala na wysunięcie wniosków pozwalających na interpretację pism przez pryzmat zaangażowania politycznego myśliciela, jednak nie należy przy tym zapominać, o buddyjskim nacechowaniu poszczególnych terminów. Takie spojrzenie na jedność równości i dyskryminacji pozwala z jednej strony dostrzec zaangażowanie polityczne, przy jednoczesnym wykazaniu pewnych buddyjskich prawd. Możemy tu ponownie nawiązać do Kitarō który mówił o jednoczesnej afirmacji i negacji⁷⁷ i w ten sam sposób interpretować zapis poczyniony przez Inoue.

Na początku rozdziału zarysowana została koncepcja buddyzmu jako połączenia filozofii i religii. Inoue wielokrotnie posługuje się określeniem „filozofia buddyjska”, pod takim tytułem pojawia się również krótkie pismo. To właśnie rozważania w tym dziele dają podwaliny pod metodę analiz szkoły Kioto czyli doprowadzenie do syntezy nauk buddyjskiej i filozofii akademickiej. Bez względu na to, czy badacze zajmujący się historią filozofii określą Inoue pierwszym japońskim filozofem czy też nie, nie można zaprzeczyć, iż to on rozpoczął dialog między myślą Zachodu i Wschodu.

⁷⁷ A. Kozyra, dz. cyt

Rozdział II

Filozofia japońska

Podobnie jak w wypadku „buddyzmu japońskiego” w literaturze przedmiotu⁷⁸ możemy odnaleźć termin „japońska filozofia”. Określenie to zwłaszcza dla badacza zachodniego nie jest niczym niezwykłym choćby ze względu na fakt, iż bardzo często mówiąc o myśli japońskiej używamy tego określenia, jednak takie ujęcie dla wielu Japończyków będzie ogromnym błędem, gdyż jak twierdził jeden z największych myślicieli epoki świątłych rządów Nakae Tokusuke „od starożytności do dnia dzisiejszego, w Japonii nigdy nie było filozofii”⁷⁹. Według Nakae „japońska filozofia” to jedynie interpretacja tekstów Konfucjusza, czy też analiza dorobku kulturowego. Jedynymi osobami które według myśliciela wykazały się pewną kreatywnością w próbie stworzenia nowych koncepcji byli buddyści, jednak padli oni ofiarą ograniczeń religijnych. Nawet najbardziej uznani japońscy myśliciele jedynie powtarzali wybrane koncepcje filozoficzne przybyłe do Japonii z Europy. Stanowisko Nakaego wynikało z kilku faktów:

⁷⁸ Przykładem są takie pozycje jak: H. G. Blocker, *Filozofia japońska*, (tłum.) N. Szuster, WUJ, Kraków 2008; H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu: Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, (red.) P. P. Wiener, WUJ, Kraków 2005; I. Tomonobu, *In Search of Wisdom. One Philosopher's Journey*, International House of Japan, Tokyo 2004.

⁷⁹ H. G. Blocker, C. L. Starling, *Japanese Philosophy*, State University of New York Press, New York 2001, s. 1.

- 1) W historii Japonii (aż do epoki Meiji) nigdy nie było odrębnej dziedziny jak filozofia.
- 2) Wszelkie koncepcje miały najczęściej charakter użytkowy czego doskonałym przykładem jest choćby konfucjanizm.

Poszukiwanie prawdy dla niej samej, poszukiwanie pierwszej przyczyny były Japończykom obce. Choć możemy doszukiwać się elementów filozoficznych w buddyzmie, miały one nieco inny, gdyż także bardzo pragmatyczny wymiar. Nakae na jednej z konferencji naukowych zapytany o filozofię japońską odpowiedział „Nie ma czegoś takiego; wszystko zostało zaimportowane, jest imitacją”⁸⁰. Postrzeganie filozofii na sposób akademicki uniemożliwiało uznanie myśli japońskiej za filozofię.

Choć na Zachodzie pisma poświęcone japońskiej klasyfikowane są jako filozoficzne, wielu poddawało w wątpliwość iż jest to słuszne, gdyż treść tych publikacji mogłaby znaleźć się w działach takich jak: kulturoznawstwo czy też literatura. Tu wchodzimy na teren dosyć grząski: wydaje się, że w Japonii został przyswojony bardzo ograniczony pogląd na to, czym jest filozofia⁸¹. Do tego w czasie, gdy „import” nastąpił, pogląd ten był już w Europie mocno kontestowany, a w USA wręcz ignorowany. Kontestacja zachodnia była wielokierunkowa. Zaczynając od Pascala i Montaigne’a, przez Encyklopedystów, Rousseau, Locke’a do Kierkegaarda i Nietschego, trwa przeorientowywanie filozofii tak, aby mogła się ona zajmować tym, co później znalazło swojej miejsce w refleksji nad kulturą i w obszarze dyscypliny „kulturoznawstwo”: związki pomiędzy antyczną tragedią i muzyką, pochodzenie moralności, program samowychowawczy (Nietzsche); „politologii”: pochodzenie instytucji społecznych, zasady racjonalnego rządzenia (Rousseau, Locke); „religioznawstwie”: analiza doświadczenia religijnego, krytyka instytucjonalizacji religii (Pascal, Kierkegaard, Nietzsche); psychologii: uczucia małżeńskie, zasady uwodzenia (Kierkegaard).

Część tych rozważań otrzymała znakomitą formę literacką (Montaigne, Pascal, Kierkegaard); część wprost prowadzona była w formie powieści (Rousseau, Diderot, Montesquieu). Problem w tym, że do końca XIX w. nie istniały politologia, socjologia,

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Jak wykażę później Enryo Inoue promował filozofię jako podstawę wszelkiego rozwoju, jednak ograniczoność również współczesnego spojrzenia na filozofię japońską sugeruje, że choć Inoue dokonał adaptacji myśli zachodniej, to nie stworzył obrazu czym filozofia jest i co umożliwiłoby stworzenie pewnego obrazu filozofii narodowej.

religioznawstwo czy kulturoznawstwo; a psychologia była w załączku. Ciąży nad tym obrazem filozofii nieszczęsny duch niemieckiego idealizmu – jednego z kierunków, który bynajmniej nie był całą filozofią; i ciąży duch anachronizmu, każący doszukiwać się wzorca idealistycznego w przeszłości, także tam, gdzie go nie ma – arystotelesowskie *Etyki*, tak samo, jak platońskie *Państwo* oraz *Prawa*, podobnie, jak *Księżę Machiavellego* czy *Dwa traktaty o rządzie* Locke’a są zorientowane jak najbardziej pragmatycznie.

Wątpliwości na temat istnienia filozofii w Japonii wynikały z historii. Filozofia była jednym z elementów przyswajania tzw. zachodniego stylu życia w okresie Meiji. Pisma najważniejszych europejskich filozofów były traktowane jako element westernizacji. Pod wpływem napływu obcej myśli Nishi Amane zaproponował termin, który miał określać filozofię europejską – *tetsugaku*. Termin *tetsugaku* to skrócona forma słowa *kitetsugaku* na które składały się dwa znaki kanji znaczące dosłownie „nauka poszukująca mądrości”⁸². Pierwszymi nauczycielami filozofii byli naturalnie obcokrajowcy zaproszeni przez władze, aby zapoznali Japończyków z Platonem, Arystotelesem, Kartezjuszem itd. Nauczyciele innej narodowości umocnili w studentach poczucie, że filozofia jest specyficzną nauką charakterystyczną dla Zachodu, jak również jednym z kroków aby dorównać rozwiniętej Europie.

W przeciwieństwie do Japonii Chiny doskonale poradziły sobie z przyswojeniem i rozwojem filozofii, mimo iż początkowo filozofia postrzegana była jako twór wcześniej nieobecny w Chinach, specyficzny wyłącznie dla krajów Zachodu. Za sprawą wizyty Deweya i Russella spojrzenie na filozofię (chin. *zhe xue*) zmieniło się. Filozofia z nauki przeistoczyła się w dziedzinę mówiącą o spojrzeniu na świat, wartościach wyznawanych w określonych kulturach. Za sprawą takiego zdefiniowania filozofii Chińczycy dostrzegli podobieństwa między drogą Zachodu i Wschodu. Pisma Konfucjusza zostały (wobec nowego spojrzenia na filozofię) uznane za pisma o charakterze *zhe xue*. Filozofia jako „ekspresja wartości kulturowych”⁸³ zaczęła być rozpowszechniana w Chinach od 1923 roku⁸⁴. Odebranie *zhe xue* naukowości wynikało z prostego faktu - braku możliwości weryfikacji w oparciu o badania naukowe idei głoszonych przez poszczególne koncepcje. Tu z kolei mamy dosyć specyficzne

⁸² H. G. Blocker, C. L. Starling, dz. cyt., s.3.

⁸³ Tamże s. 4.

⁸⁴ Pisma uważane w Chinach za filozoficzne w Europie przypisywane były do tej kategorii znacznie wcześniej, na przełomie lat 70 i 80 drugiego stulecia.

rozumienie *nauki* – jednoznacznie pozytywistyczne i ignorujące specyfikę *Kulturwissenschaft* (niem. kulturoznawstwo) oraz *Geisteswissenschaft* (niem. nauki o duchu), a chińskie podejście znakomicie mieści się w obu tych typach. Poszczególne idee były jednak przydatne jako narzędzie do zrozumienia wartości obecnych w różnych kulturach, tak więc do zrozumienia „ducha” narodów. Filozofia była rozumiana jako „granica kultury i kulturowy drogowskaz”⁸⁵. Mimo że japoński termin *tetsugaku* wywodził się z chińskiego terminu *zhe xue*, nie był rozumiany w ten sam sposób. Na fakt ten wpłynęły reformy ery Meiji i odejście od *stricte* konfucjańskiego systemu nauczania. Powszechna westernizacja sprawiła, iż VII wieczne inspiracje i rozwiązania zaczerpnięte z Chin przestały być aktualne.

Podczas gdy tradycja chińska opierała się wpływom krajów zachodnich⁸⁶, Japonia z zachwytem chłonęła i adaptowała nowe wzorce i choć westernizacja nie przebiegała w sposób bezproblemowy (o czym świadczą liczne protesty), stała się ona niepodważalnym faktem. Zarówno japońskie elity intelektualne przeprowadzające reformy, jak i działacze broniący tradycji nie zastosowali chińskich rozwiązań które stanowiłyby pewien kompromis o charakterze modernistyczno-kulturowym poprzez „przyjęcie zachodniej nauki i technologii oraz zachowanie (i zreinterpretowanie) tradycyjnej chińskiej etyki i myśli społecznej, zwłaszcza konfucjanizmu”⁸⁷. Japonia nie podążyła śladami chińskimi w procesie modernizacyjnym, nie można również rzec, iż stała się kopia krajów zachodnich. Za zasłoną przemian stały choćby wielopokoleniowe zależności rodzinne, czy też hierarchia klasowa. Choć wartości wyznawane przez społeczeństwo były nadal takie same doszło do głębokich przemian na poziomie społeczno-politycznym. Niektórzy zwolennicy tzw. dawnego porządku mogliby stwierdzić, iż nastąpiło odrzucenie tradycji japońskiej⁸⁸. Nawet jeśli przyjmiemy ten pogląd za słuszny, japońscy uczeni nie mogliby stworzyć i spisać nowej myśli o charakterze filozoficznym odrywając się od przeszłości. Jeśli zwrócimy uwagę na to co wyłania się z przemysłów europejskich myślicieli u źródeł zobaczymy zranioną dumę narodową i próbę przywrócenia godności człowiekowi⁸⁹.

⁸⁵ H. G. Blocker, C. L. Starling, dz. cyt., s. 4

⁸⁶ Opór trwał do czasu kiedy myśl zachodnia została zrekonstruowana i zaadaptowana jako „chińska droga” m.in. przez Mao. Zob.: *Classics in Chinese Philosophy: From Mo Tzu to Mao Tse-Thung*, (red.) W. Baskin, Open Road Media, New York 2014.

⁸⁷ H. G. Blocker, C. L. Starling, dz. cyt., s. 5.

⁸⁸ Głosy twierdzące, że epoka Meiji stanowi koniec tradycyjnej Japonii obecne są do dziś.

⁸⁹ Zob.: Tamże, s. 10.

Tworzenie nowych teorii pod wpływem nie tylko zranionej dumy, czy też uczucia, że zostało się oszukany nie jest właściwa jedynie Japonii⁹⁰. Wszystkie wielkie rewolucje zaczynały się od niezadowolenia z panującego porządku. Złość, żal i frustracja wywołana niespełnionymi obietnicami dawanymi przez rządy czy też patologie w środowiskach wyznaniowych potrafiły rozbić proponowane przez Sloterdijka banki gniewu i poprowadzić tłum ku rewolucjom mającym dać początek nowemu porządkowi⁹¹. Często okazuje się jednak, że ów upragniony, wywalczony nowy porządek z czasem rodzi nowe problemy i stwarza nowe patologie.

Warto również zaznaczyć istnienie nurtu myślowego charakterystycznego dla Japonii który moglibyśmy określić mianem „filozofii życia”. Jak jest możliwe szczęście o to pytali już starożytni Grecy, jednak gdy Grecy wyprowadzali rozmaite teorie, Japończycy sformułowali i wprowadzili w życie zasady pozwalające żyć spokojnie i szczęśliwie. Japońska myśl zbliżona była do arystotelesowskiego „złotego środka”. Filozofia stoicka nie jest „rozważaniem o szczęściu” a praktyką. Różnica leży w zaangażowaniu politycznym – Japończycy nie angażowali się w politykę (wyjątek to książę Shotoku i jego „Konstytucja”).

Można zatem stwierdzić, iż początki filozofii japońskiej nastawione były na *praxis*. Istotnymi elementami życia była aktywność, przyjmowanie życia ze spokojem, umiarkowanie w oddawaniu się uciechom, dbałość o otoczenie, bliskość z naturą, wypełnianie obowiązków⁹². Wiele nakazów mających dać w życiu szczęście jest zbliżonych do europejskiego stoicyzmu. Brak nakierowania na teorię nie świadczył zatem o braku filozofii, a raczej o mądrości narodu który potrafił połączyć życie i filozofię.

Analizując sposób w jaki postrzegano kwestię istnienia (bądź nie istnienia) filozofii japońskiej, można dostrzec rewolucyjne myślenie Inoue. Ukazanie elementów buddyzmu w kontekście zachodnich rozważań filozoficznych, nawet jeśli stanowiło jedynie

⁹⁰ Doskonałym europejskim przykładem jest m.in. działalność Jana Husa który napominał nie tylko ludzi, ale również kler u którego dostrzegał zakłamanie. W wyniku działalności Husa powstały dwa zwalczające się obozy: kler który posądzał Husa o herezję, oraz jego zwolennicy dostrzegający, iż kościół już dawno zboczył z drogi którą powinien podążać. Rewolucja husycka to nic innego jak próba naprawienia pewnego porządku. Zob.: M. Malia, *Lokomotywy historii. Zwroty w dziejach I kształtowanie nowoczesnego świata*, tłum. M. Grabowska-Ryńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 47-49.

⁹¹ P. Sloterdijk, *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, tłum. A. Żychliński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011, s. 162-163.

⁹² H. Garcia, F. Miralles, *Ikigai. Japoński sekret długiego i szczęśliwego życia*, tłum. K. Mojkowska, Muza SA, Warszawa 2017.

reinterpretację wybranych tez stanowiło przełom w sposobie myślenia wielu Japończyków. Choć to Kitaro uważany jest za twórcę japońskiej filozofii, to w moim przekonaniu początków japońskiej filozofii akademickiej należy szukać znacznie wcześniej - w myśli Inoue który pokazał w jaki sposób można poprowadzić japońską myśl, aby ta zbliżyła się swym kształtem do filozofii zachodniej, przy jednoczesnym uchwyceniu kluczowych dla kultury japońskiej elementów. Inoue zamkną w filozoficznej terminologii Zachodu wybrane przez siebie elementy myśli Wschodu. Buddyzm w pewien sposób zreinterpretowany był dzięki temu prostszy w odbiorze, gdyż nie opierał się na niedopowiedzeniach i intuicyjnym dążeniu do bliżej nieokreślonego celu noszącym nazwę oświecenia. Skoro jednak buddyzm miał być w swej fenomenalnej części filozofią, należy przyrzeć się w jaki sposób Inoue postrzegał filozofię.

Inoue za punkt wyjściowy w swej koncepcji stawia twierdzenie, iż podstaw wszelkich nauk powinniśmy doszukiwać się w filozofii. Stwierdzenie to stanowiło nie tylko główną tezę jego największych dzieł, ale również dało podstawę do stworzenia Akademii Filozoficznej (1887 r.). Inoue twierdził, iż filozofia jest nauką która wśród wszystkich nauk zajmuje najwyższe miejsce. Tylko filozofia prowadzi do rozwoju i gdyby nie była studiowana postęp w żadnej dziedzinie nie byłby możliwy. Filozofia nie tylko poszukuje pierwszych zasad, ale w wyniku swych dociekań ukazuje zasady funkcjonowania badanego zagadnienia. Filozofia jest nauką będącą podstawą innych nauk⁹³. Twierdzenie Inoue można rozumieć dwojako: filozofia potrafi dotrzeć do podstaw, zainspirować badaczy działających w obrębie nauk ścisłych; możemy ją traktować jako dyscyplinę pierwotną wobec nauk ścisłych, gdyż nauki ścisłe są jedynie jej następstwem. W rozumieniu Inoue filozofia determinuje prawa i zasady wszystkich dziedzin które uznaje się za filozoficzne np.: etyka, logika. Dziedziny te kształtują zasady nauk np.: fizyki czy prawa. Filozofia powinna zostać zatem postawiona w centrum świata nauki jako ta nauka, od której wszystko się zaczyna. Filozofia nie jest jedynie początkiem, jest również siłą napędową, warunkiem rozwoju cywilizacji. Propozycja Inoue była zgodna z dotychczasowym nurtem myślowym – modernizacja Japonii miała zostać przeprowadzona poprzez rozwiązania zachodnie, w propozycji Inoue głównie przy wykorzystaniu myśli filozoficznej. Spojrzenie to jest bardzo istotne z punktu widzenia pytania o filozofię japońską. Japonia mimo iż w porównaniu z krajami europejskimi była państwem

⁹³ R. Shulzer, *Inoue Enryo: A Philosophical Portrait*, Suny Press, New York 2019, s. 204.

mniej rozwiniętym technologicznie, to nie można orzec, iż nie była ~~ona~~ krajem rozwiniętym pod względem kulturowym. Japończycy od początku istnienia państwa, aż do XIX w. wypracowali silnie rozwiniętą etykę przejawiającą się m.in. w kodeksie Bushido, liczne prawa nie tylko skodyfikowane ale również zwyczajowe, zaimportowany z Chin konfucjanizm dawał nie tylko możliwość stworzenia dosyć sprawnego aparatu administracyjnego, ale również pomagał w problemach o charakterze obyczajowym. Religia obejmowała natomiast nie tylko obszary wierzeń ale również przyczyniała się do odpowiedzi na pytania egzystencjalne – w tej kwestii zwłaszcza ogromną rolę odgrywał buddyzm który (jak dowodził Inoue) jest w pewnej części filozofią. Przyjmując istnienie filozofii za warunek konieczny rozwoju cywilizacji, to Inoue musiał założyć istnienie filozofii w starożytnej Japonii. Mając jednak na uwadze sposób prowadzenia rozważań ponad wszelką wątpliwość mogę stwierdzić, że założenie istnienia filozofii japońskiej było intuicyjne, a sama filozofia japońska traktowana raczej jako styl życia, a nie dziedzina naukowa „wierzę, że od teraz powinno się promować w społeczeństwie, że dla rozwoju cywilizacji oraz korzyści dla kraju konieczne jest studiowanie filozofii, gdyż stanowi ona centralną władzę świata nauki i fundament wiedzy i sztuki”⁹⁴. Analizując ten ~~zapis~~ cytat można odnieść wrażenie, iż dla Inoue filozofia była nowym zjawiskiem, nauką której brak doprowadził do zacofania i która ma zapewnić Japonii w przyszłości poziom równy krajom europejskim czy amerykańskim.

Rozważania Inoue jednocześnie negują i potwierdzają istnienie filozofii w Japonii przed XIX w. Analiza buddyzmu wyraźnie wskazuje na istnienie wątków filozoficznych, choć nie były one przed naukami Inoue ujęte w ramy zachodniej terminologii filozoficznej. Brak pewnych określeń nie świadczy jednak o nieistnieniu filozofii. Problem w definiowaniu filozofii japońskiej wynika ze sposobu prowadzenia rozważań w których podejmowano próbę sprowadzenia rozważań filozoficznych do rozważań teoretycznych. Brak dostrzeżenia filozofii praktycznej w kulturze japońskiej przejawiającej się choćby w adaptacji myśli konfucjańskiej skutkowało tym, iż negowano istnienie filozofii nie tylko narodowej, ale filozofii w ogóle. Jeśli prześledzimy historię Japonii do rewolucji Meiji nie odnajdziemy żadnej dziedziny która odpowiadałaby filozofii teoretycznej, jednak istnieje wiele odniesień do sfery *praxis*. Można w tym miejscu postawić zarzut mojemu twierdzeniu wskazując rozważania Inoue nad buddyzmem, gdyż refleksja nad poznawalnością i niepoznawalnością

⁹⁴ E. Inoue, *Yokai gaku kogi (Lectures on Mystery Studies)*, “Journal of the Philosophy Association” nr 1, 1887, s. 26.

świata należą przecież do filozofii teoretycznej. Ów zarzut byłby słuszny gdyby nie charakter buddyzmu. Nauki buddyzmu mają służyć działaniu którym jest dążenie do nirwany. Nawet jeśli mówimy o fałszywości oglądu ludzkiego, to celem jest uświadomienie wadliwości zmysłów co w konsekwencji ma prowadzić do zmian w ludzkim *praxis*. Inoue musiał dostrzegać te zależności co pozwoliło mu prowadzić rozważania nad buddyzmem, jednak był również świadom nieistnienia filozofii akademickiej która w owym czasie była bardzo popularna w Europie. W związku z takim spojrzeniem na filozofię Inoue na polu promocji rodzimej filozofii poniósł klęskę, gdyż nawet obecnie istnienie filozofii japońskiej jest w Japonii kwestionowane. Inoue skoncentrował uwagę na analizie porównawczej, a nie na wątku rodzimej filozofii. Od epoki Meiji filozofia została w pewien sposób ograniczona, gdyż rozważania filozoficzne, które w sposób swobodny mogłyby toczyć się nie tylko w ramach buddyjskich szkół, ale również na ulicach na wzór choćby nauk Sokratesa, zostały przyporządkowane jednej filozofii przybyłej zza oceanu. Czego konsekwencją było zapewne odrzucenie wielu kielkujących dopiero pytań które na Zachodzie już dawno zostały zadane. Brak rozwiniętej japońskiej odpowiedzi na pytania np.: o byt, początek byłaby wartością samą w sobie i dałaby zapewne pełniejszy obraz japońskiego sposobu myślenia. Choć posiłkowanie się przemyśleniami filozofów europejskich na pewno przyspieszyło rozwój myśli japońskiej, to być może gdyby Japończycy nie mieli dostępu tych rozważań, wnioski do których doprowadziłby ich umysł byłyby zupełnie inne. Kwestia tego, jak rozwinęłaby się myśl japońska pozostaje w sferze domysłów, nie podlega jednak żadnej wątpliwości to, że Inoue niezwykle cenił filozofię. To właśnie filozofia miała ustanawiać obszary i pozycję poszczególnych nauk. W takim ujęciu filozofia stała się w pewnym stopniu organem nadzorującym dzięki któremu cywilizacja miała możliwość rozwoju.

Wśród wszystkich filozofów Inoue najchętniej odwoływał się do Kanta którego filozofia była w epoce Meiji najbardziej popularna wśród osób starających się zajmować filozofią. Zauroczenie Kantem wynikało z rozdziału rzeczywistej natury i tego co postrzegamy.

W Prolegomenach do żywej dyskusji na temat buddyzmu Inoue pisze:

Po tym jak odkryłem jasny księżyc prawdy w świecie filozofii, przejrzałem starsze nauki. Stawało się dla mnie coraz bardziej i bardziej oczywiste, że nie ma prawdy w chrześcijaństwie. Było również bardzo łatwe aby dowieść, że prawdy nie odnajdziemy również w konfucjanizmie. Zdałem sobie sprawę, że tylko nauki buddyzmu były w dużej mierze zgodne filozoficzną argumentacją. W tym momencie ponownie przeczytałem

buddyjskie pisma i stawałem się bardziej i bardziej przekonany o prawdzie z ich nauk. Klasnąłem w ręce i zawołałem «Kto przypuszczałby, że prawda która była ustanawiana poprzez badania na Zachodzie przez ponad tysiąc lat, była od dawna obecna od ponad trzech tysięcy lat w starożytnym orienicie»⁹⁵

Inoue znalazł elementy wspólne dla myśli Wschodu i Zachodu, jednak zastanawiające jest, dlaczego posłużył się kategorią „Orientu” będącego konstrukcją jak najbardziej europejską i wcale nie niewinną, gdyż jednoznacznie polityczną, związaną z dążeniem do podporządkowania „Orientu” na co wskazuje Edward W. Said i cała koncepcja dyskursu hegemonicznego. Choć rozważania Saida koncentrują się głównie na Bliskim Wschodzie to „Orient” zdaje się być czymś więcej niż jedynie miejscem, gdzie mogliśmy odnaleźć „romanse i awantury, egzotyczne istoty, groźne pejzaże niezwykle i pamiętne doświadczenia”⁹⁶, jest to „rywal kulturowy i, wreszcie, jeden z najmocniejszych, najgłębiej utrwalonych europejskich obrazów «obcego»”⁹⁷. Mając na uwadze kontekst w jakim stosowano określenie „Orient” w Europie dziwnym wydaje się, iż Inoue zdecydował się posłużyć takim określeniem. Fraza ta jednak istniała nie tylko w jego świadomości, ale również w świadomości niemal wszystkich japońskich badaczy, choć nie wszyscy postanowili się z nią zmierzyć. Ponieważ Enryo Inoue nie rozwija kwestii Orientu (zapewne w chwili gdy pisał *Prolegomenach* rozważania na ten temat nie były dla niego istotne) muszę przywołać postać innego japońskiego myśliciela Inoue Tetsujiro. Podkreślał on, iż badania nad „Orientem” są niezwykle istotną kwestią zarówno z perspektywy wschodniej jak i zachodniej, gdyż umożliwią lepsze zrozumienie kultur Wschodu w Europie czy US, a przede wszystkim wyeliminują powielane na Zachodzie mitów zwłaszcza dotyczących Japonii⁹⁸.

Wydaje się, iż Tetsujiro był świadom problemu „Orientu”, choć nie możemy mieć pewności, czy świadomość ta była zbliżona do tego, o czym pisał Said. Bez względu jednak na to, jak Tetsujiro postrzegał Orient postulował, aby to właśnie Japończycy zdefiniowali⁹⁹

⁹⁵ E. Inoue, *Bukkyo katsuron joron (Prolegomena to a Living Discourse on Buddhism)*, Hozokan, Tokyo 1887, s. 27

⁹⁶ E. W. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 23.

⁹⁷ Tamże, s. 24.

⁹⁸ S. Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*, University of California Press, Los Angeles 1995, s. 54-55

⁹⁹ Stanowisko Inoue Tetsujiro w pewnym stopniu wyprzedza pogląd badaczki Gayatri Charavorty-Spivak, która w późniejszym czasie (od ok. 1982 r.) będzie prowadzić krytyczną analizę narracji kolonialnych i postkolonialnych i kwestionować „prawo Zachodu” do definiowania innych kultur. Zob.: G. Charavorty-Spivak,

czym on jest, a następnie wprowadzili tę koncepcję na Zachodzie. Filozof wierzył, że studia porównawcze wykażą wiele podobieństw między społeczeństwami europejskimi i japońskim, przez co dojdzie do „oswojenia” kultur i porzucenie negatywnych skojarzeń¹⁰⁰. Według historyka Tsudy Sokichiego redefinicja Orientu doprowadziła do postrzegania go (mówimy o spojrzeniu japońskim) jako określenia przeciwstawnego do Zachodu¹⁰¹. Orient był zatem traktowany jako wszystko to, co Wschodnie. Wnioskuje zatem, iż właśnie w tym kontekście Inoue użył określenia „starożytny orient” - jako odniesienie do wszystkiego, co wydawało mu się rodzime, nie posiadające korzeni w myśli zachodniej.

Na podstawie swych spostrzeżeń Inoue wyróżnia grupę mędrców których filozofia miała wspólnie tworzyć filozofię kompletną, idealne zestawienie myśli Wschodu i Zachodu, tego co starożytne z tym co nowoczesne. Konfucjusz, Budda, Sokrates i Kant – czterej mędrcy którym zostało poświęcone specjalne miejsce w Parku Filozoficznym ufundowanym przez Inoue. Filozofia kantowska dla Inoue była zwieńczeniem wszelkiej filozofii i wszystko co zostało powiedziane po Kancie zaliczane było przez myśliciela do ery filozofii kompletnej. Kantowska koncepcja fenomenów i noumenów pozwalała Inoue wytłumaczyć pewne zagadnienia związane z filozofią buddyjską, wprowadzić jeszcze niezaznajomionych z filozofią zachodnią Japończyków w rozważania filozoficzne .

W tym miejscu jednak należy opisać szerzej korelacje między Kantem a myślą Inoue. Filozof zwrócił uwagę na to, iż w myśli kantowskiej człowiek odbiera i przetwarza otaczającą go rzeczywistość za pomocą swych zmysłów i w ten sposób poznaje przedmiot. Poznanie jest jednak ograniczone, gdyż ludzkie władze poznawcze nie są w stanie dotrzeć do rzeczy samej w sobie. Choć idealizm transcendentálny był dla Inoue oczywisty, to jednocześnie zarzucał on Kantowi niepotrzebne wycofanie się w dualizm¹⁰². Zarzut ten spowodowany był buddystycznym spojrzeniem, w którym choć nie możemy całkowicie opowiedzieć się

Krytyka postkolonialnego rozumu. W stronę historii zanikającej współczesności [w:] Teorie literatury XX wieku. Antologia, Kraków 2006.

¹⁰⁰ S. Tanaka, *Japan's Orient...*, dz. cyt., s. 55-60.

¹⁰¹ Tamże, s. 4.

¹⁰² Ten zarzut był wynikiem sposobu w jaki Inoue pracował nad filozofią zachodnią – łączył ze sobą elementy zachodniej filozofii odpowiadające japońskiemu sposobowi myślenia z filozofią japońską która nie była ujęta w jednolitą teorię.

przeciwko dualizmowi¹⁰³, to na pewnym etapie teorii dualizm znika na rzecz jedności do której człowiek powinien dążyć. Ostateczna prawda nie posiada znamion dualizmu. Wielu badaczy jak np.: K. Mund¹⁰⁴ twierdzi, że buddyzm jest powiązany z dualizmem i rzeczywiście w pewnym stopniu mają rację, gdyż pojawia się on na poziomie teoretycznym. Nawet Inoue w swych rozważaniach często przywołuje kategorie myśli i bytu, aby zarysować problem trudności (a często braku możliwości) przekroczenia poznania zmysłowego. Analiza doktryny pokazuje jednak, że umysł i ciało stanowią jedność nie tylko ze sobą, ale i z całym światem. Prawda ta jest jednak niedostępna dla większości osób, nawet jeśli uczniowie zdobędą tę wiedzę na poziomie teoretycznym nie będą w stanie tej jedności odczuwać. W tym miejscu rozpoczyna się aspekt praktyk buddyjskich, gdyż dopiero na określonym poziomie medytacji osoba praktykująca jest w stanie doświadczyć jedności. Choć Inoue twierdził, iż Kant oczyścił filozofię z fałszu, a swym krytycznym spojrzeniem dotarł do korzeni wiedzy, to kantowskie spojrzenie wg. Inoue uniemożliwiało dotarcie do całkowitego, ostatecznego poznania. Poznanie¹⁰⁵ jest możliwe i tego wątku zabrakło zdaniem Inoue w filozofii Kanta. Choć z punktu widzenia buddystycznej filozofii japońskiej można wysnuć tego typu zarzuty wobec filozofii Kanta, to nie są to jednak zarzuty w pełni uzasadnione. Kant tworzący w innej kulturze, na co dzień mający styczność z zupełnie inną religią, kierujący się przede wszystkim logicznymi analizami, a nie twierdzeniami podszytymi doktryną religijną wyciągał zupełnie inne wnioski niż choćby Inoue¹⁰⁶.

Elementy niedostatecznie wyjaśnione przez Kanta Inoue odnajduje w myśli Fichtego który zwrócił się w kierunku kategorii *Ja*¹⁰⁷. Człowiek nie jest ograniczony w swym poznaniu jedynie do fenomenów, gdyż Fichte zwraca uwagę na *Ja samo w sobie*, będącego określonym

¹⁰³ W próbach uteoretyzowania buddyzmu zawsze podkreślana jest dwoistość rzeczywistości: rzeczywistość dostępna zmysłowo i ta prawdziwa dostępna dla nielicznych

¹⁰⁴ K. Mund, *Buddhism implies dualism*, newdualism.org/papers/K.Mund/Mund-Dualism.pdf, 1.03.2019.

¹⁰⁵ Całkowite poznanie wg. Inoue jest możliwe poprzez wyzwolenie się z ograniczeń zmysłowego i rozumowego poznania które uniemożliwiają dostrzeżenie jedności wszechrzeczy.

¹⁰⁶ Inoue odwołuje się głównie do *Krytyki czystego rozumu*. Nie podejmuje polemiki z *Krytyką praktycznego rozumu* zapewne z tego powodu, iż Kant stara się nawiązać do Boga, a ponadto „co w «krytyce czystego rozumu» uznano się za nieprawdziwe, lub leżące poza sferą ludzkiego poznania, to nie mogło w «krytyce praktycznego rozumu» stać się znowu prawdziwym i być przystępnym dla rozumu ludzkiego”. M. Sieniatycki, *Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska*, Ultramontes, Kraków 2017, s. 3.

¹⁰⁷ Musimy cały czas mieć na uwadze, iż Inoue nie pisał na temat koncepcji Fichtego (podobnie jak w przypadku Kanta) w taki sposób, aby wy tłumaczyć jego myśl. Myśli poszczególnych filozofów były interpretowane tak, aby wpisywały się w myśl japońską, przez co uwagę skupiano na wybranych zagadnieniach i poddawano je takim interpretacjom, by były zgodne np.: z założeniami buddyzmu.

niejako z konieczności przez jednostkę będącą owym *Ja*, możemy zatem mówić o *Ja* jako absolutnie subiektywnym. Istotne dla Inoue było w filozofii Fichtego było spojrzenie nie tylko na przedmiot ale i na sam idealizm. Możliwość dotarcia do przedmiotu na poziomie świadomości, przy jednoczesnym braku uwikłania w doświadczenie było tym, czego Inoue u Kanta nie odnalazł: „przedmiot w idealizmie ma zatem nad przedmiotem w dogmatyzmie tę przewagę, że można go wykazać w świadomości – nie jako podstawę wyjaśnienia doświadczenia, bo byłaby to sprzeczność i sam system stałby się przez to częścią doświadczenia, lecz w ogóle”¹⁰⁸. Dla buddysty poprzez doświadczenie nabywamy fałszywy ogląd, dlatego perspektywa wyjścia poza doświadczenie była niezwykle obiecująca, ponad to twierdzenie Fichtego iż:

samowiedza nie narzuca się i nie przychodzi z zewnątrz; trzeba rzeczywiście swobodnie działać, a następnie abstrahować od przedmiotu i tylko przyjrzeć się sobie samemu. Nie można nikogo zmusić, by to uczynił, a jeśli nawet twierdzi, iż to uczynił, to wciąż jeszcze nie wiadomo, czy naprawdę postępuje słusznie i w wymagany sposób. Jednym słowem nie można wykazać, że ktokolwiek samowiedzę taką posiada; każdy musi dzięki wolności stworzyć ją sobie sam¹⁰⁹

jest zgodne z myślą buddyjską. Przytoczony cytat *Teorii Wiedzy* nie był pisany w odniesieniu do filozofii buddyjskiej, to dostrzegam pewną zbieżność. Inoue twierdził, iż prawdziwy ogląd świata nigdy nie pochodzi z czynników zewnętrznych, należy starać się odejść od koncentrowania się na przedmiotach które w wyniku oddziaływania zmysłów jawią się w określony sposób, podążanie drogą Buddy jest dobrowolne i trudne (a wręcz niemożliwe) do zweryfikowania przez osoby postronne¹¹⁰.

Myśl Fichtego w kontekście buddyzmu posiada jednak pewne mankamenty – jest nim to, co zbliża twierdzenia do filozofii buddyjskiej, a mianowicie *Ja*, jak również *Nie-ja* będące w myśli Fichtego konsekwencją *Ja*. Inoue doskonale rozumiał filozofię zachodnią, a reinterpretacja myśli pozwalała na stworzenie mostu między kulturami. Konsekwencją próby pogodzenia zagadnień mógłby być jednak zarzut, iż Inoue po prostu myśli zachodniej nie rozumiał. W przypadku omawianej koncepcji Fichtego wyraźnie dostrzegam różnicę między

¹⁰⁸ J. G. Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór Pism*, tłum. M. J. Siemek, PWN, Warszawa 1996, s. 477.

¹⁰⁹ Tamże, s. 477-478.

¹¹⁰ I. Enryo, *Buddhism and Philosophy*, [w:] J. W. Heising, J. C. Maraldo, (red.), dz. cyt, s. 623.

myślą Fichtego, a jej interpretacją dokonaną przez Inoue. Fichte pisząc o *Ja* stara się ukazać pewną niezbędną relację między *Ja* a nim samym, co prowadziło do braku orzekania o jego istnieniu lub nieistnieniu. W przypadku myśli Inoue nastąpiło przetransferowanie wspomnianej relacji do poziomu wkraczania w tożsamość ze światem. *Nie-ja* stanowi natomiast całkowite odejście toku myślowego Inoue i niemożliwe jest pełne wpisanie tego zagadnienia w jego koncepcję. Filozof nie rozwija bliżej swych wątpliwości, jednak mając na uwadze, iż tą samą metodą prowadzenia analiz podążał Kitaro z całą pewnością u podstaw braku zainteresowania kategorią *Nie-ja* należy szukać w przeciwstawności *Ja* i *Nie-ja*. Buddyjska myśl japońska oscyluje wokół absolutnie sprzecznej tożsamości, tak więc sprzeczności były ze sobą tożsame¹¹¹. Problem wynikający z braku możliwości pogodzenia *Nie-ja* z proponowaną przez Inoue koncepcją nie został całkowicie pominięty. Filozof powołuje się na Schellinga¹¹² który w jego opinii wykonał krok na przód, jednak i jego rozważania mimo tego, iż w pewnym stopniu udoskonalił twierdzenia Fichtego nie stanowiły wystarczającego uzasadnienia nawet dla teoretycznej możliwości dotarcia do całkowitego poznania. W koncepcji Schellinga występuje tak pożądane przez buddystów znoszenie się przeciwstawieństw w absolicie, jednakże występuje również brak możliwości uwolnienia się od niemożności dotarcia do pełnego przedstawienia absolutu co sprawia, że koncepcja ta nie jest w pełni zgodna z założeniami Inoue.

Choć rozważania Inoue rozpoczynają się od nawiązania do Kanta i stopniowo przenoszą się w obręby filozofii Fichtego i Schellinga, to myśl Inoue jest raczej krytyczną analizą wybranych pism niż japońską kontynuacją ich myśli. Inoue konfrontował *tetsugaku* z tezami buddyjskimi, jak również starał się poprzez filozofię wpłynąć na rozwój kraju. Podniesienie świadomości nie technologicznej, a filozoficznej było dla Inoue priorytetowym elementem w walce z zacofaniem. Inoue podczas swych wypraw badawczych do Europy wysnuł wnioski, iż rozwój i obecność filozofii warunkuje rozwój społeczeństw zachodnich w każdej dziedzinie¹¹³. Państwa w których studiuje się filozofię mają bardziej otwarte i światłe społeczeństwo, zatem aby podnieść świadomość Japończyków i doprowadzić do powszechnego dobrobytu, należało w pierwszej kolejności zadbać o odpowiednią edukację

¹¹¹ K. Nishida, *Pure experience*, dz. cyt.

¹¹² T. Makio, *On the Philosophy of Enryo Inoue*, "International Inoue Enryo Research" nr 1, 2013, s. 9.

¹¹³ E. Inoue, *Shinri konjin shohen (The Golden Needle of Truth)*, Hozokan, Tokyo 1886, s. 19.

opartą na filozofii. Jednym z haseł przewodnich Inoue było „Kochać kraj, bronić dharma”¹¹⁴, jednak Inoue w swym piśmie *Prolegomena Filozofii Prawdziwej Szkoły* przekształca maksymę w „Chronić kraj i kochać prawdę”¹¹⁵. W ten sposób ukazywał to, co dla społeczeństwa powinno być najistotniejsze: kraj i prawda. Zmiana ta miała podwójne podłoże: nacjonalistyczne o czym świadczy jego dzieło *Fragment filozofii wojny*, jak również było to odejście od sposobu prowadzenia wywodów opartych na niejasno sprecyzowanych pytaniach i odpowiedziach – Inoue stał się myślicielem wzorowanym na zachodnich filozofach. Rozważania w dużej mierze nadal były podyktowane myślą buddyjską, czego świadectwem jest choćby krytyka Kanta, czy też odwoływanie się do pewnych elementów filozofii Fichtego, jednak refleksja prowadzona była w inny sposób niż np.: u przytaczanych filozofów, gdyż prawda nadal była postrzegana przez pryzmat buddyzmu. Nowe spojrzenie na buddyzm i filozofię japońską niewątpliwie było innowacyjne. Inoue stał się modelem uczonego który ponad wszystko dążył do tego, aby udoskonalić społeczeństwo na drodze edukacji. W odniesieniu do edukacji jego metodyka nieco zbliżona była do tego co proponował Platon. Inoue tak jak Sokrates przybrał formę dialogu i wyszedł do wszystkich tych, którzy tylko chcą słuchać i dyskutować. Wyrwanie społeczeństwa z tkwienia w zabobonach stało się jednym z priorytetowych celów nie tylko dla władz, ale przede wszystkim dla Inoue który był świadom jak istotna jest wiedza w procesie rozwoju społeczeństwa. Inoue dostrzegał jednak coś, czego nie widzieli urzędnicy opracowujący *Reskrypt Cesarski o Wychowaniu* wyznaczający kierunek nauczania. Myśliciel choć nie negował wartości które cesarski dokument uznawał za najistotniejsze, to dostrzegał potrzebę zbudowania programu nauczania opartego na filozofii, gdyż w jego opinii to ta dziedzina była wyznacznikiem sukcesu rozwojowego państw zachodnich¹¹⁶.

Inną stroną myśli Inoue był wcześniej wspomniany wątek nacjonalistyczny. Wyłania się on już w pewnym stopniu w edukacji która była nakierowana na stworzenie świątłych, jednak również silnie skoncentrowanych na narodzie i państwie obywateli. Shirai Masato wskazuje, iż *Fragment filozofii wojny* często jest postrzegane jako „wspierające imperializm i militarizm, i w rzeczywistości zapewniał o konieczności mobilizacji całego narodu do

¹¹⁴ Tamże, s. 23

¹¹⁵ E. Inoue, *Senso tetsugaku ippan (Fragment of a Philosophy of War)*, Hozokan, Tokyo 1894, s. 15.

¹¹⁶ B.A., *The Educational Principles of Enryo Inoue*, Toyo University, Tokyo 1889, s. 165.

wojny”¹¹⁷. Na postawę Inoue bez wątpienia wpłynęły okoliczności pod wpływem których napisał wspomnianą książkę. Rok 1894 to wygrana Cesarstwa w wojnie chińsko – japońskiej, kraj ogarnia entuzjazm i wiara w niezłomność narodu, jak również opinia, iż wojna przyniosła dostatek i ponad wszelką wątpliwość jest konieczne, aby w każdym momencie być do niej gotowym. Książka Inoue przyjmowała podobny ton co opinia publiczna „nie ma wątpliwości, że wojna jest fenomenem społecznych przemian i że wojna bazuje na wiecznym i niezmiennym prawie, ludzie opisują ją jako niezwykłą drogę (変道) (...) jednak sądzę, że wojna nie jest niczym niezwykłym lecz normalną drogą (常道)”¹¹⁸. Uważam, iż doszło do społecznej reinterpretacji myśli Inoue, gdyż mimo iż „tęskniono za wojną”¹¹⁹ traktowano ją jako stan wyjątkowy, natomiast Inoue jako naturalny porządek rzeczy, na który lepiej być przygotowanym, gdyż nie da się go uniknąć. Namysł nad wojną nie wynikał z analiz zachodnich pism, a z osobistych obserwacji Inoue. Dociekania na temat konfliktów zbrojnych pojawiają się w historiozofii bardzo często i nie są przypisane do określanego filozofa¹²⁰, nic dziwnego więc, iż możemy odnaleźć tak rozległą bibliografię podejmującą zagadnienie wojny, a zwłaszcza wojny i pokoju.

Inoue wysuwa pięć argumentów. Ze względu na ich „wyjątkowość” zostaną one opisane i omówione z osobna:

1. Wojna jest stanem naturalnym - wniosek mający swe podłoże w własnościach wszechrzeczy świata zmysłowego. Najogólniej argument można przedstawić w postaci twierdzenia: każdy byt, każda materia która różni się od innej swymi właściwościami będzie w konflikcie z tym co jest od niej różne. Na podstawie tego twierdzenia Inoue wyprowadza wniosek, iż naturalną konsekwencją różnic kulturowych będą spory często wieńczone wojną.

¹¹⁷ S. Masato, *Inoue Enryo's Philosophy of Peace and War*, “International Inoue Enryo Research” nr 4, 2016, s. 80.

¹¹⁸ E. Inoue, *Senso tetsugaku ippan (Fragment of a Philosophy of War)*, cyt. wyd., s. 1-2.

¹¹⁹ Takim zwrotem określa wojskową część społeczeństwa epoki Meiji Jolanta Tubielewicz. J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984, s. 360.

¹²⁰ Spartanie wręcz celebrowali bój z wrogiem, Machiavelli podkreślał potrzebę przygotowania się do wojny, również Hobbes pisze o wojnie traktując ją jako zjawisko naturalne wynikającym ze złej natury człowieka. Konflikty rzeczywiście są pewnym stałym elementem dziejów ludzkości.

2. Prawo ciągłej zmiany - ponieważ wszystko jest zmienne, nic nie jest w stanie utrzymać swego pierwotnego stanu, tak i pokój nie może trwać wiecznie, zatem naturalną zmianą będzie jego przemiana w wojnę.
3. Wojna jako sposób na zniwelowanie zaludnienia, jak również sposób na likwidację głodu wśród społeczeństwa - podczas pokoju każde państwo w pewnym momencie będzie borykać się z przeludnieniem, czego konsekwencją będzie brak wystarczającej ilości pożywienia¹²¹.
4. Nieograniczone pragnienia ludzkie - dobra których można pożądać są ograniczone, bywają również niedostępne. Niedostępność i pragnienie powodują rywalizację która prowadzi do wojen¹²².
5. Brak możliwości dotarcia do prawdy - ponieważ prawda jest niedostępna i każdy uznaje za prawdziwe coś innego¹²³ ludzie poprzez walkę ustalają jedną wersję.

Inoue uzasadnia podjęcie wojny wielowymiarowo. W przypadku gdy argumentem nie mógłby być wpływ czynnika ludzkiego, odwołanie znajdziemy w porządku rzeczy. Interesujące są również narracje nie płynące wprost z argumentacji filozofa. Rywalizację o dobra¹²⁴ traktuje jako rywalizację „wszystkich ze wszystkimi” w czym dostrzegam zerwanie z dotychczasowym ujęciem wojny jako przywileju warstwy samurajów. Zarówno Japonia feudalna, jak i ta będąca w pierwszej fazie restauracji Meiji przywodzi na myśl warstwę

¹²¹ Postrzeganie wojny przez pryzmat korzyści ekonomicznych czy też w odniesieniu do wzrostu populacji obecne jest również na Zachodzie. Zob.: M. Nieć, *Komunikowanie polityczne w nowoczesnym państwie*, Lex, Warszawa 2013, s. 237.

¹²² Inoue wyraźnie inspirowany jest J. J. Rousseau który pisze: „Z jednej strony rywalizacja i konkurencja, z drugiej sprzeczność interesów i zawsze to ukryte pragnienie korzyści własnej ze szkodą dla drugich; wszystkie te klęski to pierwszy skutek własności i nieodstępny ciąg dalszy nierówności w jej pierwszych początkach”. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, (tłum.) A. Peretiatkiewicz, Gebethner i Wolff, Poznań 1920, s. 22. Inspiracja ta opiera się jednak do pewnego stopnia na nieporozumieniu. Wedle wywodów Rousseau z *Rozprawy o pochodzeniu i przyczynach nierówności*, konflikt **nie jest** w żaden sposób „naturalny”. Raczej: jest pierwotną przyczyną (początkiem) i mechanizmem socjalizacji (powstania „stanu społecznego”). Dewiacja ta, by tak rzec, staje się „nieuleczalna” odkąd ludzkość żyje w w sposób społeczny i można ją jedynie moderować poprzez surowość praw i dyscyplinę społeczną (stad projekt Republiki), jednak nie czyni jej to „naturalną”. Zob. Rousseau J.J. *Rozprawa o pochodzeniu i przyczynach nierówności*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. Elzenberg H., PWN, Warszawa 1956

¹²³ Inoue kierował się myślą buddyjską, w której ulegamy iluzji realnego istnienia świata. Dostrzegam jednak „ślad” myśli Kartezjusza, wg. której umysł zdominowany jest przez fantazmaty. Inoue zmienia jednak metodę, wprowadzając wojnę jako środek do ustalenia wspólnego, obowiązującego stanowiska. Rezultatem nie jest porzucenie fantazmatów, ale wprowadzenie określonej „prawdy” – narzucenie pewnego stanowiska.

¹²⁴ Twierdzenie zapewne oparte jest na obserwacji tzw. trofeów wojennych.

wojowników jako tych którzy mieli wyłączne prawo do podejmowania walki. Choć w Meiji prawo to zostało ograniczone (zachowania uznane za agresywne zostały zakazane, walka mogła być podjęta wyłącznie w ramach rozkazu dla wojska poborowego), to w oczach ludności utrzymywane zostały dawne zwyczaje, przede wszystkim "klasowy monopol militarny". Choć nie można nie zgodzić się z tymi twierdzeniami to śledząc historię Japonii często można dostrzec sytuacje, gdzie w konflikt nie byli zaangażowani jedynie samurajowie, ale również inne warstwy społeczne. Walka o realizację żądań określonej grupy bywała zbieżna z potrzebami innych w wyniku czego dochodziło do nieformalnego tymczasowego sojuszu między zainteresowanymi i wspólnej walki. Przykładem takiej ekwiwalencji żądań było choćby w Shimabarze, gdzie wspólnie walczyli poddani niezadowoleni z rosnących podatków i represjonowani chrześcijanie¹²⁵, czy też bunty chłopskie wynikające z niezadowolenia reformami podatkowymi, obowiązkiem kształcenia, poborami do wojska, a ich niezadowolenie inspirowało do walki mnichów niezadowolonych z prób rozdziału shinto i buddyzmu, a w późniejszym czasie również samurajów których utrata licznych przywilejów była niemal równoznaczna z utratą honoru¹²⁶. Najczęściej, gdy dochodzi do eskalacji żądań następuje zmiana w polityce państwa, choć nie stało się tak w przypadku Japonii:

Spełnienie części żądań oznaczać będzie wpisanie ich w instytucjonalną totalność. Podmiot polityczny wyłonić się może jedynie z żądań niespełnionych, których partykularna mnogość, dzięki istnieniu wspólnego odrzucającego je wroga, zjednoczona zostaje w pewien łańcuch ekwiwalencji. Początkowo więc żądania nie dzielą ze sobą nic prócz bycia niespełnionymi. Wspomniany łańcuch stanowi chwilowo poczucie nieokreślonej solidarności, żądania zaś, które najpierw były prośbami, przekształcają się stopniowo w roszczenia. W tym samym czasie społeczeństwo zostaje podzielone na dwa obozy: z jednej strony ekwiwalentny łańcuch żądań, z drugiej zaś głucha wobec nich władza¹²⁷

W przypadku Japonii ery Meiji nie można mówić o jakichkolwiek ustępstwach i „wpisywaniu w instytucjonalną totalność”, wszelkie próby buntów i powrotu do dawnych

¹²⁵ J. Breen, M. Williams (red.), *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, Macmillan Press LTD, London 1996, s. 53-56.

¹²⁶ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 351.

¹²⁷ M. Siermiński, *Współczesne wizje podmiotu zbiorowej emancypacji: Ernesto Laclau, Jacques Ranciere i inni*, „Etyka” 48, 2014, s. 32.

zależności były przez rządzących eliminowane. Konieczne jest jednak zaznaczenie, że przez długi czas okresu reform, walka z zależnościami była w dużej mierze pozorna, gdyż pewne postawy nadal istniały i funkcjonowały, a nawet były pielęgnowane i podsycane przez reformatorów. Inoue jest jednym z wielu przykładów twórców nowego imaginarium przy jednoczesnym podtrzymaniu dawnych form. Większość chłopów nie była zainteresowana korzystaniem z nowych przywilejów, swe życie poświęcali pracy na roli, nie byli zainteresowani edukacją, przerażała ich wizja wstąpienia do wojska które w ich świadomości było ciągle przywilejem szlachetnie urodzonych samurajów¹²⁸.

Dosyć kłopotliwym dla badacza jest punkt mówiący o likwidacji przeludnienia i głodu. Według moich badań¹²⁹ Inoue był zorientowany w sytuacji demograficznej na świecie, nie mógł nie zaobserwować przeludnienia, na jego pogląd mogła wpłynąć popularność koncepcji maltuzjańskiej w Europie; jeśli chodzi o kwestię *przeludnienia*: to był dość powszechny eufemizm na określenie ludzi zbędnych, dla których nie było żadnej oferty ekonomicznej. Nie ma to wiele wspólnego z rzeczywistym zaludnieniem – Polska do 1939 r. była jednym z najmniej zaludnionych państw europejskich, co nie wpłynęło na narrację o „przeludnieniu wsi” ani na organizowanie migracji zarobkowej do krajów, które mogły wchłonąć migrantów, mimo że były gęściej zaludnione (np. Niemcy i Francja). Przypatrując się ówczesnej sytuacji (analizując choćby ówczesne wojny toczone przez Japonię) musiał dostrzec, że zwłaszcza długotrwała wojna doprowadzi do głodu, gdyż większa część żywności zostaje przeznaczona dla wojska. Wojna jako realizacja pragnień i wynik rywalizacji będzie tłem udziału Japonii w późniejszych wielkich konfliktach światowych. Podłoża jego tezy możemy doszukiwać się w maltuzjanizmie, jednak po namyśle dotrzemy do wątku „japońskiego wewnętrznego rasizmu”. Wojna jako sposób na likwidację przeludnienia rozpatrywana dosłownie rzeczywiście może dać obraz skutecznej metody, jednak mając na uwadze konstrukcję japońskiego społeczeństwa warto zadać pytanie kto miałby zostać poświęcony, skoro rzekomo cały naród japoński to rodzina mająca boskie pochodzenie? Naturalnie Inoue nie odpowiada na to pytanie, brak jest również dokładnych badań odnoszących się do tego zagadnienia, gdyż relacje wewnątrz narodu japońskiego są nawet dla samych Japończyków

¹²⁸ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 350-353.

¹²⁹ W roku 2018 prowadziłam badania w ramach indywidualnego wniosku badawczego: *Pamięć selektywna, fantazmaty, nacjonalizm we współczesnej Japonii*. W ramach projektu badałam m.in. różne opinie i poglądy, dotyczące wojny.

do dziś tematem tabu. Analiza początków społeczeństwa japońskiego pozwala jednak wnioskować, iż mimo asymilacji ludów włączonych do cesarstwa japońskiego mogła istnieć niechęć wobec „nowych Japończyków”.

Noemi Godefroy badająca społeczeństwo japońskie, od jego początku aż do epoki Meiji zwraca uwagę na silny wewnętrzny rozdział na dwie grupy: my – Japończycy, naród cywilizowany oraz oni – Ainowie, barbarzyńcy. Ziemie należące do Ainów (przed przyłączeniem do Japonii) uznawane były za nieczyste, natomiast Ainom przypisywano dzikie obyczaje jak np.: jedzenie mięsa – również ludzkiego. Do XV w. spojrzenie na Ainów nieco się zmienia, nie są oni już tak demonizowani, jednak niechęć ciągle pozostaje¹³⁰. Nawet po przyłączeniu ziem Ainów do Japonii asymilacja nie tylko nie była możliwa ze względu na niechęć, ale wręcz zabroniona: nie mogli budować domów w stylu japońskim, używać języka japońskiego itp.¹³¹ Ich odmienność była podkreślana celowo, mieli być przykładem wielkości Japonii która dominowała nad bardziej prymitywnymi społeczeństwami wysp¹³². Pierwsze dążenia ku asymilacji przypadają na XIX w. i są wynikiem nie dobrej woli i nagłej tolerancji ze strony Japończyków, a zagrożeniem przejęcia wyspy Hokkaido przez Rosję. Podtrzymanie mitu narodu jako rodziny również wymagało homogeniczności etnicznej¹³³. Asymilacja jednak nie musi być jednak tożsama z brakiem dyskryminacji. Uznani prawnie za Japończyków Ainowie¹³⁴ nie byli jednostkami pełnowartościowymi, o czym świadczą choćby

¹³⁰ „Odczłowiecznie”, postrzeganie ludzi z innych kultur w kategoriach „barbarzyńców” jest obecne niemal we wszystkich społeczeństwach. Levi-Strauss przywołuje Kalerva Oberga który rdzenne plemiona Brazylii traktuje jako brudne, nieokrzesane, barbarzyńskie. Zob.: C. Levi-Strauss, *Smutek tropików*, (tłum.) A. Steinsberg, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960, s. 305.

¹³¹ N. Godefroy, *The road from Ainu barbarian to Japanese primitive: A brief summary of Japanese-ainu relations in a historical perspective*, academia.edu/3849677/The_road_from_Ainu_barbarian_to_Japanese_primitive_a_brief_summary_of_Japanese-Ainu_relations_from_Edo_to_Meiji, 10.01.2020.

¹³² T. Morris-Suzuki, *Creating the Frontier: Border, Identity and History in Japan's Far North*, “Asian History” 1994, s. 1-24.

¹³³ L. D. Howell, *Making useful citizens of the Ainu*, “The Journal of Asian Studies” 1, 2004, s. 5-18.

¹³⁴ Na rozwój kultury Ainów w znaczącym stopniu wpłynął badacz ich obyczajów B. Piłsudski który uczestniczył w życiu społeczności wyspy Hokkaido. Pokłosiem jego zaangażowania w działalność edukacyjną było otwarcie szkół dla lokalnych społeczności. W literaturze poświęconej Ainom często ich historię przedstawia się jedynie w kontekście etapu rozwoju Japonii, natomiast rzadko można odnaleźć wzmiankę na temat faktu, iż wielu z nich w ramach programu nauczania autorstwa B. Piłsudskiego miało możliwość poznania języka rosyjskiego. Świadectwem tego, jak bardzo cenione były zarówno badania jak i osiągnięcia Piłsudskiego świadczy m.in. fakt, iż to właśnie jemu powierzono misję stworzenia projektu ustawy o statusie Ainów. Niestety projekt ten nigdy nie został wcielony w życie. A. Kuczyński słusznie zauważa, że sam pomysł stworzenia tego

oddzielne szkoły funkcjonujące do 1937 r. Wobec tak widocznego podziału wnioskuję, że najpierw Japonia dążyłaby do zmniejszenia zaludnienia przez poświęcenie jednostek nie będących „pełnowartościowymi” Japończykami.

Warto również zwrócić uwagę na jednostronność argumentu dotyczącego pragnienia dóbr materialnych jako przyczyny wojen. Przyczyna konfliktu zostaje sprowadzona do pragnienia określonych dóbr, a wskazanie na dobra materialne prowadzi do tego, iż marginalizowany jest wątek pragnienia np.: władzy, zazdrości czy nienawiści; po wtóre jest to argument jednostronny, który nie bierze pod uwagę tego, że naród zaatakowany nie walczy z potrzeby posiadania, a w samoobronie. Przedstawiona perspektywa jest jednostronna, co pozwala mi wyprowadzić wniosek, iż Inoue uległ mitowi wielkiego japońskiego imperium.

Inoue nie ograniczył się jedynie do próby przedstawienia przyczyn wojny, gdyż podjął również wątek dlaczego Japonia wygrała z Chinami. Przyczyny zwycięstwa nie odznaczały się szczególną oryginalnością, Inoue wskazuje na wspaniałą rodzinę cesarską której dynastia trwa nieprzerwanie i będzie trwać tak długo jak „niebo i ziemia będą trwać”¹³⁵ oraz na lojalność i synowskie oddanie. Pozwolę sobie w tym miejscu zaznaczyć, iż Inoue najwyraźniej nie brał pod uwagę jakości rządów, wszak przez bardzo długi okres czasu cesarz był „zakładnikiem” shoguna, a podtrzymanie jego stanowiska wynikało nie tylko z faktu, iż cesarz legitymizował władzę shoguna, ale przede wszystkim z tradycji i wierzeń, niż z rzeczywistej świetności cesarza. Znacznie bardziej frapującą kwestią jest jednak fakt, iż wielu badaczy¹³⁶ wskazuje na to iż linia rodu cesarskiego była w historii przerywana. Władza zatem wbrew przekonaniom społeczeństwa nie leżała w rękach jednego rodu. Informacje jakie otrzymywał lud były silnie selekcyjonowane, a niejednokrotnie również odpowiednio redagowane. Mit rodu cesarskiego przetrwał bardzo długo, nawet współcześnie niewielu Japończyków zdaje sobie sprawę z tego faktu braku jednolitości sukcesji. Aby poprawnie zanalizować nie tylko myśl Inoue, ale i japońskie odwołania do cesarza muszą postawić pytanie: Dlaczego istnienie rodziny cesarskiej miało uzasadniać wygraną? Z dokonanej

typu dokumentu świadczy o tym, iż problem związany z usankcjonowaniem praw mniejszości narodowych nie jest problemem nowym, o czym świadczą nie tylko Ainowie, ale również choćby polityka Stanów Zjednoczonych w XIX w. mająca chronić odrębność kulturową rdzennych mieszkańców. Zob.: L. D. Howell, *Making useful citizens of the Ainu*, “The Journal of Asian Studies” 2004, nr 1, s. 5-18.

¹³⁵ E. Inoue, *Senso tetsugaku ippan*, dz. cyt., s. 71.

¹³⁶ K. G. Henshall, *Historia Japonii*, (tłum.) K. Wiśniewska, Bellona, Warszawa 2004; J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984.

przeze mnie analizy literatury¹³⁷ u podstaw takiego przekonania leży shinto które nie tylko było religią narodową, ale również istotnym elementem systemu edukacji. Młodzi ludzie na lekcjach historii poznawali swój kraj, oraz m.in. „mitologiczne powstanie”¹³⁸ Japonii czy boskie pochodzenie cesarza. Inoue również otrzymał taką edukację, w związku z tym uważał, że wszyscy Japończycy są rodziną, w dalekim stopniu spokrewnioną z rodem cesarskim.

Spojrzenie na własny naród w odniesieniu do rodziny stanowi istotny element tradycyjnego japońskiego wychowania opartego na poczuciu obowiązku wobec narodu, rodu, wasala (w okresie feudalnym) oraz cesarza. Odwoływanie się do lojalności i synowskiego oddania nie było w żadnym wypadku wynalazkiem dziewiętnastowiecznej Japonii, mimo powszechnej westernizacji i wysiłków włożonych w odejście od „barbarzyńskich obyczajów” jest to jeden z elementów których korzenie tkwią w starożytności. Jak podkreśla Hajime Nakamura „w starożytnych czasach rządzono ludem głównie poprzez nauczanie synowskiej miłości. Nic nie jest od tego ważniejsze, ponieważ jest ona fundamentem wszelakiego dobrego prowadzenia się”¹³⁹. System rodzinny głęboko zakorzeniony w kulturze japońskiej dyktował (i nadal dyktuje) określone zachowania. Warto dodać, że jednostka nie tylko była identyfikowana, ale również sama dokonywała swej identyfikacji właśnie w kontekście rodziny¹⁴⁰. Rozszerzenie szacunku i obowiązku względem własnego rodu na cały naród i spojrzenie na niego jak na rodzinę prowadzi Inoue do wniosku: „Lojalność względem cesarza jest zgodna z synowską pobożnością wobec ojca”¹⁴¹. Mimo całego swego sceptycyzmu wynikającego ze studiowania zachodniej filozofii, prowadzenia wykładów obalających zabobony, Inoue na skutek wychowania według określonych kulturowo wzorców

¹³⁷ W. Kotański, *W kręgu Shintoizmu*, Dialog, Warszawa 1995; D. M. Brown, *The Yamato Kindom*, [w:] D. M. Brown, J. W. Hall, (red.), *The Cambridge History of Japan*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, czy też H. Nakamura, *History of Japanese Thought: 592-1868: Japanese Philosophy Before Western Culture Entered Japan*, Routledge & Kegan Paul, New York 1967.

¹³⁸ „Mitologiczne powstanie” wstawiam w cudzysłów, gdyż mit był traktowany jako fakt.

¹³⁹ H. Nakamura, *History of Japanese Thought: 592-1868: Japanese Philosophy Before Western Culture Entered Japan*, Routledge & Kegan Paul, New York 1967, s.76.

¹⁴⁰ Przykładem może być sposób przedstawiania się w okresie Edo który świadczy o głębokim przywiązaniu nie tylko do dobrego imienia rodu, ale również przynależności i powinności względem rodu: „Zawolał – <<Jestem Wada Shojiro Yoshishige, lat siedemnaście, wnuk Miury Taisuke Yoshiakiiego, blisko spokrewnionego z domem książęcym, potomka księcia Takamochi w jedenastym pokoleniu, potomka cesarza Kammu, niech wystąpi ktokolwiek, generał lub jego wasal, należę do niego>>”; J. Hendry, *Japończycy. Kultura i społeczeństwo*, (tłum.) T. Teszna, WUJ, Kraków 2013, s. 52.

¹⁴¹ E. Inoue, *Senso tetsugaku ippan*, dz. cyt. s. 74-75

tkwił w imaginariu¹⁴² równie mocno jak inni Japończycy. Japońskie imaginarium jest identyczne z tym opisywanym przez A. Ledera w *Przeźnionej Rewolucji*. Stworzenie pewnych wyobrażeń i głębokie zakorzenienie ich w świadomości społecznej pozwalało „utożsamić wszelkie nowe postaci i wydarzenia z tym, co od dawna znane; nadać sens działaniom innych i usprawiedliwić swoje”¹⁴³. Cóż do Japończyka mogło bardziej przemówić niż walka z „obcym” w obronie rodziny którą był cały naród? Dla wielu przedstawicieli dziewiętnastowiecznej Japonii „obcy” był tym, który zagrażał, do którego powinno się trzymać dystans, aż wreszcie powinno się dążyć do dominacji nad nim. Doskonałym przykładem jest choćby kwestia barbarzyńskich Ainów.

Analiza *Fragmentu Filozofii Wojny* nie pozwala mi jednoznacznie określić intencji jakimi kierował się Inoue pisząc o wojnie. Mając na uwadze całą jego działalność społeczną mającą na celu doskonalenie społeczeństwa, jak również brak wyraźnego uczestnictwa w życiu politycznym wnioskuję, że Inoue niektóre swe twierdzenia formułował pod wpływem chwili. Analiza jego argumentów za prowadzeniem wojny pozwala jednak dostrzec pewne ukryte motywy z których być może nawet Inoue nie zdawał sobie sprawy. Uzasadnienie konieczności wojny jest bardzo łatwe gdy stajemy po stronie zwycięzcy. Natchniony zwycięstwem z Chinami Inoue stworzył esej uzasadniający konieczność wojny z Rosją. Głównym argumentem było zagrożenie związane z chrześcijaństwem. Argumentacja którą stosuje Inoue być może przekonywała Japończyków, jednak analizując relacje między Japonią a Rosją, gdzie wyraźnie istniał spór o terytoria nie można wierzyć, iż główną obawą Inoue było chrześcijaństwo które rzekomo wraz z nadejściem Rosji mogłoby wykorzenić buddyzm¹⁴⁴. Mając na uwadze historię Edo i Meiji chrześcijaństwo zawsze było w pewnym stopniu obecne, mimo prób nie zostało pokonane jednak (przynajmniej w epoce Meiji) nie było w żadnym stopniu zagrożeniem

¹⁴² Koncepcja imaginariu została zaczerpnięta z publikacji A. Ledera, *Przeźniona Rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

¹⁴³ A. Leder, *Przeźniona Rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 12.

¹⁴⁴ A. Masato, *Inoue Enryo's Philosophy of Peace and War*, "International Inoue Enryo Research" 2016, nr 4, s. 80.

Esej *Moje przemyślenia o przeciwdziałaniu Rosji*¹⁴⁵ mimo całej swej trywialności jest jednak w pewnym stopniu przełomowy, choć ów przełom podyktowany jest nie wewnętrzną przemianą filozofa, a raczej realnym spojrzeniem na sytuację i wnioskiem, że mimo całej „boskości narodu” Japończycy nie mogą mieć pewności co do wygranej. Inoue po raz pierwszy stwierdza, że istnieje inny sposób pozwalający przeciwdziałać zapędowi rosyjskim – dyplomacja. Według filozofa pokój a Azji nie będzie mógł zostać osiągnięty poprzez agresję. Japonia powinna dążyć do podporządkowania sobie krajów Dalekiego Wschodu jednak nie poprzez podbój, a poprzez stworzenie w Tokio Centrum Orientalistycznego, a następnie utworzenie jego oddziałów w innych krajach Azji. Instytucja miałaby skupiać wokół siebie ważne osobistości i podtrzymywać dobre relacje między krajami. Naturalnie nasuwa się w tym miejscu pytanie: dlaczego przedstawiciele Chin czy też Korei mieliby współpracować z Centrum? Głównym argumentem wysuniętym przez Inoue było skoncentrowanie się instytucji na zagadnieniach buddyzmu i konfucjanizmu, a więc rzeczom bliskim krajom azjatyckim. Japonia będąca inicjatorem i koordynatorem wykazałaby swą dobrą wolę, otwartość i chęć współpracy, przez co stopniowo jej pozycja umocniłaby się pozwalając jej rozpocząć przywództwo nad Azją. Inoue dochodzi do wniosku odmiennego od założeń po wygranej wojnie z Chinami – wojna nie jest rzeczą naturalną, Japonia powinna dążyć do hegemonii poprzez działania dyplomatyczne, a nie wojenne. Jak pokazują jednak wydarzenia poprzedzające II wojnę światową, jego koncepcja nie została przyjęta przez dostatecznie szeroki krąg odbiorców, aby porzucić chęć dominacji w wyniku uczestniczenia w konfliktach zbrojnych. Zmienne stanowisko wobec wojny ukazuje, jak bardzo ówczesne wydarzenia oddziaływały na jego myśl. Jednocześnie pewne twierdzenia Inoue okazały się wyprzedzać jego epokę. Dyplomacja i handel zamiast wojny to kierunek myślenia Japonii po II wojnie światowej, choć musimy pamiętać, że do zmiany sposobu myślenia Japonia została zmuszona. W czasach Meiji próby negocjacji były przez społeczeństwo odbierane jako słabość.

Wiele pism Inoue było reakcją na wydarzenia polityczne. Przykładem tego jest choćby esej *Życie jest polem bitwy*¹⁴⁶; przedstawia on jego pogląd na uchwalony w 1908 r. Reskrypt

¹⁴⁵ E. Inoue, *My thoughts on Countering Russia*, [w:] Inoue Enryo Selected Writings, Toyo University, Tokyo 2004.

¹⁴⁶ Tamże.

Boshin, który miał wzmacniać jedność i patriotyzm w narodzie¹⁴⁷ „bądźcie wierni swej pracy i oszczędni w zarządzaniu swym majątkiem. Ufajcie sobie wzajemnie i postępujcie wobec siebie sprawiedliwie. Twórzcie dobre obyczaje”¹⁴⁸. Japonia dotknięta była powojenną recesją, a dokument miał skłonić naród do oszczędności i pracy dla dobra wspólnego. Oprócz wezwania do dyscypliny i oszczędności Reskrypt miał w sobie jeszcze jedno przesłanie: „(...) nie ulegajcie rosnącym pokusom indywidualizmu, hedonizmu i socjalizmu”¹⁴⁹.

Po ogłoszeniu Reskryptu przez kolejne lata można było zaobserwować liczne publikacje autorstwa buddyjskich mnichów różnych szkół; pisma te eksponowały kwestie poruszane w Boshin np.: Wydawnictwo Hōzōkan wydało zbiór opowiadań o oszczędnych i pracowitych ludziach. Buddyjscy nauczyciele często podkreślali rolę oddania, troski o współobywateli, skromności itp. Reskrypt bezkrytycznie przyjęli również niektórzy wyznawcy buddyizmu Czystej Ziemi. Wpajali oni uczniom, iż ciężka praca jest przejawem wiary, sam czas pracy i wszelkie przedmioty będące jej wynikiem należało traktować z najwyższym szacunkiem¹⁵⁰. Tak rozległe i apologetyczne podjęcie tematu pokazuje, że buddyści mimo gwarancji swobody wyznania¹⁵¹ czuli się bardzo niepewnie w nowej rzeczywistości. Choć konstytucja gwarantowała im możliwość praktyk, to jednak mając w pamięci próby rozdziału shinto i buddyizmu, jak również decyzję ustanowienia shinto religią państwową żadna szkoła nie mogła czuć się w pełni bezpiecznie. Filozofia zachodnia umożliwiła wprowadzenie nowego spojrzenia na buddyizm, dzięki czemu w momentach krytycznych mnisi mogliby mówić o szerzeniu filozofii, a nie wyznania¹⁵²; jednakże obok możliwości głoszenia prawd religijnych istniała jeszcze kwestia samej egzystencji i wpływu na społeczeństwo. Ponieważ od wieków los buddystów zależał od nastrojów na scenie politycznej, nic dziwnego, iż w okresie przemian społecznych starali się stworzyć dla siebie pewną przestrzeń w życiu publicznym w taki sposób, by nie ryzykować posądzenia o

¹⁴⁷ B. Tanakha, *Region and Dissent: Wakayama at the Turn of the Century*, [w:] Kyoto Conference on Japanese Studies, (red.) International Research Center for Japanese Studies, The Japan Foundation, Kyoto 1994, s.96.

¹⁴⁸ Y. Matoyama, *Proliferating Talent: Essays on Politics, Thought, and Education in the Meiji Era*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1997, s. 393.

¹⁴⁹ W. Davis, *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, State University of New York Press, New York 1992, s.172-173.

¹⁵⁰ Tamże, s. 173.

¹⁵¹ E. Pałasz-Rutkowska, *Cesarz Meiji (1852-1912). Wizerunek władcy w zmodernizowanej Japonii*, WUW, Warszawa 2012, s. 461.

¹⁵² F. Girard, *Crisis and Revival of Meiji Buddhism*, “International Enryo Inoue Research” nr 2, 2014.

występowanie przeciw władzy. Chcę również zwrócić uwagę na fakt, iż rząd zorganizował spotkanie z najważniejszymi przedstawicielami głównych grup wyznaniowych podczas którego poproszono o wsparcie dla głównych założeń dokumentu¹⁵³. Naturalnie spełnienie lub niespełnienie prośby było równoznaczne z tym, czy dana szkoła będzie mogła bez przeszkód funkcjonować. Sfera sacrum choć często dyktowała politykę, była równie mocno od władzy uzależniona. Mnisi buddyjscy czy shinto (w mniejszym stopniu również chrześcijańscy) żyli obok ludzi, często w pewnym stopniu uczestniczyli w życiu wyznawców mieli zatem większy wpływ na ich zachowania niż nawet najlepszy rząd, naturalną rzeczą zatem było iż zostali oni wciągnięci w promowanie określonych wzorców. Federacja Buddystów przygotowała pisemną instrukcję dla wszystkich szkół, iż należy wspierać Reskrypt¹⁵⁴.

Przywoływany tytuł *Życie jest polem bitwy* autorstwa Inoue mimo, iż wydany dopiero w 1914 r. jest wynikiem zaleceń Federacji. W publikacji Inoue nie odnalazłam jednak rozważań, podobnych do tych które prowadzili mnisi publikujący w Wydawnictwie Hozokan. Inoue starał się nawiązać do problemu, który stał u źródła Reskryptu. Poprzez analizę wojny w odniesieniu do jej skutków pokazał, jak istotny jest pokój. Za punkt wyjściowy rozważań posłużyło założenie, że rozwój cywilizacji jest możliwy dzięki relacjom handlowym, a te związane są z rozwojem przemysłu i transportu, gdyż umożliwiają m.in. handel¹⁵⁵. Relacje o podłożu ekonomicznym w pewnym stopniu zapobiegają wojnie, gdyż z potencjalnych wrogów tworzą się partnerzy. To, jakie stosunki panują między państwami, wpływa na współpracę przedsiębiorców zajmujących się handlem międzynarodowym, natomiast rozwój poszczególnych przedsiębiorstw wpływa na rozwój państwa. W interesie wszystkich zatem leży, aby pokój i współpraca były podtrzymywane. Dodatkowym czynnikiem będącym argumentem za współpracą międzynarodową jest możliwość nawiązania dialogu międzykulturowego, będącego doskonałym środkiem do zażegnania konfliktów. Inoue twierdził, że wzajemne zrozumienie wyeliminuje dążenie do wojny. Choć rzeczywiście jest w tym spostrzeżeniu odrobinę prawdy, to dostrzegam pewną sprzeczność którą doskonale odzwierciedla pytanie: skoro wystarczy dialog, co z naturalnym prawem zmiany, którym

¹⁵³ C. Ives, *Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2009, s. 27.

¹⁵⁴ Tamże, 28-30.

¹⁵⁵ E. Inoue, *Insei kore senjo* dz. cyt.

Inoue uzasadniał wojnę? Odwołanie się do naturalnego prawa traktuję jako argument w wypadku konieczności konfliktu. Możliwość poszerzenia wiedzy, poznanie kultur i wreszcie zrozumienie doprowadziłyby do eliminacji uprzedzeń choćby na tle rasowym. Choć Inoue na pewnym etapie swej twórczości zdecydowanie opowiadał się za potrzebą przeciwdziałania wojnie, nie dystansował się od pomysłu podboju i asymilacji społeczeństwa koreańskiego, mimo iż wynikały istotne trudności w jej reidentyfikacji: „Osoba zaangażowana w edukację w Korei powiedziała: «Chcę asymilacji Korei do Japonii, jednak kiedy uczę ich historii Korei, czują, że Korea jest niezależnym państwem. Jest to główna bariera asymilacji»”¹⁵⁶. Inoue nie wykazał żadnego zainteresowania problemem tożsamości narodowej Koreańczyków. Kwestia działań kolonizacyjnych podejmowanych przez Japończyków zwłaszcza w epoce Meiji jest nawet dla japońskich badaczy bardzo trudna, świadectwem tego jest choćby ujęcie badań nad kolonizacją Korei jako „problem koreański”¹⁵⁷. Marius B. Jansen natomiast wskazuje, iż współcześnie o XIX wiecznych japońskich działaniach imperialistycznych mówi się w tonie krytyki i żalu¹⁵⁸. Choć obecnie Japończycy najwyraźniej żałują swych decyzji, to w epoce Meiji był to jeden z istotnych kierunków polityki. Nawet w pokojowej myśli Inoue wskazuje się na możliwość dominacji poprzez uzależnienie od Japonii innych krajów na drodze dyplomacji.

Zdaniem Andre Schmida, mimo iż dostępna jest liczna literatura podejmująca zagadnienie japońskich działań kolonizacyjnych, to dominująca w niej narracja stawia w centrum naród japoński – jego wartości i motywy, natomiast w mniejszym stopniu podkreśla to, co dotyczyło ziem kolonizowanych – w tym wypadku relacji koreańsko-japońskich¹⁵⁹. Problem relacji z narodem podbitym został wyparty z historii Japonii, nie tylko w historii spisywanej przez Japończyków, ale również przez historyków z Europy¹⁶⁰ czy Stanów Zjednoczonych którzy proces kolonizacji (nie tylko japońskiej) traktowali jako rozwój

¹⁵⁶ Tamże, s. 109.

¹⁵⁷ A. Schmid, *Colonialism and the Korea Problem in the Historiography of Modern Japan: A Review Article*, „The Journal of Asian Studies” 4, 2000, s. 951.

¹⁵⁸ R. H. Myers, M. R. Peattie, (red.), *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, Princeton University Press, Princeton 1984, s. 61.

¹⁵⁹ A. Schmid, *Colonialism and the Korea Problem in the Historiography of Modern Japan: A Review Article*, „The Journal of Asian Studies” nr 4, 2000, s. 951.

¹⁶⁰ Polskim przykładem prowadzenia jednotorowej narracji mogą być Kresy. Zob.: B. Hadaczek, *Kresy w literaturze polskiej: studia i szkice*, Gorzów Wielkopolski: Wojewódzki Ośrodek Metodyczny, Gorzów Wielkopolski 1999.

imperium. Warto jednak zwrócić uwagę na istotną kwestię różniącą podboje np.: brytyjskie i japońskie. Historia Wielkiej Brytanii przez wielu badaczy np.: przez Mintza opisywana jest poprzez metaforę Humptyego-Dumptyego. Podobnie jak w przypadku bajkowego bohatera podobnie w zjednoczenie Anglii musieli włożyć trud wszyscy obywatele. Polityka kolonizacyjna kształtowała życie Brytyjczyków, w tym nawet ich spojrzenie na rasę, ideał atrakcyjnej osoby, wyobrażenie idealnego życia były kształtowane właśnie przez stosunki z koloniami¹⁶¹.

W literaturze można spotkać się z twierdzeniem, iż Japonia w przeciwieństwie do Wielkiej Brytanii nie posiadała rozwiniętej polityki kolonizacyjnej. Przykładem tego może być choćby ujęcie napaści na Chiny, gdzie podkreśla się nie potrzebę podboju, a raczej wykorzystanie wojowniczego potencjału, który na mocy ustaw został mocno ograniczony. Wojna z Chinami była (w tej interpretacji) bardziej sposobem na uniknięcie wojny domowej niż realną potrzebą powiększania terytorium¹⁶². Szukając potwierdzenia tezy o braku planu kolonizacyjnego Japonii, postanowiłam zwrócić uwagę na kształtowanie się relacji między Japonią a koloniami.

Historia zazwyczaj jest pisana dwutorowo: historia narodu japońskiego i historia ziem, będących koloniami która rozwija się niezależnie. Wszelkie wzmianki dotyczące ludności koreańskiej, chińskiej czy tajwańskiej pisane są w tonie nie tylko podporządkowania, jak również braku chęci asymilacji, a nawet jej zapobieganiu. Przykładem może być zakaz wchodzenia w jakiegokolwiek interakcje dzieci japońskich z chińskimi, jak również użycie określenia „mały diabeł” w stosunku do japońskich dzieci¹⁶³. Niechęć do podbitego narodu nie przeszkadzała jednak podczas II wojny światowej włączać silnych mężczyzn do wojska, aby walczyli w imię cesarza. Trudność w budowaniu przyjaznych relacji wynikała m.in. z faktu, iż polityka państwa japońskiego dążyła do stworzenia społeczeństwa homogenicznego. Ogromną rolę odgrywała tu edukacja która poddawała Japończyków specyficznej indoktrynacji. Zwłaszcza młodym ludziom wpajano bezwzględne oddanie państwu. W wyniku silnego poczucia przynależności do określonej grupy narodowościowej, Japończycy nie byli w stanie przezwyciężyć różnic etnicznych. Problem ten widoczny był już na

¹⁶¹ S. Mintz, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, Viking, New York 1985

¹⁶² J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 286.

¹⁶³ L. T. S. Ching, *Becoming Japanese: Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*, University of California Press, California 2001, s. 59.

przykładzie Ainów których asymilacja trwała długo, i mimo iż ostatecznie zostali uznani za Japończyków, to nadal dotykała ich dyskryminacja. Dostrzegalne jest zatem odwrócenie retoryki. Podczas tworzenia cesarstwa Ainowie byli traktowani przez Japończyków jako barbarzyńcy. Podczas prób asymilacji chińskiej czy koreańskiej ludności sami byli (w ich odczuciu niesłusznie) demonizowani. Ponad to, system edukacji obejmujący Japonię, nie mógł być wdrożony w koloniach, choćby ze względu na tożsamość narodową czy rasową lokalnych społeczności.

Według Marka R. Peattie można mówić o japońskiej polityce kolonizacyjnej, jednak dopiero w erze Meiji. Japończycy dzięki pismom przywiezionym z Zachodu poznali ideę imperializmu i to właśnie wtedy zaczęła się kształtować japońska polityka kolonizacyjna. Choć głównym celem było pozyskanie nowych ziem i tworzenie imperium, to metody były nieco odmienne od europejskich czy amerykańskich, gdyż podyktowane były historią, a przede wszystkim mitologicznym ujęciem historii narodu¹⁶⁴. Nie bez znaczenia był również moment podjęcia działań na rzecz rozwoju japońskiego imperium. Japończycy zapragnęli rozszerzać swoje wpływy w momencie, gdy nie było już „białych palm” na mapie świata. Japonia była spóźnionym uczestnikiem kolonialnego wyścigu. „Kolonizować” musiało już oznaczać: „odebrać komuś kolonię” (USA, Francja, Holandia, Belgia, Wielka Brytania), lub zmusić słabego sąsiada do przyjęcia pozycji kolonii (Korea). Potwierdzenie odnajdują słowa Nicolasa Bouviera „sposób, w jaki naród tłumaczy sobie swoje pochodzenie, mówi o nim tyle samo co styl życia”¹⁶⁵. „Boski naród” japoński miał być tym który ma bezwzględna władzę, nie zaś zachowuje przyjazne stosunki ze społecznościami zamieszkującymi kolonie¹⁶⁶. W początkowej fazie polityki kolonizacyjnej bardzo rzadko wskazywano na „boskość narodu” idea ta zaczyna pojawiać się dopiero w drugiej połowie Meiji. Wtedy to propagatorzy podbojów zaczynają głosić dziejową misję Japonii która ma nie tylko władać, ale również wprowadzać postęp tak jak starożytna Gracja czy Rzym wprowadzały nową myśl na

¹⁶⁴ R. H. Myers, M. R. Peattie, (red.), dz. cyt., s. 6.

¹⁶⁵ N. Bouvier, *Kronika japońska. Pustka i pełnia*, tłum. K. Sławińska, K. Arustowicz, Noir Sur Blanc, Warszawa 2001, s.15

¹⁶⁶ Biorąc pod uwagę historię, jest to znacząca zmiana postawy, gdyż u schyłku epoki Keijou uwaga była skoncentrowana na tym, aby to Japonia nie stała się kolonią któregoś z mocarstw zachodnich. Jedynie szczęście i kunszt dyplomatyczny sprawiły, iż Japończycy nie stali się częścią np.: Stanów Zjednoczonych czy Rosji.

Zachodzie¹⁶⁷. Postawa ta miała swe podłoże m.in. w bezradności wobec fiaska reorganizacji edukacji w koloniach. Japonia miała stać się opiekunem i inspiratorem zmian, poprowadzić zacofane kraje do rozwoju. Naturalnie wymagane było całkowite podporządkowanie „opiekunowi”¹⁶⁸. Jak dowodzi Paettite można na stosunki np.: japońsko-koreańskie spojrzeć z innej perspektywy, a mianowicie uznać Koreańczyków za ludzi nie będących Japończykami, ale posiadających predyspozycje, aby się nimi stać¹⁶⁹. W mojej opinii droga ta nie mogłaby zakończyć się sukcesem, gdyż nawet jeśli udałoby się zniszczyć tożsamość narodową Koreańczyków czy Chińczyków, to i tak nie udałoby się doprowadzić do tego, aby społeczeństwo Japońskie traktowało „nowych Japończyków” jako ludzi równych sobie. Polityka traktująca imperializm jako formę obrony przed dominacją Zachodu skazana była na klęskę.

Meiji do dziś jest symbolem przeobrażeń, rozwoju i ponownego zaistnienia na arenie międzynarodowej. Japończycy którzy nie tylko rozwinęli swe wojsko¹⁷⁰, ale przede wszystkim zainteresowali się tym, co istnieje poza ich wyspą i zapragnęli rozpocząć ekspansję. Wybór ziem które miały stać się częścią imperium podyktowany był przede wszystkim czynnikami ekonomicznymi, komunikacyjnymi i antropologicznymi. Po pierwsze, bardzo istotne było, aby kolonie znajdowały się możliwie blisko Japonii dzięki czemu będzie możliwa szybsza i tańsza komunikacja. Dzięki korzystnej lokacji zarządzanie byłoby o wiele bardziej efektywne. Narody o wyglądzie zbliżonym do Japończyków byłyby łatwiejsze do asymilacji¹⁷¹. Jansen zwraca jednak dodatkowo uwagę, iż kolonie miały być swoistego rodzaju kordonem bezpieczeństwa dla suwerenności japońskiej. Mimo, iż Japonia starała się uchodzić za kraj otwarty, to żywiono nadzieję, iż zachodnie natarcie (mowa tu nie tylko o potencjalnym konflikcie zbrojnym, ale o niekontrolowanym napływie idei) zostanie

¹⁶⁷ K. Pyle, *The New Generation in Meiji Japan: Problems in Cultural Identity (1885-1895)*, Stanford University Press, Stanford 1969, s. 181.

¹⁶⁸ R. H. Myers, M. R. Peattie, dz. cyt. s. 38-40.

¹⁶⁹ Tamże, s. 40.

¹⁷⁰ Rozwój wojska nie odbywał się bez przeszkód nie nastąpił w krótkim czasie. Był to proces długotrwały połączony z licznymi reformami (np.: wprowadzenie powszechnego poboru czy reforma podatkowa), które często budziły opór społeczny. Warto nadmienić, że samo pozyskiwanie, opracowanie i wprowadzanie nowych rozwiązań także nie odbywało się w ciągu kilku dni. Rozwój wystarczający do wdrożenia planów kolonizacyjnych trwał do ok. 1874 r. (pierwszy konflikt z Chinami) tak więc należy mówić co najmniej o 6 latach od nastania epoki Meiji.

¹⁷¹ L. T. S. Ching, *Becoming Japanese: Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*, [w:] R. H. Myers, M. R. Peattie, (red.), *The Japanese Colonial Empire...*, dz. cyt., s. 8-10.

zablokowane przez kolonie które zostaną poświęcone w celu utrzymania suwerenności Hokkaido¹⁷².

Mimo istotnych różnic między Wielką Brytanią a Japonią, nie mogę w pełni zgodzić się z Jansenem, iż Japonia nie miała żadnych planów kolonizacyjnych, a podbite terytoria były jedynie skutkiem nieplanowanego wykorzystania wojowniczego charakteru Japończyków. Myśl Inoue pokazuje głęboko zakorzenioną chęć dominacji nad Azją. Gluck słusznie twierdzi¹⁷³, iż już pierwsze większe podboje ugruntowały Japończyków w poczuciu dumy i odwagi, natomiast zaraz po zakończeniu wojny z Rosją można dostrzec dążenia do stworzenia imperium w pełnym rozkwicie. Różnice w polityce kolonizacyjnej nie znaczą, że Japończycy nie myśleli o rozszerzeniu swych wpływów, znaczy to jedynie, iż ich polityka była inna niż Wielkiej Brytanii.

Inoue nie pisał o niższości narodów podbitych, i to go czyni postacią wyjątkową na tle „trubadurów imperiów zachodnich” (określenie jest trawestacją tytułu książki Ewy Thompson). Na tle apologetów zachodniej polityki imperialnej, którzy tworząc teorie legitymizujące podboje, regularnie odwoływali się co najmniej do koncepcji „naturalnych nierówności” lub wręcz tworzyli „naukę o nierównościach”, Inoue jest wedle tych wzorców „nienaukowy”. Nie pisał również o tym, w jaki sposób i czy możliwa byłaby asymilacja. Dostrzegał jednak różnicę kulturową która stanowiła największą przeszkodę nie w zjednaniu sobie ludów ziem podbitych (proces ten trwał wiele lat i nadal nie można mówić o pełnym sukcesie), ale w dialogu międzykulturowym w ogóle.

Zainspirowana różnicami próba odwołania się do boga w którym przejawia się jedność wszechrzeczy, a nie do jedności z wszechświatem była dla myśli Inoue rewolucyjna, gdyż do tej pory kwestia bóstwa była pomijana, natomiast teraz stał się on przyczyną praw które są uniwersalne i obowiązują wszystkich ludzi bez względu na pochodzenie i wyznanie. Zdaniem Masato to spostrzeżenie mogłoby zanegować dotychczasową politykę państwa, gdyż zakładając istnienie niezależnych od człowieka uniwersalnych wartości wspólnych wszystkim kulturom¹⁷⁴. Mimo iż tradycyjna koncepcja jedności mogłaby być niejakim ogranicznikiem,

¹⁷² M. Jansen, *Modernization and Foreign Policy in Meiji Japan*, [w:] R. Ward, (red.), *Political Development in Modern Japan*, Princeton University Press, Princeton 1868, s. 182.

¹⁷³ C. Gluck, *Japan's Modern Myths*, Princeton University Press, Princeton 1985.

¹⁷⁴ S. Masato, *Inoue Enryo's Philosophy of Peace and War*, "International Inoue Enryo Research" nr 4, 2016, s. 84-85.

to Inoue nie rozwinął tej myśli w takim stopniu, by wywołać szerszą dyskusję. Brak dalszych spostrzeżeń był spowodowany co najmniej trzema czynnikami: brakiem krytycznego spojrzenia na własną kulturę; konsekwentnym wypieraniem pewnych spostrzeżeń (praktyka ta była stosowana przez wielu myślicieli); cenzurą państwową której choć oficjalnie nie było – Konstytucja gwarantowała wolność słowa – to wszelkie obrazoburcze działania były zwalczane.

W XIX w. Japonia przeszła od kodeksu honorowego dopuszczającego wendetę do kodeksu prawnego opartego m.in. na rozważaniach etycznych mających służyć dobru społecznemu. Choć możemy przypuszczać, że społeczeństwa zachodnie znacznie wcześniej odeszły od kodeksu honorowego, to musimy mieć na uwadze, iż kraje zachodnie pod tym względem wcale nie mają monolitycznej historii¹⁷⁵.

W 1880 r. w oparciu o etykę stworzono w Japonii „etykę cywilizacji”¹⁷⁶, która skupiała w sobie założenia wspólne dla obserwowanych dotąd narodów. Twórcy „nowej etyki” skupili się raczej na wykorzenieniu dawnych obyczajów które na zachodzie uznane byłyby za prymitywne, niż na analizie wartości wyznawanych przez społeczeństwo. Każdy zakaz był formułowany w taki sposób, aby godził w określoną sferę moralności ludzkiej. Moment odejścia od dawnych obyczajów to chwila, kiedy można postawić symboliczną granicę między tym co stare a tym co nowe. Rozważania etyczne przyjęły charakter dwutorowy: można było zaobserwować etykę ogólną której przedmiotem analiz była cywilizacja, oraz etykę „ducha narodu” która w dużej mierze była oparta na shinto i podkreślała istotność zaangażowania w działalność narodową, przy jednoczesnym (choć nie bezpośrednim) nawiązaniu do koncepcji *Volksgeist*. Polityka oparta na zasadach japońskiego ducha narodu koncentrowała się na wpajaniu w społeczeństwo poświęcenia i bezwzględnej lojalności w stosunku nie tylko do osoby władcy, ale i całego kraju¹⁷⁷. Na pewnym etapie wprowadzania

¹⁷⁵ Wendetta włoska czy hiszpańska trwa jeszcze na początku XX w. W wielu innych krajach wprawdzie zakazuje się np. pojedynków, co nie przeszkadza, że są one bardzo poważną instytucją obyczajową i że trudniej zostać skazanym za udział w pojedynku, niż zachować dobrą reputację, unikając go. Europejski kodeks honorowy wymaga nawet od uczonych, aby np. pewne sprawy w sferze obyczaju rozstrzygali pojedynkiem (W 1910 r. Paul Langevin wyzywa na pojedynek dziennikarza, który upublicznił jego korespondencję z Marią Curie). Wendetę hiszpańską ostatecznie ukrócono dopiero w latach 90. XX w. – prawo, przeforsowane przez Zapatero, które znosiło praktyczne zwolnienie z kary za zabójstwo honorowe.

¹⁷⁶ R. M. Reitan, *Making a Moral Society: Ethics and the State in Meiji Japan*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2010, s. 11-14.

¹⁷⁷ Tamże, s. 13-14.

„nowej moralności” rozważania na temat uniwersalnych wartości niemal całkowicie ustały i choć sporadycznie odwoływano się do nich, to zawsze w kontekście dobra narodu i przede wszystkim w odniesieniu do pytania: kto jest prawdziwym Japończykiem?

Formułowane w ten sposób założenia były elementem powszechnej edukacji. Wszelkie odstępstwa nawet na podłożu teoretycznym były uznawane za zdradę całego narodu. Bóg do którego się niejednokrotnie odwoływano „był rozumiany w znaczeniu nie tyle stwórcy co „w kategoriach władzy państwowej i porządku społecznego”¹⁷⁸. Tak tworzona polityka społeczna dyktuje zatem nowy kontekst myśli Inoue. Bóg (czy też pierwsza przyczyna), od którego pochodzą wartości to nie absolut w rozumieniu chrześcijańskim, a po prostu władca który *de facto* był potomkiem bogów. Pisma podejmujące wątki etyczne nie tylko autorstwa Inoue, ale również uczonych studiujących wyłącznie pisma poświęcone etyce nie były (wbrew zapewnieniom) obiektywne, gdyż w tle zawsze znajdowało się państwo i cel, jakim było światłe społeczeństwo. O tym, że etyka stała się na pewnym etapie bardziej narzędziem do uzasadniania ustalonego przez władze porządku, świadczy choćby stanowisko Inoue Tetsujiro w którego myśli odnajdziemy przekonanie, iż nie istnieje rozgraniczenie na dobro i zło, a jeśli nawet będziemy próbować wprowadzić podział, to dobro i zło będą wzajemnie się ustanawiać, przez co i tak dojdziemy do wniosku, że są jednością. Nie można zatem mówić w sposób jednoznaczny, że dany uczynek jest dobry lub zły, jego ocena zależy od okoliczności¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Tamże, s. 14.

¹⁷⁹ A. Jactino, *Inoue Enryo: Towards a Hermeneutics of the Imperial Rescript on Education*, “International Inoue Enryo Research” 4, 2016, s. 10.

Rozdział III

Przemiana i jej granice

Myśl Enryo Inoue w znaczący sposób przyczyniła się do zmian w świadomości Japończyków. Jego nauka nie ograniczała się do edukacji elit, ale kierowana była przede wszystkim do ludzi niewykształconych, którzy musieli zmierzyć się z niezrozumiałymi dla nich zmianami wprowadzonymi przez rząd Meiji. Przemiany te w oczach wielu były zagrożeniem dla tradycji. Obawy takie dotyczyły nawet zmian technologicznych, które przedstawiano jako niezbędne dla dorównania krajom zachodnim. Choć Inoue nie negował konieczności zapożyczeń technologicznych, nie był przekonany, że wystarczą one do uczynienia Japonii krajem nowoczesnym. Dostrzegał potrzebę połączenia tych zmian ze zmianą sposobu myślenia ludzi. Dlatego podjął długi cykl wykładów, skierowanych do mieszkańców wsi i powołał Szkołę Filozofii, która dziś znana jest jako Uniwersytet Toyo. Te przedsięwzięcia sprawiły, że został uznany za jednego z głównych architektów i wprost symboli epoki Meiji.

Choć rewolucja dotknęła wszystkich aspektów życia, to najistotniejszymi były edukacja i zwrot ku postaci cesarza, który w okresie Edo był odsunięty od realnej władzy. Nie oznaczało to przywrócenia takiej władzy; również była ograniczona, ale rząd znalazł szczęśliwszą formułę kontroli tej władzy, podkreślając szacunek oraz podległość – decyzje podejmuje rząd, jednak czyni to ku czci cesarza. Wokół cesarza oraz kraju będzie też budowana znaczna część programu nauczania, który stworzy i utrwali postawę afirmacji

jedności cesarza i kraju. Inoue podejmuje trud stworzenia wykładów opartych nie tylko na filozofii, ale również zaleceniach *Cesarskiego Reskryptu o Wychowaniu*. Ruth Benedict wskazywała¹⁸⁰, że Japończycy są pełni przeciwieństw:

„Kiedy poważny badacz określa członków jakiegoś ludu jako nadzwyczaj uprzejmych, rzadko dodaje, że są oni «jednak również wyniośli i arogancy», chyba że pisze o Japończykach. (...) Nie twierdzi, że ludzi, których uważa za łatwo podporządkowujących się innym, trudno jest skłonić do poddania się narzuconej odgórnie woli. Gdy mówi, że są lojalni i wielkoduszni, nie dodaje, że są także «zdradzieccy i mściwi»”¹⁸¹

Te przeciwieństwa są (zdaniem Benedict) wynikiem doświadczenia, wprowadzają porządek w poszczególnych aspektach życia:

„Jako antropolog kultury ja także wyszłam z założenia, że najbardziej oderwane ludzkie zachowania łączą się ze sobą w system. (...) Gospodarka, układy rodzinne, obrzędy religijne i cele polityczne są zatem ze sobą sprzężone. Gdy zmiany w jednej dziedzinie zachodzą szybciej, może to wywołać wielkie napięcie w innych dziedzinach, napięcie, które wynika z potrzeby spójności systemu”¹⁸².

„Japoński styl bycia” stanowi szereg postaw które są konsekwencją historycznych zaszłości, dlatego niejednokrotnie będę wskazywać na konsekwencje systematycznego utrwalania postaw „synowskiej miłości” czy bezwzględnego oddania cesarzowi i ojczyźnie.

¹⁸⁰ R. Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2018.

¹⁸¹ Tamże, s. 7-8.

¹⁸² Tamże, s. 14.

3.1 Widmo rewolucji

Rozważania zasadne jest zacząć od kilku słów na temat samej rewolucji. Moim celem jest skoncentrowanie się nie tylko na rewolucji ale również jej konsekwencjach. Rewolucja w interpretacji potocznej ujawnia zawartość społecznej wyobraźni¹⁸³: kojarzy się z czymś gwałtownym, wzniosłym, brutalnym, obalającym dotychczasowy ład. Dzieli społeczeństwo co najmniej na dwie grupy obalających i obalanych (naturalnie w każdej grupie znajdują się nie tylko przekonani, ale i niezdecydowani). Choć zawsze mówimy o radykalnym odcięciu od starego porządku symbolicznego poprzez wprowadzenie nowego imaginarium¹⁸⁴, to nie jest to nagłe zerwanie (choć rewolucje przedstawiane są często jako nagłe wydarzenia), ale długi proces. Zaistnienie nowej rzeczywistości wymaga unicestwienia zastanego systemu i (jak pisze Andrzej Leder) „musi pojawić się nowa metafizyka, nowy system wierzeń, zwany też czasem ideologią, by przemiany rewolucyjne uzyskały względną trwałość”¹⁸⁵. Obalenie rządu czy tworzenie nowych technologii to kreacja pewnej konstrukcji, służącej jako fundament dla nowej zbiorowej fantazji.

Doskonałym przykładem jest pierwszy premier epoki Meiji – Itō Hirobumi, którego życiorys został skonstruowany według schematu znanego, jako „amerykański sen”. Schemat ten był całkowicie sprzeczny nie tylko z realiami, ale też z ówczesnym japońskim poczuciem porządku i stosowności. Człowiek z nizin społecznych, ubogiej wioski rybackiej, dzięki odwadze i determinacji, wytrwałości w dążeniu do celu, ciężkiej pracy na rzecz narodu i oddaniu cesarzowi stanie się w przyszłości kimś niezwykle ważnym – taką historię można do dziś usłyszeć w Japonii. Japończycy z którymi rozmawiałam o historii kraju, nie wierzą jednak w tę historię twierdząc, iż biografia premiera została ubarwiona, aby ukazać co można osiągnąć będąc „dobrym Japończykiem”. Wątpliwości wynikają stąd, iż wielu Japończyków uważa, iż do II wojny światowej nie istniała możliwość zmian w hierarchii społecznej. Fakt ten dostrzegła Benedict w toku swoich badań: „Do rządu wchodził ludzie stojący w hierarchii społecznej bardzo wysoko i jego członkowie nigdy nie pochodzili z wyboru”¹⁸⁶. Manipulacja zarówno biografiami jak i historią Japonii nie jest niczym unikalnym. Polityzacja

¹⁸³ A. Leder, *Prześlona rewolucja*, dz. cyt.

¹⁸⁴ Tamże, s. 11-12.

¹⁸⁵ Tamże, s. 28.

¹⁸⁶ R. Benedict, dz. cyt., s. 53-54.

historii jest niewątpliwie problemem z którym każdemu wnikliwemu badaczowi przyjdzie się zmierzyć. Ingerencja władz w badania naukowe (co z czasem przełoży się na materiały, stanowiące podstawę dla nowych badań), edukację historyczną i „formę obecności przeszłości w przestrzeni publicznej”¹⁸⁷ jest praktyką raczej regularną, niż wyjątkową.

Japonia jest jednym z wielu krajów w którym polityzacja historii jest obecna. Badacze uzależnieni od grantów często muszą interpretować dostępne źródła zgodnie z oczekiwaniami instytucji przydzielających granty, szczególnie gdy są beneficjentami grantów fundowanych przez państwo. Historia często staje się konstruktem złożonym z oczekiwań, osadzenia faktów w określonej narracji, jak również osobistych przekonań badacza¹⁸⁸. Nadużycia, lub mówiąc wprost przekłamania historyczne wpływają na naszą rzeczywistość¹⁸⁹. Wyidealizowana biografia Hirombumiego ukazuje tworzenie się nowego imaginarium, które wkrótce trwale rozprzestrzeni się na cały kraj i zostanie przyswojone także przez tych, którzy będą świadomi jej fantazmatycznego charakteru. Podczas moich badań, nie było możliwe dotarcie do pełnej biografii Inoue, gdyż w trakcie swego życia nie zdecydował się na napisanie autobiografii, a rozrzucone w pismach jego przyjaciół wzmianki na temat jego życia jak dotąd nie doczekały się osobnego, pełnego opracowania. Dostępne informacje ukazują jednak Inoue jako reformatora i kreatora nowoczesnego społeczeństwa. Osobę, która ludziom z niższych warstw społecznych umożliwiła - poprzez edukację m.in. obywatelską - pójście drogą Hirombumiego.

Zgodzę się z Andrzejem Lederem, iż zbyt wielkim słowem jest, aby w kontekście przemian politycznych używać słowa „rewolucja”, termin przewrót jest znacznie bardziej stosowny. Rewolucja Meiji jest określeniem bardzo często stosowanym do opisu wydarzeń w XIX wiecznej Japonii, jednak w mojej opinii należałoby mówić tu zarówno o przewrocie, jak i rewolucji, która była jego konsekwencją; a oba te wydarzenia mają charakter wielce osobliwy. Przewrót został dokonany pod pretekstem przywrócenia właściwej pozycji cesarzowi, tymczasem władza została oddana oligarchii, która przeprowadziła rewolucję w imieniu cesarza.

¹⁸⁷ R. Chwedoruk, *Polityka historyczna*, PWN, Warszawa 2018, s. 13.

¹⁸⁸ Tamże, s. 19.

¹⁸⁹ Rodzimy przykład historycznym może być powołanie w XVII w. oficjalnych dziejopisów, którzy mieli w odpowiedni sposób przedstawić historie Wazów; a współczesnym - kontrowersje dotyczące sposobu przedstawiania losu społeczności żydowskich w Polsce czy zmieniające się spojrzenie na „żołnierzy wyklętych”.

Źródła historyczne¹⁹⁰ początek przemian upatrują w chęci przywrócenia dawnego porządku tj. oddania władzy cesarzowi oraz w zagrożeniu ze strony mocarstw zachodnich. Bodziec dla przemian pochodzi zatem w pewnym stopniu z zewnątrz kraju, podobnie jak w wielu krajach Europy¹⁹¹. Zmiany wprowadzane były stopniowo przez wąskie grono elity intelektualnej, pochodzącej ze sfery zubożałej warstwy wojowniczej i kupieckiej, w „starym porządku” nie mającej możliwości kariery. Kreacja nowych figur nie odbywała się przy powszechnej zgodzie, co później będzie skutecznie wypierane z pamięci zbiorowej.

Konsekwentnie, bez entuzjazmu społecznego, zmieniano literę prawa, tym samym zmieniając radykalnie dotychczasową hierarchię społeczną, a wraz z upływem czasu także ekonomiczną. Przywileje, przyznane warstwom niższym, stopniowo wprowadzały społeczeństwo w krąg baśni zachodniej, utrzymując je zarazem w poczuciu wyjątkowości, wynikającej z osobistych więzi z cesarzem, a więc ze sferą sacrum. Nowe imaginarium (w którym znaczące miejsce zajął *self made man*), połączone ze starym oczyszczonym symbolem cesarza miało stworzyć nową, silną Japonię. Inoue poprzez swoją działalność edukacyjną brał czynny udział w tworzeniu „nowej Japonii”. Początek epoki Meiji to tworzenie nowych lub odświeżanie starych symboli. Za sprawą Inoue Japończycy zwrócili uwagę na przysługujące im nowe prawa, filozofia stała się „narzędziem” do walki z przesądami; zwracał również uwagę na potrzebę poczucia wspólnoty narodowej i rozwoju kraju poprzez naukę. Działalność Inoue umożliwiała zrozumienie „nowej rzeczywistości”, co skutkowało wielopoziomowym rozwojem społeczeństwa.

Dzięki Inoue i innym promotorom westernizacji, cały świat mógł otrzymać opowieść o wielkiej przemianie Japonii, czego najważniejszym symbolem była konstytucja. Celowo używam tu określeń „opowieść o przemianie” i „baśń zachodnia”, gdyż sama zmianą litery prawa nie można zmienić sposobu myślenia człowieka, czego obrazem jest nie tylko Japonia ale również kraje zachodnie. Japończycy dostrzegali braki w rozwoju kraju, uważali się pod tym względem za kraj zacofany. Pogląd ten jest również obecny u zachodnich obserwatorów którym wydaje się, iż Japonia XIX wieku była krajem zacofanym i choć przemysłowo rzeczywiście tak było, to społeczeństwo bynajmniej zacofane nie było. Nieposiadanie urzędzeń charakterystycznych dla ówczesnego świata zachodniego pobudza kreatywność i nie

¹⁹⁰ R. H. P. Mason, J. G. Caiger, *History of Japan*, Tuttle Publishing, London 1997; Craig Mark, *The Abe Restoration: Contemporary Japanese Politics and Reformation*, Lexington Books, London 2016.

¹⁹¹ Tamże, s. 28.

musi świadczyć o zacofaniu, a o odmiennych rozwiązaniach. Jeśli jednak tak byłoby, współcześnie Japończycy mogliby większość Europy uznać za zacofaną ze względu na to, iż bardziej skomplikowane badania np.: w obszarze robotyki są w załączku, ponad to Europejczycy często nadal nie ufają lub widzą zagrożenie w maszynach (np.: w postaci utraty pracy). Dla Zachodu ciągłym zaskoczeniem jest obecność robotów w japońskiej przestrzeni publicznej np.: w hotelowej recepcji. Zachód był postrzegany przez Japonię jednocześnie jako zagrożenie i gwarancja „cywilizacji”. Oględniejsze spostrzeżenie swojej roli wobec Japonii, jedynie jako gwaranta cywilizacji, miały kraje zachodnie. Przykład rozumienia tej roli gwaranta cywilizacji czy też mówiąc wprost, „ucywilizowania” krajów nieeuropejskich przez Zachód odnajdziemy u Clifforda Geertza. Przywołuje on historię opowiadaną przez Dane’a L.V. Helmsa o obrzędzie kremacji balijskiego radży. Nie byłoby to dla obserwatora niczym niezwykłym gdyby nie fakt, że w płomieniach zginęły jego trzy nałożnice. Opowieść Helmsa ma konkluzję budującą i nie pozostawiającą wątpliwości, czym jest gwarancja cywilizacji: „to właśnie pod brytyjskim panowaniem wykorzeniono w Indiach ów barbarzyński obyczaj sati i podobną zasługę mogą sobie niewątpliwie przypisać Holendrzy na Bali. Dzieła tego rodzaju dowodzą, iż cywilizacja zachodnia ma dobre prawo kolonizować i humanizować ludy barbarzyńskie, wypierając dawne cywilizacje”¹⁹².

Helms, opierając się na kryteriach zaczerpniętych z własnej cywilizacji, wydaje osąd o barbarzyństwie ludu Bali; tym samym daje przyzwolenie kolonizacji czyli „humanizowaniu ludów barbarzyńskich”. Kolonizacja traktowana jest tu jako środek humanitarny. Hegemon staje się wzorem i to on dyktuje co jest przejawem barbarzyństwa czy też zacofania, a co przejawem człowieczeństwa i nowoczesnością. Możemy dostrzec podział na centrum i peryferie, a relacje między nimi są strukturalne. Najistotniejsza jest hierarchia władzy, gdzie „potężne i zamożne centrum dominuje i eksploatuje słabą i biedną peryferyjną społeczność”¹⁹³ Istotne jest, aby status centrum-peryferie został utrzymany. Wprowadzanie „cywilizacji” następuje w takim zakresie, aby powielony został „poddańczy status”¹⁹⁴. Takie działania możemy dostrzec choćby w polityce Stanów Zjednoczonych względem Wschodu, ale również Japonii względem Korei Południowej. Nie tylko Helms ale każdy obserwator

¹⁹² C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, WUJ, Kraków 2005, s.48.

¹⁹³ A. Ciesielska, *Teoria Centrum – Peryferii Immanuela Wallersteina i Jej Recepcja w Archeologii*, „Folia Praehistorica” t. XXI, 2016, s. 58.

¹⁹⁴ Tamże, s.58.

obcej kultury rozpoczyna analizę od znalezienia się w pułapce etnocentryzmu czyli od porównywania nowego i niezrozumiałego do znanych sobie schematów. Ruth Benedict, analizując kulturę japońską, często odwoływała się do obrazów kultury amerykańskiej, które umożliwiały Amerykanom zrozumieć pewne różnice¹⁹⁵. Nie mogę tu pominąć pewnego istotnego elementu, marginalizowanego w niemal wszystkich rozważaniach na temat Japonii XIX wieku – strachu, który ogranicza opowieść o rewolucji Meiji do określeń „w obawie przed”. Marginalizujemy siłę napędową strachu, która popychała Japonię do momentów (z punktu widzenia jej historii) istotnych. W pewnym uproszczeniu dotychczasowe *sakoku* (鎖国)¹⁹⁶ było wynikiem strachu przed dominacją chrześcijaństwa; restauracja Meiji również ma swój początek w strachu przed kolonizacją – zapewne nie doszłoby do otwarcia portów, gdyby nie realne zagrożenie ze strony Zachodu; Flota Perry’ego (o czym wspomniałam w *Uwagach wstępnych*) była jednym z bardziej przerażających bodźców prowadzących do wprowadzenia zmian. Przemiany tak istotne dla kraju wiążą się zatem z nieodpartym strachem przed utratą suwerenności czy to duchowej, czy państwowej, a źródła strachu należy szukać na zewnątrz kraju. Proponowane przez Inoue zmiany w postrzeganiu buddyzmu, analiza filozofii czy podkreślanie potrzeby edukacji podyktowane były strachem przed utratą tożsamości. Inoue pogodził rodzimą myśl z filozofią zachodnią, dostosował buddyzm do ówczesnych realiów, starał się również uczynić społeczeństwo bardziej krytycznym nie tylko wobec Zachodu, ale również siebie. Trudno jednoznacznie orzec, czy Japonia przeszłaby rewolucję, gdyby nie zachodni bodziec zewnętrzny. Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, iż japońskie lęki bardzo skutecznie mobilizowały społeczność do szybkiego rozwoju. Nadużyciem również nie będzie stwierdzenie, iż rozwój Japonii należy silnie powiązać ze światem zachodnim. Ciężka praca Japończyków, była możliwa dzięki delegacjom¹⁹⁷ do Europy czy USA które umożliwiły adaptację nie tylko technologii czy idei filozoficznych, ale również metod edukacyjnych.

¹⁹⁵ R. Benedict, dz. cyt., s. 7.

¹⁹⁶ *sakoku* (鎖国) – Zamknięty kraj.

¹⁹⁷ Wyznaczeni przez rząd uczeni wyjeżdżali na Zachód w celu obserwacji społeczeństw, jak również w celu pozyskiwania schematów nowej technologii. Japonia zdecydowała się również na wymiany studenckie: najlepsi japońscy studenci wyjeżdżali na semestr lub rok na studia do Europy lub USA, a na ich miejscu pojawiał się zagraniczny student. Zob: W. M. Vosse, *Reviving Japan through internationalization of higher education*, [w:] K. Coates, K. Hara, (red.), *Japan's Future and a New Meiji Transformation: International Reflections*, C. Holroyd, Routledge, London 2019, s. 84.

Dostrzegam fakt, iż Meiji to coś więcej niż czerpanie z Zachodu – to również czerpanie Zachodu z japońskiej kultury (fascynacja japońską sztuką czy bronią¹⁹⁸). Rozwój ludzkości m.in. polega właśnie na wymianie myśli i Japończycy mieli wiele do zaoferowania, mimo swej dotychczasowej izolacji.

Powróć jednak do strachu jako siły napędowej przemian. O samym strachu mówi się raczej niewiele i niechętnie, wszak kto w świecie mężnych wojowników przyzna się do tak haniebnej emocji. Strach był zaprzeczeniem tego co pożądane. Japonia poprzez rewolucję chciała osiągnąć taki stan, aby nie obawiać się kolonizacji – z czasem pragnienie bezpieczeństwa przerodzi się w pragnienie dominacji¹⁹⁹. Strach zarówno na Dalekim Wschodzie jak i na Zachodzie jest bardzo często marginalizowany lub spłypany; jak zauważa Jean Delumeau „mamy tu do czynienia z powszechnym błędem, który polega na myleniu strachu z tchórzostwem, odwagi z zuchwałością”²⁰⁰, co prowadzi do obciążenia tej emocji wstydem nie do przewyciężenia. W literaturze i opowieściach z dziejów rycerstwa znajdziemy wiele opowieści o bohaterach nieskalanych strachem. Strach jawił się jako kontrast dla odwagi i męstwa; wreszcie przypisany był w sposób naturalny warstwom niższym²⁰¹. Choć Delumeau analizował historyczne formy strachu na przykładach zaczerpniętych z kultury europejskiej (ograniczając się głównie do jej części romańskiej), jest ona również prawdziwa dla Japonii. „Odczarowywanie” strachu nadal nie zostało całkowicie dokonane, o czym świadczyć może na przykład brak stosownych publikacji. Stereotypowe

¹⁹⁸ Ruth Benedict w *Chryzantemie i mieczu* słusznie zauważa, że „Japończycy stali się bohaterami tak fantastycznych historii, że żaden inny naród na świecie pod tym względem im nie dorównuje”. R. Benedict, dz. cyt., s.7. Zachód łączywie chłonał (i nadal chłonie) legendy o duchach, czego współczesnym przejawem jest m.in. anglojęzyczna publikacja (stworzona specjalnie dla turystów) H. Yoda, M. Alt, *Yurei Attack! The Japanese Ghost Survival Guide*, Tuttle, Tokyo 2018. Olbrzymie zainteresowanie budzi do dziś japoński miecz (katana) i zbroja którym przypisywano nadnaturalną moc. C. Nemeroff, *Mastering the Samurai Sword*, Tuttle, Tokyo 2017. Uzbrojenie (często bez wartości) było najczęstszą „pamiątką” amerykańskich żołnierzy wracających po wojnie do domu. W Europie i Ameryce cały czas obecne są szkoły japońskich sztuk walki mimo, iż w większości z nich nauczany styl rzadko przypomina oryginalną szkołę.

¹⁹⁹ Dziś można dostrzec nieśmiało dążenia w kierunku powrotu do tego sposobu myślenia. Szerzej na ten temat piszę w rozdziale czwartym poświęconym współczesnej Japonii.

²⁰⁰ J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, tłum. A. Szumanowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 8.

²⁰¹ Zob.: Tamże, s.7-11. Warto przywołać koncepcję Hegla który zwraca uwagę na rolę strachu i samowiedzy. opisie uwarunkowań kondycji „sługi”(sługami stają się ci, którzy boją się narażać swoje życie

postrzeżenie strachu spowodowało jego społeczne zepchnięcie na margines wszelkich rozważań. Wspólnie wypierany strach stał się wręcz czymś zakazanym i nawet w najtrudniejszych momentach starano się go zatuszować rytuałem grzeczności. Wszystko to za sprawą postawienia międzykulturowego znaku równości między strachem, a tchórzostwem.

Choć w Europie, zwłaszcza w epoce kultury rycerskiej podkreślano potrzebę heroicznych czynów, jako zaprzeczenie tchórzostwa (a więc analogicznie wyzbycie się strachu) Japonia szła o krok dalej, znacznie mniej istotne było kulturowe wychwalanie męźnych czynów w formie pieśni czy opowieści. Koncentrowano się na surowym wychowaniu, które albo strach pozwoliło okiełznać, albo przynajmniej nie okazywać²⁰². Podczas epoki Meiji Japończycy nie tylko obawiali się zachodniej kolonizacji, ale również (po otwarciu swych portów) odczuwali strach w obliczu podjęcia wyzwania modernizacji, jak również strach przed upokorzeniem wynikającym z konieczności wprowadzenia nowych obyczajów²⁰³. Strach mobilizował do dynamicznych działań na rzecz powszechnej modernizacji i westernizacji które dyktowały nie tylko rozwój przemysłowy, ale również wyznaczały kierunek „wychowywania społeczeństwa”. Edukacja umożliwiała zmierzenie się ze strachem i walkę z nim. Japończycy bali się zatracenia w obcej kulturze, jednak byli w stanie (poprzez edukację) przyswoić potrzebną do rozwoju kraju wiedzę i wzmocnić swą tożsamość narodową. Świadectwem bezwzględного oddania Japonii i cesarzowi będą postawy w epoce Showa. W pamiętniku żywieniowca jednej z baz żołnierzy *tokkotai*, odnajduję zapis:

W sali, gdzie odbywało się pożegnalne przyjęcie, młodzi oficerowie popijali zimną sake. Niektórzy wychylali kieliszek jednym haustem, inny drobnymi łykami. Sala zamieniała się stopniowo w pobojuwisko. Tłuczono żarówki kordzikami. Łamano krzesła, wybijano okna i wyrzucano przez nie obrusy, Śpiewano wojskowe pieśni i miotano przekleństwa. Jedni

i szukają obrony u nieznających tego strachu i za tę obronę rezygnują z wolności). Japończycy dążyli do wyzwolenia się ze strachu który ograniczał ich możliwości.

²⁰² W erze Tokugawów koncentrowano się na eliminowaniu strachu przed śmiercią, czego przykładem są ćwiczenie w ramach którego w nocy dziecko udawało się na cmentarz, aby przynieść opiekunowi odciętą głowę zapewne okrytego niegdyś hańbą nieszczęśnika. Ćwiczenie to miało wzmocnić w dziecku psychikę i naturalnie wyzbyć strachu przede wszystkim przed śmiercią. Zob.: S. Turnbull, dz. cyt., s. Epoka Meiji to przede wszystkim praca nad wyzbyciem się strachu przed przemianami Japonii. Epoki Taiho i Showa powrócą jednak do walki ze strachem przed śmiercią.

²⁰³ M. B. Jansen, (red.) *The Emergence of Meiji Japan*, (red.) Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 11.

wpadali w gniew, inni na głos płakali. To była ostatnia noc ich życia. Wymieniano się wspominkami o rodzicach, ich wyglądzie i o ukochanych, ich twarzach i uśmiechach; piloci żegnali się z życiem opisując słowami różnorodność ukochanych twarzy, postaci, sytuacji. Choć wydawali się gotowi złożyć swe młode życie w ofierze imperium japońskiemu i cesarzowi, w przeddzień śmierci przejęci byli głębokim smutkiem, niektórzy składali głowy na blacie stołów, inni spisywali ostatnią wolę, jeszcze inni składali ręce i pogrążali się w medytacjach – byli też tacy, którzy opuszczali salę, a także tacy, którzy szukali oszołomienia w tańcu i tłuczeniu naczyń. Wszyscy wypatrywali nadchodzącego świtu²⁰⁴.

W powyższym cytacie upatruję się świadectwa trwałości postaw do których podczas wykładów z zakresu etyki nawiązywał Inoue – chronić kraj, kochać naród²⁰⁵. Emocje i opór, które w sposób naturalny rodziły się w każdym z żołnierzy, były skutecznie łamane przez dowódców podczas szkoleń i śmierć dla wielu wydała się jedyną możliwością. Na przestrzeni dziejów Japończycy wychowywani byli w duchu podejmowania wszelakich wyzwań. Podjęcie działania nie tylko miało rozwiązać trudną sytuację, ale również dać świadectwo braku strachu. Japończycy w mniej, lub bardziej udany sposób potrafili sobie z prześladowającym ich strachem poradzić. Zarówno zamknięcie jak i otwarcie i zreformowanie Japonii było reakcją obronną.

Reformy epoki Meiji postrzegam jako wyzwanie wynikające przede wszystkim ze strachu przed zachodnią polityką kolonizacyjną. Paradoksalnie to dzięki pogardzanemu przez Japończyków Zachodowi Japonia mogła stać się wielką. Nie odnalazłam żadnych przesłanek które wskazywałyby, że Japończycy mieli świadomość, iż są związani z Zachodem bez względu na to, jak bardzo chcieliby się od niego odciąć. Nie piszę w tym miejscu o kontakcie w ramach wymian handlowych, ale konfrontację z odmiennością Zachodu która umacniała i nadal umacnia japońską tożsamość, stając się w pewnym stopniu „stróżem wyjątkowości”. Japonia budując niewidzialny mur dookoła siebie, wzmacniała swą odrębność, oryginalność, a wszystko przez to, iż na horyzoncie ciągle pojawiał się „wróg”. Konsekwencją świadomości, że izolacja nie może zapewnić bezpieczeństwa jest omawiany w niniejszej pracy okres Meiji, kiedy granice zostały otwarte i przeprowadzono liczne zmiany. Otwarcie

²⁰⁴ E. Ohnuki-Tirney, *Dzienniki Kamikadze poruszające wspomnienia japońskich studentów-pilotów*, tłum. W. Sadkowski, Fontanna, Warszawa 2007, s. 32

²⁰⁵ M. D. Foster, *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yokai*, Univeristy of California Press, Berkeley 2009, s. 233.

portów było niezbędne, aby zachować suwerenność. Przełom XVIII i XIX wieku to zachodnia ekspansja na daleki Wschód. U japońskich wybrzeży zaczęły pojawiać się statki holenderskie, rosyjskie czy amerykańskie. Działalność Perry'ego była jednak najbardziej znacząca:

Miał ze sobą cztery okręty wojenne , w tym dwa parowce. Nie spiesząc się szczególnie, posiał trochę paniki opływając Ryukyu i wyspy Ogasawara, po czym wyruszył w stronę Edo i 3 dnia 6 miesiąca wpłynął do zatoki Ugara. Japońskie łodzie próbowały go odpędzić, ale załoga amerykańska w pełnej gotowości bojowej na pokładach przekonała Japończyków o bezcelowości ich zabiegów. W dodatku Amerykanie całkiem nie zwracając uwagi na pokrzykujących i wygrażających mieszkańców spuścili łodzie zwiadowcze, które spenetrowały brzegi. (...) W rozmowach, które nastąpiły, ze strony amerykańskiej nieustannie pobrzmiwał ton pogroźki. (...) Perry opuścił zatokę Uarga zapowiadając, że wróci po definitywną odpowiedź za rok ²⁰⁶.

Japoński strach przed kolonizacją przybrał realny kształt. Japończycy dostrzegli jak olbrzymia może być determinacja Zachodu (w tym wypadku Stanów Zjednoczonych), uświadomili sobie również, że w bezpośrednim starciu są skazani na porażkę. Japonia musiała zostać otwarta, a modernizacja kraju była niezbędna, aby móc zachować suwerenność. Perry (zgodnie z zapowiedzią) powrócił do Japonii rok później (1854 r.), tym razem flota obejmowała siedem jednostek. Okazałe, dobrze uzbrojone okręty były demonstracją siły która w połączeniu z nieustępliwością Perry'ego doprowadziła do podpisania traktatu otwierającego porty Shimoda i Hakodate: „Japończycy na nic nie chcieli się zgodzić. (...) Ostatecznie po zaciętych targach i ustępowaniu na coraz dalsze pozycje, Japończycy ulegli”²⁰⁷.

Jednak czy rzeczywiście izolacja została zniesiona? Japończycy nawiązali współpracę, zmodernizowali się, wprowadzili konstytucję jednak głęboki konserwatyzm, stopniowo przeradzający się w nacjonalizm pozostał, a relacji, opartych na zależnościach feudalnych, nie udało się jednoznacznie przezwyciężyć. W dużej mierze rewolucja Meiji była jedynie przygotowaniem do realizacji snu o wielkim mocarstwie, a nie faktyczną zmianą myślenia, jaką chcą dostrzegać historycy. Enryo Inoue formułował swoje nauki nie tylko na podstawie buddyzmu, filozofię wschodniej i zachodniej, ale również *Cesarskiego Reskryptu*

²⁰⁶ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 328-329.

²⁰⁷ Tamże.

o *Wychowaniu*, tak aby były one zrozumiałe wśród niższych warstw społecznych. *Reskrypt* nakazywał bezwzględne oddanie cesarzowi i Japonii. Inoue, walcząc z przesadami, zarazem promował i utrwał przeświadczenie o jedności cesarza, kraju i narodu oraz afirmację tej jedności. Aktywnie uczestniczył więc w procesie, który Eric Hobsbawm określił jako „wynajdywanie tradycji”²⁰⁸. Konsekwencją „nowego wychowania” będą konflikty zbrojne w epokach Taisho i Showa, które traktuję jako reprezentację tego, jak daleko posunęły się zmiany w zbiorowym imaginarium.

Choć już wcześniej pisałam o jednostkach kamikaze, to warto przeanalizować nie postawę żołnierzy którzy w wielu wypadkach skazani byli na śmierć (a w przypadku oddziałów *tokkotai* zawsze), a społeczeństwa. Staralam się dotrzeć do literatury, która ukazałaby postawę przeciętnego obywatela, niezwiązanego z frontem. Okazuje się jednak, iż do takich treści dotrzeć jest niezwykle trudno. Literatura okresu wojennego poświęcona jest żołnierzom lub postawom i przeżyciom zbiorowym. Dopiero trauma powojenna sprawi, że pojawi się przyzwolenie na relacje o przeżyciach indywidualnych. Istotniejsze było podtrzymywanie mitu wielkiego cesarstwa, niż pisanie np. o tęsknocie i strachu rodzin żołnierzy. Po II wojnie światowej została upamiętniona jedna grupa cywilna: powstał pomnik, poświęcony kobietom – matkom, których mężowie zginęli na polu bitwy, a które mimo przeciwności losu zdołały wychować dzieci. Pomnik matki (母の像 *Hahanozo*) został usytuowany niedaleko pomnika, poświęconego pilotom kamikaze. Można to odczytywać jako swoistą militaryzację postawy owdowiałych matek, a przynajmniej jedność pamięci o wojnie, wokół której w dalszym ciągu budowana jest jedność narodu.

Ponieważ Japonia jest bardzo złożoną, wielopoziomową konstrukcją, postaram się w tym miejscu omówić najistotniejsze elementy, które kształtowały tożsamość Japończyków.

²⁰⁸ E. Hobsbawm, T. Ranger, (red.), *Tradycja Wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, WUJ, Kraków 2008

3.2 Edukacja

Istotną kwestią trudną do pominięcia w badaniach antropologicznych jest przenikanie się elementów sacrum i profanum w systemie japońskiej edukacji. Najstarsza wiedza na temat świata zawarta została w księdze *Kojiki*. Zbiór mitów objaśniał świat, określał sens istnienia i przede wszystkim gloryfikował osobę cesarza. Przez kilka stuleci japońskie wierzenia rozwijały swobodnie, bez próby usystematyzowania. Nie spisywano wierzeń ani rytuałów czyli (zgodnie z twierdzeniem m. in. Marcina Wodzińskiego²⁰⁹) najistotniejszych elementów religijności. Jednak gdy Japonię zaczęła przenikać kultura chińska, w tym również buddyzm, który doskonale adaptował się do mitów shintoistycznych²¹⁰, zebrano wierzenia w jedną księgę, przedstawiającą dzieje „drogi bóstw” (712r.). Część źródeł podaje, że *Kojiki* jest księgą mitów, spisanych w wersji zasłyszanej, niezmienionej²¹¹. Niektórzy badacze zaznaczają jednak wpływ dworu cesarskiego na formę *Kojiki*, wynikającą z faktu, iż *Kojiki* powstało na prośbę ówczesnej cesarzowej²¹². Dostępna bibliografia podaje różne daty powstania drugiej niezmiernie ważnej dla historii kraju księgi – *Nihon Shoki*, zwanej również *Nihongi*. Wiesław Kotański podaje 720 r. jako datę jej powstania²¹³, zaś Taro Sakamoto - 714r.²¹⁴. Powszechnie przyjmuje się, że *Nihongi* powstało w 720r. Data, którą podaje Sakamoto nie jest datą ostatecznej publikacji, a datą powstania idei i początkiem prac nad nową księgą. Inspiracją dla tych prac była rosnąca w Japonii znajomość chińskiej mitologii oraz mitycznej historiografii. Pod wrażeniem kronik rodu Tangów cesarz wyraził życzenie stworzenia na jej podobieństwo księgi dziejów Japonii. Zarówno *Kojiki* jak i chińskie osiągnięcia stanowiły bodziec do stworzenia opisu „rzeczywistej historii”. Choć w pewnym stopniu *Nihon Shoki* uzupełnia *Kojiki*, to księga nie powstała jako suplement do *Kojiki*. *Kroniki japońskie* nie tylko potwierdzały treść *Kojiki*, ale również były „nośnikami propagandy politycznej, za której sprawą garść niezwykle sugestywnych mitów, dotychczas

²⁰⁹ M. Wodziński, *Chasydyzm. Wszystko, co najważniejsze*, Austeria, Kraków - Budapeszt - Syrakuzy 2019, s. 28.

²¹⁰ S. Turnbull, dz. cyt. s. 18.

²¹¹ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 47

²¹² W. Kotański, dz. cyt., s.76.

²¹³ Tamże, s. 76.

²¹⁴ T. Sakamoto, *The Six National Histories of Japan*, tłum. J. S. Brownlee, UBC Press, Vancouver 2011, s.32.

wzajemnie niezwiązanych, lecz teraz zespolonych w spójną opowieść, została użyta do supremacji jednego dworu – dworu Yamato – nad wszystkimi innymi”²¹⁵.

Nihongi jest księgą o wiele bardziej rozbudowaną, gdyż przedstawia historię aż do VIIIw., Kojiki natomiast jest zbiorem wierszy, pieśni i opowieści mitycznych które koncentrują się na powstaniu wysp japońskich i opowieściach o pierwszych Japończykach. Przedmowa Kojiki, choć wspomina o tworzeniu się świata, to koncentruje uwagę na powstaniu bóstw, mających swój początek wraz z narodzinami świata: „niebo i ziemia poczęły się jednak od siebie oddzielać, trzy bóstwa powstały jako początek dzieła stworzenia”. Pierwsza księga to opowieść o zstąpieniu demiurgów na ziemię. Nihongi dotyka stworzenia świata przed powstaniem japońskich bóstw. Już w samym micie stworzenia Nihongi widać adaptację chińskiej kultury i odwołanie się do *ying* i *yang*. Świat w swym początkowym stadium jawi się nam jako pramateria podobna do wnętrza jajka w której In (*ying*) i Yo (*yang*) nie zostały jeszcze rozdzielone. Z czasem z pramaterii wyłonią się dwa elementy: cięższy – ziemia i lżejszy – niebo²¹⁶. Nie wiadomo, jak stworzeni zostali pierwsi bogowie, ani też kto rozpoczął proces transformacji pramaterii. Obszar ten mógłby zostać uzupełniony w późniejszym czasie przez chrześcijaństwo, które wykorzystując tę lukę mogło uzyskać wpływy poprzez możliwość odwołania się do rodzimych wierzeń. Kojiki ukazuje działania bóstw, które stworzyły Japonię (Izanami i Izanagi) jako misję powierzoną przez bogów niebios; tymczasem Nihongi o żadnej misji nie wspomina. Warto również nadmienić, iż Kojiki w przeciwieństwie do Nihongi nie mówi o problemach z prokreacją Izanami i Izanagi²¹⁷.

Według badaczy obie księgi uwidaczniają wyraźne wpływy buddyzmu. Oba dzieła uprawomocniły władzę cesarza oraz ustabilizowały rodzimy system wierzeń. Kojiki nie zawiera wzmianek o wpływach kultury chińskiej (zwłaszcza o buddyzmie), są natomiast wzmianki o „pierwszych shintoistycznych obrzędach oczyszczających”²¹⁸. Podczas prac nad Nihongi kultura chińska od dawna była obecna w Japonii, co możemy dostrzec w nowym stylu spisywania mitów (np.: kilka wersji jednego mitu), odwoływanie się do chińskich

²¹⁵ S. Turnbull, dz. cyt. s.18-19.

²¹⁶ M. Marra, *Essays on Japan: Between Aesthetics and Literature*, Brill, Denver 2010, s.312.

²¹⁷ Tamże.

²¹⁸ W. Kotański, dz. cyt., s. 68.

koncepcji np.: ying i yang, czy też w pełni zaadoptowane pismo chińskie²¹⁹. Istnieje teoria mówiąca, że styl spisania Nihongi tj. uporządkowanie chronologiczne, zapisywanie dat, jak również wykorzystanie prozy świadczy o tym, że Nihongi było księgą oficjalnie prezentującą dzieje Japonii światu, w szczególności Chinom i Korei, natomiast księga Kojiki była przeznaczona dla Japończyków²²⁰.

Chciałabym również zwrócić uwagę pewną często pomijaną kwestię: starożytna Japonia przedstawiana jest zwykle jako kraj prymitywny, całkowicie pozbawiony systemu edukacyjnego, tymczasem jak wskazuje Frank A. Lombard, samo spisanie i rozpowszechnianie obu ksiąg wskazuje, iż musiały istnieć (co najmniej) pewne zaczątki systemu edukacyjnego²²¹. Dostępne źródła najczęściej mówią o napływie idei buddyzmu i konfucjanizmu, jak również pojawieniu się chińskiego pisma, co pozwala na wniosek, iż musiała istnieć edukacja, jednak niekoniecznie w formie zorganizowanego systemu szkolnictwa. Jedyna wzmianka na temat pierwszych nauk dotyczy nauczania w zakresie czytania i pisania w niektórych buddyjskich klasztorach, przy czym zajęcia te były zarezerwowane jedynie dla dzieci z rodzin szlacheckich²²². Gdy zaczęły powstawać pierwsze szkoły, w kraju nie było tylu wykształconych osób, aby w każdej buddyjskiej świątyni mogła powstać szkoła. Ponadto przypomnijmy, iż Japonia przez długi czas walczyła z buddyzmem lub (w najlepszym wypadku) była mu niechętna²²³. Wobec dostępnych źródeł najlepiej jest mówić o pierwszych wysiłkach na rzecz stworzenia sfery intelektualnej, czego świadectwem jest uczynienie z klasztorów pierwszych ośrodków służących rozwojowi wiedzy.

Zarówno Kojiki, jak i Nihongi zawierają w sobie element czysto praktyczny. Nie poddając analizie wątków związanych z *kami*, dostrzeżemy naturę, zbieractwo, łowiectwo, sztukę podstępny, walkę; jeśli natomiast na samych bogów spojrzymy jak na ludzi, dostrzeżemy skomplikowane relacje międzyludzkie. Claude Levi-Strauss w *Strukturze Mitów* stwierdza: „utrzymują niektórzy, że każda społeczność wyraża w swych mitach podstawowe, wspólne całej ludzkości uczucia, takie jak miłość, nienawiść lub zemsta. Dla innych mity

²¹⁹ T. Sakamoto, dz. cyt., s.78.

²²⁰ D. A. Lemming, *Creation Myths of the World*, ABC-CLIO, Santa Barbara 2010, s.155.

²²¹ F. A. Lombard, *Pre-Meiji Education in Japan*, Franklin Classics Trade Press, 2018 New York, s. 24.

²²² K. B. Pyle, *The Making of Modern Japan*, XanEdu Publishing, Michigan 2017, s. 201.

²²³ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 50.

stanowią próbę wyjaśnienia trudno zrozumiałych zjawisk²²⁴. Zarówno Kojiki, jak i Nihongi obrazują zarówno uczucia obecne podczas tworzenia się kultury japońskiej, jak również próbę zrozumienia świata otaczającego.

Przed okresem sformalizowanego shinto pojawiają się też pierwsze pieśni i poematy np.: Manyoshu (Dziesięć tysięcy liści). Zbiór poematów wydany został dopiero w 780 r., jednak według badaczy niektóre utwory powstały jeszcze przed Kojiki²²⁵. W związku z tym Lombard pisze o pierwszym intelektualnym przebudzeniu Japończyków, będących pod wpływem obcych kultur takich jak Chiny czy Korea²²⁶. Niestety intelektualne znaczenie tego wpływu oraz jego udział w transformacji społecznej jest w Japonii pomijane, a w najlepszym razie marginalizowane, odsłaniając ukryty rasizm. Choć Japończycy nie mogą zanegować, iż pismo zostało zaadaptowane z Chin, to wątek ten jest często zaledwie wzmiankowany, a nie jest przedmiotem pogłębionych studiów. Przykładem może być choćby praca Franka A. Lombarda *Pre –Meiji Education in Japan*. Powodem tego może być nie tylko chęć tworzenia kultury pozbawionej obcych wpływów (na co mogą wskazywać np.: wielokrotne próby oczyszczenia shintoizmu z wpływów buddyjskich), ale również niezgodność stanowisk co do rozwoju pisma japońskiego. Hirata Atsutane twierdził, że Japończycy mieli własne pismo, a adaptacja chińskiego wynikała z jego plastyczności przydatnej do dobrego odwzorowania japońskiej fonetyki²²⁷.

Zanim edukację ograniczono do działań w ramach instytucji dydaktycznych, Japonia zapoznała się również z przybyłymi z sąsiednich azjatyckich krajów buddyzmem i konfucjanizmem, które niewątpliwie wpłynęły na sposób myślenia społeczności, jak i system organizacji państwa. Buddyzm uzupełniał mitologię japońską o kwestie związane z etyką, skupieniem (zwłaszcza buddyzm Zen), śmiercią itp²²⁸. Nowa religia traktowana była jako klucz do wiedzy, gdyż za pośrednictwem mnichów Japończycy uczyli się czytać i pisać. Nabycie tych umiejętności wraz z rozwojem struktur państwowych gwarantowało stanowisko

²²⁴ C. Levi-Strauss, *Struktura mitów*, tłum. Wł. Kwiatkowski, "Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej" 59/4, 1968,

²²⁵ H. Shirane, *Traditional Japanese Literature: An Anthology, Beginnings to 1600*, Columbia University Press, New York 2008, s. 44.

²²⁶ F. A. Lombard, dz. cyt., s. 28.

²²⁷ C. Seeley, *A History of Writing in Japan*, Brill, Lejda 1991, s.3.

²²⁸ S. Turnbull, dz. cyt., s.8-9.

administracyjne, administracja natomiast kilkadziesiąt lat później (okres Heian) otrzyma wiele swobód jak np.: możliwość wpływu na stanowienie prawa²²⁹.

Niewątpliwie buddyzm wywarł również wpływ na architekturę Japonii. Powstawały świątynie na wzór chińskich, a z czasem wybudowano całe miasto według wzoru chińskiego – mowa tu o Narze mającej układ chińskiej stolicy za czasów dynastii Tang²³⁰. Obok praktycznego wymiaru projektu głównym celem było nawiązanie do buddyjskiego porządku²³¹. Adaptacja wpływów buddyjskich nie odbyła się bez konfliktów. Jeden z pierwszych posągów Buddy został wrzucony do wody przez poddanych, którzy widzieli w nim zagrożenie. Buddyzm w Japonii docierał jedynie do najwyższych warstw społecznych, poza nimi był nie tylko niezrozumiały, ale wręcz postrzegany jako zagrożenie²³². Nauki konfucjańskie znalazły odzwierciedlenie w organizacji państwa. W oparciu o ten nurt filozoficzny powstała pierwsza „Konstytucja”²³³. Konfucjanizm miał posłużyć do zjednoczenia państwa. Japończycy nie żywili tak silnych obaw wobec adaptacji nauk Konfucjusza, gdyż „etyczne poglądy konfucjanizmu były w istocie racjonalizacją i poszerzeniem chińskiej «religii rodzinnej», tzn. podstawy etyki rodzinnej zostały zbudowane na naturalnych relacjach, a nie były wyprowadzane z abstrakcyjnych teorii filozoficznych czy z wiary religijnej”²³⁴. To właśnie na tej specyficznej „religii rodzinnej”, której zaczątki w Japonii zapewne były obecne długo przed nadejściem konfucjanizmu, oparta zostanie hierarchia nie tylko rodzinna, ale i społeczna. Etyka konfucjańska będzie również silnie oddziaływać na etos rycerski: sprawiedliwość, prawda, powinności, honor będą trwale wpisywać się w kodeks samurajów. Zdolność do adaptacji nowych idei, chęć modernizacji, jak również eklektyzm wprowadzanych doktryn pozwoliły na rozwój społeczeństwa.

Choć należy cały czas mieć świadomość burzliwej historii buddyzmu, jak również początkowego sceptycyzmu wobec nieszintoistycznego konfucjanizmu, nie można nie dostrzec bogactwa intelektualnego, jakie Japonia dzięki nim zyskała. Dzięki adaptacji tych nurtów i połączeniu ich z przekazami shintoistycznymi pojawia się pierwszy, skodyfikowany

²²⁹ J. Teng, *The History of Sino-Japanese Cultural Exchange*, Routledge, London 2018, s. 56.

²³⁰ J. Tubielewicz, dz. cyt. s. 57.

²³¹ Tamże, s. 52.

²³² Tamże, s. 68.

²³³ A. J. Andrea, J. H. Overfield, *The Human Record: Sources of Global History*, Cengage Learning, Boston 2011, s.253.

²³⁴ F. A. Lombard, dz. cyt., s. 90

zbiór rozważań z etyki. Pod wpływem namysłu zarówno nad człowiekiem, jak i jego miejscem w państwie książę Shotoku Taishi tworzy tzw. „Konstytucję” składającą się z siedemnastu artykułów²³⁵. Jak podkreśla m.in. Jolanta Tubielewicz „Konstytucja” to raczej nazwa umowna, gdyż w odróżnieniu od Konstytucji Meiji nie jest to zbiór praw, lecz wskazówki moralne, wypracowane przez autora²³⁶. Książę zapisał szereg pouczeń m.in. na temat ludzkich uprzedzeń i ich wpływu na ludzkie życie; zwracał uwagę na destrukcyjną rolę zazdrości; pisał też, jak istotne jest podporządkowanie się władcy, należyte wypełnianie obowiązków²³⁷.

Możemy doszukiwać się pewnych zbieżności między myślą księcia Shotoku a Rozmyślaniami Marka Aureliusza. Obaj opisali pewien wzór człowieka i skoncentrowali uwagę na ustaleniu zasad dobrego życia. Przewagą dzieła Aureliusza niewątpliwie jest fakt, iż jest to w pewnym stopniu odzwierciedlenie jego doświadczeń życiowych, podczas gdy dostępne źródła pozwalają nam wierzyć, iż „Konstytucja” została spisana pod wpływem analizy myśli konfucjańskiej. Obaj autorzy podjęli również kwestię związaną z tworzeniem społeczeństwa. Twierdzenie Aureliusza o działaniach dla dobra ogółu jest również obecne w myśli Shotoku; podobnie twierdzenie, że „człowiek doskonały odchodzi spośród ludzi, nie zmazawszy się ani kłamstwem, ani obłudą, ani rozpustą, ani pychą”²³⁸, jest zgodne z japońskimi wskazaniem na temat unikania hańbiących czynów. Oba pisma zawierają odniesienia do natury, która wyznacza niepodważalny porządek. Książę podkreśla charakterystyczną dla buddyzmu jedność wszechrzeczy. W naturze wszystko jest od siebie zależne; społecznym odwzorowaniem tej jedności i współzależności jest porządek hierarchiczny²³⁹.

Wczesna faza edukacji lub tzw. pierwsze intelektualne przebudzenie²⁴⁰ nie opierała się *stricte* na kształtowaniu systemu szkolnictwa, a na obudzeniu potrzeb intelektualnych; później

²³⁵ Choć za autora „Konsytytucji” uważany jest książę Shotoku historycy uważają, że powstała ona po jego śmierci. Autorstwo zostało mu przypisane, aby uświetnić jego dokonania jako wielkiego polityka, edukatora, promotora.

²³⁶ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 54.

²³⁷ B.A., *Nihongi: Chronicles of Japan from Earliest Times to A.D. 697*, tłum. W.G. Aston, Keagan Co, London 1986, s. 128-133.

²³⁸ D. John Lu, *Japan: A Documentary History*, M. E. Sharpe, New York 1997, s. 23.

²³⁹ Różne są cele oraz adresaci: książę Shotoku pisał dla pouczenia, w jaki sposób ludzie powinni żyć, podczas gdy Aureliusz pisał *Rozmyślenia* jako pewne podsumowanie doświadczeń dla samego siebie

²⁴⁰ F. A. Lombard, dz. cyt., s. 15.

zaś na stopniowym przyswajaniu wiedzy przybyłej z Chin i Korei. Należy wspomnieć o często marginalizowanej reformie Taika²⁴¹ (w literaturze nazywanej również Taikwa). Zakładała ona szereg zabiegów, niezbędnych dla rekonstrukcji państwa; tu jednak wspomnę tylko o założeniach dotyczących edukacji. David G. Goodman reformę Taika porównuje z hebrajskimi prawami Starego Testamentu²⁴². W odniesieniu do edukacji natomiast reforma wprowadzała cykliczne podróże japońskich uczonych m.in. do Chin w celu nabywania wiedzy z dziedzin niezbędnych do rozwoju państwa. Jun Teng opisuje misję dyplomatyczną japońskiego, niezwykle utalentowanego studenta – Ino Manariego. Podczas swego pobytu studiował konfucjanizm i pismo chińskie, później pracował jako wysokiej rangi urzędnik na dworze chińskim²⁴³. W chwili, gdy Japończycy rozpoczynają swe dyplomatyczno-kulturalne misje, Imperialne Chiny są najbardziej rozwiniętym krajem w Azji, który z racji swej wielkości chce dzielić się swą wiedzą z każdym, kto tego zapragnie²⁴⁴. W ramach pomocy w zdobywaniu wiedzy Japończycy poznali *Sztukę Wojny*²⁴⁵. Stosunki między Japonią a Chinami uległy pogorszeniu wraz z wystosowaniem listu przez japońskiego księcia Shotoku Taishiego do cesarza Chin. Pismo zostało odczytane jako zniewaga i wzbudziło wrogość Imperialnych Chin: „Syn Niebios ziemi gdzie słońce wstaje kieruje list do Syna Niebios ziemi gdzie słońce zachodzi. Mam nadzieję, że masz się dobrze”²⁴⁶. Pozornie przyjazny list sugerował równość krajów, a nawet mógł być interpretowany jako wyraz wyższości Japonii.

Rozwój Japonii koncentrował się wokół dobra ogółu, na czele którego stał cesarz. Postrzeganie narodu w kategoriach rodziny sprawiało, że jednostka czuła się odpowiedzialna za własny ród, jak również była również odpowiedzialna za dobre imię całego narodu japońskiego. Jak wskazuje Joy Hendry, mitologia pozwalała Japończykom zbudować dalekie więzy pokrewieństwa²⁴⁷ między wszystkimi obywatelami²⁴⁸. Nawet przy uwzględnieniu

²⁴¹ H. P. Varley, *Japanese Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu 2000, s.27.

²⁴² D.G. Goodman, M. Miyazawa, *Japanese in the Japanese Mind: The History and Uses of a Cultural Stereotype*, Lexington Books, Oxford 2000, s.59.

²⁴³ J. Teng, dz. cyt., s. 52.

²⁴⁴ N. Reider, *Seven Demon Stories from Medieval Japan*, University Press of Colorado, Colorado 2016, s. 95-96.

²⁴⁵ Zob.: *Routledge Handbook of Military Ethics*, (red.) G. Lucas, Routledge, Los Angeles 2015, s.163.

²⁴⁶ N. Reider, *Seven Demon Stories from Medieval Japan*, cyt.wyd., s. 168.

²⁴⁷ Zob.: J. Hendry, *Japończycy. Kultura i społeczeństwo*, tłum. T. Teszner, WUJ, Kraków 2013, s. 54.

²⁴⁸ Jest to intuicja bardzo bliska myśli, sformułowanej w Stanach Zjednoczonych pod koniec XX w., że od każdego dowolnego człowieka na świecie dzieli nas najwyżej 5 innych osób. Literacki obraz takiej struktury mamy w baśni Andersena, *Słowik* – cesarz śmiertelnie zachorował i najwyżsi dygnitarze oraz najmędrsi uczeni

czynników pozaludzkich, wpływających na działania ludzi mamy obraz spójnie działającego organizmu. Lojalność wobec wspólnoty, z czasem nazwanej narodem²⁴⁹ przez stulecia kształtowała system edukacji i zarówno w początkowej fazie, kiedy edukacja była dostępna dla elit, jak i podczas reform Meiji nadawała kształt jej charakterowi.

Dzięki polityce prowadzonej przez księcia Shotoku wielu uczonych wyjechało do Chin w celu pobierania nauk, aby później poznany system nauczania mógł być przeniesiony na grunt japoński. Kontakty miały charakter oficjalnych delegacji. Wysłannicy pełnili funkcję ambasadorów Japonii, byli ludźmi wykształconymi, pochodzącymi z możliwych rodów²⁵⁰. Christopher Seely pisze o oficjalnych rządowych egzaminach z zakresu pisania i czytania, których celem było wyłonienie najlepszych kandydatów²⁵¹; jednak trzeba też brać pod uwagę znaczenie podróży handlowych, podczas których także pozyskiwano wiedzę, choć często miało to charakter przypadkowy i spontaniczny.

Reforma Taika, wprowadzana niedługo po śmierci księcia, była zapewne pokłosiem wypraw do Chin, gdyż jak twierdzi m.in. historyk Herbert Paul Varley, była wzorowana na rozwiązaniach dynastii Tang. Celem reform było pełne upaństwowienie terenów rolniczych. Rolnicy którzy z woli cesarza uprawialiby ziemię, sprawowali by tymczasową opiekę nad ziemią, po ich śmierci ziemia zostałaby ponownie rozdstrybuowana przez odpowiedni gabinet cesarski. Reformę można uważać za uproszczoną wersję konfucjańskiego egalitaryzmu, który w równym podziale dóbr doszukiwał się sposobu na zapewnienie harmonii w państwie²⁵². System dożywotniej dzierżawy, bez prawa dziedziczenia, dotyczył wyłącznie rolników, czyli warstw niższych; arystokracja, czyli dotychczasowi właściciele ziemscy, utraciła swe ziemie na rzecz pałacu. Aby stłumić jej niezadowolenie wprowadzono

gorączkowo poszukują lekarstwa. Wnet w całym cesarstwie nie mówi się o niczym innym, jak o potrzebie znalezienia takiego środka – i nawet mały pomocnik kominiarza powtarza tę wiadomość dziewczynce, zatrudnionej jako jedna z setek pałacowych pomywaczek. Zdziwionej, że nikt jeszcze tego lekarstwa nie znalazł, skoro nawet ona wie, co by mogło cesarza uzdrowić. Zdradza kominiarczykowi sekret – ten mówi o tym swojemu majstrowi, majster przekazuje go nadwornemu kucharzowi, kucharz ośmiela się powiedzieć o tym ministrowi, a minister uzdrowia cesarza, radząc mu wieczorem otworzyć okno i posłuchać śpiewu słowika. Japońskie społeczeństwo funkcjonowało zatem na zasadzie Latourowskich aktantów wzajemnie na siebie oddziałując. Zob.: E. Bińczyk, *Antyesencjalizm i racjonalizm w programie badawczym Bruno Latoura*, „Er(r)go”1, 2005.

²⁴⁹ E. Hobsbawm, T. Ranger, (red.) dz. cyt., s. 19-20.

²⁵⁰ J. Teng, dz. cyt., s.57.

²⁵¹ C. Seely, dz. cyt. s. 60.

²⁵² H. P. Varley, *Japanese Culture: A Short History*, Tuttle, New York 1983, s. 78.

zadośćuczynienie finansowe za poniesione straty. Uzależnione było ono nie od wielkości utraconego majątku, ale od rangi rodu jak również indywidualnych zasług. Oprócz odszkodowania arystokracja uzyskiwała również przywilej ubiegania się o stanowiska administracyjne. W Chinach każdy, kto spełniał wymogi określone dla danego stanowiska mógł mieć dostęp do pracy administracyjnej, jednak w Japonii na mocy edyktu cesarza Tenmu możliwość ta była zarezerwowana wyłącznie dla szlachetnie urodzonych, zgodnie z zasadą, iż tylko arystokraci mogą stanowić władzę. Reforma Taika to w pewnym stopniu odzwierciedlenie części postulatów zawartych w „Konstytucji” w której między innymi autor nakazywał podporządkowanie się określonej hierarchii społecznej.

Na podstawie shintoistycznej i konfucjańskiej stworzono program nauczania, dzięki któremu w latach 668-671 powstały pierwsze szkoły (okres panowania cesarza Tenji). Jego następcy rozwijali edukację kraju. Uniwersytet Narodowy był pierwszą szkołą wyższą w Japonii. Powołany w 670 r. przez cesarza Tenji mieścił się w budynku rządu Japonii w którym rozszerzano wiedzę z zakresu chińskiego pisma, kaligrafii, medycyny, „leczenia chorób kobiet” (możemy wnioskować, że chodziło o ginekologię), astronomii, tworzenia almanachów i muzyki; Kodyfikację zasad powstawania placówek edukacyjnych, jak również sprecyzowanie warunków przyjęć przeprowadził cesarz Mommu.

Edukacja w Japonii do XIX w. nie przysługiwała każdemu, a i później z różnych przyczyn Japończycy nie zawsze odbierali należyte wykształcenie. Nie jest to jednak nic niezwykłego, podobnie było w Europie²⁵³. Prawo Taiho Rei dokładnie precyzowało m.in., kto mógł korzystać z ustanowionego w stolicy uniwersytetu. Według kodeksu nauki pobierać mogły dzieci rodzin posiadających rangę piątą lub wyższą²⁵⁴. W przypadku rodzin o randze 6 – 8 przyjęcie następowało jedynie w wyniku pozytywnego rozpatrzenia petycji. W każdym regionie miała dodatkowo powstać szkoła, która tak jak uniwersytet kształciłaby dzieci pochodzące z rodzin elit, aby w przyszłości mogły zająć wysokie stanowiska państwowe²⁵⁵.

²⁵³ Warto, a nawet należy wskazać, kiedy w Europie ustala się obowiązek edukacji elementarnej; (najwcześniej w krajach protestanckich – w Szwecji od 2. połowy XVII w.; ale powszechność, w znaczeniu obowiązkowości, to jest koniec XIX w.) i nie od rzeczy będzie przypomnieć, że tylko ta edukacja – w rozmaitym wymiarze: 4, 6 lub 7 klas – przysługiwała każdemu. Reszta była płatna. Zasadniczo pomija się informację, że np. w Polsce do 1939 r. płatne były zarówno szkoły średnie, studia, jak i nauka zawodu.

²⁵⁴ Najwyższą rangą była ranga 1. Strukturalnie podobny system rang funkcjonował również w Chinach (do pewnego stopnia) i np. w Rosji.

²⁵⁵ F. A. Lombard, dz. cyt., s. 49.

Kształcono zatem przyszły aparat administracyjny, co ukazuje wprost dziedziczenie stanowisk, będące w Japonii regułą. „Konstytucja” Shotoku zakładała nawet, iż każdy powinien mieć wyznaczoną pracę i precyzyjne określone obowiązki. Szkoła przygotowywała młodych ludzi do spełnienia ich roli życiowej²⁵⁶. Japoński system edukacyjny miał wiele wspólnego z feudalnymi rozwiązaniami europejskimi oraz rosyjskimi, które także przetrwały do XIX w. – przykładami szkoły dla dobrze urodzonych, zarówno cywilne, jak i wojskowe.

W Rosji carskiej przyjęcie do szkoły wojskowej było możliwe tylko po wykazaniu pochodzenia szlacheckiego; co dotyczyło również kandydatów niepochodzących z Rosji, gdyż rody szlacheckie były wpisane do Heraldii²⁵⁷. System kastowy bezwzględnie obowiązywał też w europejskich zgromadzeniach zakonnych, tych najbardziej elitarnych. Minimalnym wymogiem były udokumentowane 3 pokolenia szlacheckie; przeważnie wymagano 5. pokoleń, ale były też kapituły, gdzie te wymagania były wyższe – tak wysokie, że w XVIII w. do niektórych formacji nie przyjęto by córek króla Francji²⁵⁸. Dramat „szklanego sufitu”, uniemożliwiającego awans wykształconego człowieka ze sfer mieszczańskich, przedstawił J.W. Goethe – *Cierpienia młodego Wertera* - nie jest tylko historia nieszczęśliwej miłości, ale studium przypadku społecznego, wynikającego ze struktury kastowej. Japończycy nie przeżywali dramatów na wzór Wertera, gdyż przedstawiciele ubogich środowisk nie zabiegali o awans społeczny. Japońskie społeczeństwo charakteryzowało się nie tylko hierarchią społeczną, ale również przywiązaniem do własnej roli w społeczeństwie.

Z dostępnej literatury wiadomo, iż japoński system edukacyjny nie od początku był nastawiony na wszechstronną indoktrynację; zwraca na to uwagę np. Michael D. Stephens²⁵⁹. Prawdą jest, iż celem spisania Kojiki i Nihongi było uświęcenie władzy cesarskiej oraz zjednoczenie społeczności wokół shintoizmu; jednak – na co wskazuje zakres edukacji, prowadzonej przez uniwersytet cesarza Tenji²⁶⁰ - równoległe z umacnianiem struktury

²⁵⁶ A. J. Andrea, J. H. Overfield, dz. cyt., s. 195.

²⁵⁷ Doświadczył tego Stanisław Ignacy Witkiewicz, który musiał dostarczyć uwierzytelniony dokument właściwego pochodzenia oraz przedstawić świadków, obywateli Rosji, mających właściwe pochodzenie i mogących te dane potwierdzić.

²⁵⁸ Przeszkodą w tych bardzo zamkniętych kapitułach byłaby Katarzyna Medycejska.

²⁵⁹ M. D. Stephens, *Japan and Education*, Macmillan, London 1991, s. 125.

²⁶⁰ Tamże, s.3.

cesarstwa i pozycji panującego dbano o rozwój wiedzy, niezwiązanej bezpośrednio z tym celem.

Zazwyczaj, jeśli mówimy o edukacji Japończyków, od razu przechodzimy do momentu, w którym mitologia jest już spisana i przenika sferę profanum. Edukacja, nakierowana na rozwój państwa, zawierała wątek etniczny, który można by określić jako silne poczucie odrębności i wyjątkowości. Historia nauczana była na podstawie Nihongi która zawierała mity przeplatane historią kraju spisaną przez cesarskich skrybów²⁶¹. Tworzenie się agresywnych postaw możemy obserwować niejako na marginesie edukacji²⁶². Japonia rozwijająca się, nawet w obliczu pierwszych podbojów, nie prezentuje się jako kraj prymitywny i zachłanny, a raczej wielce skromny, podobnie jak skromna jest ekspansja Japończyków w porównaniu z zachodnimi podbojami.

Świadectwem tezy na rzecz prorozwojowego systemu edukacji jest program skoncentrowany na studiowaniu chińskich przedmiotów: wybranych dzieł konfucjańskich i zagadnień z historii Chin, matematyce obejmującej m.in. zagadnienia związane ze sztuką wojny, nauce pisania i kaligrafii, fonetyce języka chińskiego. Jedyńm elementem rodzimym w tym programie był Kodeks Taiho²⁶³.

Za okres kryzysowy lub też „wieki ciemne” w japońskiej edukacji Lombard uważa okres panowania shogunatu, kiedy uwaga była skoncentrowana na powinnościach samuraja, a nie na rozwoju edukacji²⁶⁴. Według Lamberta odebranie należytej edukacji było obowiązkiem każdego samuraja, za najważniejszą naukę jednak uznawano fechtunek (i ogólnie: sprawność militarną). Lombard nieco upraszcza wizerunek samuraja, gdyż wykształcenie było dla wojowników nie mniej istotne co sprawne posługiwanie się bronią, stanowiąc choćby istotny element zróżnicowania klasowego. Na rolę doskonalenia się m.in. w literaturze wskazuje m.in. Inazo Nitobe w *Bushido dusza Japonii*. Z bibliotek, powstałych po pierwszym przebudzeniu, zazwyczaj korzystali jedynie kapłani, studiujący księgi przywiezione niegdyś

²⁶¹ P. L. Swanson, C. Chilson, *Nanzan Guide to Japanese Religions*, University of Hawaii Press, Honolulu 2006, s. 139.

²⁶² Kreowanie wrogich postaw wobec innych państw będzie można wyraźnie zaobserwować dopiero na przełomie XIX i XX w. kiedy w celu pełnej mobilizacji kraju stało się konieczne wprowadzenie określonego schematu myślenia, aby m.in. usprawiedliwić czyny przez „Konstytucję” uznane za barbarzyńskie np.: brak całkowitego podporządkowania się władcy.

²⁶³ F. A. Lombard, dz. cyt., s. 57-58.

²⁶⁴ Tamże, s.63.

z Chin. Wiedza pielęgnowana była zatem w murach klasztorów nie tylko shintoistycznych, ale również tych, które Japończycy chętnie niszczyli – buddyjskich i chrześcijańskich.

Ponowny rozkwit edukacji można dostrzec w okresie działań Ody Nobunagi. Choć jest to okres, który doprowadzi do izolacji, to jest to również moment, w którym m.in. na skutek wymian handlowych Japończycy dostrzegają, iż kraj przestał rozwijać się intelektualnie²⁶⁵. Ponieważ od należytego wykształcenia zależała „reputacja narodu”, a „ludzkie szczęście może być w sposób naturalny odnalezione w nauce i tam powinno być upatrywane”²⁶⁶ ponownie zwrócono się w kierunku edukacji. Masowo importowano książki, aby powiększyć zbiory bibliotek. Niewątpliwie ogromny wpływ mieli chrześcijańscy misjonarze za pośrednictwem których Japonia poszerzyła swoją bibliotekę. Trudno precyzyjnie określić, jakie książki przybyły jako pierwsze, gdyż katalogowanie zbiorów nie było rzeczą oczywistą²⁶⁷. Dostępne źródła mówią, iż ogromną popularnością cieszyły się Bajki Ezopa, jednak wraz z nastaniem prześladowań chrześcijan przestały być czytane w obawie o posądzenie o sprzyjanie niejapońskiej wierze²⁶⁸.

Choć zadaniem ówczesnych nauczycieli było kontynuowanie dotychczasowego programu, reformy nacechowane były silnym piętnem ortodoksyjnego konfucjanizmu, który w Japonii wspierał shintoizm, nie można zatem mówić o przejawach wolnej myśli. Część szkół straciła uprawnienia z powodu zbyt swobodnego wypowiedzania własnej opinii. Choć nie istniała żadna lista myśli zakazanych, to w Japonii zawsze walczono z tym, co uznawano za niezgodne z tzw. japońskim duchem, czyli mogące zagrozić dotychczasowemu porządkowi. Okres działań Nobunagi nie był pod tym względem inny, niż późniejsze działania rządu Meiji, czy nawet piętnowanie współczesnych myśli na temat indywidualizmu. Postrzeganie „japońskiego ducha” również ulegało zmianie od feudalnego modelu społeczeństwa po oparte na tradycji nowoczesne społeczeństwo. Według nowej polityki edukacyjnej chciano wrócić do „klasycznego nauczania”, postrzeganego jako środek do powrotu, a zarazem do ulepszenia zwyczajów panujących w cesarstwie. Według założeń reformy Kansei społeczeństwo stałoby się bardziej stabilne i bardziej moralne dzięki studiom

²⁶⁵ Tamże, s. 72.

²⁶⁶ S. Okuma, (red.), *Fifty Years of New Japan*, Vol 2, Forgotten Books, London 2019, s.125.

²⁶⁷ M Tsujimoto, Y. Yamasaki, (red.), *The History of Education in Japan (1600-2000)*, Routledge, London 2017, s.32.

²⁶⁸ M. Joya, *Japan and Things Japanese*, Kegan Paul Limited, London 2006, s.64.

nauk klasyków²⁶⁹. Istniała jednak niezgodność między reformą a założeniami programu odnowy edukacji. Według autora reformy Kansei wasal mógłby zarządzić, aby na jego ziemiach w trosce o dobre obyczaje studiowano wyłącznie pisma konfucjańskie²⁷⁰. Choć niewątpliwie doktryna Konfucjusza dotyka problemów z różnych dziedzin, nie może zastąpić edukacji w konkretnych dyscyplinach. Reforma została ustanowiona w obronie wartości i niewątpliwie w celu konsolidacji społeczności, a to wzmocnienie przyczyniło się do stopniowego dostrzegania niedoskonałości istniejącego porządku i ukształtowania się postaw narodowościowych²⁷¹. Konfucjanizm połączony z shintoizmem stworzył niezorganizowany, spontaniczny ruch patriotyczny, który w sprzyjających okolicznościach mógłby obalić shogunat. Społeczeństwo zaczęło dostrzegać nadużycia władzy shoguna i odsunięcie cesarza od władzy którą posiadał jako boski potomek.

System edukacji za panowania Tokugawów, nie tylko skupiał się na doktrynach konfucjanizmu oraz shintoizmu. Tokugawa Ieyasu mimo swej mądrości nie był zwolennikiem spędzania czasu w otoczeniu ksiąg, przedkładał studia praktyczne nad teoretyczne, skupiał się na ćwiczeniach, oraz przedmiotach związanych z militariami²⁷². Sedno edukacji (okresu shogunatu) można ująć tak: nauczanie bez etyki pozbawione jest sensu, jednak etyka konfucjańska zawsze musi zostać uzupełniona o element shintoistyczny²⁷³. Choć w kulturze zachodniej postrzeganie nauk konfucjańskich jako filozofii nie budzi wątpliwości, to dla Japończyków ten punkt widzenia jest nieoczywisty. Rozważań o moralności czy o wartościach, tak samo jako rozważania zagadnień związanych z ładem społecznym nie traktowali jako część filozofii, ponieważ filozofia jako dyscyplina akademicka nie była im znana. W zasobach wiedzy, zaimportowanych nie tylko drogą oficjalną tzn. poprzezuczonych, pozyskujących wiedzę z Chin, ale również w sposób mniej oficjalny tzn. przez sprowadzanie licznych publikacji i nauk przekazywanych podczas kontaktów handlowych (tak przecież do Japonii dotarło chrześcijaństwo) nie odkryto, czym jest filozofia. Filozofia jako odrębna dyscyplina przez długi czas wymykała się Cesarstwu Japońskiemu; choć była obecna, nie była nazwana i nie istniała jako przedmiot studiów. Wszelka nauka ukierunkowana była na naród i cesarza, tak więc bez względu na koncepcje finalny przekaz

²⁶⁹ Tamże, s. 26-28.

²⁷⁰ C. Totman, *Early Modern Japan*, University of California Press, Berkeley 1993, s. 468.

²⁷¹ Tamże, s. 469.

²⁷² G. Lucas, (red.), dz. cyt., s.163.

²⁷³ F. A. Lombard, dz. cyt., s. 90.

zawsze był ten sam: najwyższym dobrem jest naród, na czele którego stoi boski potomek bogini Amaterasu – cesarz.

Choć mam świadomość pewnego uproszenia, to zabieg ten pozwala mi pokazać, dlaczego buddyzm mimo tak bogatego przekazu w kwestiach etycznych, był przez wieki odrzucany, a nawet zwalczany. Choć oczywistą kwestią są względy ekonomiczne, to należy również zwrócić uwagę na samą organizację zarówno pod względem instytucjonalnym, jak i pod względem nauczania. Neil McMullin zauważa, iż nauka doktryny u mistrza połączona z możliwością swobodnej interpretacji oraz praktyki nastawionej na indywidualne doświadczenie, umożliwiała tworzenie się wielu „szkół”²⁷⁴. Choć główne założenia każdej z nich moglibyśmy zawsze sprowadzić do podstaw buddyzmu, to zwłaszcza wtedy trudno byłoby sprecyzować, który z odłamów rzeczywiście można uznać za buddyzm, a który za twór służący do pozyskiwania funduszy. Musimy bowiem pamiętać, iż w Japonii buddyści potrafili doskonale zadbać o fundusze swojej świątyni; ich zaradność często drażniła shintoistów, a to prowadziło do agresywnej polityki antybuddyjskiej. Choć niewątpliwie w klasztorach czy też świątyniach buddyjskich prowadzono pewne formy edukacji, nie przenikały one do edukacji powszechnej. McMullin za główną przyczynę tego faktu wskazuje tu wypowiedzenie lojalności cesarzowi na rzecz Buddy²⁷⁵. Pomijając księcia Shotoku, który jako jedyny regent piastował również religijne stanowisko buddyjskie, żaden inny dostojnik, piastujący nawet niższe urzędy, nie był w tak wielkim stopniu zaangażowany w działalność probuddyjską. Brak zaangażowania buddyzmu w edukacyjną działalność państwową pomógł mu przetrwać.

W epoce shogunatu i niknącego zainteresowania wiedzą to właśnie buddyści, a później również chrześcijanie rozwijali wiedzę tych, którzy wykazywali potrzebę kształcenia się. Ojciec Ksawery był pod wrażeniem zasobów wiedzy, jakie posiadają Japończycy²⁷⁶, jednak nie brał pod uwagę tego, iż coraz mniej osób z tych zasobów chciało korzystać. Dla Ksawerego elitarność kształcenia była najzupełniej oczywista – znał przecież system np. kolegów jezuickich i ich wymagania formalne, dotyczące pochodzenia. Podczas panowania

²⁷⁴ N. McMullin, *Buddhism and State in Sixteenth-Century Japan*, Princeton University Press, New Jersey 2014, s.242.

²⁷⁵ Tamże, s. 27-29.

²⁷⁶ T. Abe, *The Jesuit Mission to New France: A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*, Brill, Boston 2011, s. 83-84.

rodu Tokugawa przy klasztorach zaczęły spontanicznie powstawać ośrodki dla dzieci tych rodów, którym zależało na właściwej edukacji. W kręgu nauczanych wartości naturalnie koncentrowano się na rodzinie, podtrzymaniu wierności wobec głowy rodu, poprzez anegdoty uczono m.in. hierarchii społecznej, nie zachęcano natomiast do zgłębiania zagadnień, związanych z matematyką która była postrzegana jako przedmiot kupiecki, a więc niegodny samuraja. Bez względu na to, czy analiza dotyczyć będzie edukacji państwowej, czy też prywatnych szkół buddyjskich, można odnieść wrażenie, iż społeczeństwo japońskie przed epoką Meiji jest pod względem intelektualnym zarazem otwarte i zamknięte. Mimo chęci nauki (nawet w okresie shogunatu edukacja całkowicie nie ustała) możemy zaobserwować wysoką selektywność w doborze przedmiotów. W przeciwieństwie do Japonii, we Włoszech bardzo chętnie uczono matematyki, uznawanej za podstawę do wszelkiego rodzaju kontraktów. W Toskanii stworzono szkoły poświęcone głównie matematyce. Wraz z nauką rachunku wkroczyła łacina i specjalne zajęcia, które moglibyśmy nazwać łaciną biznesową i prawniczą²⁷⁷. Obok przedmiotów ekonomicznych uczniowie poznawali (tak jak w Japonii) sztukę czytania i pisania. W angielskich szkołach dodatkowy nacisk położony był na akcent, w tym poprawną wymowę, którą uczniowie ćwiczyli odczytując psalmy. Odczytywanie psalmów przechodziło w naukę ich śpiewania²⁷⁸. Japonia, oprócz oczywistej nauki pisania i czytania, koncentrowała się na taktyce, militariach i etyce. Wynikało to przede wszystkim z pragmatyzmu – tę wiedzę uznawano za niezbędną w organizacji państwa oraz życia codziennego.

3.2.1 Edukacja w Epoce Meiji

Pisząc o edukacji w Japonii, niemal zawsze popada się w pułapkę kolektywistycznej orientacji Japończyków, przejawiającej się także w sferach z zachodniej perspektywy postrzeganych zazwyczaj jako silnie indywidualistyczne. W przypadku edukacji nie wskazuje się na znaczenie osobistych aspiracji czy marzeń (w Japonii nie są to kwestie istotne), ale na znaczenie jaki wpływ będzie miał dany wybór na rodzinę lub kraj. Nie jest to błędem, gdyż

²⁷⁷ C. Kleinhenz, *Medieval Italy: An Encyclopedia*, Routledge, New York 2001, s. 313.

²⁷⁸ N. Ome, *Medieval Schools: From Roman Britain to Renaissance England*, Yale University Press, Connecticut 2006, s. 26-27.

nadal w Japonii można dostrzec elementy tzw. „grupizmu”²⁷⁹ nie tylko w przedsiębiorstwach japońskich, ale również życiu publicznym. Grupizm jako element kultury organizacyjnej pozwala Japończykom dostrzegać własne dobro przez pryzmat dobra grupy²⁸⁰, a nie przedkładania dobra grupy nad dobro własne. Ludzi, świadomie określających siebie jako elementy przynależące do zbiorowości, akceptujących w niej swe miejsce i odnajdujących w tej przynależności dobro oraz często opisuje się jako „naród”. Naród jednoczy m.in. wspólna tradycja która choć swe podłoże ma w historii, jest tradycją wymyśloną²⁸¹. Tradycje mają moc wywierania wpływu na zbiorowość ludzką; poprzez swą powtarzalność wpajają określone zachowania, wartości i normy oraz wyrabiają nawyki²⁸² łącząc współczesność z przeszłością²⁸³. Wymyślone tradycje tworzą więź, jednoczą ludzi wokół określonego przedsięwzięcia. Tradycja warunkuje pamięć, na podstawie której tworzy się tożsamość²⁸⁴. Cechą charakterystyczną tradycji jest jej niezmiennosc²⁸⁵, jednak ta niezmiennosc oznacza tyle, że zawsze jakaś tradycja istnieje i istnieje praktyka odwoływania się do niej. Nie należy twierdzenia o niezmiennosci odnosić do treści i form tradycji - w XIX wieku w Japonii w imię przywracania tradycji dokonano tak głębokich zmian, jak redukcja panteonu bóstw, a wskutek tego likwidacja części świąt i eliminacja związanych z nimi ceremonii.

Enryo Inoue, rozpoczynając prace nad „badaniem duchów”, czyli nad racjonalnym objaśnieniem zjawisk, powszechnie uznawanych za przejawy działania mocy nadnaturalnych, przyczynił się do pewnej rewolucji. Celem „badania duchów” było ukazanie Japończykom potrzeby, odejścia od tego, co fałszywe²⁸⁶, czyli tego, co Max Weber nazwał „odczarowaniem świata”. Oczywiście, Inoue nie mógł podważyć całego shinto, którego centralnym elementem był cesarz. Jednak kwestionowanie istnienia interwencji bogów w przejawach natury lub też duchów zamieszkujących drzewo czy kamień było możliwe. Tu nasuwa się pytanie, nie poddawane pod dyskusję na Uniwersytecie Toyo: czy Inoue mógłby swą nauką

²⁷⁹ K. Konecki, *Kultura organizacyjna japońskich przedsiębiorstw przemysłowych. Studium socjologiczne*, WUJ, Łódź 1994.

²⁸⁰ E. Janus, *Fenomen grupizmu na gruncie organizacji funkcjonujących w Polsce*, „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa” 4, 2013.

²⁸¹ E. Hobsbawm, T. Ranger, (red.), dz. cyt., s. 9-11.

²⁸² P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 197 – 198; 201 – 202.

²⁸³ E. Hobsbawm, T. Ranger, (red.), dz. cyt., s. 10.

²⁸⁴ Tamże, s. 275.

²⁸⁵ Tamże, s. 10-11.

²⁸⁶ R. Shulzer, *Inoue Enryo: A Philosophical Portrait*, Suny Press, New York 2019, s. 204.

zakwestionować cały shintoizm? Bez wątplenia jako zdeklarowany buddysta mógłby próbować, jednak był on również Japończykiem tkwiącym głęboko w „tradycyjnym społeczeństwie” u podstaw którego leżał shintoizm. Poza tym jego badania musiały dotyczyć jedynie wybranych obszarów (nie możemy mieć jednak pewności, czy robił to świadomie), aby nie został uznany za wroga narodu. Edukacja zatem ukierunkowana została na dobro wspólne, a co za tym idzie, na dobro jednostki – wątki te można odnaleźć zarówno w myśli buddyjskiej i konfucjańskiej, jak również w naukach shinto. Bez wątplenia filozofia, na gruncie której ukształtował się system edukacji, wpłynęła na dalszy rozwój kraju.

Omawiając okres wielkiej westernizacji epoki Meiji, gdy Japonia czerpała z zasobów świata zachodniego nie tylko zdobycze technologii, ale i wiedzę, to działania te wzmocniły proces „wewnętrznej jedności narodowej”. Wraz z napływem wiedzy możemy dostrzec wzmożone odwoływanie się do tradycji. Myśliciele i politycy okresu Meiji, choć nie stronili od zmian służących rozwojowi kraju, podkreślali potrzebę zachowania tradycji oraz „tradycyjnych wartości”. Wprawdzie społeczeństwo podobnie jak tradycja ulegało transformacji, jednak pewne elementy, jak hierarchia społeczna czy przywiązanie do rodziny nadal zajmowały pozycję centralną. Kwestia tych przemian została już szerzej opisana w poprzednich rozdziałach pracy, wystarczy zatem przypomnieć, iż mimo wielu zmian wprowadzonych przez rząd, Japończycy utrzymali wartości, według których zostali wychowani. Meiji niewątpliwie jest kolejnym rozdziałem historii Japonii (również historii edukacji), nie można jednak, nawet mówiąc o rewolucji, mówić, o całkowitym zerwaniu z tym, co wpajano Japończykom przez wieki. Nasuwa się w tym miejscu pytanie: Dlaczego? W 1890 roku cesarz wydał Reskrypt Cesarski o Wychowaniu (*Kyōiku ni kansururu chokugo*)²⁸⁷. Dokument zwraca uwagę na „drogę”, która „jest nauką przekazaną przez Naszych Przodków Cesarskich, i zgodnie z ich wolą winna być przestrzegana zarówno przez ich Potomków, jak i poddanych – niezmienna przez wszystkie wieki i wszędzie prawdziwa”²⁸⁸. Niezwykle istotny okazał się moment, kiedy ten dokument został upubliczniony – stało się to tuż przed pierwszą sesją japońskiego parlamentu, w chwili

²⁸⁷ Używam tłumaczenia Ewy Pałasz-Rutkowskiej, gdyż ono najlepiej oddaje istotę Reskryptu. Można spotkać się również z tłumaczeniem za Joanną Tubielewicz *Dekret Cesarski o Wychowaniu*, lub z przekładów języka anielskiego Cesarki Reskrypt o Edukacji.

²⁸⁸ E. Pałasz-Rutkowska, *Cesarz Meiji (1852-1912). Wizerunek władcy w zmodernizowanej Japonii*, WUW, Warszawa 2012, s. 771.

największej ekscytacji modernizacją²⁸⁹. Zarówno Tubielewicz jak i Lombard zwracają uwagę, że choć dokument dotyczył przyszłości, odwoływał się do dokonań przodków. Nie można zatem powiedzieć o odcięciu się od dawnych narracji. Będą one obecne w niedalekiej przyszłości, o czym będą świadczyć wspomnienia żołnierzy walczących na froncie II wojny światowej²⁹⁰. Nie bez znaczenia jest również fakt, iż pierwsze ustawy epoki Meiji pod hasłami rewolucji tworzone były przez ludzi wychowanych w duchu feudalnej Japonii i Reskrypt o Wychowaniu jest m.in. tego dowodem.

Analizując epokę Meiji możemy wyznaczyć pewne ramy czasowe i określić, kiedy wydarzyła się owa słynna „rewolucja”²⁹¹, skutkiem której Japonia, otworzyła granice i zaczęła „doganiać resztę świata”²⁹², czyniąc skok cywilizacyjny. Choć rzeczywiście nie można historykom nie przyznać racji, to nie można też nie dostrzec (opierając się nawet na ich badaniach), iż „rewolucja” Meiji jest zjawiskiem wielce nietypowym. Najpierw należy zwrócić uwagę, że nie zaistniałaby bez wyraźnego udziału Europy i Stanów Zjednoczonych.

Choć samą rewolucję przeprowadzili Japończycy, nie można pominąć faktu, iż bezpośrednim bodźcem był Zachód, ani też tego, iż rewolucja jako forma zmiany systemu społecznego jest tworem europejskim²⁹³. Czy zatem wielka restauracja władzy cesarskiej, wielka modernizacja, wreszcie reforma edukacji, której poświęcony jest ten podrozdział dokonałyby się w takim kształcie (o ile w ogóle) gdyby nie Europa? Mitani, pisząc o rewolucji Meiji, porównuje ją do rewolucji francuskiej; pisze o niej jako alternatywnym modelu rewolucji, gdyż w przeciwieństwie do wielkich rewolucji europejskich nie pochłonęła aż tylu istnień²⁹⁴. Szukanie analogii z rewolucją francuską nie wydaje się trafne, gdyż choć (jak wskazuje Martin Malia) to właśnie wtedy ukształtowało się nowe rozumienie terminu „rewolucja”²⁹⁵, to jednak różnica między przewrotami we Francji (oraz wzorowanymi na niej

²⁸⁹ J. Tubielewicz, dz. cyt., s.370 – 371.

²⁹⁰ E. Ohnuki-Tierney, dz. cyt., s. 63.

²⁹¹ Rewolucja Meiji datowana jest na okres 1868- 1912.

²⁹² J. Tubielewicz, dz. cyt., s.370 – 371.

²⁹³ M. Malia, *Lokomotywy historii. Zwrot w dziejach i kształtowanie nowoczesnego świata*, tłum. ..., PWN, Warszawa 2008, s. 12.

²⁹⁴ H. Mitani, *Japan's Meiji Revolution. An alternative model of revolution?*, [w:] A. Forrest, M. Middell, (red.),

The Routledge Companion to the French Revolution in World History, Routledge, London 2016, s. 175.

²⁹⁵ M. Malia, dz. cyt., s. 16.

rewolucjami europejskimi) i w Japonii nie sprowadza się do różnicy w bilansie ofiar. Można wskazać znaczące różnice w działaniach Japończyków: we Francji „nowa rewolucja” była wymierzona w „szereg instytucji stworzonych w ciągu minionych 1000 lat: monarchię, arystokrację i Kościół. W efekcie rewolucja zaczęła teraz oznaczać kreatywny, acz gwałtowny proces początkujący nową epokę historyczną i stworzenie nowego człowieka”²⁹⁶; japońska rewolucja rozpoczęła się mniej gwałtownie, nie wymierzona była w monarchię, lecz stanęła w jej obronie i dążyła do restauracji władzy cesarskiej. Żadne źródła historyczne nie mówią jednak o ideach głębszych przemian społecznych; te pojawiły się w późniejszym czasie po zawiązaniu się ośrodka władzy. Również aktorzy japońskiej sceny rewolucyjnej są zgoła inni. To arystokracja poprowadziła społeczeństwo w kierunku przemian. Ponieważ pierwszorzędnym celem była restauracja władzy i odbudowa potęgi kraju, to projektująca przemiany i przewodząca im arystokracja doprowadziła bezwiednie do zmięczenia jej samej.

Daimio i samurajowie na skutek reform stracili zarówno polityczne i militarne racje, jak i materialne możliwości dalszego trwania, wszak jak może funkcjonować daimio, który dobrowolnie zrzekł się ziem (tzw. „zwrot rejestrów” *hanseki-hōkan* trwający od 1869 r.)²⁹⁷. Reformy pozostawiły jedynie symboliczne znaczenie szlacheckiego urodzenia, gdyż wielu arystokratów wskutek zaostrzenia polityki finansowej nie mogło poszczycić się już okazałym majątkiem. Rewolucja Meiji odbiega zatem od wyobrażeń, jakie zwykle wiążą się z rozważaniami o rewolucji: uciśnieni biedacy chcą obalić dotychczasowy rząd, chcą zmian oraz aspirują do podniesienia swojego statusu społecznego. Japoński „lud”, wdrożony do akceptacji hierarchicznego porządku, bynajmniej nie pragnął awansu; do tego należało go dopiero przygotować przez pracę nad zmianą tradycyjnego sposobu myślenia o właściwym porządku świata. Nieraz umyka nam to, iż rewolucja stanowi „jakby akt założycielski jego przyszłej «nowoczesnej» postaci”²⁹⁸. Niewątpliwie bez względu na nietypowość przebiegu rewolucji Meiji, była ona okresem, w którym tę pracę podjęto, w jej rezultacie mniej lub bardziej chętnie zaczął tworzyć się nowy człowiek. Człowieka traktuję jako osobliwą konfigurację rozumu i duszy, dlatego w moim przekonaniu rewolucyjnemu przekształceniu poddano umysł, nie poddano jednak duszy. Świadectwem tego jest Reskrypt Cesarski

²⁹⁶ Tamże.

²⁹⁷ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 349.

²⁹⁸ M. Malia, dz. cyt., s. 15.

o Wychowaniu, Konstytucja Meiji i inne akty prawne które pod pretekstem reform przypominają o japońskich wartościach pielęgnowanych przez wieki²⁹⁹.

Czy Japończycy byli zatem świadomi, że dokonują rewolucji? W Japonii o samej epoce najczęściej mówi się jako o „restauracji Meiji” *Meiji Ishin*. Być może nie chciano dokonywać rewolucji, a jedynie reformacji. Świadomość rewolucji dotarła do Japonii z zewnątrz jako konstrukt zachodni i w analizach historycznych, filozoficznych czy politologicznych przyłgnęła jako dodatek do *Meiji Ishin*. Być może, mieli bardzo dobrą intuicję, czym jest *restauracja* – gruntownym odnowieniem; znaczeniowo najbliższy jest *remont kapitalny*, który nie tylko dopuszcza, ale wręcz wymaga wymiany elementów zużytych, zwłaszcza wtedy, gdy są to elementy ważne dla konstrukcji całości.

Spółeczeństwo z każdym pokoleniem stawało się coraz bardziej świadome i wykształcone. W 1873 r. powstała grupa zwana Towarzystwo *Meiroke*³⁰⁰. Członkowie stowarzyszenia w znakomitej większości otrzymali zachodnie wykształcenie, co umożliwiała im popularyzację zachodnich wzorców. Choć niewątpliwie tworzyli oni swoisty pomost między starą a zmodernizowaną Japonią, nie należy ich postrzegać jako reformatorów takich jak członkowie rządu, a raczej jako pierwszy efekt reform i przykład dla sceptyków, iż nowa polityka państwa jest słuszna. Członkowie Towarzystwa byli bowiem ludźmi wykształconymi, znającymi osiągnięcia kultury zachodniej, a co najważniejsze potrafili te osiągnięcia wykorzystać, co nie było trudne, ponieważ doskonale znali język angielski³⁰¹.

Jeśli przyjmujemy kryteria edukacji okresu Bakufu³⁰², to nowe pokolenie otrzymało w pełni „barbarzyńskie wykształcenie”. Alistair Swale poddaje jednak w wątpliwość, czy Japończycy (a w szczególności członkowie Towarzystwa Meiroku) rzeczywiście przyjęli intelektualną tradycję Zachodu. Sceptycyzm wynika z ciągłych powrotów do konserwatywnej myśli w piśmie *Meiroku Zasshi*. Badacz zarzuca również ambiwalencję zarówno

²⁹⁹ To niejedyny taki przypadek – jeśli chce się skutecznie coś rewolucjonizować, trzeba odwołać się do swoistego „muzeum wyobraźni”, czyli do zbioru utrwalonych fantazmatów na własny temat. Zupełnie to samo robili autorzy Konstytucji 3 Maja: odwoływali się do zbiorowego *Ja idealnego*.

³⁰⁰ J. A. Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, The University of Chicago Press, Chicago 2012, s. 224.

³⁰¹ W. Hisanori, *Development of Japanese Studies in Southeast Asian History*, [w:] W. Mendl, (red.), *Japan and South East Asia: From the Meiji Restoration to 1954*, New York 2001.

³⁰² A. Swale, *The Meiji Intelligentsia's Riposte*, [w:] C. J. Nedeman, T. Shogimen (red.), *Western Political thought in Dialogue with Asia*, Lexington Books, Lanham 2009, s.304.

w odniesieniu do myśli politycznej, jak i etyki³⁰³. Jednak czy możemy oczekiwać aby w dobie reorganizacji i modernizacji państwa, Japonia stała się wierną kopią krajów zachodnich (w dodatku tak różnorodnych), czy raczej może hasła „cywilizacja i postęp” miały oznaczać korzystanie z dobytku Zachodu w celu rozwoju i zapewnienia bezpieczeństwa? Swale słusznie zauważa, że myśl zachodnia nie zawładnęła w pełni japońskimi sercami, wielu odnosiło się do niej z rezerwą, czując zagrożenie dla tradycyjnych wartości³⁰⁴. Dzięki działaniom Towarzystwa Meiroku zarówno Inoue, jaki i wielu innych młodych Japończyków poznało język angielski, otrzymało również wykształcenie według zachodnich wzorców. Biegła znajomość języka angielskiego pozwoliła Inoue na dalszą, bardziej samodzielną edukację, jednak nie umożliwiło mu to wyzwolenia się z obecnych wokół niego narracji. Inoue kilkakrotnie odwiedził Europę, aby obserwować w jaki sposób funkcjonują rozwinięte społeczeństwa. Analizował wpływ kościoła na państwo, dostrzegał potrzebę edukacji całego społeczeństwa w oparciu o filozofię³⁰⁵. Tu należy przypomnieć, że filozofia jako dziedzina w Japonii dopiero się kształtowała. Inoue miał jednak niezwykłą intuicję, dzięki której w przeciwieństwie do innych myślicieli swojej epoki (jak również myślicieli czasów współczesnych) dostrzegał istnienie filozofii japońskiej. Filozofia ta składała się z nieusystematyzowanych myśli, zawartych w etyce i - jak wykazywał często Inoue - w religii. Enryo Inoue był jednak w swojej pracy ograniczony dyrektywami politycznymi do porównywania treści japońskich z europejskimi i adaptowaniem nowych idei, o ile można było je uzgodnić z myślą japońską. Choć niewątpliwie jest on reformatorem w kwestiach postrzegania buddyzmu, to nie objawił on żadnych nowych prawd dotyczących dążenia do oświecenia, a jedynie dokonał podziału zgodnego z myślą zachodnią, dzięki któremu buddyzm stał się bardziej nowoczesny i akceptowalny dla konserwatywnych środowisk.

Inoue głęboko tkwił w przekonaniu o słuszności i nieomyślności Reskryptu Cesarskiego o Wychowaniu i akt ten postawił w centrum swego programu nauczania. Choć można postawić w tym miejscu tezę, iż krok ten był spowodowany ówczesną polityką państwa i Inoue chcąc nauczać, musiał podążać za Reskrytem, to analizując jego pisma

³⁰³ Tamże, s. 305.

³⁰⁴ Wszystko na to wskazuje, że Swale zajmuje stanowisko właściwe tradycji kolonialnej, w której aksjomatem było dostosowanie się innych kręgów kulturowych do tradycji zachodniej w sposób pasywny i imitacyjny. Japońska droga różni się od oczekiwań, zawartych w tym aksjomacie i dążeniem modernizatorów bynajmniej nie była pasywna asymilacja do wzorców i standardów, właściwych kulturze zachodnioeuropejskiej.

³⁰⁵ M. Setsuo, *Inoue Enryo's Mystery Studies*, "International Inoue Enryo Research" 2, 2014, s. 46–47.

łatwo zauważyć, że w Reskrypt głęboko wierzył, o czym sam mówi wprost³⁰⁶. Inoue czerpał inspiracje z Zachodu, dążył jednak do zachowania odrębności kulturowej Japonii. Westernizacja nie oznaczała dla niego przekształcania Japonii w kopię Zachodu, a czerpanie pozytywnych wzorców, które miałyby służyć rozwojowi kraju. Tak właśnie powstał postulat reformy edukacji.

Inoue postrzegał społeczeństwa europejskie jako wysoko rozwinięte, jednak przyczyn tego rozwoju upatrywał nie w rozwoju nauk, a w charakterze ludzi, którzy w jego oczach byli oszczędni, konsekwentni, uczciwi i godni zaufania³⁰⁷. Wymienione cechy nie były jednak immanentnymi elementami natury ludzkiej, a wynikiem odpowiedniego kształcenia. Inoue wysunął tezę, iż sukces Zachodu wynika z umiejscowienia edukacji o charakterze religijnym na szczycie systemu edukacyjnego. Kierując się zatem potrzebą zmian w strukturze nauczania, stworzył tzw.: Kościół Moralności, działający na wzór Kościołów Episkopalnych i Niepodległych, przy czym każdy z ustanowionych kościołów miałby działać niezależnie. Te specyficzne instytucje miały za zadanie dopełniać wiedzę przekazywaną w szkołach, przede wszystkim w dziedzinie etyki. Innowacyjny projekt edukacyjny Inoue polegał na połączeniu zaleceń Reskryptu z tym, co (w opinii filozofa) uczyniło społeczeństwa zachodnie wielkimi: filantropią, nastawieniem na realizację celów poprzez pobudzenie ambicji, wolność³⁰⁸. Nauki nie tylko miały na celu zmienić relacje między ludźmi i ich formy (w ramach otwartych wykładów Japończycy mieli np. pozyskać wiedzę z zakresu zachodniego *savoir-vivre* 'u), ale również pozwolić im stać się obywatelami świata, świadomymi swej kultury.

W wymiarze prezentowanym przez Inoue westernizacja nie stawała się zatem zagrożeniem dla Japonii, a środkiem, który wzbogacał kulturę o nieznane wcześniej elementy. Dla wielu jednak taka asymilacja zachodnich norm, będących zaprzeczeniem wielu dotychczasowych reguł sprawiała, iż Japonia stawała się karykaturą dawnego cesarstwa. Takie spostrzeżenia częste były zwłaszcza w pierwszych latach Meiji, a u ich podłoża wbrew pozorom często nie leżało przywiązanie do „tradycji”, a żal po utracie przywilejów i dóbr

³⁰⁶ M.Takemura, *The Educational Principles of Enryo Inoue*, “Annual Report of the Inoue Enryo Center” 24, 2016, s. 254.

³⁰⁷ B.A., *The Educational Principles of Enryo Inoue*, Tokyo 2012 s. 46.

³⁰⁸ M.Takemura, *The Educational Principles of Enryo Inoue*, dz. cyt., s. 254.

materialnych. Przykładem może być choćby słynny Bunt Satsumy³⁰⁹. Przywódca buntu Tkamori Saigo (w momencie wybuchu buntu jest on byłym doradcą cesarza) szczerze krytykował zmiany i zabiegał o przywileje dla samurajów. Armia, składająca się z jego sojuszników, walczyła o przywrócenie dawnego porządku i wartości. Buntownicy ponieśli klęskę w bitwie pod Shiroyamą, dowódca zgodnie z wyznawanym przez siebie kodeksem Bushido popełnił samobójstwo³¹⁰. O społecznym niezadowoleniu również świadczą buntury chłopskie przeciwko kolejnym reformom, m.in. przeciwko wprowadzeniu powszechnego nauczania i wojsku poborowemu. W tym wypadku nie tyle chodziło jednak o zerwanie z tradycją, a o zmniejszenie siły robotoczej. Młody człowiek wraz z rozpoczęciem edukacji lub służby wojskowej, nie mógł wypełniać przypisywanych mu dotąd obowiązków, związanych z gospodarstwem³¹¹. Niezadowolenie chłopstwa z tego, iż ich potomstwo nie będzie wspomagać gospodarstwa domowego, a jedynie „trwonić czas” na naukę³¹² lub służbę wojskową, nie jest jednak niczym nadzwyczajnym, postawa ta bowiem jest wspólna z chłopstwem zachodnim i wynika z czystego pragmatyzmu.

Zagubienie w obliczu przemian zwłaszcza najniższych warstw społecznych dowodzi, iż program proponowany przez Inoue niewątpliwie był bardzo potrzebny. Enryo Inoue postrzegał siebie w kategoriach wiejskiego nauczyciela, który swymi działaniami pragnie wyrównać szanse między warstwą najuboższą a tą, która z racji pochodzenia miała nieograniczony dostęp do edukacji. Sam o sobie (porównując się z założycielem Uniwersytetu Keio) mówił: „Na świecie są nauczyciele arystokracji, i Ja, Ja sam, jestem nauczycielem wsi (...) Pan Fukuzawa zwykł mawiać o sobie nauczyciel ulicy, jednak Ja jako nauczyciel wiejski jestem o jeden szczebel niżej”³¹³. Wykłady miały pokazać, jak istotna jest wiedza. Niektóre cykle wręcz uczyły racjonalnego myślenia. Doskonałym przykładem jest cykl poświęcony duchom, demonom i zabobonom, gdzie przybliża się zagadnienia z zakresu

³⁰⁹ M. B. Jansen, *Skamoto Ryoma and the Meiji Restoration*, Princeton University Press, New Jersey 1961, s. 235.

³¹⁰ Tamże, s. 238.

³¹¹ E. Newman, *Understanding Civil Wars: Continuity and change in intrastate conflict*, Routledge New York 2017, s.394-395.

³¹² Z identycznymi postawami mieliśmy do czynienia np. w Polsce, w latach 1945 – 48. W zebranych przez Krystynę Kersten i Tomasza Szarotę pracach konkursowych mieszkańców wsi. Naukę w starszych klasach szkoły powszechnej, odrabianie zadań domowych oraz czytanie określa się jako „próżnowanie” i „marnowanie czasu”. K. Kersten, T. Szarota, *Wieś polska 1939 – 1948*, t. 1 – 4, Warszawa 1967 – 1971, t. I, s. 131 – 133, 203 – 205, t. IV, s. 26 – 28.

³¹³ B.A., *The Educational Principles of Enryo Inoue*, Tokyo 2012, s. 176.

nauk ścisłych i humanistycznych, a zwłaszcza psychologii i filozofii. Autor wielokrotnie podkreślał, iż większość ludzi „wierzy w tajemnice”³¹⁴, a więc w to, co nie wyjaśnione. Niezbędna jest krytyczna, niejednokrotnie odwołująca się do nauk ścisłych analiza zjawisk, która wykorzeni przesady.

Droga ku mądrości nie była jednak tak łatwa, jak w źródłach historycznych się przedstawia. Historycy zazwyczaj piszą o radykalnym postępie podczas epoki Meiji lub o skrajnym niezadowoleniu z westernizacji, rzadko wspomina się o tym, że czegoś było ciągle zbyt mało np.: wiedzy. Na fakt ten ówczesnie zwracał Inoue; później pisze o tym Fukuzawa, współcześnie również Setsuo. Reformy okresu Meiji przyniosły ogromne zmiany technologiczne, w sferze materialnej 有形 (Yūkei), jednak ciągle niewystarczające i nie tak ogromne w sferze niematerialnej 無形 (Mukei) – nauka, edukacja, sztuka³¹⁵. Inoue twierdził, że dokonała się jedynie przemiana w sferze materialnej, należy zatem dążyć do przemiany w sferze niematerialnej, gdyż Japonia ciągle pogrążona jest w mnóstwie przesądów³¹⁶. Społeczność była podzielona na tych, którzy dotąd nigdy nie mieli dostępu do wykształcenia lub jedynie kształcili się w niewielkim stopniu (nimi głównie chciał zająć się Inoue) i na tych, którzy zdobywali wiedzę dziedzinową – lekarze, prawnicy itp. Powstały dwie grupy: ludzi słabo wykształconych (podstawy pisma i czytania) lub wcale niewykształconych uwikłanych w przesady, silnie związanych zarówno ze sferą sacrum; oraz profesjonalistów, zaliczanych do elity intelektualnej kraju, którzy pod wpływem nauki wyzwolili się nie tylko z wiary w przesady, ale również od wiary w bogów – ci zwracali się w kierunku ateizmu. Choć naturalnie nie było regułą, aby każdy wykształcony człowiek był ateistą, to widoczny był ogromny zwrot ku racjonalnej nauce i skłonność do nieograniczonego zawierzenia jej – zwłaszcza wśród młodych ludzi³¹⁷.

Należałoby zadać zatem pytanie, jaki ton przyjmowały wykłady Inoue skoro promowały racjonalność, a przy tym, nie był on ateistą. Enryo Inoue jeszcze zanim przystąpił do popularyzacji racjonalności, prowadził własne badania nad zjawiskami, które w Japonii

³¹⁴ E. Inoue, *Prolegomena to a Living Discourse of Buddhism*, “International Inoue Enryo Research” 2014, s.337.

³¹⁵ D. G. Wittner, *Technology and Culture of Progress in Meiji Japan*, Routledge, New York 2007, s. 172.

³¹⁶ B.A., *The Educational Principles of Enryo Inoue*, Tokyo 2012, s. 170.

³¹⁷ Zob.: P. Glyn, *Japonia na kolanach*, cyt. wyd., s. 20.

uważane były za demoniczne, boskie, nadprzyrodzone. Słusznie zauważył, iż na świecie (nie tylko w Japonii) jest wiele zjawisk tak tajemniczych, iż ludzie sprowadzają je do czynów bóstw lub demonów. Należy najpierw jednak zbadać, czy istnieje, możliwość mówienia o tych zjawiskach w kategoriach np. nauk przyrodniczych lub psychologii. Konsekwencją odwołania się do psychologii byłby zwrot w kierunku filozofii oraz buddyjskiej teorii umysłu³¹⁸ – nie rozwinął jednak dokładniej tej części planu. W celu poddania racjonalnej krytyce otaczających go przesądów, Inoue zwrócił się do Stowarzyszenia Misjonarzy o udostępnienie wszelkich zapisków dotyczących duchów, lisów, jenotów 狐狸 (Kori), nietypowych snów, prorocत्व 予言 (Yogen), zbiegów okoliczności 偶合 (Gūgō), czarów 幻術 (Genjutsu), stanów obłąkania itp.³¹⁹ Krytyczne ujęcie dostępnych materiałów pozwoliło poczynić pierwsze obserwacje. Dostępne źródła nie mówią, w jaki sposób Inoue prowadził swoje badania, jego metodyka nie jest znana. Zarówno on sam, jak i badacze, którzy później zajęli się popularyzacją jego działalności, skoncentrowali się na wynikach jego badań; sposób ich pozyskiwania jest niewiadomy. Z całą pewnością jednak wyniki badań pozwoliły na edukowanie ludzi choćby w kwestii wyjaśniania świata. Sam Inoue twierdził, iż właśnie ta edukacja jest niezbędnym krokiem, aby wielka przemiana Meiji dokonała się w pełni. Japonia, w której żył i działał Inoue to Japonia rozwinięta technologicznie jednak - jak wskazuje filozof - ciągle niewystarczająco pod względem edukacji.

Potrzebę edukacji ludzi uboższych dostrzegali i podzielali ludzie bardziej zamożni, Inoue szybko pozyskał sponsorów swych objazdowych wykładów zwłaszcza wśród lokalnych organizacji zajmujących się edukacją, szkół buddyjskich, stowarzyszeń młodzieżowych itp.³²⁰.

„Kościół Moralności” powołany przez Inoue, jak i spostrzeżenia na temat zachodniego szkolnictwa sugerują, że choć spotkania koncentrowały się na etyce i religii, nie poruszały jedyne tych zagadnień. Wykłady zostały podzielone na sześć bloków tematycznych: *Reskrypt Cesarzowski o Wychowaniu/Etyka*; Duchy, demony i zabobony; Filozofia/Religia; Edukacja;

³¹⁸ Kościół Moralności dość mocno przypomina szkockie kościoły protestanckie, które w I. połowie XVII w. inicjowały edukację młodzieży z warstw ubogich, zobowiązując zarazem warstwy zamożne do zakładania i utrzymywania takich szkół. Tradycja ta w XIX w. była w kulturze brytyjskiej otaczana dużym szacunkiem i traktowana jako wzór do naśladowania (inspirował się nią Benjamin Disraeli, wprowadzając powszechne nauczanie elementarne) nie można zatem wykluczać, że oddziaływała ona także na kształconych w duchu brytyjskim Japończyków.

³¹⁹ M. Setsuo, *Inoue Enryo's Mystery Studies*, "International Inoue Enryo Research" 2014, nr 2, s. 46–47.

³²⁰ Tamże, s. 15.

Biznes i przemysł; Rozmowy różne (w tym znajdowała się również tematyka podróźnicza)³²¹. Istotną kwestią nauk Inoue był fakt, iż jego audytorium bardzo często składało się z ludzi nieposiadających wyższego, a nawet żadnego wykształcenia, dlatego sposób w jaki wykładał, dostosowany był do poziomu słuchaczy. Dzięki temu zabiegowi nawet najprostszy ludzie mogli zdobywać i poszerzyć wiedzę. Wykłady, choć obejmowały zagadnienia związane z religią, nigdy nie miały na celu wpajać prywatnych poglądów prowadzącego. Choć sam wyznawał buddyzm, miał szacunek dla innych wyznań. Jego pragnieniem było nie tylko zachowanie otwartego umysłu i gotowości do dyskusji, ale również pobudzenie innych do osiągnięcia tego stanu. Cel ostateczny to transformacja mentalna społeczeństwa.

Według świadectw, nauki Inoue pomogły wielu osobom zracjonalizować świat. Panel dotyczący duchów, demonów i zabobonów był drugim najpopularniejszym blokiem tematycznym. W latach 1909-1918 odbyło się 911 wykładów o tej tematyce³²². Według jednego z uczestników biorącego udział w wykładzie w Prefekturze Yamagata w mieście Murayama, wykład Inoue pomógł mu przezwyciężyć dziecięcy strach przed ciemnością, w który wpędzony został przez przesądnych rodziców (wspomnienia piątklasisty)³²³. Wykłady wyzwalały z wielu zabobonów, jednak racjonalne myślenie nie skłaniała do odrzucenia religii. Największa uwaga poświęcona została jednak etyce i Reskryptowi Cesarskiemu – 1547 wykłady³²⁴. Reskrypt Cesarski wyznaczał bowiem nowe standardy wychowawcze zarówno dla pedagogów, jak i rodziców. Do uchwalenia dokumentu obowiązywała „instrukcja na temat manier” (*gyōgi no satoshi* – 修身口授), zawierająca zbiór nakazów i zakazów z dawnych czasów, również tych, które zostały przyjęte przez Japończyków od przybyszów z Zachodu czy też od chrześcijan, jak również przekazy dotyczące czynów wybranych osób. Choć zdarzały się publikacje pisane w tonie *gyōgi no satoshi*, zawsze były opatrzone odpowiednim komentarzem, odnoszącym się do Reskryptu³²⁵.

Dla Inoue wykłady zarówno na temat samego Reskryptu jak i etyki były niezwykle istotne. W *Zarysie Etyki* 倫理通論 twierdzi, że to właśnie w etyce (jako nauce) odnajdujemy

³²¹ Tamże, s.181.

³²² B.A., *The Educational Principles of Enryo Inoue*, s. 182.

³²³ Tamże, s. 180.

³²⁴ Tamże, s. 181.

³²⁵ A. Jancinto, *Inoue Enryo: Towards a Hermeneutics of the Imperial Rescript on Education*, “International Inoue Enryo Research”nr 4, 2016 s. 7

kryteria dobra i zła, jak również zasady, kierujące ludzkimi czynami. Analiza ludzkich czynów powinna być racjonalna.³²⁶ Według Inoue w działaniach ludzkich, bez względu na kulturę i religię, bez wątpienia istnieje dobro i zło. Etyka miała wyznaczać właściwy, wspólny, uniwersalny kierunek postępowania ludzkości. Filozof był świadom wielości kryteriów, znał historię filozofii m.in. dzięki swoim podróżom do Europy. W oparciu o tę wiedzę dokonał własnego podziału: kryteria etyczne pochodzące ze świata zewnętrznego kryteria etyczne pochodzące ze świata wewnętrznego, kryteria etyczne pochodzące jednocześnie ze świata zewnętrznego i wewnętrznego³²⁷.

Jak wcześniej podkreślałam, rozważania na temat etyki, a wręcz sama etyka (jako nauka) musiały być zgodne z zaleceniami Reskryptu. Inoue wydał w 1902 książkę *Tajemnicze znaczenie Reskryptu*, w której interpretuje dokument, doszukując się w nim czegoś więcej, niż jedynie nakazu „lojalności i miłości synowskiej”³²⁸; ponadto twierdzi, iż moralność powinna być sprowadzona do jednej zasady. Augustin Jancinto zwraca uwagę³²⁹, że „podwójna podstawa moralności” jest charakterystyczna dla wszystkich państw Azji, w których dominuje konfucjanizm.

Lojalność i miłość synowska była jak dotąd solidnym fundamentem japońskiego społeczeństwa i choć Enryo jako tradycjonalista niewątpliwie wyznawał te wartości, jednak ta dualność ujęcia nie współgrała z jego spojrzeniem na Japonię jako kraj wyjątkowy. W swej książce pisze: „Od starożytności jest w naszym kraju osobliwa moralność, która podtrzymywała wyjątkowego i niezrównanego *Kokutai*³³⁰ Japonii”³³¹. Enryo starał się faktycznie zidentyfikować „podstawowe znaczenie” Reskryptu dostrzegając, iż społeczeństwo słyca jego faktyczne przesłanie³³². Choć można odnaleźć dualistyczny wydźwięk również w Reskrypcie w postaci właśnie zalecenia „lojalności i miłości synowskiej”³³³, Inoue widział w tym zapisie przesłanie „absolutnej synowskiej miłości”³³⁴

³²⁶ I. Enryo, 倫理通論, *Etyka Ogólna*, tłum. własne, 普及社, Tokyo 1887, s. 14.

³²⁷ Tamże, s.58.

³²⁸ E. Pałasz-Rutkowska, dz. cyt., s. 471.

³²⁹ A. Jancinto, *Inoue Enryo: Towards a Hermeneutics...* dz. cyt., s. 32.

³³⁰ Termin bardzo popularny i silnie dyskutowany zwłaszcza w późnym okresie Tokugawa. Termin niejednoznaczny, o wielu kontekstach: „narodowa esencja”, „narodowa polityka”. Najlepiej rozumieć go jako zbiór cech które sprawiają, że Japończycy są Japończykami – „rdzeń tożsamości”.

³³¹ A. Jancinto, dz. cyt., s. 5.

³³² Tamże, s. 31-32.

³³³ E. Pałasz-Rutkowska, dz. cyt., s.471.

która jest jedyną podstawową zasadą. Pryncypium wywodzi się z cesarskiego domostwa i obowiązuje bez wyjątków: szlachetnie i gorzej urodzonych. Inoue nazywa cesarza ojcem wszystkich Japończyków, któremu są winni bezwzględne posłuszeństwo³³⁵ i w takim tonie również naucza. Narracje podkreślające wyjątkowość Japonii w okresie Meiji ulegają przekształceniu w narracje nacjonalistyczne³³⁶. Rozwój nie tylko technologii ale przede wszystkim edukacji, zwłaszcza filozofii w rozumieniu dostępu do koncepcji zachodnich, wpłynęły znacząco rozbudowanie i nasilenie treningu społecznego w nawyku bezwzględnej wierności.

Podczas prowadzenia badań i analizy zgromadzonych materiałów nie natrafiłam na źródła, krytycznie analizujące przemiany w edukacji japońskiej, a zwłaszcza jeśli są to źródła dotyczące dokonań Enryo Inoue. Choć niewątpliwie przyczynił się on do podniesienia poziomu wiedzy wielu Japończyków, a jego spojrzenie na wiele kwestii było bardzo racjonalne, nie możemy pominąć faktu, iż wspierał on silnie nacjonalistyczne wychowanie. Do dziś jego teorie i osiągnięcia są jedynie opisywane, a niepoddawane pod dyskusję. Jedyne dysputy, które odnalazłam pochodzą z okresu Meiji – są to polemiki między ówczesnymi myślicielami. Niewątpliwie brak polemiki jest też świadectwem specyfiki japońskiej kultury. Japończycy przejawiają tendencję raczej do dyskusji na temat myśli, spraw, problemów bieżących, przy czym należy zaznaczyć, iż istnieje podział na sfery publiczne i prywatne, państwowe i takie, które można pokazać światu. Niepoddawane są pod krytyczną dyskusję teorie osób, które (tak jak m.in. Inoue) nie żyją i nie mogą bronić swych racji, a ponadto przyczyniły się do ukształtowania współczesnej Japonii. Japończycy starają się tak przedstawiać historię, aby ukazywała tylko korzystne zmiany. Proponowane zmiany w sposobie postrzegania historycznych wydarzeń dotyczą kwestii, które ukazują Japonię w negatywnym świetle. Debaty, krytyka są możliwe, jednak tylko w czasie, gdy określone twierdzenia zostały wypowiedziane. Gdy debata została zamknięta, a twierdzenia uznane, nie powraca się do ponownego rozpatrywania kwestii zwłaszcza wtedy, gdy dialog z twórcą teorii nie jest już możliwy. Paradoksalnie, możliwa jest krytyka twórców, czy myśli niejapońskiego pochodzenia co Inoue często czynił. Publiczne uznanie zasług po śmierci

³³⁴ I. Enryo, 倫理通論Etyka Ogólna,tłum. własne, 普及社, Tokyo 1887, s. 14.

³³⁵ M. Takemura, *The Educational Principles of Enryo Inoue*, dz. cyt, s. 8.

³³⁶ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 1997.

filozofia świadczy o tym, iż głoszone idee nie tylko zostały zweryfikowane, ale również przysłużyły się państwu. Muszę również zaznaczyć, że w Japonii państwo postrzegane było (i w pewnym stopniu nadal jest) jako – dosłownie – naród, którego przedstawicielem jest rząd. Krytyka powszechnie akceptowalnej myśli to nie tylko krytyka władzy, ale całego narodu. Sam Enryo Inoue był krytykowany za życia, jednak obecnie jego myśl jest przedstawiana lub dyskutowana tylko dla wykazania zasług. Publiczne uznanie zasług dla państwa wyłącza możliwość krytyki, gdyż krytykując myśl budzącą powszechne uznanie krytykujemy państwo.

Ideą dydaktyczną Inoue było uczynienie z ludzi, którzy znali jedynie świat w którym się wychowali, ludzi światłych, świadomych swej japońskości (*Kokutai*), a przy tym otwartych na inne kultury i korzyści, które mogą one zaoferować. Inoue był jednym z niewielu uczonych, który widział potrzebę modernizacji społeczeństwa nie poprzez reformy o charakterze militarnym czy gospodarczym, a edukacyjnym³³⁷. Powszechne nauczanie wprowadzone w 1872 roku nie wystarczało, aby wyciągnąć lud z marazmu. Umiejętność czytania i pisania, znajomość historii nie gwarantowały uczynienia z Japończyków narodu wyedukowanego i równego społeczeństwom zachodnim. Edukacja musiała sięgnąć głębiej, niż tylko do zdobywania konkretnych umiejętności; musiała obudzić w społeczeństwie świadomość zarazem swoistości i wartości tego, co się posiada; a przede wszystkim musiała to poczucie obudzić wśród najniższych warstw (widać tu pewien rys wspólny dla japońskiego projektu modernizacyjnego i dla zachodnich projektów edukacyjnych, zmierzających do przekształcenia społeczeństw postfeudalnych w społeczności obywatelskie). Wychodząc do zwykłych ludzi, stał się (być może nieświadomie) dla wielu Japończyków elementem rewolucji, rzeczywistym twórcą przemian. Poprzez kolejne wykłady dokonywał się zatem proces przemodelowania myślenia, a w konsekwencji udoskonalenie społeczeństwa pobudzonego do „zwiększenia ambicji i aktywności”³³⁸. Inoue już w swej koncepcji „absolutnej synowskiej miłości” zwracał szczególną uwagę na potrzebę ciągłego uczenia się, rozwoju intelektualnego, pozyskania pracy i wykonania jej na poziomie mistrzowskim – wszystkie te zalecenia, razem z nakazem skromności, ułożył w zbiór „moralności wobec siebie” czyli dotyczącej jednostki, a nie ogółu. Obok „moralności wobec siebie” znajdowała się „moralność wobec rodziny”, nakazująca miłość synowską, przyjaźń wobec rodzeństwa,

³³⁷ M. Takemura, *The Educational Principles of Enryo Inoue*, dz. cyt.

³³⁸ Tamże, s. 187-188.

harmonię między małżonkami. W przypadku, gdy zaistnieje jednak niebezpieczeństwo lub potrzeba i cesarz wezwie swoich poddanych, wtedy (zdaniem filozofa) żadne nakazy moralne nie obowiązują.

3. 3. Cesarz

Cesarz jednoczył naród, był istotną częścią przemian Meiji, a później także postacią, wokół której ogniskowały się tendencje nacjonalistyczne, które osiągnęły kulminację podczas drugiej wojny światowej. Ze względu na mitologizację postaci cesarza zarówno w literaturze naukowej jak i pięknej niezmiennie poświęcano jej szczególną uwagę³³⁹. Choć władza cesarza Meiji była ograniczona przez kształtujący się w owym czasie ośrodek władzy, to w przeciwieństwie do swego poprzednika miał on pewną swobodę decyzyjną. Po śmierci cesarza Meiji tron objął jego syn Yoshihito (cesarz Taisho), któremu nie poświęca się większej uwagi ze względu na jego słabe zdrowie i brak większego wkładu w rozwój państwa. Jego zła kondycja zdrowotna wpłynęła jednak na przyszłe losy państwa, pogłębiając rządy oligarchii. Następca Hirohito (cesarz Showa) był wychowywany do „bycia cesarzem, który będzie panował, ale nie rządził”³⁴⁰. Mimo jego pierwotnie zdecydowanego sprzeciwu wobec konfliktu w Mandżurii, atak został wywołany przez oligarchię która sprawowała rzeczywistą władzę. Cesarz Showa był zakładnikiem rządzących, a jego sytuacja była porównywalna do sytuacji cesarza w okresie shogunatu – ograniczona do funkcji reprezentacyjnej. Dostrzegam tu częściowe fiasko rewolucji (czy restauracji) Meiji. Rewolucja zakładała między innymi przywrócenie cesarzowi należytej władzy. Mimo iż zmiany w kraju przeprowadzane były przez rząd, to zdanie cesarza było rozstrzygające. Wraz

³³⁹ Publikacje poświęcone cesarzowi to np.: E. Pałasz-Rutkowska, *Cesarz Meiji (1852-1912). Wizerunek władcy w zmodernizowanej Japonii*, WUW, Warszawa 2012; wśród angielskich publikacji warto wskazać B-A. Shillony (red.), *The Emperors of Modern Japan*.

³⁴⁰ P. Glynn, dz. cyt., s. 132.

ze zmianą epok władza cesarza była coraz bardziej marginalizowana, aż stał się on jedynie figurą, formalnie uzasadniającą poszczególne działania.

W XIX w. urząd Kunai-shō (宮内省)³⁴¹ miał pośród swoich zadań dbać także o prawidłowe kształtowanie wizerunku państwa nie tylko na zewnątrz, ale przede wszystkim wewnątrz kraju. W dużej mierze to Kunai-shō nadawało kształt nowemu imaginariu, które Japończycy winni przyswoić. Istniały ścisłe zalecenia, według których urzędnicy skrupulatnie przygotowywali materiały przeznaczone dla opinii publicznej³⁴². Zalecenia te dotyczyły nie tylko selekcji i formy przekazywania informacji słownych, ale też dopuszczalnych form wizerunków, np. fotografii. Rzeczywiste okoliczności powstawania poszczególnych fotografii często były nieznane, nieznany był również autor zdjęcia, wiadomości natomiast zdawkowe podkreślające jedynie atuty cesarza i narodu japońskiego.

W *Monologu*, spisany podczas trwającej wojny na Pacyfiku, cesarz Hirohito przyznaje, iż był przeciwny konfliktowi zbrojnemu, jednak nie mógł wpłynąć na grupę sprawującą władzę; określa siebie mianem „więźnia” w rękach „militarystów”³⁴³. Herbert Pix wskazuje jednak, iż cesarz zdaje się wypierać z pamięci, iż zarówno on, jak i jego zwolennicy wspierali militarystów podczas ekspansji Japonii przed II wojną światową. W dalszej części rozdziału, poświęconej wizerunkowi cesarza w mediach, nic nie będzie wskazywało na to, aby był on marionetką w rękach rządu. Choć wiarygodność materiałów przygotowane przez rządową agencję prasową często bywają kwestionowane, to opierając się na nich zdaje się być on samodzielnym i dynamicznym władcą.

W 1931 r. wybucha tzw. Konflikt Mandżurski. Niesubordynowani oficerowie wbrew cesarzowi atakują Mandżurię. Ostatecznie cesarz zezwala na atak i żaden z nieposłusznych oficerów nie zostaje ukarany³⁴⁴. Sytuacja ta może wskazywać na to, iż cesarz nie był tak wielkim zwolennikiem pokoju, na jakiego chciał się kreować później. Nieposłuszeństwo

³⁴¹ Kunai-shō (宮内省) to jednostka powołana w XVIII w. jako organ administracyjny. Zadania urzędu dostosowywane były do aktualnych potrzeb cesarstwa.

³⁴² J.K. Haboush, K. R. Robinson, (red.), *A Korean War Captive in Japan, 1597-1600: The Writings of Kang Hang*, (red.) Columbia University Press, New York 2013, s. 203.

³⁴³ H. P. Bix, *Hirohito and The Making of Modern Japan*, Harper Collins Publishers, New York 2016, s.3.

³⁴⁴ W Japonii początki konfliktu z Mandżurią są traktowane jako coś niespotykanego w skali światowej, tymczasem 11 lat wcześniej podobna sytuacja ma miejsce w Polsce. Lucjan Żeligowski upozorował niesubordynację wobec Józefa Piłsudskiego i zajął Wilno wraz z przyległymi do miasta terenami. Niesubordynacja była w rzeczywistości pozorna, gdyż Żeligowski działał na polecenie Piłsudskiego.

wobec cesarza jest bowiem najgorszym możliwym przewinieniem i z pewnością nie zostałyby zbagatelizowane. Milcząca aprobata, brak sankcji wyraźnie wskazują na to, iż cesarz poparł plan podboju. Japończycy chcieli zdobywać kolejne ziemie, chcieli pokazać całemu światu, iż są potęgą. Bierność cesarza mogła jednak wynikać z jego znikomej pozycji w sprawowaniu rządów – czyli istotnie, mógł być „więźniem militarystów, figurantem, legitymizującym ich działania..

Mimo milowego kroku, jaki poczyniła Japonia, społeczność międzynarodowa przez długi czas nie traktowała jej jako równoprawnego partnera. Na Zachodzie ciągle posługiwano się terminem, ukutym w 1895 r. przez Wilhelma II, który w liście do swego kuzyna pisał o Japończykach jako o „żółtym zagrożeniu”. Barwnie opisał niebezpieczeństwo, nadchodzące z bezbożnej Azji, która (w związku ze swą niewiarą) jest oczywistym wrogiem chrześcijańskiej Europy. Niechęć do Japończyków w owym czasie przybrała na sile tym bardziej, iż był to okres tzw. afery Dreyfusa. Buddyzm czy judaizm, wszystko co jawiło się jako obce budziło u większości nie tylko niechęć, ale i wrogość. Mikołaj II Romanow zarówno Żydów, jak i Japończyków określał tym samym, pejoratywnym terminem *zhyd*³⁴⁵. „Żółte zagrożenie” funkcjonowało w świadomości publicznej również wtedy, gdy siadano do pertraktacji po I wojnie światowej. Japonia zabiegająca o zapis na dotyczący równości rasowej³⁴⁶ boleśnie odczuła, czym jest rasizm³⁴⁷. Nic dziwnego zatem, iż podjęto działania, zmierzające do tego, aby Japonia stała się potęgą. Przedstawiciele Zachodu wielokrotnie zrobili wszystko, aby urazić Japońską dumę.

Earhart wskazuje na wyjątkowy sposób przedstawiania cesarza. Władca zawsze miał być uosobieniem cech, które winny być kojarzone z Wielkim Cesarstwem Japońskim, a były to spokój, porządek, doskonałość, czystość³⁴⁸. Winien też być dowódcą doskonałym i przede wszystkim obecnym na polu bitwy, na znak, że dla niego najważniejszy jest naród. Obraz dowódcy i ojca narodu sprawił, iż jego wizerunek powielił znany od wieków obraz cesarza –

³⁴⁵ B-A Shillony, *Jews and Japanese: The Successful Outsiders*, Tuttle Publishing, North Clarendon 1992, s. 78.

³⁴⁶ N. Shimazu, *Japan, Race and Equality: The Racial Equality Proposal of 1919*, Routledge, London 1998, s. 157.

³⁴⁷ W Europie od czasu Artura Gobineau rasizm był pełnoprawną częścią badań antropologicznych oraz studiów orientalistycznych – na co zwracał uwagę Edward W. Said. Zob.: E. Said, *Orientalizm*, dz. cyt.

³⁴⁸ D. C. Erhart, *Certain Victory: Images of World War II in the Japanese Media*, Routledge, New York 2015, s.1.

boga. Niezależnie od kwestionowania boskości pochodzenia, cesarz będzie nadal oparciem dla mas. Choć takie odczytanie zdjęcia jest możliwe, warto również zwrócić uwagę, na inny jego wymiar, bardziej brutalny i przypominający „dawną Japonię”.

Cesarz kroczący niewzruszenie pośród zgliszczy i ciał nie jednoczy się z ludem, przyjmuje jedynie postawę mówiącą, iż to jedynie jednostki które trzeba poświęcić w imię zwycięstwa³⁴⁹. Cesarz występuje tu nadal jako potomek bogini, który musi odnieść triumf. Badacze analizujący zdjęcie zwracają uwagę na niezwykle istotną postawę zarówno samego cesarza, jak i towarzyszących mu osób. Jedynie cesarz kroczy pośród zgliszczy z podniesioną głową, dumnie, niewzruszony i (co najistotniejsze z punktu widzenia narracji) niewątpiący w zwycięstwo wielkiego narodu japońskiego.



Fotografia 1. Cesarz Hirohito na zgliszczach Tokio (worldwar2database.com, 15.12.2019)

Zapewne główną intencją zdjęcia było podtrzymanie mitu nieustraszonego cesarza – boga. Możliwa jest również interpretacja, wskazująca na podjęcie próby ukazania władcy, który jest ze swoim ludem w trudnych chwilach, a więc zastosowanie tzw. ocieplenia wizerunku korzystniejsze dla postrzegania cesarza w kraju. Jeśli spojrzymy na władcę Japonii z perspektywy czasu, jest on nadal symbolem jednoczącym naród; mimo rozmaitych zmian choćby o charakterze kulturowym: zaniku lub spłycenia pewnych tradycji, jest on stałym elementem japońskiego świata, co daje bezpieczeństwo.

Kreowanie wizerunku władcy nie jest czymś, w czym Japonia wyróżniałaby się na tle świata. Na przestrzeni dziejów świat doświadczał różnorodnych form cenzury. Niewątpliwie cenzura jest wyzwaniem dla wolności słowa i nie tylko³⁵⁰.

³⁴⁹ Zob.: Tamże, s. 3.

³⁵⁰ Wszelki przejaw np.: artyzmu niezgodny z obowiązującymi tendencjami politycznymi, czy też religijnymi napotka dotkliwe sankcje. Cenzura nie jest wynalazkiem japońskim. Na przestrzeni dziejów możemy dostrzec wiele przejawów ingerencji w wolność słowa przykładem jest Sokrates który za swe słowa poniósł karę najwyższą – stracił życie. Wraz z nastaniem druku pojawiają się kolejne przejawy cenzury np.: indeks ksiąg zakazanych papieża Pawła IV na której znalazły się dzieła takie jak: *Krytyka czystego rozumu* Immanuela Kanta, *Księżę Niccolo Machiavellego*, *Czerwone i czarne* Stendhala i wiele innych. Ucisk nasilił się ok. 1543 r. za sprawą Karola IX który wprowadził własną formę cenzury – tekst musiał zostać zaakceptowany przez króla. Dwoista cenzura niewątpliwie spotęgowała nie tylko brak możliwości swobodnego kształtowania opinii, ale

Specjalnie dedykowane wydarzeniom wojennym pismo *Shashin shuho (Photographic Weekly Report [PWR])* redagowane właśnie przez Kunai-shoo miało nie tyle przekazywać wieści z frontu, co podnosić morale i przekonywać, że wojna zakończy się sukcesem, a sama wojna jest dobra i właściwa³⁵¹. Należy jednak pamiętać, iż cały czas rząd wzmacniał i utrwał postawy i poglądy, kreowane przez pokolenia. Motyw wojny jako elementu naturalnego, dobrego i pożądanego pojawiał się przecież ok. 50 lat wcześniej w pismach Inoue, w czasie wojny Japonii i Chin. Nie można zaprzeczyć, że również filozof padł ofiarą indoktrynacji państwowej, choć bezpieczniej będzie wskazać na tradycyjne japońskie wychowanie, bo przecież ono wpływało na tworzenie zasad indoktrynacji (o czym także pisał Hobsbawm, w związku z „wynajdywaniem tradycji”).

Omawiane zdjęcie zamieszczone na łamach *PWR* jest niewątpliwie jednym z szerzej analizowanych zdjęć okresu II wojny światowej. Po zakończeniu wojny wydawałoby się, że powinno zostać odrzucone wraz z innymi elementami, zaświadczającymi o dążącej do dominacji Japonii. Jeśli jednak spojrzymy na owo zdjęcie jako na wizerunek władcy aktywnie uczestniczącego w wydarzeniach kraju, nawet po odarciu z boskości będzie symbolem jednoczącym naród.

Wizerunek cesarza musiał zostać zmieniony choćby ze względu na obecność okupanta, który wpływał na kształt państwa. Cesarz, mimo iż nadal piastował swój urząd, formalnie został odsunięty od najważniejszych kwestii związanych z nowym kształtem państwa. Jego osoba miała zapewnić psychiczne oparcie dla narodu, stać się ostoją i drogowskazem

również brak możliwości rozwoju społeczeństw. Cenzura była najczęściej sposobem podtrzymania wpływów. Jeśli spojrzymy np.: kościół w kategorii instytucjonalnej, to dostrzeżemy, iż jest to przedsięwzięcie wymagające nadzoru nie tylko finansowego, ale również nadzoru nad potencjałem ludzkim. Obie sfery wzajemnie na siebie oddziałują umożliwiając prawidłowe funkcjonowanie świątyń. W przypadku niewystarczającego potencjału ludzkiego uszczuplony zostanie budżet co doprowadzi do wolniejszego rozwoju jednostki. Brak lub mały rozwój świątyń może się przyczynić do utraty potencjału ludzkiego co doprowadzi do utrudnionego działania na polu ewangelizacyjnym. Potrzebne były zatem wpływy, aby kościoły mogły prawidłowo działać. Religie obecne w Japonii działały właśnie według tego schematu co m.in. prowadziło do rywalizacji między shintoistami i buddystami. Dostrzegalne jest to również w odniesieniu do japońskich kościołów chrześcijańskich które rozwijają się wolniej ze względu na brak możliwości ewangelizacji na większą skalę. Zob.: J. Salij OP, *Pytania nieobojętne*, Wydawnictwo w Drodze, Poznań 1998; J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, cyt. wyd.

³⁵¹ D. C. Erhart, *Certain Victory: Images of World War II in the Japanese Media*, Routledge, New York 2015, s.136.

w trudnych chwilach odbudowy³⁵². Należało również jak najszybciej zrekonstruować wizerunek cesarza z innego względu: ludzie ginęli za kraj i za cesarza – boga. Po wojnie śmierć wielu poległych stała się bezcelowa, traciła usprawiedliwienie. Po wojnie bóg umarł, jednak nie tak, jak pisze o tym Nietzsche, ani nie na sposób przedstawiany w filozofii chrześcijańskiej – za grzechy ludzkości. Umiera poprzez przyznanie się do swego kłamstwa, do swego nieistnienia, zatem nie ma szansy na powrót. Nie tylko wojna zatem, ale również śmierć boga wpłynęła na zbiorową traumę z którą przyszło się zmierzyć narodowi japońskiemu. Wobec przegranej i utraty boga odświeżona zostaje koncepcja Inoue, deprecjonująca wartość wojny i uznanie pokoju. Pokonana, okupowana Japonia była zbyt słaba, aby móc myśleć o hegemonii poprzez dyplomację czy ekonomię. Myśl Inoue ukazała jednak nową drogę – pokój i dyplomacja.

3.4. Sekularyzm i tradycjonalizm, nacjonalizm i obsesja niewinności

Można pokusić się o stwierdzenie, że Japonia Meiji to dla Japończyków okres równie ważny, co epoka, w której powstała. XIX wiek to moment ponownego „tworzenia” Japonii. Ze względu na okoliczności i charakter zmian – daleko idące reformy pod wpływem obcych sił (blokada Perry’ego, wskutek czego powstaje Kanagawa Jojaku) w państwie były *de facto* kreowaniem państwa na nowo. Choć niewątpliwie był to okres burzliwy, dziś Japończycy

³⁵² J. W. Dower, *Embracing Defeat. Japan in the Wake of World War II*, W. W. Norton&Company/The New Press, New York 2000, s. 34-36.

wielu wydarzeń z tego czasu zdają się nie pamiętać. Taka wybiórczość pamięci zbiorowej nie jest problemem specyficznym japońskim – spotkać się z nim można najczęściej wtedy, gdy badamy okresy, uznawane za przełomowe. Dobrą analogią może tu być polski sposób pamiętania lat 1918 – 1939: w zbiorowej pamięci, zwłaszcza badanej lokalnie, nie osadziły się ani wydarzenia bezpośrednio dotyczące tych miejsc³⁵³, ani wydarzenia o znaczeniu ponadlokalnym, które jednak nie pozwalają się wkomponować w dominującą narrację. Moje własne badania³⁵⁴ pozwalają mi wysnuć wniosek, iż negowanie wydarzeń przez Japończyków spowodowane jest głęboką, utrwaloną wizją Japonii idealnej i – co najważniejsze – zjednoczonej. Japończycy mający idealistyczną wizję państwa i narodu, mogliby zaadaptować dewizę Wojska Polskiego *Bóg, Honor, Ojczyzna* i nie byłaby ona elementem obcym w opowieści o doskonałym, zjednoczonym, potężnym, honorowym państwie, na czele którego stoi cesarz.

Idealizacja nie tylko państwa, ale również narodu prowadzi do tego, iż perspektywa konfrontacji z wiedzą o wydarzeniach i postawach ludzkich nie tylko w XIX wieku, ale również wcześniej jest postrzegana jako zabieg, który burząc mit, zburzy też jedność. Japonia stanie się niczym więcej i niczym mniej, jak tylko krajem niewiele różniącym się od Zachodu, od którego próbowała się odciąć. Wielka rewolucja Meiji przyniosła głębokie zmiany w systemie społecznym. Wprawdzie nadal obowiązuje funkcjonowanie w ramach hierarchii społecznej, ale możliwości określonych warstw są znacznie większe. W XIX w. wiele osób nie wiedziało, jak wykorzystać szansę awansu społecznego; co więcej, zrównanie szans nie odpowiadało ani uprzywilejowanym, ani podporządkowanym. Uprzywilejowanym, ponieważ zubożeli; podporządkowanym – ponieważ stracili poczucie bezpieczeństwa, jakie w ich przekonaniu wiązało się z opieką możnych. Poczucie niesprawiedliwości wśród współczesnych Japończyków którzy nadal żyją według wzoru „Bóg, Honor, Ojczyzna” przekierowane zostaje na niechęć do Zachodu oraz innych azjatyckich krajów jak Chiny czy Korea. Przekierowanie żalu na „obcych” pomaga uniknąć konfrontacji z historią, wskutek czego mogłoby dojść do zburzenia mitu wspaniałej, honorowej Japonii.

³⁵³ Do tego stopnia, że o pewnych wydarzeniach, nawet dobrze udokumentowanych, historycy w ogóle nie pisali. Zob. G. Gauden, *Lwów. Kres iluzji*, Kraków 2019.

³⁵⁴ W 2018r. w Tokio badania w ramach indywidualnego projektu badawczego: *Pamięć selektywna, fantazmaty, nacjonalizm we współczesnej Japonii*. Jednym z celów grantu było sprawdzenie jak Japończycy postrzegają swój kraj zwłaszcza w kontekście wydarzeń historycznych.

Epoka Meiji wytworzyła (czy też, za Hobsbawmem - wynalazła) nowe tradycje, eliminując to, co uznano za zbędne. Współcześnie Japonia wiele z minionych wydarzeń skrzętnie ukrywa, odnaleźć je można w starych magazynach w bibliotekach uniwersyteckich, czy też - przy odrobinie zaufania - usłyszeć od Japończyków w podeszłym wieku, którzy znają historię kraju. Przykładem mogą być choćby opisywane dalej wydarzenia w Nanking³⁵⁵ czy też społeczne wykluczenie żołnierzy, którzy przetrwali walki na Iwo Jimie. Ci, którzy ocaleli, zostali dosłownie wyklęci z życia zawodowego i publicznego, zesłani na banicję wzorem dawnego kodeksu samurajskiego jako ci, którzy nie podołali obowiązkowi na rzecz państwa³⁵⁶. Obecnie Iwo Jima została przekształcona w świątynię i wielki cmentarz poległych w chwale żołnierzy. Na wyspę mają wstęp jedynie rodziny poległych i Amerykanie (nie ma restrykcji określających jaki obywatel amerykański może odwiedzić to miejsce)³⁵⁷. Losy ocalonych długo były pomijane. Głos „zhańbionych” żołnierzy został usłyszany głównie wskutek dociekliwości zachodnich badaczy, jak Robert Burrell czy Dan King³⁵⁸.

Gdy obserwowałam współczesne japońskie miasto widziałam gęsto zabudowane ulice, przepełnione neonowym światłem i zapachem tradycyjnego ulicznego jedzenia. Wieczorami co kilka kroków można napotkać ulicznego artystę, którego trudno obserwować, gdyż niknie w tłumie rozentuzjzmowanych nastolatków. Obserwując Japończyków dostrzegłam, że do perfekcji opanowali rozdział między czasem pracy a czasem wolnym. Poza miejscem pracy nie są poruszane tematy związane z wykonywanym zawodem. Mimo iż powszechnie uważa się, iż Japończycy to pracoholicy³⁵⁹, to niemal każdy dba o tzw. higienę pracy, na którą składa się np.: przerwa na herbatę czy krótki spacer. Z perspektywy obserwatora, wywodzącego się z innej kultury, w wielu wypadkach przyczyną nadgodzin jest złe zarządzanie czasem,

³⁵⁵ H.L.Hu, *American Goodes and the Rape of Nanking: The Courage of Minnie Vautrin*, Southern Illinois University Press, Carbondale 2001, s. 45.

³⁵⁶ R. S. Burrell, *The Ghost of Iwo Jima*, Texas A&M University Press, Texas 2006, s. 84-85.

³⁵⁷ Tamże, s. 14.

³⁵⁸ D. King. *A Tomb Called Iwo Jima: Firsthand Accounts from Japanese Survivors*, Createspace Independent Publishing, California 2004. Ilustracją tego zjawiska obszarze kultury łatwiejszym w dostępie są choćby poświęcone ludzkiemu wymiarowi bitwy o Iwo Jimę filmy w reżyserii Clinta Eastwooda: *Sztandar Chwały* (2006) skupiony na perspektywie amerykańskiej i *Listy z Iwo Jimy* (2006) oddające perspektywę japońską. Obie produkcje, choć angażujące japońskich aktorów są dziełem amerykańskim tak stylistycznie jak i pod względem produkcyjnym.

³⁵⁹ A. Kanai, *Economic and employment conditions, karoshi (work to death) and the trend of studies on workaholism in Japan*, [w:] R. J. Burke, Edward Elgar (red.), *Research Companion to Working Time and Work Addiction*, Publishing Limited, Massachusetts 2006, s.158.

a dokładniej przerwami. Japońscy pracownicy administracyjni czy naukowci, których miałam okazję obserwować podczas pracy, często robili przerwy w trakcie wykonywanego zadania, przez co jego wykonanie zajmowało dłuższy czas niż gdyby zostało wykonane bez pauzy. Wieczorem na głównych ulicach trudno jest znaleźć kogoś, kto nie jest uśmiechnięty, co wywołuje wrażenie, iż Japonia jest krajem idealnym. Gigantyczne, betonowo szklane neonowe budowle do złudzenia przypominające kopie amerykańskich miast, tu i ówdzie przeplatają się ze starymi budynkami, pozostałościami po tym, czego nie zniszczyła wojna. Przechodząc ulicami miasta, zaobserwowałam, że religia wydaje się niemal tak samo obecna, jak w Polsce, bowiem co kilka kroków budowana jest mniejsza lub większa świątynia.

Religia była zawsze niezwykle istotna w Japonii. Shintoizm poprzez swą mitologię tworzył tożsamość Japończyków. Religia miała wpływ na politykę – początkowo najbardziej wykształconymi ludźmi byli duchowni (najczęściej buddyjscy) którzy zajmowali stanowiska administracyjne. Jednakże w związku z tym, że shinto dawało legitymizację władzy cesarskiej, rościło sobie pretensje do bycia główną (a najchętniej nawet jedyną) religią w Japonii, to następowało sprzężenie zwrotne – polityka miała wpływ na religię. Decyzje rządzących określały np.: na ile tolerowany będzie buddyzm czy chrześcijaństwo. Inoue zwracał uwagę na rolę kościołów w Europie, jak również potrzebę rozdziału religii od państwa. Pośrednio przyczynił się do tworzenia idei sekularyzacji w rozumieniu Jose Casanovy który sekularyzację traktuje jako zanik przekonań i praktyk religijnych; prywatyzację religii; rozróżnienie sfer sacrum i profanum³⁶⁰. Japończycy, silnie związani z shintoizmem, jak również z buddyzmem musieli stać się „cywilizowani” (tzn. dostosowani do zachodnich standardów) we wszystkich kwestiach. Należało zrewidować miejsce religii w państwie³⁶¹. Zaczerpniętą z Zachodu ideę sekularyzmu oparto na obecnym w kraju konfucjanizmie, który podkreślał m.in. „znajomość własnego miejsca, traktowanie relacji społecznych z honorem, przestrzeganie porządku i wypełnianie obowiązków”³⁶². W konfucjanizmie³⁶³ brak koncepcji bóstwa, a co z tym związane, rytuałów wokół niego³⁶⁴.

³⁶⁰ A. Lipiński, J. Casanova: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, (tłum.) A. Lipiński, „Świat idei i polityki”. 2007, t.7,

³⁶¹ J. Tubielewicz, dz.cyt., s. 354.

³⁶² K. G. Henshall, *Historia Japonii*, (tłum.) K. Wiśniewska, Bellona, Warszawa 2004, s. 78.

³⁶³ Filozofia konfucjańska dotarła do Japonii w VII wieku, jednak po pierwszych triumfach została przyćmiona przez buddyzm, aż do przejścia władzy przez ród Tokugawów.

Choć sama filozofia konfucjańska doczekała się wielu opracowań, to uważam, iż w odniesieniu do Japonii nadal brakuje wystarczających badań na temat tej myśli. Świadectwem tego jest brak kompletnych opracowań na temat „japońskiego konfucjanizmu” ze schyłku XVIII³⁶⁵ i początku XIX wieku.

Z tego powodu w historii, również historiozofii (nie tylko Japonii) istnieje wiele luk, które uświadamiamy sobie dopiero w momencie badań nad wątkami bardziej szczegółowymi. Najprościej jest pozbyć się problemu, poddając go próbie czasu. Tak zrobili Reischauer i Jansen twierdząc, że konfucjanizm został wyparty przez napływające do Japonii dokonania Zachodu³⁶⁶. Faktem jest, że szkoły przeszły gruntowną reorganizację na styl zachodni, jednak również faktem jest, że Reskrypt Cesarski o Wychowaniu przesiąknięty jest myślą konfucjańską. Nie można zatem powiedzieć, że konfucjanizm wraz z reorganizacją państwa został zapomniany. Ponadto istotne jest również, iż wielu Japończyków było wyznawcami shinto czy też buddyzmu, wychowywanymi w duchu konfucjanizmu. Wiele osób, na których konfucjanizm wywarł szczególny wpływ, porzucało praktyki religijne, uważając je za nieracjonalne. Przykładem jest m.in. Kozaki Hiromichi, który konfucjanizm wynosił do rangi „religii obywatelskiej”. Świadomy był faktu, iż nie ma tam miejsca na bóstwa, jednak dostrzegał wiele nauk, formą zbliżonych do nauk religijnych; zauważył też, że konfucjanizm ma swoje własne rytuały, a głową systemu był Konfucjusz, którego porównywał z postacią papieża. Wyjątkowość konfucjanizmu jako osobliwej „religii” leżała jednak w tym, iż nie

³⁶⁴ Nauki oparte na myśli konfucjańskiej wywarły wpływ m.in. na pozycję kobiety w społeczeństwie japońskim, jak również na spojrzenie na homoseksualizm. Tekst *Wielka Nauka dla Kobiet (Onna Daigaku)* przedstawia „pięć niedostatków” kobiet: niezadowolenie, brak uległości, zazdrość, obmowę, głupotę. Według autora na owe wady występują u siedmiu lub nawet ośmiu na każde dziesięć kobiet. Kobieta nie może zatem być równa mężczyźnie, zawsze będzie od niego gorsza. Wiele kobiet nie było zatem godnych samuraja i ci wybierali związki homoseksualne, mając ponadto na względzie strach przed osłabieniem *yang* żeńskim *yin*. Choć nie było wyraźnego przyzwolenia na akty homoseksualne, to dostrzegalna była cicha aprobata, wynikająca z faktu, iż akt seksualny również odzwierciedlał hierarchię społeczną – stroną aktywną była osoba wyższa rangą.

³⁶⁵ Filozofia konfucjańska w pewnym stopniu działała na niekorzyść shogunatu. Jednym z ważniejszych nakazów było posłuszeństwo wobec władcy. Kto jednak był rzeczywistym władcą? Władcą prawowitym, podobnie jak w Chinach, powinien być cesarz; realną władzę w Japonii jednak sprawował shogun. XVIII wiek to ponowny zwrot w kierunku shinto i budzenie się świadomości narodowej opartej na tekstach religijnych. Japonia w oczach wielu obywateli stała się zbyt podobna do Chin. Należało wrócić do korzeni. W tym miejscu badania nad konfucjanizmem w Japonii najczęściej się kończą. Badacze koncentrują swą uwagę na tym, co widoczne, co w danym momencie odgrywało najistotniejszy wpływ, pozostawiając w cieniu wątki nie mniej istotne choć nie wybijające się na pierwszy plan.

³⁶⁶ E. O. Reischauer, M. B. Jansen, *The Japanese Today: Change and Continuity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1995, s.204.

koncentrowano uwagi na zżyciu po śmierci³⁶⁷. Ta konfiguracja wpływów żywo przypomina Indonezję, razem z tworzeniem w niej „religii obywatelskiej”, opartej na islamie, z zachowaniem miejsca dla hinduizmu, buddyzmu i hindo-buddyzmu. Islam współistniał obok obecnych wcześniej religii. Indonezyjski islam można było postrzegać jako ruch³⁶⁸, próbujący znaleźć miejsce między wyznaniem stanowiącymi fundament społeczeństwa³⁶⁹.

Choć niewątpliwie możemy dostrzec pierwsze przejawy sekularyzmu wraz z pojawieniem się konfucjanizmu w Japonii, należy pamiętać, że Japończycy początkowo nie dostrzegali rozdziału instytucji religijnych od państwa; nie było również wyraźnej granicy między tym co świeckie, a tym co religijne. Jak słusznie zauważają Aike P. Rots i Mark Teeuwen, nawet we współczesnej historii ciągle poszerzane są granice tego, co określane jest jako świeckie (sezoku 世俗). Rots i Teeuwen stwierdzają, iż rozdział religijnego i świeckiego to wynik pewnego okresu historycznego, a dokładniej podział taki został narzucony przez ciągle próbujące się zadomowić w Japonii chrześcijaństwo³⁷⁰. Kategoria sekularyzacji została narzucona przez Zachód, mimo iż dzięki epoce Meiji Japonii udało się uniknąć kolonizacji³⁷¹. Mimo iż sekularyzacja jako zjawisko ma swe podłoże w zachodnim świecie chrześcijańskim, należy pamiętać, iż na scenie zawsze pojawia się aktor, który musi odegrać spektakl. Japończycy musieli przyjąć, zaadoptować, przyswoić sobie ideę, aby wreszcie w jakiś sposób móc odegrać swój własny teatr sekularyzacji. Jednym z centralnych problemów staje się kwestia miejsca religii w życiu człowieka, w jaki sposób zarządzać organizacjami religijnymi, jak je klasyfikować, jak spojrzeć na religię z perspektywy wiedzy, nabytej dzięki naukom

³⁶⁷ H. Ballhatchet, *Confucianism and Christianity in Meiji Japan: The Case of Kozaki Hiromichi*, “The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” 2, 1988, s.359.

³⁶⁸ C. Geertz, *Po fakcje. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, tłum. T. Tesznar, WUJ, Kraków 2010, s.62-63.

³⁶⁹ Taka warstwowa struktura nie jest unikalna ani specyficzna dla tego okresu; interesujące w niej jest to, jak silnie synkretyczna Japonia potrafi(ła) być skrajnie szowinistyczna, gdzie *właśnie* ten synkretyzm i jego forma były podbudową szowinizmu. To jest zjawisko całkowicie nieintuicyjne dla europejskiego umysłu, rutynowo kojarzącego synkretyzm z tolerancją.

³⁷⁰ A. P. Rots, M. Teeuwen, *Introduction of the Secular in Japan*, “Japan Review. Special Issue” 30, 2017, s. 3.

³⁷¹ H. Hardacre, *The Formation of Secularity in Japan*, dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/8843159/Formation_of_secularity.pdf, 1.01.2020.

z Zachodu³⁷². Religia stała się kategorią nad wyraz problematyczną; zarazem rządzący mieli świadomość, że daje ona pewną stabilność zwłaszcza najniższym warstwom społecznym³⁷³.

Sekularyzacja, wolność wyznania czy też prawa jednostki nie były w Japonii tak oczywiste. Świadczy o tym Konstytucja Meiji, która choć gwarantowała wolność wyznania, to narzucała też porządek, który określam mianem „nowoczesnego Edo” – obyczaje obecne w Edo np.: wpływ shinto na funkcjonowanie państwa i postawy Japończyków, hierarchia społeczna, podtrzymywanie zależności pan – wasal przeniesiono na nowoczesny grunt, stworzony poprzez adaptację zachodnich wzorców. Przykładem jest wykorzystywanie prywatnych wierzeń poszczególnych osób do osiągnięcia celów politycznych. Przed wyborami w Kioto w 1967 aresztowano sześciu kapłanów za złamanie prawa wyborczego. Aresztowani wykonali rytuał polegający ofiarowaniu bogom sake w celu wyproszenia zwycięstwa wskazanego kandydata. Polityk w intencji którego odprawiane były modlitwy został zatrzymany za korupcję, wraz z nim kapłani, którzy mieli zostać przekupieni właśnie za pomocą sake. Wszyscy jednogłośnie zeznali, iż sake była przeznaczona jako ofiara dla bogów, jednak policjanci uznali, że to nie bogowie pili ryżowy alkohol, a kapłani – doszło zatem do przestępstwa. W sprawę zaangażowało się Narodowe Stowarzyszenie Sanktuariów Shinto oddz. Kioto wykazując „ateistyczną i opresyjną postawę władz”³⁷⁴ która godzi w wolność wiary i łamie konstytucję, gdyż wszelkie darowizny a nawet ofiary będą uważane za korupcję³⁷⁵.

Ukazanie irracjonalności niektórych wierzeń, do czego dążył Inoue nie sprawiło, że Japończycy przestali wierzyć w demony, duchy itp. Powstał wyraźny rozdział między wierzeniami prywatnymi a oficjalnymi. Próba walczenia z przesądami, albo przynajmniej ich tuszowanie trwa do dziś, czego przykładem jest wycofanie kalendarzy z prefektury Oita (2015 r.) z powodu zaznaczenia w nich szczęśliwych i pechowych dni. Urzędnicy stwierdzili, iż społeczeństwo nie może ulegać przesądom, bo to, ich zdaniem, może prowadzić do

³⁷² A. P. Rots, M. Teeuwen, *Introduction of the Secular in Japan*, “Japan Review. Special Issue” 2017, nr 30, s. 5.

³⁷³ H. Ballhatchet, *Confucianism and Christianity in Meiji Japan: The Case of Kozaki Hiromichi*, “The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” 1988, nr 2, 356.

³⁷⁴ T. E. Maxey, *The “Greatest Problem”: Religion and State Formation in Meiji Japan*, Harvard University Asia Center, Cambridge 2014, s. 67.

³⁷⁵ Zob.: Tamże, s.68.

powstawania uprzedzeń³⁷⁶. Przytoczony przykład nie tylko pokazuje, iż przesuwanie elementów ze sfery wierzeń do sfery zabobonów trwa do dzisiaj, ale również trwale zaistniał rozdział na sferę oficjalną i prywatną, na której opierał się sekularyzm. W ten sposób na mocy prawa, ale bez wykluczania indywidualnych przekonań, Japonia podjęła trud przejścia od tego, co jest do tego, co w rozumieniu rządzących być powinno. Działania władz prefektury Oita odbiegały jednak od tego, co moglibyśmy zaobserwować w pozostałych częściach Japonii. W tej nie tak małej prefekturze w imię nowoczesności i nowej epoki zerwano z dotychczasowymi zwyczajami, co dla wielu zapewne było pogwałceniem tradycji. Władze dały jasny przekaz, iż choć nie przeszkadza im, co dzieje się w reszcie kraju, w tym miejscu nadszedł czas na nową rzeczywistość. Geertz opisując historię włości z pewnej wioski Bali pokazuje podobny, obraz. Rada wsi tworzyła pewne prawa i bez względu na to, jakimi argumentami król się posługiwał, jak również bez względu na to, jakie osobiste emocje budziły wyroki, decyzje odzwierciedlały pewien porządek i sposób „wyobrażania sobie rzeczywistości”³⁷⁷. Podobnie jak mieszkańcy Bali, Japończycy mieli określone wyobrażenia na temat tego, jak powinien wyglądać ich świat. Wraz z (jak nazywa to Geertz) „technologicznym poruszeniem”³⁷⁸ zmieniał się sposób spojrzenia na świat, a co za tym idzie, wyobrażenia o tym, co jest faktem, a co irracjonalną teorią. Wraz ze zmianą teorii (a do tego w przypadku Japonii niewątpliwie Inoue się przyczynił) dokonuje się zmiana w wyobrażeniach. Wyobrażenia zarówno wcześniejsze, jak i te obecne są podstawą dla rzeczywistych przekształceń.

Konfucjanizm był swoistego rodzaju narzędziem wspierającym organizację państwa. Sama idea rozdziału państwa i instytucji religijnych (jak już wcześniej wspomniałam) nadeszła z Zachodu. Fakt ten sprawił, iż mówi się o niej jako o „projekcie małej, elitarnej mniejszości”³⁷⁹. Elita intelektualna Meiji wychowana była w duchu konfucjańskim, co sprzyjało rozwojowi humanistyki. Myśl konfucjańska nie przepadła pod wpływem westernizacji, przez wielu została wręcz reaktywowana. Kształtowanie świadomości narodowej poprzez m.in. odwoływanie się do wzorca *kokutai* to przypomnienie, kim są Japończycy (a to nieodzowne wobec nadmiaru zachodnich wzorców), ukłon w kierunku

³⁷⁶ Tamże, s.69.

³⁷⁷ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, dz.cyt.s.181-184.

³⁷⁸ Tamże, s. 176.

³⁷⁹ H. Hardace, *The Formation of Secularism in Japan*, [w:] M. Kunkler, S. Shankar, (red.), *A Secular Age Beyond the West*, Cambridge Univeristy Press, Cambridge 2018, s. 89.

minionych czasów, odpowiedź na krytykę, iż Japończycy zapominają kim są. Japonia rzeczywiście potrafi łączyć nowe, zachodnie wzorce z tradycyjną kulturą. Na przykładzie rozważań Geertza³⁸⁰ czy Hobsbawma³⁸¹ widzimy, że tradycja jest elastyczna. Tak samo społeczeństwo, mimo odwoływania się do stałych wartości, zmienia się pod wpływem czasu³⁸². Niewątpliwie postać cesarza była powiązana ze sferą sacrum, ale mimo to wiele osób należących do elity intelektualnej kraju widziało potrzebę separacji tej sfery.

Przywoływane w rozprawie Towarzystwo Meiroku otwarcie opowiadało się za sekularyzacją. W swych artykułach nawoływali, aby wierzenia pozostawić sferze prywatnej, ponieważ jedyną rolą rządu jest ochrona obywateli. Zdaniem Meiroku państwo nie mogło oprzeć się na rodzimym shinto, ponieważ religia ta nigdy nie przyjęła jednolitej doktryny – zbyt wiele w niej swobody, miejsca na nowe bóstwa, niedopowiedzeń, a co najistotniejsze, „shinto było zawsze marionetką buddyzmu”³⁸³. Tu dostrzegany silny ślad okcydentalizacji myślenia – brak jednolitej doktryny nie jest wcale cechą specyficzną dla shinto – to jest także cecha konstytutywna islamu i judaizmu. Poglądy Towarzystwa Meiroku podzielał Yukichi Fukuzawa³⁸⁴. Podobnie jak Enryo Inoue wierzył w potrzebę wydobycia społeczeństwa z przesądów i ignorancji. W przeciwieństwie do Inoue, nie przypisywał on religii znaczącej roli w społeczeństwach zachodnich³⁸⁵. Choć opowiadał się za pozostawieniem wierzeń

³⁸⁰ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, dz. cyt.

³⁸¹ E. Hobsbawm, T. Ranger, (red.), dz. cyt.

³⁸² „Japonia na przestrzeni swych dziejów przeszła ogromne zmiany, jednakże przez cały czas strzegła źródeł swej tożsamości. Zarówno okres wpływów chińskich, rozkwit Kioto, synteza Tokugawy, ingerencja Zachodu, restauracja Meiji, tryumf militarystów, jak i dynamiczny rozwój gospodarczy minionych czterdziestu lat ukazują, że tak w dobrych czasach, jak i w chwilach trudnych, kraj ten potrafił utrzymać równowagę między czynnikami dążącymi do zmian a siłą tradycji.” E. O. Reischauer, M. B. Jansen, *The Japanese Today: Change and Continuity*, The Belknap Press of Harvard Univeristy Press, Cambridge 2003, s. 128. „Nowa Japonia” to kraj który choć jest demokratyczny to cały czas jest lojalny cesarzowi (mimo że ten nie jest już bogiem). Choć nie odrzucono wiedzy i technologii, zaczęto przywoływać tradycyjne wartości.

³⁸³ H. Hardace, dz. cyt., s. 92-93.

³⁸⁴ Założyciel Uniwersytetu w Keio, pisarz, tłumacz, politolog, myśliciel. Jego poglądy na temat miejsca religii w państwie wywarły wpływ na jej rzeczywiste miejsce w epoce Meiji. Jego wizerunek umieszczony jest na banknocie 10000 jenów.

³⁸⁵ Głęboko się jednak mylił, biorąc stan sobie współczesny i właściwy tylko niektórym krajom zachodnim za stan stały i powszechny. Raczej nie docenił znaczenia religijności w społeczeństwie amerykańskim – gdzie do dzisiaj każda religia jest w opinii społecznej uznawana za lepszą od bezreligijności, co przekłada się na oczekiwania od polityków (i innych aktorów życia publicznego) otwartych deklaracji religijnych, choć nie angażowania instytucji państwowych do kultu religijnego. George W. Bush Jr. np. umiejętnie budował swój wizerunek publiczny na odwoływaniu się do swoich doświadczeń religijnych (*new born christian*).

w sferze prywatnej, chciał utrzymania pewnego tradycyjnego porządku, dlatego dopuszczał możliwość istnienia w Japonii chrześcijaństwa jako zbioru prywatnych wierzeń określonej grupy ludzi tak długo, jak nie zagrozi to „japońskiemu”, tradycyjnemu stylowi życia lub nie wytworzy napięcie w społeczeństwie³⁸⁶. Podobnie w Indonezji islam jako część sfery prywatnej był akceptowalny, jednak jeśli wchodził w sferę „związaną ze światem zewnętrznym”, politycznym czy publicznym był ściśle nadzorowany i „utrzymywany w ryzach”³⁸⁷

Chrześcijaństwo w Japonii zawsze budziło pewne napięcia, czego dowodzi próba skonfrontowania się z nim na polu naukowym. Inoue który uchodził za człowieka światłego i pozbawionego uprzedzeń, ale nie potrafił przezwyciężyć niechęci do chrześcijaństwa, uznając je w swych wczesnych pracach za niewiarygodne i nienaukowe³⁸⁸. Fukuzawa w religii widział źródło zacofania; wg niego państwo powinno nawoływać nie do czczenia bogów którzy być może nie istnieją, a do lojalności względem władcy i państwa, będącego wspólnym dobrem. Oddanie doprowadzi kraj do rozwoju i dobrobytu czyli tego, co Japonia faktycznie chciała osiągnąć drogą westernizacji³⁸⁹. Fukuzawa, analizując społeczeństwa zachodnie, dostrzegał związek między religią a etyką. Mając na uwadze historię Japonii, zakładał, że konfucjanizm byłby dobrym sposobem na etyczne działania, bez ciągłego odnoszenia się do religii. W swej klasycznej formie (zdaniem Fukuzawy) nauki Konfucjusza były jednak przestarzałe i niedopasowane do potrzeb nowoczesnej Japonii; należało je zatem odnowić i dopasować do potrzeb nowoczesnego państwa.

W literaturze historycznej rzadko odnajdujemy dokładną analizę okoliczności przejścia od państwa wyznaniowego do konstytucyjnego zapisu swobody wyznania³⁹⁰. Najczęściej historia rozpoczyna się od zwrotu w kierunku shinto i uczynieniu go religią państwową³⁹¹, aby później radykalnie zmienić kierunek polityki państwowej i dopuścić istnienie wolności wyznania (choć pod warunkiem niezakłócania porządku w państwie). Japońscy myśliciele,

³⁸⁶ H. Hardace, dz. cyt., s. 299.

³⁸⁷ C. Geertz, *Wiedza lokalna...* dz. cyt., s. 59.

³⁸⁸ M. Schrimpf, *Buddhism Meets Christianity: Inoue Enryo's View of Christianity in Shinri kinshin*, „Japanese Religions” 2, 1999, s.54.

³⁸⁹ H. Hardace, dz. cyt., s. 299.

³⁹⁰ Najdokładniej przejście od państwa wyznaniowego do wolności wyznania opisuje T. E. Maxey, *The “Greatest Problem”: Religion and State Formation in Meiji Japan*, cyt. wyd.

³⁹¹ T. E. Maxey, dz. cyt., s. 143-144.

tacy jak Fukuzawa czy członkowie Towarzystwa Meiroku wywalczyli porzucenie idei państwa wyznaniowego.

Nim wolność wyznania została oficjalnie zapisana w Konstytucji Meiji, państwo niewątpliwie zmierzało w kierunku państwa wyznaniowego, o czym świadczy fala prześladowań wyznawców buddyzmu. Mistrzowie byli zmuszeni aby wyłonić to, co uważali za esencję nauk, pozbywając się wszystkiego, co mogło zostać uznane za przesad. Oddzielono (a przynajmniej starano się oddzielić) Buddów od Kami (1868r.), zatwierdzono prawo zezwalające buddystom na spożywanie mięsa (1872r.), konfiskowano dobytek świątyń. Buddyzm był zatem wyniszczany administracyjnie. Zwrot w kierunku idei sekularyzacji mógł pomóc przetrwać wierzeniom znacznej ilości Japończyków – tym bardziej, iż bycie shintoistą i buddystą wcale się nie wykluczało.

W literaturze odnajduję dwa stanowiska dotyczące japońskiej sekularyzacji: Japonia okresu Meiji dokonała rozdziału państwa i religii posługując się konfucjanizmem³⁹²; odwołanie się do shintoizmu jedynie w kontekście symboli narodowej wyższości i jedności³⁹³. Oba poglądy ukazują inne spojrzenie na kwestię wprowadzenia sekularyzmu w Japonii. Odwołanie się do konfucjanizmu jako do sposobu sprawowania rządów i zachowania „właściwego miejsca”³⁹⁴ sprzyjało funkcjonowaniu państwa bez wikłania się w zagadnienia religijne, natomiast spojrzenie na shintoizm jako źródło szacunku do Japonii, przywiązania do narodu i rodu cesarskiego sprawiało, że możemy mówić o „shintoizmie państwowym”, nie posiadającym pierwiastka religijnego: „Japończycy twierdzili, że narodowy shintoizm nie jest religią. Mogli więc wymagać, by wszyscy obywatele byli jego wyznawcami, nie naruszając przy tym zachodniej zasady wolności wyznania, podobnie jak nie podważa jej amerykańskie wymaganie, by wszyscy salutowali "Pasom i Gwiazdom". Chodziło jedynie o znak wierności. Ponieważ narodowe shinto nie było religią, Japończycy mogli nauczać go w szkołach, nie ryzykując krytyki ze strony Zachodu”³⁹⁵. Istnienie shintoizmu narodowego opisywane przez Benedict jest niekwestionowalne; jednak analizując

³⁹² M. Morishima, *Why has Japan Succeeded?: Western Technology and the Japanese Ethos*, Cambridge University Press, Melbourne 2003, s. 17.

³⁹³ R. Benedict, dz. cyt., s. 57.

³⁹⁴ Tamże, s. 53.

³⁹⁵ Tamże, s. 57.

historię Japonii, dostrzegam budowanie tożsamości i jedności wokół boga – cesarza, co świadczy o tym, iż rozdział na gruncie shintoizmu nie dokonał się w pełni.

Niewątpliwie koncepcja Enryo Inoue ponownego odczytania buddyzmu za pomocą narzędzi, zaczerpniętych z filozofii zachodniej wsparła ideę sekularyzacji. Jego badania dowodzące, iż niemal wszystko da się wyjaśnić racjonalnie, doskonale wpisywały się w ówczesne koncepcje polityki państwowej. Państwo, tak jak Inoue, starało się przeciwdziałać przesądom w społeczeństwie. Prowadzono kampanię przeciwko *tengu* czyli wierzeniom, że choroba jest przyczyną opętania, skutkiem czego ludzie zatrudniali uzdrowicieli – egzorcystów³⁹⁶. Sprowadzenie choroby do dolegliwości cielesnych było przejawem westernizacji, i zawierzenia naukom ścisłym, jednak stało w opozycji do powszechnie w Japonii przyjętej „nauki”, mającą swe podłoże w buddyzmie, zgodnie z którą choroba ciała była przejawem choroby duszy. Zmiana w postrzeganiu przyczyn chorób to następny przykład daleko posuniętej westernizacji, dość przy tym powierzchownej, a co gorsza, kłócącej się z tym, co można by nazwać „japońskim zdrowym rozsądkiem”. Uświadamianie społeczeństwa w zakresie zabobonów miało odbywać się poprzez pedagogikę; w tym celu powołano Komitet Specjalny, w skład którego wchodził m.in. Enryo Inoue. Lekcje etyki w szkołach państwowych miały odbywać się od 1880 r., a podręczniki miały zawierać specjalne rozdziały zatytułowane *Meishin ni ochiru na* (*Nie popadnij w przesąd*) i *Meishin o sakeyo* (*Ignoruj przesąd*).

Przykładem z takiego podręcznika jest historia kobiety, która zdecydowała się na poradę okulistyczną dopiero po kilku nieudanych próbach wyleczenia swej dolegliwości u lokalnych szamanów. Zanim jednak dotarła do lekarza, który studiował „prawdziwą, zachodnią medycynę”, kobieta ślepnie. Morał historii: kobieta głęboko żałuje, iż uległa zabobonom³⁹⁷. Japończycy w swej ucieczce od przesądów, w pościgu za postępem (zwłaszcza w początkowych latach Meiji) tracili równowagę między tym co wartościowe i warte zachowania, a tym co zdecydowanie warte potępienia. Japonia po omacku przechodziła przez etap przeobrażeń, który był przeobrażaniem między dwoma typami społeczeństw - u Geertz'a będzie to społeczeństwo „prymitywne” i „nowoczesne” lub jeśli wolimy bardziej obrazowe

³⁹⁶ H. Hardace, dz. cyt., s. 313.

³⁹⁷ Tamże, s. 314.

porównanie – przejście ze starego miasta do przedmieść³⁹⁸. Celem autora historii kobiety udającej się do szamana było nie tylko ukazanie, że należy zawierzyć rozwiązaniom opartym na nauce, ale również kierowanie się zdrowym rozsądkiem, który opiera się na doświadczeniu życiowym. Sugerując się nawet potocznym rozumieniem określenia „zdrowy rozsądek”, napiszę za Geertzem: „mamy na myśli coś więcej niż to, by użył oczu i uszu, radzimy, by je miał szeroko otwarte, korzystając z nich bądź próbując korzystać rozsądnie, inteligentnie, by był chłonny, refleksyjny. W ten sposób skutecznie używając zwyczajnych środków, będzie sobie mógł radzić z codziennymi problemami”³⁹⁹. Nauki Inoue były m.in. zwróceniem uwagi na znaczenie rozsądku. Paradoksalnie wcale nie oznacza to, że społeczeństwo przed epoką Meiji było pozbawione owego rozsądku, wszak ludzie dostrzegali niebezpieczeństwo wynikające np.: z niewłaściwego zachowania się podczas trzęsień ziemi. Wspomniana kobieta również nie musiała być pozbawiona rozsądku, gdyż zapewne zwróciła się do szamana ze względu na fakt, iż ten za pomocą ziół uzdrowił ludzi z jej wsi. W świecie, w którym dotąd funkcję lekarza pełnili szamani, trudniący się nie tyle wypędzaniem demonów, co ziołolecznictwem, chętniej zwracano się do nich, niż do lekarzy którzy zapewne mieli u ówczesnych opinię osób przynajmniej podejrzanych. Załóżmy jednak, że opisywana kobieta poddawana była rytuałom magicznym. Podobnie jak w przypadku plemienia Zande, upatrującego magii w ropiejącej ranie czy stłuczonym garnku⁴⁰⁰, u podłoża działań i przekonań było przeświadczenie, że bolące, zaczerwienione oko powinno samoistnie się wyleczyć w przeciwnym razie będzie to oznaka złych sił i należy udać się do specjalisty w tej dziedzinie. Wiedza napływająca z Zachodu przesunęła granice postrzegania tego, co do tej pory było magiczne w kierunku zabobonu, a to zmieniało obszar zachowań zdroworozsądkowych. Jak pisze Geertz, „pojęcie zdrowego rozsądku jest raczej zdroworozsądkowe: oznacza ono to, co wie ktoś obdarzony zdrowym rozsądkiem”⁴⁰¹. Walka z przesądami niewątpliwie była potrzebna, jednak Japończycy nie dostrzegali, iż Zachód zachłannie pobierał nauki o ziołach i alternatywnych metodach leczenia z Dalekiego Wschodu, te same, które w związku z modernizacją, eliminowano jako przesady.

398 C. Geertz, *Wiedza lokalna...* dz. cyt., s. 82.

399 Tamże, s.83.

400 Tamże, s. 86-87.

401 Tamże, s. 85.

Wspomniałam wcześniej, iż japońskie władze planowały uczynić Japonię państwem wyznaniowym, jednak ostatecznie zrezygnowano z tego planu. Nie można jednak nie dostrzec, iż przedstawiając cesarza jako boskiego potomka, wklejano shintoizm w działalność państwową. Do dziś można znaleźć dla okresu Meiji określenia „państwo shinto”, co zwraca uwagę na wyjątkową rolę shintoizmu. Sakralizacja, a nawet (za Dubois) pseudo-sakralizacja państwa i postaci władcy miała nie tylko miejsce w Japonii ale również w Chinach (Mao Zedong) czy Indonezji (Sukarno)⁴⁰². Władca jest uosobieniem walki o naród, potęgę państwa, wolność, jest w synonimem antyimperializmu i zarazem pozytywnym znakiem do własnego imperializmu: historyczna „średniowieczna” Japonia zasadniczo zajmuje się sama sobą, nowoczesna odnajduje się jako Imperium Japonii (dosłownie). Wokół władcy tworzona jest „święta ideologia” (widoczne jest to zwłaszcza w przypadku cesarza Japonii) która jednoczy naród, pobudza go do działania, tworzy ducha narodu. Praktyki religijne i wierzenia nie związane z postacią władcy spychane są do sfery prywatnej⁴⁰³. Problem Fukuzawy, dotyczący powiązania religii i etyki znalazł rozwiązanie w kulcie cesarza i narodu. Wielokrotnie podkreślana asymilacja shintoizmu i buddyzmu niewątpliwie nie sprzyjała realizacji koncepcji „kultu narodu”, opartego wyłącznie na rodzimej wierze. Próba rozdziału doprowadziła jedynie do sytuacji, w której wszystkie świątynie zostały oznaczone jako budynki państwowe, a nie (jak dotąd) sakralne. Naturalnie zabieg ten był fikcją, gdyż świątynie nadal spełniały swe funkcje – skupiały i konsolidowały lokalne społeczności. Choć sekularyzm w Japonii jest wnikliwie badany przez socjologów, politologów i filozofów to uważam, że raczej powinniśmy mówić o pozornym sekularyzmie, zwłaszcza mając na uwadze rolę, jaką do dziś odgrywają świątynie Meiji Jingu czy Yasukuni, będące nie tylko fragmentem historii, ale również ważnym elementem polityki.

Spośród wszystkich „nowych świątyń”⁴⁰⁴ miałam możliwość prowadzić badania w Meiji Jingu i Yasukuni Jinja. Niewątpliwie obecnie Japończycy oba te miejsca darzą specyficznymi uczuciami. Meiji Jingu – świątynia ku czci cesarza symbolizuje Japonię epoki Meiji i jest to jedna z najchętniej odwiedzanych świątyń shintoistycznych w Tokio. Położona w lesie 1600 drzew skromna świątynia z wielkim placem, na którym zarówno Japończycy jak i turyści

⁴⁰² T. Dubois, *Hegemony, Imperialism, and Consturction of Religion in East and Southeast Asia*, "History and Theory" 4, 2005, s. 119.

⁴⁰³ Tamże.

⁴⁰⁴ Tego określenia używam w kontekście świątyń zbudowanych w XIX w. i później.

powierzają bogom (bogu, lub opatrności) swoje życzenia, zapisane na drewnianych tabliczkach. Ściany budynku, w którym można zakupić amulety niemal na każdą życiową okoliczność zdobione są ilustracjami postępu Japonii w epoce Meiji. To właśnie w tym miejscu Japończycy mogą przysiąc i oddać się chwili wytchnienia lub zapisać swą drewnianą tabliczkę. Poza sporadycznymi ślubami, ludzie nie przychodzą do Meiji Jingu z modlitwą w takiej formie, jaką można zaobserwować w lokalnych świątyniach. Może się zatem wydawać, iż jest to jedynie atrakcja turystyczna, jednak sama świątynia okazuje się obiektem kultu, o czym świadczą licznie przybywający pielgrzymi, podbijający u kapłana swe książeczki na znak, iż ich wyprawa zakończyła się sukcesem. Pieczęcie *goshuin* to dedykowane dla danej świątyni stemple opatrzone kaligrafowanym podpisem mnicha. Ich przybicie to dowód, że odwiedziło się świątynię. Przypieczętowanie obecności dokonuje się w zamian za niewielką darowiznę na rzecz świątyni od 200 do 500 jenów. W dzień urodzin cesarza Meiji, na terenie świątyni odbywa się wielki festiwal dziękczynny⁴⁰⁵. Japończycy wiele prawd z minionego okresu zdają się nie pamiętać. Dziś bardzo mało słychać głosów na temat negatywnych aspektów westernizacji XIX w. które tak głośno niegdyś rozbrzmiewały (zmiany w przywilejach, podatkach, dostępie do ziem uprawnych). Teraz oficjalnie Meiji Jingu jest symbolem upragnionych przemian, które Japonia powitała z entuzjazmem. W przeciwieństwie do kontrowersyjnej świątyni Yasukuni, Meiji Jingu traktowana jest jako symbol kultury, rozwoju Japonii, oaza spokoju (ze względu na otaczający ją olbrzymi Yoyogi no Mori – las Yoyogi). A. P. Rots wskazuje, iż bez wątpienia polityczno-religijny wydzźwięk świątyni dziś jest nieobecny na arenie międzynarodowej, o czym świadczą wizyty przedstawicieli obcych państw na terenie kompleksu. Poprzez umieszczenie Meiji Jingu w katalogach turystycznych zostało ono pozbawione wydzźwięku imperialistycznego⁴⁰⁶.

Należy jednak zadać pytanie, jaki stosunek mają do świątyni Japończycy? Świątynia, którą odwiedziłam nie była tą, która została wybudowana w 1920r. Oryginalna świątynia została zniszczona podczas II wojny światowej. Warto zatem zwrócić uwagę na fakt, iż Japończycy odbudowali symbol przywiązania do cesarza bez względu na fakt, iż po wojnie stracił on status boskiego potomka. Świątynia jest dla większości osób bardziej symbolem

⁴⁰⁵ Y. Imazumi, *Sacred Space in Modern City: The Fractured Pasts of Meiji Shrine 1912-1958*, Brill, Danvers 2013, s.258.

⁴⁰⁶ A. P. Rots, *Shinto Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, Bloomsbury, London 2013 s.58.

narodowym, miejscem kultury i nauki (tuż przy świątyni mieści się restauracja, dojo, ośrodek badawczy), aniżeli faktyczną świątynią.

Znacznie bardziej skomplikowana kwestia wiąże się ze świątynią, poświęconą poległym żołnierzom – świątynią Yasukuni. Budowlę wzniesiono w 1879 r. jako „oficjalną świątynię”, jak również pomnik pamięci. Przeznaczeniem miejsca było dać ukojenie duchom osób, które zmarły śmiercią przedwczesną, a dokładniej podczas wojny. Śmierć podczas wojny, przedwczesna, jest śmiercią złą. Duchy osób, które w ten sposób dokonają żywota muszą zostać gdzieś umieszczone, aby ich złość i żądza zemsty mogła zostać uspokojona. Takim miejscem ma być właśnie świątynia Yasukuni. Thomas P. Kasulis stwierdza wręcz, iż miejsce to można traktować nie jako świątynię, a jako swoistego rodzaju amulet, dzięki któremu złe duchy nie przedostaną się do świata ludzi. Yasukuni Jinja to jednak nie tylko główna świątynia, poświęcona bohaterom wojennym. W cieniu wielkiego budynku, z dala od oczu turystów stoi niemal nieoznakowany, niewielki budynek, który ma ukoić duchy tych, którzy nie są mile widziani w głównej świątyni. Wrogowie narodu, Japończycy, którzy walczyli po przeciwnej stronie, żołnierze innych narodów – w tym miejscu ich duchy znajdują spokój, aczkolwiek nie ma miejsca na oddanie im czci⁴⁰⁷. Choć zazwyczaj kwestie związane ze śmiercią związane były z obrzędkiem buddystycznym, tak w tym wypadku Japończykom udało się całkowicie powrócić do pierwotnych wierzeń. Świątynia stała się również epicentrum patriotyzmu oraz miejscem tworzenia określonych narracji narodowych. Na terenie świątyni, kilka kroków obok budynku świątynnego, oczom odwiedzających ukazuje się dużych rozmiarów muzeum wojny i pokoju – Yushukan. Muzeum powstało z datków, które pozostały ze zbiórki na rzecz opieki nad rannymi żołnierzami. Początkowo miały być w nim jedynie pamiątki japońskich bohaterów, broń (lub jej replika) stosowana podczas wojny z Chinami i Rosją. Wielkie trzęsienie ziemi w 1923 r. niszczy muzeum i zostaje ono odbudowane w zachodnim stylu, a dokładniej „nowoczesnym azjatyckim stylu”⁴⁰⁸. Stopniowo dodawane są nowe informacje, zarówno o nowych zdobyczach technologii militarnej, jak i nowej historii.

Nie sposób w tym miejscu nie wspomnieć, iż jest to jedyne muzeum, w którym jest bezwzględny zakaz robienia zdjęć, jednak nie jest to spowodowane tym, iż mieszczą się tam

⁴⁰⁷ W. D. Sturgeon, *Japan's Yasukuni Shrine: Place of Peace Or Place of Conflict? Regional Politics of History and Memory in East Asia*, Dissertation, Florida 2006, s.34.

⁴⁰⁸ Tamże, s. 40.

unikatowe eksponaty, a faktem iż w gigantycznych tablicach przedstawiona została specyficzna historia świata. W większości tablice dostępne są jedynie w języku japońskim, gdyż przeznaczone są do kreowania historycznej świadomości japońskiej. Odwiedzający dowiaduje się, m.in., Japonia nigdy nie dokonała agresji na Koreę Południową, jedynie wprowadzała tam demokrację; i był to wyłącznie akt obrony przed Chinami. Wszelkie wojny z Chinami są określane mianem „incydentów”; Polska jest winna wybuchu Drugiej Wojny Światowej, gdyż gdyby oddała kontrolę nad Wolnym Miastem Gdańskiem Hitlerowi, do wojny nigdy by nie doszło. Japonia nadal stara się zatem podtrzymać mit niewinności, a nawet więcej – przedstawić siebie w roli zbawcy (przypadek Korei). Okupacja była wszak tymczasowa, płynęła z życzliwości dla Koreańczyków, a przede wszystkim wymuszona sytuacją. Jednocześnie doskonale jest czytelna kwestia niechęci do Chin, która narastała przez wieki i nadal jest pielęgnowana. Choć dziś obywatele Chin odwiedzają Japonię w celach turystycznych, osiedlają się również w celach zarobkowych, wyraźnie jest wyczuwalna niechęć, nieznacznie tonowana tradycyjną uprzejmością. Owa niechęć nie tylko widnieje na ścianach muzeum wojny w Yasukuni Jinja, ale również słyszy się ją na co dzień, gdyż bez skrupowania mówi się „to tylko Chińczyk” lub „byłbym jak Chińczyk” (określenie pejoratywne).

W okresie Meiji świątynie Meiji i Yasukuni były ze sobą połączone. Pierwsza wybudowana ku czci cesarza, druga w celu zapewnienia spokoju i dla upamiętniania poległych żołnierzy. Według nauk przekazywanych zwłaszcza okresie Meiji i Taisho wszyscy, którzy zginęli podczas wojny, a ich duchy trafiły do świątyni Yasukuni, stawali się *kami*⁴⁰⁹. Przedwczesna śmierć podczas walki za ojczyznę, choć tragiczna i zła, miała w sobie obietnicę chwały. Cesarz stał się zatem nie tylko głową państwa, ale również z racji jego boskiego pochodzenia została ustanowiona więź między nim a poległymi. W przeszłości podobne próby jednoczenia narodu wokół osoby cesarza były już podejmowane. Odbywały się jednak nie poprzez religię, a odwoływanie się do drzewa genealogicznego⁴¹⁰.

William D. Sturgeon wskazuje powiązanie świątyń z Konstytucją Meiji. Art. 20 nakładał na poddanych obowiązek służby wojskowej, jednakże pod tym pozornie zwykłym zapisem widniał nakaz: „każdy Japończyk powinien odpłacić krajowi swą krwią za swoją

⁴⁰⁹ Tamże, s. 39.

⁴¹⁰ J. Hendry, dz. cyt., s.28.

wdzięczność, że miał wystarczająco szczęścia, by urodzić się Japończykiem”⁴¹¹. Należy pamiętać, że wojsko nie składa się już ze szlachetnie urodzonych samurajów, a zwykłych obywateli, których świadomość obowiązku walki o państwo należy na nowo ukształtować. „Nowe świątynie”, a w szczególności Yasukuni, wiązały cesarza z narodem. W świątyni poległych cesarz mógł oddać cześć kami, czyli również wszystkim tym, którzy na jego wezwanie oddali życie za niego, za Japonię. Yasukuni Jinja z miejsca sakralnego przybrała bardziej polityczny wymiar symboliczny. Choć niewątpliwie społeczeństwo postrzegało świątynię jako miejsce, dające ukojenie duszom tragicznie, chwalebnie zmarłych żołnierzy to władza szybko przeszła do manipulacji, utożsamiając Yasukuni z *kokutai*⁴¹². Muzeum Yushukan wprost tworzy historię narodu, a raczej realizuje politykę historyczną, w którą wielu Japończyków zdaje się wierzyć. Yasukuni jak i Yushukan mają rolę opiniotwórczą i bez wątpienia zarówno w przeszłości jak i dziś wspierają japoński nacjonalizm. Również festiwale które odbywają się na terenie kompleksu świątynnego, mające uczcić dusze poległych i dać im ukojenie, podsycają w Japończykach skłonności nacjonalistyczne i wojownicze. Nie jest to bowiem święto o charakterze refleksyjnym, ale propagujące mit wielkiego wojownika, który zginął w służbie cesarza i swego kraju. Motywy wojen pozostają zepchnięte w otchłań niepamięci lub zmienione („przepisane”) na tablicach muzeum Yushukan.

Formalna sekularyzacja nie przeszkodziła jednak Japończykom trwać w tradycjach i obrzędach. Święto Sanno Matsuri angażuje nawet w uroczystości postać cesarza – obchody kończą się w pałacu cesarskim, do którego przynosi się miniaturowe repliki świątyń, aby szczęście nie opuściło rodu cesarskiego i całej Japonii. Fakt ten świadczy o tym, iż władca w dalszym ciągu ma przypisaną rolę żywego znaku, scalającego naród⁴¹³. Pokrewieństwo tej roli z relatywnie niedawną wiarą w boskość osoby cesarza nadal jest czytelne.

Zagadnienie świąt jest jednak wielce skomplikowane i wymaga wielu lat badań⁴¹⁴. W latach 2016 i 2017 miałam możliwość uczestnictwa w jednym z ważniejszych świąt zwanym Sanno Matsuri. Obserwowałam przebieg, starałam się rozmawiać z biorącymi w nim udział Japończykami. Porównałam moje spostrzeżenia z dostępną literaturą i wnioskuje, iż

⁴¹¹ W. D. Sturgeon, dz. cyt., s. 39.

⁴¹² Tamże, s. 40.

⁴¹³ Pokrewieństwo tej roli z relatywnie niedawną wiarą w boskość osoby cesarza nadal jest czytelne.

⁴¹⁴ H. Plutschow, *Matsuri: The Festivals of Japan*, Rotledge, London 1996.

niemal niemożliwym jest dotarcie do istoty samego święta, możliwe jest jednak wyciągnięcie pewnych istotnych wniosków o charakterze antropologicznym.

Nie budzi wątpliwości fakt, iż Sanno Matsuri jest jednym z najważniejszych i największych festiwali w Japonii; rozpoczyna się w pierwszej połowie czerwca. Korzeni festiwalu należy doszukiwać się w epoce Edo⁴¹⁵. Epoka Meiji to walka z przesądami, wskutek której festiwal nie mógł odbywać się według pierwotnego, ustalonego w Edo wzoru. Nawiązując do tego, iż festiwal jest poświęcony „królowi gór”(山王), kami Oyamagui stał się wiodącą postacią festiwalu. Istotnym elementem festiwalowego rytuału jest ofiarowanie cesarzowi i jego rodzinie modlitwy za pomyślność. Przystanek w pałacu cesarskim jest niezwykle ważnym punktem obchodów, jest to również element tradycji, gdyż niegdyś w zamku modlitwę przyjmowała rodzina shoguna, który często sam brał udział w paradzie.

Cóż jednak jest tak niejasnego w tym kolorowym i wesołym święcie? Zmiany, które zapoczątkowano w epoce Meiji, wprowadziły chaos w ludzkich umysłach. Gdy wyparto spójny i usystematyzowany zbiór wierzeń, redukując panteon i likwidując wiele świąt, ludzie przestali orientować się, na czyją cześć jest konkretne święto. Gdy zadawałam pytanie: komu poświęcony jest festiwal, otrzymałam różne odpowiedzi; a czasem odpowiadający przyznawał się do zupełnego braku wiedzy. Wielorakość odpowiedzi może jednakże wskazywać na fakt, iż każdy może mieć swą prywatną intencję do określonego bóstwa. W praktyce modlitwy przynajmniej na pewnym etapie celebracji powinny być skierowane do bóstwa lokalnej świątyni, jednak i w tym wypadku często uczestnicy (w większości młodzi) nie wiedzieli, komu poświęcona jest świątynia. Sądzę jednak, iż Japonia nie zmierza w kierunku utraty wiary, a raczej do nieświadomości, przy jednoczesnym zachowaniu przywiązania do wypełniania rytuałów i przekonania o ich znaczeniu. Wydaje się, że jest to postawa, właściwa większości społeczeństw późno industrialnych i postindustrialnych – wskazuje na to powszechnie spotykany konglomerat trzech czynników: a) ignorancji

⁴¹⁵ Shogun Ieyasu wybudował świątynię shintoistyczną, którą przeznaczył na swoje osobiste praktyki religijne. Według badań Noela Noueta wierzenia Ieyasu oparte były wyłącznie na zabobonach i taki charakter początkowo miał również festiwal. Historyk nie precyzuje jednak co jest zabobonem. W pochodzie brały udział dekorowane rydwany, figurki małp i białych słoni. Zob.: N. Nouet, *The Shogun's City: A History of Tokyo*, (tłum.) J. Mills, M. Mills, RoutledgeCurzon, London 1990, s. 31.

w zakresie znajomości własnej tradycji religijnej; b) radykalne oddzielenie reguł tradycyjnych od własnego życia; c) powszechne uczestnictwo w rytuałach ważnych świąt⁴¹⁶.

Wywiady na temat świąt są bardzo trudne, gdyż Japończycy wstydzą się zwłaszcza przed obcokrajowcem swojej niewiedzy; ponadto taką rozmową wkracza się w ich czas prywatny. Zarówno Sanno Matsuri, jak i większość innych festiwali ma charakter czasu wolnego, przeznaczonego na socjalizację z sąsiadami, często nawet sprytne (gdyż nie wprost) zareklamowanie lokalnego biznesu. Lokalne obchody odbywają się w sposób następujący: mieszkańcy danej dzielnicy noszą *mikoshi* (przenośne kapliczki) po ulicach swojego osiedla, od czasu do czasu przystając, potrząsając świątynią w lewo i prawo. Owo trzęsienie ma zapewnić dobrobyt i nie odbywa się w przypadkowych miejscach, a przed firmami lub domami osób, które ufundowały *mikoshi*. Japończycy wierzą, że w *mikoshi* znajduje się duch boga świątyni, a kołysanie i potrząsanie kapliczką sprawi, iż weźmie on udział w festiwalu, da dostatek i uchroni od nieszczęścia.

Każda kapliczka waży tysiące kilogramów (w zależności od jej wielkości i zdobień) i jest noszona przez kilkanaście osób. Zaprojektowane są w taki sposób, aby dać fizyczne wyzwanie całemu zespołowi; niejednokrotnie zatem jest to wyzwanie niezwykle bolesne⁴¹⁷. Każda dzielnica ma własne uniformy; krój pozostaje ten sam, różnią się kolory.

Chwila oddechu zapowiada zmianę drużyny niosącej. Akt ten następuje w wyznaczonych do tego miejscach. W tych właśnie strefach osoby posiadające lokalne sklepy oferują drobny poczęstunek nie tylko tym, którzy zmagają się z ciężarem, ale również tym, którzy jedynie obserwują. Ten miły gest zapewnia poczucie większej przynależności do miejscowej społeczności i zapewni w przyszłości większą liczbę klientów.

Japończycy nie są dziś zgodni co do faktu, co tak naprawdę świętują. Według części informacji Sanno Matsuri wspólnie powinno odbywać się jedynie w lata parzyste. Jednak na wielu stronach, również miejskich punktach informacyjnych, można odnaleźć informację z dokładną datą rozpoczęcia się festiwalu w 2017 roku. Rzeczywiście również wielu

⁴¹⁶ Np. badania Józefa Baniaka nad religijnością w Polsce, gdzie pomimo oficjalnego nauczania katechezy w szkołach – łącznie 12 lat – a) znaczny odsetek nie zna kluczowych treści religijnych; b) zdecydowana mniejszość akceptuje reguły, należące do tradycji religijnej jako wiążące dla siebie; c) uważa za ważne uczestnictwo w wielkich świątach, chociaż nie potrafi poprawnie określić ich znaczenia)

⁴¹⁷ J. Specey, *Mikoshi: Fun With Heavy Objects*, www.japan-talk.com/jt/new/mikoshi, 19.10.2018

świętujących przyznało, iż bawią się co roku z okazji festiwalu Sanno. Festiwal ten istotnie odbywa się co roku, jednak w latach nieparzystych jest obchodzony nieco skromniej. Można jednak zawsze odnieść wrażenie, iż wielu uczestników po prostu chce spędzić czas z przyjaciółmi i rodziną, a przy okazji zapewnić sobie trochę szczęścia. Aspekt socjalizacyjny jest zatem pierwszoplanowy i wypiera świadomość religijną⁴¹⁸.

Dla większości Japończyków ważniejsza była dobra zabawa niż faktyczne zgłębianie shintoizmu i kłanianie się bogom. Świadczy o tym choćby ogromny kiermasz nie tylko w bocznych ulicach, ale również na terenie mniejszych, lokalnych świątyń. Polskie współczesne jarmarki, odbywające się w święta parafii, zwykle odbywają się poza murami kościoła. Japońskie kiermasze wchodzą bezpośrednio przed ołtarz i zajmują cały plac świątynny. Popularny street food, gry zręcznościowe, a nawet alkohol nie kłócą się z japońską sferą sacrum. Japończycy oddają się przyjemnościom doczesnym ku uciesze swoich bogów, znajdując chwilę na zakup amuletu, wspomagającego określoną dziedzinę życia.⁴¹⁹

Choć niewątpliwie zakup amuletów ma przynieść szczęście, to największym zaszczytem i największym amuletem jest właśnie noszenie *mikoshi*. Każdy chce dotknąć kapliczki, znaleźć się blisko niej. Przyjemną atmosferę radości i kultury sporadycznie psują incydenty o charakterze chuligańskim. W każdej kulturze i społeczności występuje podział na grupy, lub zwyczajnie dochodzi do aktów przemocy w wyniku różnicy zdań. Mimo wielkiej kultury osobistej Japończycy nie są w tej kwestii inni. Podczas jednego z przystanków byłam świadkiem walki grupy uczestników festiwalu. Różnica między kulturą europejską a japońską jednak jest taka, iż w czasie i po interwencji policji pozostali uczestnicy festiwalu odwrócili wzrok, zachowywali się, jakby incydent się nie zdarzył. Informacja o incydencie nie pojawiła się również lokalnych mediach, mimo iż na miejscu obecna była telewizja. Japończycy mówią w swoich mediach głośno o przestępczości, piętnują niewłaściwe zachowania, jednak tym razem sytuacja miała miejsce podczas festiwalu, a to nie powinno się zdarzyć.

W przeciwieństwie do krajów zachodnich główne święto nie jest obchodzone w taki sam sposób jak np.: święta chrześcijańskie posiadające element procesji (np.: Boże Ciało). Gdy w Polsce w każdej miejscowości zobaczymy procesję, tak w Japonii festiwal Sanno ma ściśle

⁴¹⁸ Mamy analogię ze ślubami kościelnymi, branymi przez ludzi w większości nie akceptujących religijnej koncepcji małżeństwa. Ceremonia po której często odbywa się przyjęcie weselne to najczęściej jedynie okazja spotkań rodzinnych.

⁴¹⁹ Zob materiały fotograficzne (2 i 3)

ustaloną ścieżkę, która nigdy się nie zmienia. Naturalnie przez kilka dni mniejsze festiwale odbywają się w granicach dzielnic, jednak główna procesja zawsze przechodzi tą samą drogą Tokio. To sprawia, że ludzie z całej Japonii zjeżdżają właśnie tego dnia, aby wziąć udział w pochodzie.

Na prowincji obchody są bardziej kameralne i oczywiście pozbawione elementu przejścia do pałacu cesarskiego; obserwator może porównać je do tych z poszczególnych dzielnic miejskich. Społeczności spotykają się aby wspólnie bawić się i poprzez noszenie potrząsanie *miskoshi* zapewnić sobie i całej społeczności dobrobyt.

Warto dostrzec, iż zarówno w Tokio jak i w mniejszych miejscowościach zachodzi pewna odwrotność. W życiu codziennym zadaniem jednostki jest dbanie o dobro grupy, podczas festiwalu zadaniem grupy jest dbanie o szczęście, a więc dobro jednostki.

Obok funkcji socjalizacyjnej festiwal podtrzymuje tradycję. Mimo widocznych zmian w zdobieniach wozów biorących udział w pochodach, rezygnacji z wielu elementów, sama trasa nawiązuje do dawnej Japonii. Nadal w trakcie festiwalu odbywa się ceremonia parzenia herbaty, można też obserwować liczne wydarzenia artystyczne np.: występy bębniarzy. Dla Japończyka nie jest tak istotne, ku czci jakiego boga jest święto, jednak jest bardzo istotne, że jego rodzina brała zawsze udział w święcie. Z opisu przebiegu festiwalu może się wydawać, iż całe święto to tylko kilkudniowy *show*, przepełniony śmiechem. Nic nie znaczący, przecież Japończycy nawet nie są zgodni, komu przez te dni oddają cześć. Badacz wychowany w powadze chrześcijańskich świąt nie jest nawykły do tak spontanicznej i swobodnej celebracji, może również być zaskoczony, widząc Japończyka z alkoholem na terenie świątyni. Jednak obserwacja zmagania z *mikoshi* pozwala dostrzec pewną niespotykaną w kulturze Zachodu rzecz. Japońska religia zachęca *kami* do udziału w życiu doczesnym, do zabawy ze śmiertelnikami, dba o ich dobry nastrój nie tylko uczynkami ale również festiwalami.

Japończycy znają swoją religię nie gorzej, niż inne narody. Wszak należy zadać pytanie czy przeciętny chrześcijanin dokładnie wie, gdzie leży sedno w świętach które obchodzi? Jak często należycie uczestniczy w najważniejszych świętach? Japończycy potrafią określić, dlaczego wyszli świętować, co daje im noszenie *mikoshi*, wiedzą czym *mikoshi* jest. Potrafią określić porządek festiwalu. Niewątpliwie wiedza na temat początków festiwalu nie tylko Sanno, ale większości innych nie jest zbyt wielka, można rzec nawet znikoma. Japończycy

niewiedzę tę ukrywają poprzez ucieczkę od pytań. Nikt nie zadaje sobie pytania jak dalece dawne tradycje zostały zmienione w dziś uwielbianej epoce Meiji.

Gdy w Europie świętujemy Nowy Rok w Tokio ulice są puste, aby tuż po nowym roku wszyscy mogli odwiedzić Meiji Jingu – symbol przemian. Dziś nikt nie pamięta o buntach, które wzniecała sama myśl dopuszczenia na „świętą japońską ziemię” *gaijinów*, jak również nikt nie pamięta dawnych zwyczajów związanych z paradami. Mimo przemian w sposobie życia Japończyków festiwale pozostały, gdyż okazuje się, że nie wszystko można zmienić. Choć można walczyć z przesadami, jak również można sprawić, aby Japończycy zapomnieli o pewnych mrocznych elementach przeszłości, to nie można sprawić, że duch narodu całkiem zaniknie w swej pierwotnej formie. Każde święto jednoczy nie tylko lokalnie, ale również globalnie. Przypomina o rodzimej religii i daje możliwość bardzo bliskiego z nią obcowania, dając nadzieję na lepsze jutro. Pozwala odetchnąć od pracy wspólnie z przyjaciółmi i rodziną. W radosnej atmosferze pochodów z *mikoshi* wiele osób ma możliwość zmierzenia się z samym sobą i przekroczenia swoich słabości. Równie istotny jest fakt, że każdy ma świadomość, że może liczyć na innych. Ból ciała, wywołany przez ciężar świątynki, jest współdzielony i doświadczany przez wiele osób co umacnia poczucie wspólnoty. Zabawa z okazji święta okazuje się mieć wymiar jednoczący ludzi. Tego dnia niemal nikt nie jest samotny.

Badając kulturę japońską badacz narażony jest na błędy. Japonia jest krajem składającym się z wielu przenikających się segmentów, czy też, idąc za Gombrowiczem, „gąb”. To, z czym zetkniemy się rozmawiając, czy też obserwując Japończyków, to obraz przeznaczony dla obcych; w opozycji do niego odnajdziemy „gębę swojską”, wyrażającą określone opinie i pragnienia. Nie jest to jednak nieskrępowana wolność wypowiedzi i zachowań. To, co zostanie wypowiedziane lub uczynione zależy od miejsca w hierarchii, które zajmujemy. Chrześcijańska miłość bliźniego, którego mamy traktować (w praktyce: głównie deklaratywnie) jako sobie równego nijak ma się do relacji panujących w społeczeństwie japońskim. Może się wydawać, że tradycja została wkomponowana w nowoczesność, tymczasem rzecz ma się zupełnie odwrotnie – nowoczesność stanowi dodatek do tradycji. Taisho i Showa ukazały starą, agresywną stronę Japonii, z wykorzystaniem nowych, zabójczych „zabawek”. Współcześnie wielkie korporacje są zastępstwem dla dawnych relacji feudalnych. O Japonii możemy rzec, że jest wieloświatem: brutalność tego samego człowieka, w tych samych okolicznościach może być akceptowalna lub potępiana – zależy, kto wobec

kogo się jej dopuszcza; przemiana w naród dążący do pokoju współistnieje z festiwalami i polityką podsycającą konfliktową, wojowniczą naturę Japończyków. Wreszcie to, iż Japonia „powstawała” trzy razy (powstanie kraju, restauracja Meiji, powojenny porządek, wprowadzony pod przymusem), a każde tworzenie się kraju związane jest z odmiennymi postawami. Wreszcie Japonia (choć nie tylko ona, jeśli przyjrzymy się innym społeczeństwom) przepełniona jest pamięcią selektywną i zapomnieniem, na podłożu których pielęgnowany jest resentyment. Przykładem są tu choćby relacje z powojennym okupantem, który (choć oficjalnie nie pełni obecnie roli okupanta) ciągle jest obecny w Japonii. Choć nadal żywe w pamięci są wydarzenia II wojny światowej, to sama westernizacja Meiji wymyka się percepcji jako coś, spowodowanego naciskami z zewnątrz. Złożoność i wielowątkowość obrazów, jakie możemy napotkać, pokazuje plastyczność kultury, która znajduje w sobie miejsce nie tylko dla rzeczywistości, ale również wyobraźni.

Rozdział IV

Cień epoki

Pisząc wcześniej o strachu jako znaczącym czynnikiem, motywującym do działania, które ma wzmocnić bezpieczeństwo, nie podejmowałam szerzej zagadnienia postrzegania wroga i jego usytuowania. Według Umberto Eco⁴²⁰ każda wspólnota ma jakiegoś wroga. Posiadanie przeciwnika jest warunkiem koniecznym, aby grupa mogła określić swoje granice i tożsamość oraz utrwalić system wartości pozwalający definiować (także przez wskazanie) jej wartość. Dotyczy to też wspólnot symbolicznych czy też – za Benedictem Andersonem⁴²¹ – wyobrażonych.

Podział na wrogów i przyjaciół może wydawać się dramatyczny, nacechowany nienawiścią lub miłością, jednak „wróg nie jest konkurentem lub przeciwnikiem w sensie ogólnym. Wróg nie jest też prywatnym przeciwnikiem, którego nienawidzimy czy do którego czujemy osobistą antypatię. Wróg to walcząca lub co najmniej gotowa do walki, zorganizowana grupa ludzi, która stoi na danej drodze innej, podobnie zorganizowanej grupy

⁴²⁰ U. Eco, *Wymyślanie wrogów i inne teksty okolicznościowe*, tłum. A. Gołębiowska, T. Kwiecień, Rebis, Poznań 2012, s.6-13.

⁴²¹ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, s. 24 – 27.

(...) Wróg to *hostis* a nie *inimicus*⁴²². W dziewiętnastowiecznej Japonii naprzeciw siebie stanęły dwie grupy gotowe do walki, podzielone poglądami, ale związane pochodzeniem. Analizując teksty historyczne, nie można mówić o nienawiści, a o walce w ramach pewnego wspólnego dla obu grup celu – bezpiecznego, dobrze zorganizowanego kraju. Choć w walce tej wybijały się pewne indywidualne cele wszyscy walczyli w imię ogólnie pojętego dobra wspólnego⁴²³. W ramach rewolucji ludzie zjednoczyli się wokół „przyjaciół”, koncentrując się na „wrogu”. Gdy ostatecznie wprowadzono nowy porządek nastąpiła konstrukcja nowego „wroga”, wspólnego wszystkim Japończykom. Często pomija się (lub marginalizuje) powód, dla którego kreuje się „wroga”, mimo iż wokół niego zrzesza się ogromna liczba ludzi. Skonstruowanie odpowiedniego wroga umożliwiło Japonii legitymizację zmian w sferze ustrojowo-gospodarczej. Bezstronny obserwator nie może jednoznacznie stwierdzić, kto podczas rewolucji był wrogiem: zwolennicy przemian czy konserwatyści, opowiadający się za „tradycyjną” Japonią; jednak można stwierdzić, iż potrzebny był sposób, aby poradzić sobie z buntem wobec transformacji. Stała się rzecz podobna do opisywanej przez Davida Osta w *Kłęsce Solidarności*. Tak jak w latach 80. XX w. obsadzono PRL w miejscu zła, tak u progu epoki Meiji stworzono obraz Japonii „złej”, tzn. zacofanej i słabej. Głosem sprzeciwu wobec przemian starano się odebrać znaczenie a wręcz wprost stłumić je.

W przeciwieństwie do narracji skonstruowanych wokół PRL, a zmierzających do "unieważnienia" tego okresu⁴²⁴ i do jego symbolicznej deprecjacji⁴²⁵, japońska tożsamość nawet po kilku wiekach nadal będzie głęboko zakorzeniona w Edo, czyli w epoce, uznanej przez reformatorów Meiji za wroga. Uważam, że sytuacja ta jest wynikiem powierzchownych reform na czele których stoi pozorne zniesienie hierarchii w społeczeństwie. Benedict pisze wprost:

energiczni i zaradni politycy Meiji nie przyjęli żadnych pomysłów zniesienia hierarchii. Restauracja uprościła ją, stawiając cesarza na szczycie hierarchicznego porządku z pominięciem shoguna. Po restauracji zniesiono lenna, co zażegnało konflikt między

⁴²² C. Schmitt, dz. cyt., s. 200.

⁴²³ C. Totman, *Historia Japonii*, tłum. J. Hunia, WUJ, Kraków 2009, 551-556.

⁴²⁴ Tamże.

⁴²⁵ Narracja symbolicznie deprecjonująca PRL, pozostaje bardzo niekonsekwentna: kwestionując prawomocność całej PRL, nie decyduje się jednak na otwarte zakwestionowanie jednej ze sztandarowych reform "epoki socjalizmu", jaką była akcja afirmatywna klas ludowych. W najbardziej radykalnych odmianach tej narracji, głoszących, że "PRL nie była Polską", nie próbuje się podważać idei społecznej równości oraz awansowania klas ludowych do rangi *suwerena*.

wiernością panu, a lojalnością wobec państwa. Zmiany te jednak nie naruszyły hierarchicznych odniesień⁴²⁶.

Kreowanie wroga nie jest (wbrew pozorom) bardzo trudne. Twórcy „publicznego wroga” są świadomi głęboko zakorzenionych postaw; często owi przeciwnicy zostają zdefiniowani „w kontekście najbardziej żywych podziałów politycznych”⁴²⁷. Wrogiem wewnętrznym zostanie uznany ten, kto przeciwstawia się złamaniu dotychczasowego porządku przez liderów reform, „sabotażystów” nowego prawa, wreszcie tych, którzy chcą powrotu do dawnego porządku. Wrogiem staje się również ten, czyjej przynależności nie będzie można jednoznacznie określić; wobec kogo zatem odczujemy dysonans poznawczy, nie wiedząc, do jakiej grupy go zaliczyć, a zatem z właściwej w sytuacji walki ostrożności zakwalifikujemy go do grupy wrogiej.

Japonia żywiła niechęć, lub w najlepszym razie podchodziła z dystansem do tego, co obce. Świadectwem dystansu było nadawanie nowych określeń, które miały podkreślić obce pochodzenie danej dziedziny, zjawiska czy przedmiotu np.: *tetsugaku* (filozofia) czy *modanizmu* (modernizacja), jak również przedefiniowanie orientalizmu. Prostota japońskiego spojrzenia na obcość sprawia, iż zachodnia definicja obcego często staje się zbyt skomplikowana. Zbigniew Benedyktowicz w *Portretach obcego* cytuje Floriana Znanieckiego:

Nie trudno wykazać – pisze – że brak wspólnej przynależności grupowej nie może być tą cechą, z której by zawsze i wszędzie wynikała obcość; (...) Lecz nawet w tego rodzaju wypadkach, gdy względnie najłatwiej utożsamić obcość z brakiem wspólnej przynależności grupowej, pojawiają się trudności. Już w obrębie wyodrębnionego plemienia istnieją wszak mniejsze grupy – rodziny, rody, fratry, związki tajne, Stosując tu zasadę, że obcość wynika z braku przynależności do tej samej grupy, musimy ująć nienależących do rodziny jako obcych w odniesieniu do członków rodziny, nie należących do rodu jako obcych w odniesieniu do członków rodu itd., chociaż jako współczłonkowie plemienia są «swoi»⁴²⁸.

⁴²⁶ R. Benedict, dz. cyt., s. 52-53.

⁴²⁷ C. Schmitt, dz. cyt., s. 203.

⁴²⁸ Z. Benedyktowicz, *Portrety obcego: od stereotypu do symbolu*, WUJ, Kraków 2000, s. 40. (pisownia za oryginałem)

Znanięcki niewątpliwie ma rację, gdyż sama japońska hierarchia społeczna wprowadza podział na „bardziej lub mniej swój”⁴²⁹. Stopniowalność swojskości wydaje się być jednak przez Japończyków nieuświadomiana, a co więcej przez badaczy pomijana. Obcość, a w konsekwencji wrogość w kontekście Japonii opisywana jest w odniesieniu do pochodzenia⁴³⁰. Kreacja obcego ukazywana jest nadal na poziomie dostrzegania inności, bez uwzględnienia kryteriów ukazanych przez Znanięckiego: namysłu nad warunkami, okolicznościami czy sytuacją⁴³¹. Literatura ukazuje zatem obcego jako nie-Japończyka, a stopniowalność obcości warunkuje stosunek do „przeciwnika”. Ainowie byli obcymi, gdyż nie byli Japończykami – jako społeczność zasymilowana spotykali się z niechęcią, jednak byli tolerowani; dla kontrastu japoński rolnik był traktowany z pogardą i jednoczesnym szacunkiem, gdyż jako Japończyk był fragmentem „rodziny”. Analizując historię dostrzegam jednak, że stosunek do Ainów zmieniał się i był zależny od sytuacji w jakiej aktualnie znajdował się kraj.

Zdecydowanie bliżej sposobu, w jaki definiuje się w Japonii obcość jest Elżbieta Czykwin, która odwołuje się do podstawowych kategorii tożsamości społecznej (narodowość, zawód oraz przestrzeń, w ramach której egzystujemy, religia oraz płeć)⁴³², jednak kategorie które wymienia należy raczej zastosować do stopniowania obcości/swojskości. Autorka przyznaje, że wraz z postępem cywilizacyjnym owe kategorie ulegają rozmyciu, jednak jest to pewna podstawa do tworzenia tożsamości „osoby jako takiej”⁴³³. Choć możemy dążyć do eliminacji dyskomfortu, wynikającego ze spotkania z odmiennością np.: poprzez zmiany „w ramach własnych struktur poznawczych”⁴³⁴, to w skrajnych przypadkach odczuwać będziemy narastające zagrożenie, wynikające (jak dowodzi Czykwin) z biologicznego strachu przed śmiercią. Opętani przeświadczeniem, wierzymy, „że inni mają odmienną florę bakteryjną, mogą więc być źródłem dosłownego albo symbolicznego skażenia, a więc lepiej się od nich trzymać z daleka. Lęk związany z obecnością jako źródłem zakażenia

⁴²⁹ Tamże, s.40.

⁴³⁰ Publikacje ukazujące obcość jako czynnik determinowany przez pochodzenie jest publikacja B. Shaffer, *Memoris of Gaijin*, Lulu 2011; R. H. Mitchell, *The Korean Minority in Japan*, University of California Press, Los Angeles 1967; C. D. Scott, *Invisible Men: The Zainichi Korean Presence in Postwar Japanese Culture*, Stanford Univeristy Press, Stanford 2006.

⁴³¹ Z. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 40.

⁴³² E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, PWN, Warszawa 2007, s.

⁴³³ Tamże, s. 28

⁴³⁴ Tamże, s. 28

w odniesieniu do uchodźców wydaje się szczególnie niebezpieczny także dziś i stosunkowo łatwo wpływa na wyodrębnienie i stygmatyzację obcych⁴³⁵, ale tutaj – na co Elżbieta Czykwin nie zwraca uwagi – mamy do czynienia z prostym zabiegiem „unaukowienia”, a więc z usiłowaniem nadania pozoru „obiektywności” archaicznemu utożsamieniu „obcego” z „nieczystym”⁴³⁶.

W oparciu o irracjonalny lęk przed skażeniem czy wręcz zagładą, funkcjonowała niegdyś legenda o Żydzie „wiecznym tułaczem (...) koniec świata nastąpi, gdy Żydzi będą równo rozproszeni na całym globie”⁴³⁷. Podobnie (choć wydzwięk nie jest apokaliptyczny jak w przypadku Żydów), postrzegano japońską zbiorowość *zainichi* (dosłownie „przebywający w Japonii”) składającą się z osób pochodzenia niejapońskiego – Koreańczycy, Chińczycy itd. Mimo iż *zainichi* często zamieszkiwali Japonię od kilku pokoleń, nigdy nie byli postrzegani jako Japończycy. W świadomości Japończyków zawsze były to osoby o innej tożsamości narodowej (i rzeczywiście tak jest), a z racji swej inności ich obecność była naruszeniem japońskiej ziemi⁴³⁸. Mimo iż *zainichi* przedstawiani są jako obcy, to stawali się „swoimi”, gdy niezbędna była walka w imieniu cesarza. Zatem „aby zrozumieć obcość, wystarczy za każdym razem wnikliwie opisać warunki, okoliczności, sytuacje”⁴³⁹. Problem powstał w wyniku ograniczenia spojrzenia do schematu „Japończyk – swój, nie-Japończyk – obcy” wynika (w mojej opinii) z faktu, iż nadto zawierzyliśmy japońskim przekonaniom i deklaracjom, że jest to jest jednolite etnicznie państwem⁴⁴⁰, co prowadzi do wykluczenia poza nawias społeczny wszystkich „obcych” i zafalszowuje prawdziwy obraz.

Wrogość nie zawsze przenosi się na wszystkie dziedziny życia. Wróg może stać się tymczasowym sprzymierzeńcem (np.: Anglia, postrzegana jako potencjalny kolonizator, dzięki udzielonym kredytom stała się sprzymierzeńcem Japonii w rozwoju). Wrogość może również mieć podłoże abstrakcyjne tzn. wywodzące się z faktów, lub źródeł niemożliwych do

⁴³⁵ Tamże, s. 31

⁴³⁶ M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, PWN, Warszawa 2007, s. 67 - 68.

⁴³⁷ A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Nisza: Żydowski Instytut Historyczny im. E. Ringelbauma, Warszawa 2012, s. 65.

⁴³⁸ C. D. Scott, *Invisible Men: The Zainichi Korean Presence in Postwar Japanese Culture*, Stanford University Press, Stanford 2006, s. 15.

⁴³⁹ Z. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 46.

⁴⁴⁰ P. Jackson, *Transnational Spaces*, [w:] K. Williams, B. S. A. Yeoh, (red.), *State/Nation/Perspectives on Transnationalism in Pacific Asia*, Routledge, New York 2004, s.181.

zweryfikowania⁴⁴¹. Odpowiednie ukazanie niepożądanych cech, podkreślenie niepożądanego odmienności wystarczy, aby dokonać podziału. Każdy naród „ma” jakiegoś wroga, istnienie grupy również uwarunkowane (przy takiej jej konstrukcji) jest posiadaniem przeciwnika. Kim jest nasz nieprzyjaciel? Nie zawsze musi być to ktoś, kto jawnie występuje przeciwko nam. Czasem pod wpływem wydarzeń wystarczy jakaś indywidualna cecha jak np.: wygląd, pochodzenie, czy poglądy, aby zostać wpisanym na czarną listę; te same cechy w innym czasie będą czynić z wroga przyjaciela. Wróg nie zawsze musi być rzeczywisty – może także być to „wróg urojony”. Tworzenie stereotypów, irracjonalizacja określonych zachowań „wroga”, wreszcie brak namysłu i obiektywnej oceny zacierają rzeczywisty obraz. Kwestię obecności „wroga urojonego” szerzej analizują tacy autorzy jak Joshua Trachtenberg⁴⁴² (na przykładzie Żydów); Roberta Senechal de la Roche⁴⁴³ (opisująca na przykładzie czarnoskórej społeczności USA kreację wroga jako bezpiecznego obiektu przemocy i samej przemocy jako środka grupowej integracji oraz dyscyplinowania; Joanna Tokarska-Bakir⁴⁴⁴ (wykazująca, że schemat bajki Vladimira Proppa jest „uniwersalną matrycą produkcji wroga”).

Moje pierwsze zetknięcie z Japonią to przede wszystkim wrażenie, że współcześnie kraj ten pozbawiony jest wrogów⁴⁴⁵. Z czasem myśl ta znikła pod wpływem subtelnych aluzji, pojawiających się w muzeach czy słowach napotkanych ludzi. Poświęcenie znacznej przestrzeni muzealnej czasom dawnym, gdzie Japonia przedstawiana jest jako państwo ponad wszystkimi innymi, sugeruje tęsknotę za „wielką Japonią”, a czasem wręcz niechęć do reszty świata⁴⁴⁶. Spojrzenia, których „obcy” mogą doświadczyć poza metropoliami (a często również i w nich), ilość przyznanych wiz dla przyszłych pracowników, dyskryminacja grup mniejszościowych sugerują głęboko zakorzenioną w społeczeństwie niechęć do stworzenia różnorodnego społeczeństwa. Japonia nie różni się od innych krajów – również ma swojego

⁴⁴¹ E. Czykwin, dz. cyt., s. 49

⁴⁴² J. Trachtenberg, *Diabeł i Żydzi: średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm*, tłum. R. Stiller, Uraeus, Gdynia 1997.

⁴⁴³ R. Senechal de la Roche, *Why is Collective Violence Collective?*, „Sociological Theory” 19/2, 2001, s.126-144.

⁴⁴⁴ J. Tokarska-Bakir, *Legenda o krwi*, W.A.B. Warszawa 2008, s.125 – 129; 134 – 137.

⁴⁴⁵ Mimo iż jest to kraj mający nieregulowane spory terytorialne z sąsiadami (Chiny, Rosja) jak również pretensje do utraconych terytoriów na rzecz USA

⁴⁴⁶ W Tokio istnieją dwa muzea poświęcone Edo: mniejsze ukazuje zwiedzającemu replikę japońskiej wsi w skali 1:1; większe opiera się na makietach przedstawiających wybrane obszary miasta, pojawia się w nim również ekspozycja poświęcona kolejnym epokom, które podkreślają podział na my – oni np.: pokrzywdzeni Japończycy – wrogowie Zachód. Muzeum Narodowe Tokio ekspozycjami wprowadza podział rozwinięta Japonia – reszta Azji.

wroga i to niejednego. Opisując nieprzyjaciela, należy pamiętać, że niechęć nie musi przejawiać się w agresywnych czynach, ale w odwróceniu wzroku, kąśliwych uwagach wypowiedzianych za plecami, dystansem i oficjalnym tonem między rozmawiającymi, opisem wystaw muzealnych itp.

4.1. Epoka Meiji jako wróg

Wróg nie zawsze musi mieć postać osobową. Niezadowolenie z czasów, w jakich się żyje, chęć powrotu do tego, co było, nostalgiczne wspomnienie dawnych lat, również może jednoczyć. Przechodząc ulicami Tokio, uświadomiłam sobie, że obecna jest ogromna tęsknota za tym, czemu naród sam stawiał czoła. W literaturze podkreśla się istotne znaczenie epoki Meiji, natomiast w samej Japonii epoka ta zostaje sprowadzona do sloganów reklamowych; „Meiji” pojawia się jako znak powiewu świeżości, nowoczesności. Mimo iż Japończycy czas wielkiej rewolucji traktują jako zerwanie z tradycją, chętnie korzystają z współczesnych zdobyczy technologii, chętnie zapożyczają również słownictwo z języka angielskiego, równocześnie z niewymówionym żalem spoglądają wstecz. Egzystencja w nieco chaotycznym świecie, charakteryzującym się chęcią powrotu do „okresu zacofania”, a zarazem przywiązaniem do modernizacji jest możliwa dzięki specyfice narodu, który wprawdzie bardzo sztywno przestrzega norm, ale również „z łatwością przystosowuje się do radykalnych zmian”⁴⁴⁷ Ową tęsknotę można określić jako *Edo nostalgia*. Aanalogicznie do brytyjskiej nostalgii za czasem imperialnej świetności, określanej jako *Raj Nostalgii*, której klasycznym przykładem literackim jest *Jewel in the Crown* (w zbiorze *Raj Quartet*) Paula

⁴⁴⁷

R. Benedict, dz. cyt., s. 7-8.

Scotta czy *Jego uczniowska mość* Johna Le Carrego; polską analogią jest "tęsknota do Kresów" – w wielkim stopniu zmitologizowanych⁴⁴⁸.

Japończycy podobnie jak inne narody odczuwają żal z powodu straty i pragnienie powrotu do świata przesyconego fantazmatami pięknej przeszłości i utraconej świetności. Świat miniony (przednowoczesny) zdaje się być miejscem bezpiecznym, o prostych regułach. Wielkie bitwy daimio o władanie nad terytoriami pamiętane są dziś nie jako walka o władzę i majątek, a jako walka w kategorii dobro-zło⁴⁴⁹. Punkt zwrotny, którym stała się epoka Meiji jest niepisany punkt początkowy mitologizacji wszystkiego, co działo się wcześniej. Ucieczka w stronę idealizacji tego co wcześniejsze wynika m.in. z braku odnalezienia się we współczesności: „czas nostalgii jest czasem przednowoczesnym, próbą restytucji doświadczenia czasu, jakie znamy z dzieciństwa, gdy czas wydawał się nieskończonym oceanem i nie dostrzegamy w ogóle możliwości, że może dobiec końca. To również tęsknota za prostotą dzieciństwa i świata przednowoczesnego”⁴⁵⁰. Tak jak Polacy tęsknią za Kresami, których w większości nigdy nie poznali, tak Japończycy tęsknią za krajem w dużej mierze wyalienowanym z polityki międzynarodowej, o twardych ale jasnych (przynajmniej tak się im wydaje) zasadach. Nostalgia dla wielu przyjmuje formę prawdy obiektywnej, przekazującej obraz idealnego kraju, do którego należy dążyć. Jan Sowa, podążając za myślą Boyego, nostalgię dążącą do odtworzenia zmitologizowanej, minionej rzeczywistości przypisuje nacjonalizmowi⁴⁵¹, który w Japonii miał „wspomagać dążenia do restytucji utraconej chwały i wielkości narodowej lub w ogóle narodowego istnienia (...) Pojawia się często jako sprzeciw wobec nowoczesności, której złożoności i ambiwalencji nie chce uznać, i ma w sobie duży potencjał upolitycznienia, jednak w tym celu wymagana jest dyscyplina”⁴⁵². „Nowa” Japonia tęskni za „starą” Japonią, według tego samego schematu, według którego Polacy tęsknią za Kresami. Podobna, „nuta idylliczna”⁴⁵³ w polskim mówieniu o Ukrainie

⁴⁴⁸ Na sposób traktowania tego wątku przez polskich historyków i literaturoznawców zwrócił uwagę Daniel de Beauvois; D. de Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat lud na Wołyniu. Podolu i Kijowszczyźnie 1793-1914*, (tłum.) K. Rutkowski, UMCS, Lublin 2005 s. 11 – 15.

⁴⁴⁹ R. Legault, *Elite Military Formations in War and Peace*, Praeger, Westport 1996.

⁴⁵⁰ J. Sowa, *Fantomowe ciało króla: peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2011, s. 505.

⁴⁵¹ Tamże, s. 505.

⁴⁵² Tamże, s.505-506.

⁴⁵³ D. Beauvois, dz. cyt. , s. 11.

jako o miejscu bez wad, pięknym i co najistotniejsze polskim⁴⁵⁴, obecna jest w japońskich muzeach, które nie tylko mają ukazać historię, ale również dają wyraz powszechnej mitologizacji Edo. Podobnie jak warszawskie muzeum Polin czy też Muzeum Powstania Warszawskiego, Muzeum Edo również ukazuje pewną konstrukcję postrzegania historii. Przebaczone i zapomniane zostają wzajemne zbrodnie, dostrzegamy „czar utraconego świata”⁴⁵⁵ niemal identyczny z tym który opisuje Daniel Beauvois, analizując postrzeganie Kresów we współczesnej Polsce.

Wydarzenia Meiji były reakcją na upokarzające wydarzenia początku XIX w. Traktat podpisany pod naciskiem Perrego nie tylko wzbudzał niepokój, ale również narzucał obecność Amerykanów w Japonii – przykładem jest choćby pierwszy konsul amerykański któremu Japończycy musieli pozwolić osiedlić się w kraju. Zainteresowanie Japonią wymusiło zmiany, a ponieważ Japończycy nie chcieli modernizacji z nostalgią wspominali „starą Japonię” okresu shogunatu którą utożsamiano z czasem porządku i spokoju.

Mitologizacja, a co z tym się wiąże idealizacja pewnej epoki swoiście unieszczęśliwia współczesnych, którzy nie mogą doświadczyć tych „lepszych czasów”. Inoue nie osiągnął zatem w pełni tego, do czego dążył. Ukazując pozytywne aspekty modernizacji, nie skupił się wystarczająco na akcentowaniu podtrzymania tradycji. Mimo iż w ramach prowadzonych wykładów skupiał się na przywiązaniu do kraju, nie podkreślał, iż jest to ciągle ta sama Japonia, choć „odświeżona” o nowe rozwiązania. Niewątpliwie na powstanie nostalgii wpłynęło również obalenie niektórych wierzeń, gdyż zmiany w obszarze sacrum zostały odebrane jako zerwanie z dotychczasowym porządkiem.

Współczesne Tokio przepełnione jest symbolami minionych czasów. Kształty starych domów poza centrum, tabliczki upamiętniające wydarzenia np.: miejsce pojmania dowódcy 47 roninów w Kioto, czy pomniki ku czci dawnych dziejów. Pomniki te nie są jednak zbliżone wyglądem do tych, które wznoszą się w wielu punktach europejskich czy amerykańskich miast. Choć bywają statuy przypominające wielkich bohaterów (np. w Ueno), to najczęściej pomnikami są całe miejsca, np.: droga filozofów. Drogi japońskich ogrodów prowadzą do studni, ufundowanej przez miejscowego notabla lub do poletek ryżu czy

⁴⁵⁴ Tamże, s.17.

⁴⁵⁵ Tamże, s.16.

storczyków, ufundowanych przez cesarzową. Na każdym kroku napotykały zatem nie wspomnienia Meiji, a Edo.

Era Tokugawów (Edo) zapamiętana została jako ostatni moment „czystej” Japonii. Choć w owym czasie Japonia poprzez myśl chrześcijańską znajdowała się pod wpływem Zachodu, jak również Chin, z których niemal od początku istnienia Japonia czerpała wiedzę, to fakty te są wypierane ze świadomości. Epoka Meiji jest postrzegana jako moment, kiedy Japonia zmieniła się bezpowrotnie i poszła w nowym, (według wielu osób) nie do końca lepszym kierunku. Choć Japończycy świadomi są istnienia hierarchii społecznej, zdają się nie uświadamiać sobie, iż ich współczesny choćby finansowy status rzadko byłby możliwy przed epoką Meiji. W prywatnych konwersacjach spotykałam się ze zwątpieniem w prawdziwość niektórych faktów, dotyczących rewolucji. Największe wątpliwości budzi postać pierwszego premiera epoki Meiji – Ito Hirobumiego który jako jedyny z rządu pochodził z chłopstwa, z małej wioski rybackiej. Choć jego biografia mówi o tym, iż został usynowiony przez bezdzietnego samuraja, co było jego przepustką do lepszego życia⁴⁵⁶, to dla wielu Japończyków historia ta brzmi jak fantazja w najczystszej postaci. Benedict również wskazuje na brak możliwości zmian w hierarchii społecznej⁴⁵⁷. Publikacja Benedict, wypowiedzi Japończyków podczas moich badań świadczą o tym, że zapomniany zostaje fakt, iż historia Japonii pełna jest przetasowań klasowych, wynikających np.: z wojen lub wyjątkowych zasług dla państwa⁴⁵⁸. Wątpliwości na temat biografii premiera Hirobumiego wynikają częściowo stąd, iż w Japonii mało mówi się o przypadkach awansu społecznego. Biografie najczęściej przedstawiają ludzi dobrze urodzonych, kochających ojczyznę, lub też (dla kontrastu) osoby pozbawione skrupułów, dążące do władzy za wszelką cenę – ta postać nawet triumfując w końcu ponosi porażkę, choć jest to klęska na którą czytelnik musi poczekać. W ogólnej świadomości nastawionej na określoną hierarchię, społeczeństwo żyło powinnościami przypisanymi do konkretnej grupy społecznej. Upraszczając nieco obowiązki poszczególnych warstw: chłop zajmował się polem czy też hodowlą, kupiec sprzedawał

⁴⁵⁶ T. Kauhio, *Ito Hirobumi – Japan's First Prime Minister and Father of Meiji Constitution*, Routledge, Boston 2014, s. 225.

⁴⁵⁷ R. Benedict, dz. cyt., s.53-54.

⁴⁵⁸ Przykładem może być Oda Nobunaga czy w późniejszym czasie Takamori Saigo. Warto również wspomnieć, że członkowie rodzin wpływowych rolników (ci często posiadali broń, aby chronić pola) również często awansowali do rangi prywatnego wojska lokalnego pana. Zob.: T. Kauhio, *Ito Hirobumi – Japan's First Prime Minister and Father of Meiji Constitution*, Routledge, Boston 2014.

towary, wojownicy szkolili się w walce i w wielu przypadkach zarządzał przypisaną mu ziemią. Japończycy zakorzenieni w określonej warstwie społecznej, nigdy (aż do Meiji) we własnym przekonaniu nie mieli ambicji awansu społecznego (co okazuje się nieprawdą). Mimo wątpliwości niezaprzeczalnie postać Hirobuniego zapisała się na stałe na kartach historii m.in. jako symbol nowych szans i nowych rządów. Niewątpliwie Inoue ukazał Japończykom nowe możliwości w ramach zajęć, poświęconych rozwojowi biznesu. Frekwencja na wykładach nie była jednak duża, co świadczy o tym, iż Japończycy dotychczas zajmujący się rolnictwem nie chcieli zmieniać swego życia lub nie mieli świadomości, iż możliwa jest taka zmiana. Rozwój ekonomiczny i społeczny wg. Inoue nie miał przynieść jedynie rozwoju jednostki, ale przede wszystkim miał wpłynąć na całe państwo:

Powinniście rozwijać swój intelekt (...) zdobywać wiedzę i uczyć się pewnych zagadnień biznesowych. Następnie powinniście wspierać interes publiczny i sprawy wspólnoty, zawsze respektując konstytucję i podporządkowując się prawu.⁴⁵⁹

Epoka Meiji bez wątpienia burzyła dotychczasowy porządek. Innowacje, nagłe zmiany w prawach i obowiązkach (zmuszenie do rezygnacji z tradycyjnej fryzury samuraja, jak również noszenia katany, wojsko poborowe itp.) sprawiały, iż w oczach wielu Japonia przestawała być już prawdziwą Japonią. Sytuacja ta pogłębiła się w epoce Showa po II wojnie światowej, kiedy amerykański okupant stał się w pewnym stopniu wzorem do naśladowania. Choć w Japonii można spotkać się ze zdaniem, iż Amerykanie pokazali Japończykom jak żyć inaczej, czym podbili ich serca, to twierdzę, że naśladownictwo nie wynikało z formalnej desakralizacji cesarza, a z bezradności i strachu.

Współcześnie wielokrotnie mogliśmy obserwować zaprowadzanie pokoju i wprowadzenie cywilizacji przez amerykańskie (i współpracujące z nimi) wojska. Efektem jest zniszczenie, dopóki nie pojawi się rezygnacja wyzwolanych. Choć w historii przedstawionej w ramach publikacji historycznych mówi się o okupacji Japonii przez USA jako o etapie korzystnym dla kraju pod względem modernizacyjnym, to biografie jednostek pokazują, że okres ten był w rzeczywistości dla Japończyków, zwłaszcza należących do elity intelektualnej, czasem niezwykłego wzburzenia. Yukio Mishima jest symbolem kontestacji nowego porządku i modernizacji *made in* Europa/US. Poeta, eseista dramaturg, intelektualnie dobrze osadzony w kulturze zachodniej, wygłasza pełną smutku mowę na temat zmian

⁴⁵⁹ R. Shulzer, *Inoue Enryo...*, dz. cyt., s.85.

w powojennej Japonii. Dostrzega zmiany wartości, jak również brak próby wymazania wstydu klęski poprzez odpowiednie działania. Mishima w swych ostatnich słowach opublikowanych dla *Asashi shimbun* mówił o degradacji kultury japońskiej, dokonanej nie przez okupanta, a przez Japończyków którzy poddali się jego wpływowi. Twórca popełnia seppuku jako sprzeciw wobec sytuacji Japonii⁴⁶⁰. Niewątpliwie Mishima stał się dla Japończyków jednym z wielu symboli potrzeby powrotu do tradycyjnej kultury⁴⁶¹. Stanowisko Mishimy do dziś jest podzielane w wielu japońskich domach. W zwróceniu uwagi na daleko idące zmiany upatruje się cienia myśli Inoue, który pisał:

Jeśli zaistnieje potrzeba wymagane jest, abyście dzielnie poświęcili się dla dobra ogółu, i zaoferowali wszelką pomoc w celu zachowania Naszej dynastii która będzie wieczna jak niebo i ziemia. W ten sposób nie tylko będziecie lojalnymi i wiernymi poddanymi, ale ukażecie dobry charakter swoich przodków.⁴⁶²

Zacytowane słowa Inoue, choć były skierowane do XIX wiecznych Japończyków, ukazują ponadczasowe przywiązanie do cesarza oraz postawienie dobra wspólnego ponad własne. Postawa, do której nawoływał nie tylko Inoue Enryo, ale również inni m.in. Inoue Tetsujiro, podkreślała znaczenie dobrego imienia przodków – czyny dawały świadectwo nie tylko o danej osobie, ale również o przodkach, którzy swą postawą wpływali na charakter każdego następnego pokolenia.

Po II wojnie światowej Japonia stanęła wobec potrzeby szybkiej odbudowy kraju i odnalezienia nowej tożsamości w ramach zasad narzuconych przez okupanta. Niewątpliwie najsilniejszym (negatywnym) symbolem ówczesnej Japonii były zniszczone miasta Hiroshima i Nagasaki, a także miliony ofiar. Potrzeba znalezienia źródła klęski i upadku, odczuwanych jako haniebne, skłaniała do kontestacji tego, co było już wcześniej wskazywane jako destrukcja Japonii tradycyjnej. Restauracja Meiji, traktowana oficjalnie jako początek „nowej Japonii” postrzegana jest jako coś, co doprowadziło do jej upadku. Edo jako epoka „starego porządku” jawi się jako czas spokoju i rozkwitu tradycyjnej kultury. Sądzę, że Mishima swą postawą w pewnym stopniu przyczynił się do zaistnienia *nostalgii Edo* i stał się

⁴⁶⁰ N. Inose, *Persona: A Biography of Yukio Mishima*, Stone Bridge Press, Berkeley 2013, s. 852.

⁴⁶¹ Mishime można uznać za klasyczną postać heroicznego reakcjonizmu, ten nurt w polityce i życiu społecznym Japonii nigdy nie był zbyt głęboko ukryty, dziś stał się rewizjonizmem legitymizowanym (najnowszy rząd Japonii).

⁴⁶² R. Shulzer, *Inoue Enryo...*, dz. cyt., s. 85.

jej symbolem. Współczesna, odbudowana Japonia dokonuje namysłu nad przemianami w japońskiej kulturze. Nie chodzi jednak wyłącznie o kontestację transformacji, wynikających z działań okupanta, ale również tych spowodowanych rewolucją Meiji. Niewątpliwie możemy mówić o dwoistości natury japońskiej: z jednej strony wspomniana *nostalgia Edo*, z drugiej chęć ciągłej modernizacji. Benedict słusznie zauważyła, że Japończycy potrafią godzić ze sobą przeciwne wobec siebie postawy: uprzejmość z arogancją, wielkoduszność z pragnieniem zemsty⁴⁶³, a w tym przypadku tęsknotę za przeszłością z pragnieniem nowoczesności. Mishima miał poniekąd rację, mówiąc o odrzuceniu tradycyjnej kultury japońskiej choćby ze względu na fakt, iż ciągła aktywna obecność USA i ciągła zależność finansowa od „okupanta” uniemożliwiała pełne kreowanie własnej tożsamości.

Zanim jednak w Japonii zaczną stacjonować namacalny amerykański wróg, kraj musi przejść przez liczne reformy które uczynią go nowoczesnym i cywilizowanym bez względu na to, czy społeczeństwo tego chce czy nie. Epoka Meiji traktowana jest przez wielu jako etap konieczny i niezgodny z japońską kulturą, która swe ucieleśnienie ma właśnie w Edo – okresie honoru, wojowników i jasnej hierarchii społecznej⁴⁶⁴. Choć Japonia stała się krajem zmodernizowanym, kontynuacji kulturowej społeczeństwo nie szuka w okresie świątłych rządów, a w okresie shogunatu.

Antropolog Millie Creighton zadała bardzo istotne pytanie „czy Edo to czas czy miejsce?”⁴⁶⁵; dodałabym do tego pytania drugie, nie mniej istotne: czy Edo to «stan umysłu»? Meiji nie było zerwaniem z tradycją, a obszary na pozór ze sobą niezwiązane przenikały się, tworząc skomplikowany system zależności. Poprzez odwołanie się do mitów, przekonań, przeżyć powstała specyficzna kultura organizacyjna, często oddziałująca na postrzeganie rzeczywistości. Poprzez m.in. mit pierwszego cesarza czy opowieść o powstaniu Japonii zbudowano nie tylko hierarchiczne społeczeństwo, ale również potrzebę podporządkowania wspólnej sprawie. Do tych kwestii odwoływał się Inoue, traktując rozwój jednostki jako rozwój społeczeństwa. Modernizacja społeczeństwa nie była dla niego zniesieniem dotychczasowych obowiązków, a wręcz przeciwnie – od Meiji możemy mówić

⁴⁶³ R. Benedict, dz. cyt., s. 7-8.

⁴⁶⁴ M. Creighton, *The heroic Edo-ic*, [w:] S. Guichard-Anguis, (red.), *Japanese Tourism and Travel Culture*, Routledge, New York 2008, s. 39.

⁴⁶⁵ Tamże.

nie o odpowiedzialności ograniczonej do relacji dwustronnej pana i wasala, a odpowiedzialności zbiorowej. Przemiany zapoczątkowane przez epokę Meiji wniknęły głęboko w instytucje społeczne: rodzinę, szkołę i pracę.

Zauważana nostalgia za Edo jako rajem utraconym skłania do koncepcji, że być może należałoby podjąć rozleglejsze badania antropologiczne w samym Tokio, czyli mieście niegdyś zwanym Edo. Bez nich trudno określić, na ile ta nostalgia ma związek z zakotwiczeniem w pewnym stylu życia, sposobie myślenia, spojrzeniu na świat i wreszcie tożsamości określonej grupy ludzi. Współczesne odwoływanie się do wydarzeń Edo, ciągłe pielęgnowanie zachowań, z którymi miano zerwać np.: ustalanie hierarchii w środowisku pracy, szkoły, a nawet domu, niechęć do obcokrajowców chcących osiedlić się w Japonii na stałe, czasem nieufność a nawet niechęć do turystów, przykryta ceremonialną grzecnością. Edo kontestuje się współcześnie poprzez „materialne znaki grupowe”: tablice historyczne, pomniki itp. Dzięki obecności owych symboli Japończycy mentalnie nadal w dużej mierze tkwią w czasach dawnych i choć kraj został zorganizowany na nowo, zależności pozostały nie zmienione. Wszeghobecne (często jednak ukryte, gdyż stworzone w formie miejsc) pomniki przywołują określone znaczenia, a następnie kształtują tożsamość społeczeństwa. Mimo modernizacji obecność określonych symboli⁴⁶⁶ sugeruje, że Japończycy owładnięci są przeszłością. Symbolika obecna w świadectwach czasów przeszłych przenika do współczesnego świata i – o ile dane miejsce nie zostanie wyraźnie negatywnie nacechowane – wpisuje się jako integralna część współczesności. Historia pisana na nowo m.in. przez Fujioke m.in. podkreśli, nacechuje pozytywnie, lub będzie niwelować negatywne skojarzenia z określonymi miejscami.

Podczas rozmów z Japończykami często odnosiłam wrażenie, że są zagubieni w swej historii. Choć od razu rodziło się podejrzenie, iż brak wiedzy historycznej jest wynikiem niezainteresowania przedmiotem, to po zapoznaniu się z materiałami edukacyjnymi wnioskuję, że praktyczna niewiedza jest często rezultatem zbyt obszernego programu nauczania. Uczniowie w rok muszą zmierzyć się z programem obejmującym czasy pradawne aż po współczesność. Sama II wojna światowa to zaledwie 19 stron całego podręcznika⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ Pomniki, jak również miejsca w których silnie podkreśla się historię np.: ogród ze studnią cesarza, pałac cesarski i inne.

⁴⁶⁷ M. Oi, *What Japanese history lessons leave out*, <https://www.bbc.com/news/magazine-21226068>, 06.02.2019.

Niektóre wiadomości zawarte w książkach zajmują jedynie akapit. Za przykład może tu posłużyć opis masakry w Nanking⁴⁶⁸. Podczas gdy podręczniki szkolne zawierają jedynie wzmiankę o tym wydarzeniu, powstają ciągle nowe publikacje, próbujące negować wydarzenie. Dążenie do rewizjonizmu nie tylko widoczne jest w działaniach prawicowych ugrupowań takich jak *Nippon Kaigi*, ale również w działaniach samego premiera Shinzo Abe. Celem jest próba powrotu do „wcześniejszej”, przedwojennej Japonii lub próba przywołania wizerunku silnego kraju⁴⁶⁹.

Pozostaje pytanie, jak daleko japoński rewizjonizm może się posunąć? W przez cały rok 2006 Shizuno Abe i jego zwolennicy dążyli do głębokich przemian wewnątrz struktury Japonii. Choć ich starania zostały przerwane, ponowne dojście do władzy w 2012r. pozwoliło na wznowienie dążenia do przemian nie tylko w kwestiach związanych z polityką zagraniczną, ale przede wszystkim pamięcią historyczną, powojenną Konstytucją, relacjami z innymi krajami Azji itd.⁴⁷⁰. Celem działań było (i nadal jest) stworzenie społeczeństwa nowoczesnego, choć nadal opartego na tradycji i świadomego, jakie miejsce Japonia powinna zajmować przede wszystkim w Azji (naturalnie jest to stanowisko przywódcy). Abe podał w wątpliwość wypowiedzi premierów Tomiichiego Murayamy⁴⁷¹ i Yoheiego Kono⁴⁷²(premierzy przepaszali za zmuszanie kobiet do prostytucji podczas wojny, podczas gdy Abe neguje ten fakt). Możemy dostrzec próbę powrotu idei obecnych w epoce Meiji, Taisho i Showa. Choć Abe obejmując ponownie urząd zapowiadał, iż pokojowa polityka poprzednich gabinetów zostanie utrzymana⁴⁷³, to jego przemowa w 70. rocznicę zakończenia II wojny światowej świadczy, iż premier dąży do zmian w japońskiej percepcji historii⁴⁷⁴. Sam udział Japonii w II wojnie światowej jest niezaprzeczalny, jednak Abe w swej przemowie wskazuje na upadek „tradycyjnej” Japonii:

⁴⁶⁸ H.L.Hu, dz. cyt.

⁴⁶⁹ M. Kolmas, *National identity and Japanese Revisionism: Abe Shinzo's Vision of a Beautiful Japan and its Limits*, Routledge, New York 2019, s. 34.

⁴⁷⁰ Tamże, s. 53.

⁴⁷¹ E. K. Yamamoto, *Interracial Justice: Conflict and Reconciliation in Post-Civil Rights America*, New York University Press, New York 1999, s. 195-197.

⁴⁷² Y. Tanaka, *Comfort Woman Bashing and Japan's Social Formation of Hegemonic Masculinity*, [w:] M. Lewis, (red.), *History Wars and Reconciliation in Japan and Korea: The Roles of Historians, Artists and Activists*, Palgrave MacMillan, New York 2016, s. 169-170.

⁴⁷³ C. Mark, *The Abe Restoration: Contemporary Japanese Politics and Reformation*, Lexington Books, London 2016, s. 58.

⁴⁷⁴ S. Kawashima, *How to Read Abe Statement*, thediplomat.com, 15.09.2019.

ponad sto lat temu na całym świecie rozciągały się ogromne kolonie należące głównie do mocarstw zachodnich. W XIX w. do Azji napłynęła fala rządów kolonialnych wraz z ogromną przewagą technologiczną. Bez wątpienia, to poczucie kryzysu stało się siłą napędową modernizacji Japonii⁴⁷⁵.

Choć nie ma wątpliwości, że nowoczesność Japonii powstała z obawy przed kolonizacją, to w słowach premiera można usłyszeć oskarżenie Zachodu. Abe mówiąc o ofiarach wojennych, kolonizacji, agresji formułował zdania w taki sposób, aby nie wypowiedzieć wprost – Japonia jest winna. Przyznanie się do winy jest ukryte w stwierdzeniach, że Japonia będzie dążyła do pokoju, nieagresji itp. W przeciwieństwie do Murayamy, Abe nie przeprosił. Dla wielu komentatorów japoński rewizjonizm już przeobraził kraj. Pokojowa konstytucja nie wyklucza potencjału militarnego⁴⁷⁶.

Według publikacji Angie Timmonsa⁴⁷⁷, podczas wydarzeń w Nankin zabito 50-100 tys. osób, 20-80 tys. kobiet zostało zgwałconych. W nadzwyczajną brutalność Cesarskiej Armii Japońskiej wątpi jednak wiele osób. Na czele opozycji wobec uznania masakry stoi profesor Uniwersytetu Tokijskiego – Nobukatsu Fujioka. Zdaniem profesora na polu bitwy zawsze giną ludzie i ofiary wpisane są w wojenny obraz; do gwałtów jednak nigdy nie doszło i jest to tylko zafałszowany przez Chiny przekaz. Kobiety, które przetrwały gwałt i lata później opowiedziały o wydarzeniach grudnia 1937 i stycznia 1938 roku, miały być podstawionymi aktorkami, których zadaniem było zniesławienie japońskich żołnierzy⁴⁷⁸. Fujioka zaproponował przepisanie i odpowiednie zredagowanie podręczników. Książki miałyby być pozbawione elementów niechlubnych dla narodu japońskiego⁴⁷⁹. Mimo iż nie wszystkie poglądy Fujioki były popierane przez członków jego stowarzyszenia (wielu uczonych odeszło z organizacji), reformy zdają się mieć poparcie nie tylko wśród administracji państwowej, ale również wśród władz prywatnych placówek edukacyjnych. Na oficjalnej stronie stowarzyszenia można odnaleźć informację, że nowe podręczniki zostały zaakceptowane

⁴⁷⁵ *Statement by Prime Minister Shinzo Abe*, japan.kantei.go.jp, 15.09.2019.

⁴⁷⁶ S. Kawashima, *How to Read Abe Statement*, thediplomat.com, 15.09.2019.

⁴⁷⁷ A. Timmons, *The Nanjing Massacre*, The Rosen Publishing Group, New York 2018, s.75

⁴⁷⁸ Tamże.

⁴⁷⁹ A. Gerow, *Consuming Asia, Consuming Japan: The New Neonationalist Revisionism in Japan*, [w:] L.E. Hein, M. Selden, *Censoring History: Perspectives on Nationalism and War in the Twentieth Century*, Routledge, New York 2006, s. 86.

i wprowadzone przez wiele szkół publicznych i prywatnych⁴⁸⁰. Celem podręczników jest obudzenie w uczniach dumy z Japonii i ukazania im „prawdziwej” historii. Organizacja doprowadziła swoimi działaniami do „zmniejszenia ilości nieodpowiednich podręczników i rozwiązania ich wydawnictwa”⁴⁸¹ (nie została podana jego nazwa). Według listu intencyjnego stowarzyszenia

powojenna historia Japonii zapomina o kulturze i tradycji, jaką Japończycy powinni otrzymać, tracąc japońską dumę. Szczególnie w historii nowoczesnej, Japończycy traktowani są jak grzesznicy, których przeznaczeniem jest dalsze przeproszenie⁴⁸²

Autorzy dokumentu stwierdzają, iż napawają ich dumą działania przodków i podkreślają potrzebę poznania „rzeczywistej” historii porażki. Japonia nie jest samotna w próbach „przemodelowania” poszczególnych wydarzeń. IPN mający możliwość upowszechniania określonych stanowisk i opinii często kieruje się nie prawdą, a obowiązującym dyskursem politycznym wprowadzając opinię publiczną w błąd. Stanowisko IPN zmienia się, niejednokrotnie stając w opozycji do wcześniejszych ustaleń samego IPNu. przykładem np. śledztwo prok. Radosława Ignatiewa w sprawie zniszczenia w okolicach Hajnówki przez oddział Romualda Rajsa kilku wsi i wymordowaniu ich białoruskich mieszkańców; według ustaleń prokuratora Ignatiewa akcja ta "miała znamiona ludobójstwa". Jednocześnie przynależność Rajsa do „żołnierzy wyklętych” zwalnia go od jakichkolwiek powiązań z mordem dokonany na Białorusinach. Napotykamy w tym miejscu sytuację, gdzie polska „grupa dominująca będzie dążyć do uznania i funkcjonowania w przestrzeni publicznej swojej pamięci, gdzie idealnym stanem byłby monopol tej pamięci, delegitymizującej przy tym pamięć grupy mniejszościowej”⁴⁸³. Ten sam schemat działania pojawia się w Japonii wobec mniejszości koreańskiej czy chińskiej.

Choć stanowisko Fujioki nie znajduje poparcia wśród historyków, to zarówno społeczeństwo, jak i rząd zdaje się popierać jego postulaty. Możliwość dotarcia do „zwykłych obywateli” stała się tym większa, im bardziej działania historyka mogły dotrzeć do mas na poziomie popkultury. Uzyskując wsparcie u poczytnego twórcy mangi, Shiby Ryatoro, stało

⁴⁸⁰ Strona stowarzyszenia Jiyuu-Shugi-Shikan Kenkyuu-Kai, www.tsukurukai.com, 26.09.2019.

⁴⁸¹ Tamże.

⁴⁸² Tamże.

⁴⁸³ A. Mroz, *Konflikt pamięci na pograniczu polsko – białoruskim na przykładzie działalności Romualda Rajsa ps. "Bury"*, „Studia z Geografii Politycznej i Historycznej” t. 5, 2016, s. 72.

się możliwe ukazanie kontrastów między obecnym i pożądanym przedstawieniem rzeczywistości w taki sposób, aby zyskać poparcie społeczeństwa⁴⁸⁴.

Jedno, wspólne japońskie stanowisko w kwestiach historycznych pomogłoby zmniejszyć obawy związane zarówno z globalizacją, jak i ciągłą zależnością od Stanów Zjednoczonych⁴⁸⁵. W tym rozwiązaniu upatruję niedoskonałości, gdyż historia spisana według zaleceń Fujioki w najlepszym wypadku pomijałaby wiele faktów historycznych, czyniąc zwrot w świadomości narodowej do czasów szlacheckiej, „etycznej” Japonii⁴⁸⁶. Liczne przekłamania, towarzyszące reinterpretacji poszczególnych wydarzeń, wzbudzałyby niechęć wobec Japonii na arenie międzynarodowej. Próba „pisanie nowej historii” wydaje się obecna od początku istnienia Japonii: selektywność w spisywaniu wydarzeń w erze świątłych rządów, kreowanie wizerunku podczas II wojny światowej. Stanowisko Nobukatsu Fujioki nie jest zatem w Japonii postawą nową.

Historia jako „pole walki” jest widoczna również w rozmowach z Japończykami, którzy często epokę Taisho i Showa traktują jako epokę Meiji. Zwłaszcza jedna z moich rozmów jest tutaj istotna: w odpowiedzi na pytanie o tęsknotę za Edo i określeniem Meiji jako „czasów gorszych” otrzymałam odpowiedź, że „epoka Meiji zdecydowanie była rewolucją, więc ludzie musieli zniszczyć wiele z dawnej kultury. II wojna światowa i zimna wojna były okropnym czasem dla wielu krajów”. Przytoczone słowa należą do tokijskiego przedsiębiorcy, propagatora języka japońskiego wśród obcokrajowców. Dostrzegalne jest wyraźne utożsamianie Meiji z niszczeniem kultury. Wypowiedzi w podobnym tonie usłyszałam wiele, co wskazuje na to, iż działania Inoue ukazujące szanse płynące z modernizacji i westernizacji są dziś ledwie dostrzegalne.

Okres Meiji traktowany jest jako wstęp do II wojny światowej, mimo że tego okresu nie obejmuje. Złączenie w jedność epok Meiji-Taisho-Showa jest świadectwem tego, że Japończycy łączą zmiany Meiji z późniejszym uwikłaniem w wojnę. Łączenie trzech okresów wskazuje na to, że Japończycy zdają się nie pamiętać, że wcześniejszych zwycięstw

⁴⁸⁴ Y. Kitamura, *Egawa Tatsuya's Tale of the Russo-Japanese War*, [w:] D. Wolff, J. W. Steinberg, (red.), *The Russo-Japanese War in Global Perspective: World War Zero*, t.2, Brill, Boston 2007, s. 427.

⁴⁸⁵ G. Austin, S. Harris, *Japan and Greater China: Political Economy and Military Power in Asian Century*, Hurst&Company, London 2001, s. 59.

⁴⁸⁶ Zwrot „etyczna” Japonia ma wskazywać na sposób postrzegania narodu japońskiego przez Japończyków w epoce Edo i wcześniej. Odwoływanie się do wartości konfucjańskich czy kodeksu Bushido czyniło Japonię w oczach narodu nieskazitelną.

np.: z Rosją. Skoncentrowano się na negatywnych (negatywnych wg. Japonczyków) zmianach: nowy styl życia, nowe postawy, dopuszczenie do walki żołnierzy, którzy nie mieli „w genach” tradycji militarnej, tzn. nie pochodzili z rodów wojowników. Choć w Meiji dostrzec można było zmiany obyczajów, nie można zaprzeczyć, iż w ich cieniu pozostawał dawny porządek. Duma wojownika, hasła o „niepokonanej Japonii” obecne były znacznie wcześniej, a XIX w. jest jedynie ich odświeżeniem. Kashiwagi Hiroshi właśnie w tym połączeniu dostrzega przyczyn powstania m.in. japońskiego faszyzmu⁴⁸⁷.

Meiji przyniosło ogromne zmiany w kulturze japońskiej. Można nawet stwierdzić za Hobsbawmem, że „tradycja została wynaleziona na nowo”⁴⁸⁸, a ściśle biorąc, została skonstruowana i „podana do wierzenia”; co też świetnie widać na przykładzie polskim, gdzie „tradycja rycerska” czy „tradycja kresowa” jest tym, z czym ludzie identyfikują się nawet wtedy, gdy w swojej własnej pamięci historycznej (historii rodziny czy historii swojej okolicy) nie mogliby znaleźć nic rycerskiego ani kresowego.

Zreformowane obyczaje (również te związane ze strefą sacrum) wielokrotnie nawiązujące do czasów minionych, zostały odnowione lub nawet całkowicie zmienione, czego przykładem jest święto Sanno Matsuri. Meiji to nie tylko zmiany na poziomie obchodzenia świąt, gdyż dostrzegam zmiany w wizerunku „nowoczesnego” Japończyka, poprzez wprowadzenie nowego stylu mody, u podłoża którego widnieje inspiracja Zachodem. Nowoczesność miała jednak pewne ograniczenia – kobiety obowiązywało noszenie długich włosów, aby mogły je upinać w sposób tradycyjny. W wyjątkowym przypadku kobieta mogła obciąć włosy, jednak wymagało to złożenia podania do odpowiednich władz lokalnych. Choć nowy *look* przetrwał i zmieniał się wraz z trendami mody, to tradycja długich włosów okazała się tymczasowa i wraz z epoką minęła⁴⁸⁹. Wylimitowanie jedynie wybranych elementów podczas lokalnych świąt złagodziło przejście między Edo a Meiji. Ograniczenia dotyczące festiwali miały na celu kasację tych wierzeń, które zostały uznane za przesady. Badania Inoue nad zjawiskami nadprzyrodzonymi określiły, które elementy festiwalu powinny zostać wykluczone. Zmiany świąt, połączone z edukacją prowadzoną wprowadzały

⁴⁸⁷ K. Hiroshi, *Being Modern in Japan: Culture and Society from 1910s to the 1930s*, University of Hawaii Press, Honolulu 2000, s. 61-64.

⁴⁸⁸ E. Hobsbawm, T. Hanger, (red.), dz. cyt., s. 10.

⁴⁸⁹ A. Hitebeitel, B. D. Miller, (red.), *Hair: its Power and Meaning in Asian Cultures*, Suny Press, New York 1998, s. 75.

w nowoczesność. Dlaczego zatem Meiji jest dziś nienazwanym wrogiem? Wszelkie nadpisywanie tradycji poprzez wymyślanie nowej, zakotwiczonej w tej minionej, daje poczucie ciągłości. Epoka światłych rządów to jednak nie tylko wymyślanie tradycji, ale występowanie przeciw obyczajom, które dotychczas były „silnikiem i kołem zamachowym”⁴⁹⁰. Meiji to gwałtowne, raptowne odejście od najistotniejszych niegdyś obyczajów. Ingerencja w to, co związane było z życiem kasty wojowników, to nieodwracalne zmiany w tradycji⁴⁹¹. Tak jak wojsko Kodeks Bushido musiał przejść pewne transformacje. Jak wskazuje Denis Gainty⁴⁹², Bushido odnalazło swe miejsce w *Butokushi* i *Butokukaishi*⁴⁹³. Pisma dotyczyły niemal wszystkich możliwych zestawień: Bushido i kobiety, Bushido dla kupców, czym jest Bushido, podstawy psyche wojownika itp.⁴⁹⁴ Nowa odsłona Bushido pozwalała rozszerzyć i zdefiniować prawa i obowiązki samurajów. Niejednokrotnie w *Butokushi* pojawiały się fikcyjne historie, mające wzbudzić w czytającym chęć walki i mężnych czynów.⁴⁹⁵ Bushido nie zniknęło, a jedynie rozszerzyło swój zasięg obejmując swymi wskazaniem również szeregowców wywodzących się z niższych warstw społecznych. Kasta wojowników nie przestała istnieć, pochodzenie z rodu samurajów miało olbrzymie znaczenie przy ustalaniu hierarchii wojskowej.

Bunt przeciwko zmianom wskazywał na opór przed reformami. Niezgoda na zmiany w tradycji widoczna była niemal ze wszystkich stron. Wielokrotnie podkreślałam, iż Japończycy otrzymali nowe prawa. Nowe „przywileje” nie tylko nie były zgodne z dotychczasowym trybem życia, ale wiele z nich dotychczas przysługiwało jedynie samurajom. Chłopi mogli jeździć konno (przed epoką Meiji był to przywilej wyższych warstw społecznych), samuraj nie mógł nosić miecza w przestrzeni publicznej, nadano najniższym warstwom nazwiska, chłop mógł posiadać własne gospodarstwo podczas gdy samuraj tracił swe rozległe ziemie na rzecz państwa. Wojownicy, tracący swój status

⁴⁹⁰ E. Hobsbawm, T. Hanger, (red.), dz. cyt., s. 10.

⁴⁹¹ E. O. Reischauer, M. B. Jansen, *The Japanese Today...*, s. 92-94.

⁴⁹² D. Gainty, dz. cyt., s. 66-68.

⁴⁹³ *Butokushi* i *Butokukaishi* to publikacje skierowane do wojska poborowego, nawołujące do przyjęcia drogi „żołnierza przyszłości” tj. wysoce wyszkolonego, oddanego państwu wojownika który nie pochodzi z rodu samurajów. R. S. Garcia, *The Historical Sociology of Japanese Martial Arts*, Routledge, New York 2019, s. 50-53.

⁴⁹⁴ D. Gainty, dz. cyt., s. 66-68.

⁴⁹⁵ Tamże, s. 65.

i przywileje, nie odebrali z entuzjazmem wsparcia chłopskiego na polach bitwy⁴⁹⁶. Mimo „przepisanego” Bushido, ogrom zmian w postaci utraty przywilejów był dla samurajów przytłaczający; dodatkowo należy zwrócić uwagę na to, że „nowoczesne wojsko” dawało najuboższym możliwość względnie szybkiego awansu klasowego⁴⁹⁷. Triumfujące dotychczas duchowieństwo również musiało zrezygnować z wielu przywilejów. Przeprowadzone na szeroką skalę reformy wprowadzały nową rutynę w życie Japończyków. Nowa rzeczywistość, choć w wielu miejscach nawiązywała do przeszłości, znacząco zmieniała kraj.

Za sprawą reform Meiji dziś Japończycy są narodem wykształconym, obywatele posiadają w świetle prawa równy status. Nic wiążąca współczesną Japonię z Edo jednak pozostała. Na straganach podczas festynów nadal można zakupić tradycyjny kalendarz, kinematografia często odwołuje się do elementów zaczerpniętych z Edo, łącząc je ze współczesnymi trendami. W 2012 r. powstał film *Edo of the Dead* przedstawiający Japonię w okresie Edo ogarniętą plagą zombie. Wojownik ninja podejmuje walkę z nieumarłymi. Choć w roku powstania filmu na całym świecie królowały filmy o zombie, Kiyoshi Yamamoto chce pokazać poszukiwanie sensu życia przez głównego bohatera. Scenografia zrujnowanego, opustoszałego japońskiego miasteczka daje widzowi przekaz – Japonia Edo znika. „Zombizm Edo” można jednak odczytać również jako paradoksalny (żywo-martwy) wątek prześladowczy, gdyż nostalgia też może być utrapieniem – romantyczny topos, znany jako „przeklęta pamięć” czy „przeklęte wspomnienia” – vide: Mickiewicz,

Precz z moich oczu!...posłucham od razu
 Precz z mego serca!...I serce posłucha/
 Precz z mej pamięci!...Nie!, tego rozkazu
 Moja i twoja pamięć nie posłucha (...)
 Na każdym miejscu i o każdej dobie
 Gdziem z tobą płakał, gdziem się z Tobą bawił
 Wszędzie i zawsze będę ja przy tobie
 Bom wszędzie cząstkę mej duszy zostawił⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ E. O. Reischauer, *Japan. The Story of a Nation...*, dz. cyt., s. 92-94.

⁴⁹⁷ R. Benedict, dz. cyt., s. 59.

⁴⁹⁸ A. Mickiewicz, *Sonety odeskie*, Fundacja Nowoczesna Polska, Warszawa 2010, s.5.

Ci którzy pozostali muszą odnaleźć się w nowej rzeczywistości. Pytanie o to czym jest życie, jaki jest jego sens? pozostaje otwarte.

Dla wielu osób Japonia zatraciła się (zarówno w epoce Meiji, jak i dziś) w globalizacji. Zatrącenie to miało wynikać zarówno z odejścia od tradycyjnej kultury w XIX wieku, jak i wydarzeń po II wojnie światowej (epoka Showa) kiedy Japonia musiała podjąć trud ponownego odnalezienia się w deprymującej i odczuwanej jako hańbiąca, sytuacji. Japończycy nie różnią się wiele od krajów zachodnich – każdy naród za czymś tęskni idealizując pewne elementy czasów minionych. Choć w „nowoczesnym świecie” struktura społeczeństwa, pewien specyficzny dla Japonii ład społeczny jest nadal wyczuwalny, to negowanie jego obecności prowadzi do idealizacji czasów dawnych, a zwłaszcza epoki Edo, uważanej za okres prawdziwej japońskości. Niewątpliwie problemem przy badaniach nad obecnością Edo we współczesnej Japonii jest fakt, iż w Japonii temat ten jest tematem tabu, a badania najczęściej są podejmowane przez obywateli zachodniego świata – najczęściej obywateli USA. Amerykanie (ale również badacze innych narodowości) jednak są pozbawieni obiektywizmu. Poszukiwanie japońskiego ducha, który miałby być obecny w pojedynczych przedmiotach czy zachowaniach towarzyszą każdemu w pierwszym spotkaniu z Japonią. Na fakt ten zwracał uwagę m.in. Nicolas Bouvier w *Kronice japońskiej*⁴⁹⁹. Często zapominamy o tym, że okres izolacji to nie jest całkowite zamknięcie na świat. Działanie nowoczesnych maszyn, medycyna, myśl filozoficzna dotarły do Japonii przed zamknięciem portów, choć nie zostały w pełni zaadoptowane⁵⁰⁰. Japończycy nie zostali nagle natchnieni myślą, że czas zmodernizować kraj. W chwili, gdy nastąpił etap powszechnej westernizacji, zaczęto wprowadzać na masową skalę rozwiązania już znane. Edo to nie „okres ciemny” w historii Japonii, a okres analizy rozwiązań zachodnich, choć owe zmiany nie miały początkowo mieć kształtu wielkiej rewolucji Meiji.

Choć Japończycy dziś żyjący w zmodernizowanej rzeczywistości chętnie wspomnieniami powracają do obrazów, przekazanych przez książki, filmy, muzea, a nawet ogrody przesiąknięte historią Edo, to „duch Meiji” jest również dostrzegalny. Przemiany Meiji upamiętnione są wielką świątynią Meiji, uniwersytetem z bardzo skąpym muzeum

⁴⁹⁹ N. Bouvier, *Kronika japońska. Pustka i pełnia*, tłum. K. Sawińska, K. Arustowicz, Noir Sur Blanc, Warszawa 2014.

⁵⁰⁰ *Japanese Contacts with Europe*, [w:] A. L. Stanton, (red.), *Cultural Sociology of the Middle East, Asia, Africa: An Encyclopedia*, Sage, Los Angeles 2012, s.128.

poświęconym epoce; jest to również nazwa czekolady której smak nie różni się wiele od innych czekoladowych słodkości. Japończycy z powodzeniem łączą to, co stare z tym, co nowe. Zmodernizowane społeczeństwo nadal używa ręcznie robionych pieczętek według XIX wiecznego wzoru i choć Alex Kerr w *Japonii utraconej* pisze o spadku wartości antyków, co jest wynikiem tego, iż „w Japonii wymarło ostatnie pokolenie, które znało wartość rzeczy starych”⁵⁰¹, to jednocześnie sam przyznaje, iż samo kolekcjonerstwo antyków, jak również kabuki czy kaligrafia są istotnym elementem kultury⁵⁰². Trudno dziś odpowiedzieć na pytanie, czy kult rodzimych antyków powróci. Przywiązanie do tradycji, nostalgia za minionymi czasami obecna w popularnych miejscach, jak również próby powrotu do „dawnej Japonii”, podejmowane przez premiera Abe pozwalają wierzyć, że znów nastanie popyt na przedmioty pochodzące z okresu „czystej Japonii”. W Tokio obecnie znajduje się jedynie jeden sklep, w którym można zakupić oryginalne zbroje i broń samurajów, muzeum japońskich mieczy zostało zamknięte ze względu na brak zainteresowania, natomiast tzw. pchle targi oferują rzeczy relatywnie nowe, najczęściej pochodzenia zachodniego lub chińskiego.

⁵⁰¹ A. Kerr, *Japonia utracona*, tłum. M. Kwiecieńska-Decker, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 23.

⁵⁰² Tamże.

4.2. Usobiony wróg Japonii

„Wróg” pod postacią epoki zmian nie jest dla Japończyków zwłaszcza dziś tak oczywisty, jak istnienie namacalnego wroga osobowego. Choć Japonia jest dosyć powściągliwa, a wręcz niechętna w stosunku do każdego obcego, to do każdego z nich ma inny stosunek. Analizując stosunek Japonii wobec „wrogów”, można dostrzec całe spektrum postaw. W zależności od zaszłości historycznych jest to strach, obawa, złość, a czasem podziw, poczucie wyższości. Dziś wrogość nie przejawia się poprzez działania o charakterze militarnym czy też prawnym, ale poprzez język, sposób formułowania artykułów, czy też pojedyncze zdania wypowiedziane w metrze. Wrogość zazwyczaj idzie w parze ze smutkiem, żalem i niespełnionymi ambicjami, mającymi swe podłoże w czasach na długo przed ukochanym Edo. Mimo niechęci do obcego, Japonia podąża teraz ścieżką wytyczoną przez Inoue, który uznał wojnę za coś zbędnego i zwrócił się w kierunku dyplomacji.

Zarówno Stany Zjednoczone jak i Europa nałożyły na Japonię obowiązek skruchy. Obowiązek ten ciąży jednak nad wszystkimi państwami świata, gdyż nie ma narodu, który byłby zwolniony z obowiązku rachunku sumienia

mamy jako zbiorowość wiele grzechów na sumieniu (...) musimy w sposób krytyczny przypomnieć sobie gwałty i upokorzenia, które zadaliśmy ludom całym na wszystkich kontynentach, by narzucić im naszą wizję ludzkości i cywilizacji.⁵⁰³

Japonia nie jest w posiadaniu grzechów odosobniona i podobnie jak inne państwa ma problem z uznaniem, a tym bardziej zaakceptowaniem winy jako elementu tworzącego historię. Wśród narodów istnieje tendencja do przerzucania odpowiedzialności za swoje zbrodnie. Zaprowadzanie demokracji i cywilizacji w krajach „trzeciego świata”, masowe mordy w imię pokoju to obraz wielu działań zachodniego świata. Okupacja Japonii przez Stany Zjednoczone w imię „naprawy i ucywilizowania” narodu japońskiego to jedynie częściowe spełnienie amerykańskich marzeń o dominacji. Japonia jednak nie jest jedyną ofiarą

⁵⁰³ P. Bruckner, *Tyrania skruchy. Rozważania na temat samobiczowania Zachodu*, tłum. A. Szeptycki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2019, s. 18.

cicha i spokojna Kambodża spłynęła krwią ofiar jedyne w swoim rodzaju ludobójstwa w wyniku interwencji Stanów Zjednoczonych; w Iranie Brytyjczycy i Amerykanie zapobiegli burżuazyjnej rewolucji Mosaddeq, co zaowocowało koszmarem na Bliskim Wschodzie: ślepy terroryzmem, porwaniami, uprowadzeniami, braniem zakładników.⁵⁰⁴

Georg Bush senior w jednym ze swoich wystąpień okazał zdziwienie, że tak porządny i dobry kraj jak Stany Zjednoczone mógł paść ofiarą zamachów terrorystycznych. Japończycy (zwłaszcza po drugiej wojnie światowej) również uważali się za naród porządny i nienagannie moralny, „zapomniano” o konfliktach przed II wojną światową np.: japońskiej agresji na Koreę (1910 r.) którą współcześnie przedstawia się jako wynik troski i ochronę przed Chinami, czy operacje w Mandżurii które miały sprowokować do działania Chiny (1931), zaś dziś noszą miano incydentu⁵⁰⁵. Współcześnie wszystkie azjatyckie kraje są przez Japończyków napiętnowane, stanowią ucieleśnienie wszystkich cech niepożądanych. Idąc w tłumie świętujących Japończyków, przemieszanych z turystami wszystkich narodowości usłyszałam od Japończyka „uważaj na portfel i dokumenty. Koreańczycy i Chińczycy mogą cię okraść, Japończycy nie kradną”. To i inne oskarżenia pod adresem azjatyckich narodowości rozprzestrzeniają się z ust do ust. Słowa te mają niewątpliwie znamiona rasizmu, jednak nie chodzi tu o podkreślenie nieskazitelnosci narodu japońskiego. Japończycy tkwią w przekonaniu, że kradzieże kieszonkowe są jedynie drobnym przestępstwem, niewartym ich czasu i umiejętności. Ukazuje się nam ponownie wyobrażenie „wielkiego Japończyka”, który nawet w świecie przestępczym jest kimś wyrafinowanym. Obecnie można wykupić członkostwo w „Jakuzie” – celowo wstawiam cudzysłów, gdyż jedyne, co rzeczywiście można kupić, to przekonanie o przynależności, a nie faktyczną przynależność; zarazem dostrzegam, że iluzja przynależności także ma swoją cenę i jest czymś pożądanym.

Japończycy nie są jednak wyjątkowym narodem, przypisującym negatywne cechy swoim najbliższym sąsiadom. Stany Zjednoczone nie przepadają za Kanadą, okazują wyższość i pogardę swojemu meksykańskiemu sąsiadowi, przygraniczni Polacy obwiniają o kradzieże Słowaków itd. Japonia swą niechęć w sposób bardziej znaczący stopniuje. Na to stopniowanie składa się spojrzenie na owe narody przez pryzmat historyczny. Korea jako kraj słaby, w kierunku którego swe imperialistyczne ambicje kierowały Chiny, budził niechęć właśnie poprzez słabość. Japonia nigdy nie uważała się za kraj ludzi słabych i brak ze strony władzy

⁵⁰⁴ Tamże, s. 17.

⁵⁰⁵ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 407.

umiejętności zadbania o społeczeństwo budził niechęć. Mimo iż Korea sama w sobie nie była przeciwnikiem godnym potomków samurajów to fakt, iż był to teren pełen złóż żelaza, cynku, chromu, węgla i innych dóbr, niezbędnych dla zbudowania imperium – stała się oczywistym kierunkiem ekspansji dla zmilitaryzowanej Japonii⁵⁰⁶. Dodatkowo był to kraj, w którym coraz większe wpływy miał największy azjatycki wróg – Chiny⁵⁰⁷. Japońskie działania w latach 1894-1876 w źródłach historycznych często opisywane są jako polityka na rzecz uznania niepodległości Korei⁵⁰⁸, jednak dostrzegam w tle rywalizację japońsko-chińską o miano mocarstwa Azji. Podczas działań w Korei zarówno rezydenci chińscy, jak i japońscy starali się podsycić nastroje antyjapońskie/antychińskie⁵⁰⁹.

Jedną z wielu konsekwencji interwencji w Korei było wypowiedzenie wojny Chinom. Ziemi koreańskie były doskonałym miejscem do pojedynku między państwami pretendującymi do roli supermocarstwa. Choć Korea podzielona była na obóz projapoński i prochiński, wątpliwe jest, aby społeczeństwo uznało za wydarzenie pomyślne sześciomiesięczne walki dwóch gigantów. Korea była jednak doskonałym polem do konfrontacji przeciwników. Wynik trwającej sześć miesięcy wojny to uznanie przez Chiny niezależności Korei i przekazanie Japończykom Tajwanu, Wysp Peskadorskich i półwyspu Liaotung; pod okupację tymczasowo został oddany również port Weihawei (okupacja miała trwać aż do spłacenia odszkodowań wojennych)⁵¹⁰.

Tam, gdzie prowadzone są rozgrywki o podział władzy, tam zawsze znajdzie się dodatkowy, nieplanowany gracz. W historii waśni o Koreę tym graczem okazała się przede wszystkim Rosja, która miała poparcie największych europejskich sił (Francja i Niemcy). Gdy Rosjanie zaczęli umacniać swą współpracę z Chinami, Japonia została zmuszona do zwrotu Liaotungu. Po dokonanych przez Japończyków zabójstwie królowej Korei, w Europie zaczęto piętnować działania japońskie. Japońskie zwycięstwo nad Chinami w konflikcie zbrojnym w latach 1894–1895 stworzyło przekonanie, że ten bezwzględny na polu bitwy

⁵⁰⁶ H. Yangisawa, (red.), *Community, Commons and Natural Resource Management in Asia*, (red.) NUS Press, Singapore 2015, s.197.

⁵⁰⁷ C. Chungmoo, *The Discourse of Decolonization and Popular Memory: South Korea*, [w:] L. Lowe, D. Lloyd, (red.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Duke University Press, Durham 1997, s. 466-468.

⁵⁰⁸ Tamże, s. 468.

⁵⁰⁹ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 406-409.

⁵¹⁰ S. C. M. Paine, *The Sino-Japanese War of 1894-1895: Perceptions, Power and Primacy*, Cambridge University Press, New York 2006, s.247-295.

naród nie może być lekceważony⁵¹¹. Wygrana z tak wielkim przeciwnikiem to również bodziec dla samej Japonii. Państwo, będące dotąd uważane za słabe (zwłaszcza w porównaniu z Zachodem), mogło pretendować do partnerstwa dla największych państw. Japonia w XIX wieku musiała pokazać swą siłę, inaczej istniałoby prawdopodobieństwo, iż Zachód będzie próbował wywierać naciski, zwłaszcza że „w ciągu paru lat po wojnie w Chinach powstały sfery wpływów państw europejskich, a ponad to Stany Zjednoczone przystąpiły też do rywalizacji ekonomicznej”⁵¹². Wrogość zaczęła łączyć się z szacunkiem i rywalizacją. Nietrudno dostrzec, iż Japonia w pewnych kwestiach przestała różnić się od Europy czy Ameryki, gdyż ona również „na swym koncie ma zarówno najokrutniejsze zbrodnie jak i najbardziej wyrafinowane osiągnięcia, nie może się jej zatem postrzegać wyłącznie przez pryzmat ciężącej na niej klątwy”⁵¹³. Choć przytoczony cytat dotyczy świata zachodniego, to nad Japonią również ciąży klątwa, która połączona jest z obecnością Ameryki. Choć zapewne do otwarcia Japonii i tak doszłoby, to dla wielu Japończyków dziewiętnastowieczne zmiany są wynikiem nacisku głównie ze strony USA. Wkrótce cały Zachód zacznie wskazywać na potrzebę zadośćuczynienia win. Tzw. „potrójna interwencja” była nie tylko delikatnym (i, jak się okazało, chwilowym) powstrzymaniem Japończyków przed dalszymi działaniami militarnymi, ale również sankcją za morderstwo koreańskiej królowej⁵¹⁴. Zachód wiele razy doświadczał zbrodni politycznych, a intrygi i morderstwa nie były niczym nowym, jednak każda interwencja musiała być w jakiś (choćby iluzoryczny) sposób uzasadniona. Piętnowanie przemocy zwłaszcza wobec sojuszników to również odwracanie uwagi od własnych przewinień. Oskarżenia padające wielokrotnie pod adresem Japonii (nie tylko XIX w., ale również XX w.) odwracają wzrok od win „największego terrorysty” w dziejach – Zachodu⁵¹⁵. Choć określenie zachodnich cywilizacji mianem terrorysty może wydać się nadużyciem, to jednak zgodzę się z pytaniami postawionymi przez Derridę

czy terrorizm wymaga pozbawiania kogoś życia? Czy terror nie jest możliwy bez zabijania? A zresztą czy zabić oznacza koniecznie «doprowadzić do śmierci», czy «pozwolić umrzeć», nie chcąc wiedzieć, że pozwala się komuś umrzeć (głód, AIDS,

⁵¹¹ K. Sangjung, *The Discovery of Orient and Orientalism*, [w:] R. Calichman, (red.), *Contemporary Japanese Thought*, Columbia University Press, New York 2005, s. 87.

⁵¹² J. Tubielewicz, dz. cyt., s.398

⁵¹³ P. Bruckner, dz. cyt., s.42.

⁵¹⁴ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 407.

⁵¹⁵ Tamże, s. 29.

ograniczony dostęp do leków – to problemy, które dotyczą milionów ludzi), nie mogą być instrumentem mniej lub bardziej świadomej i zamierzonej strategii terrorystycznej?⁵¹⁶

W tym ujęciu zarówno Zachód jak i Wschód staje się terrorystą. Wzajemna wrogość jest zatem naturalną konsekwencją ciągłych, wzajemnych aktów terrorystycznych. Korea i osłabione tzw. powstaniem bokserów Chiny stały się szybko przedmiotem eksploatacji zarówno ze strony Japonii, jak i wielkich sił Europy. Na pewnym etapie wojny o wpływy Korea nie zasługiwała wręcz na status wroga, gdyż bycie wrogiem wymaga pewnego uznania. Korea stała się jedynie figurą na planszy najpotężniejszych graczy. Przestała być stroną sporu, a wszelkie traktaty i porozumienia podpisywane z rodziną królewską były dla Japończyków formalnością⁵¹⁷. Sytuacja ta jest widoczna zwłaszcza po podpisaniu porozumienia japońsko-angielskiego, dzielącego wpływy w Korei i Chinach i po rozpoczęciu wojny japońsko-rosyjskiej. Korea choć nie była w owym czasie partnerem do rozmów, zawsze była niezwykle istotna jako terytorium. Mając na uwadze jej geograficzne położenie, była miejscem przystankowym w wymianie międzynarodowej (zwłaszcza z Chinami). Gdy japońskie wojsko przejęło Koreę, zajmując najważniejsze punkty, do okupowanego kraju zaczęli podążać handlarze, chcący rozszerzyć swoje rynki.

W okresie japońskiej ekspansji to raczej Japonia była wrogiem Korei niż Korea Japonii. Japoński okupant podejmował decyzje w imieniu koreańskich władz, nie licząc się z opinią i dobrem koreańskiego społeczeństwa tworząc wokół siebie wizerunek „agresora, zdrajcy, twardego kolonizatora”⁵¹⁸. Wizerunek ten z czasem uległ zmianie i choć Japończycy obecnie nadal patrzą z pewnym pobłażaniem na swojego sąsiada, to Korea traktuje Japonię raczej jako (do pewnego stopnia) sojusznika i element wsparcia polityki USA, niż samodzielny przeciwnik. XIX-wieczne poczucie zdrady, żywione przez Koreańczyków, było całkowicie zasadne, gdyż kilka wieków wcześniej, w okresie adaptacji kultury chińskiej, Japonia współpracowała z Koreą⁵¹⁹. Wpływ Chin był tak duży, że Japonia była wręcz postrzegana jako wasal Chin. Według badań Vyjayanti’ego Raghavana jawna, uświadomiona wrogość wobec Korei znacznie kiełkować dopiero, gdy Japończycy dostrzegą, że próba podboju Chin

⁵¹⁶ Tamże, s.29.

⁵¹⁷ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 407.

⁵¹⁸ V. Raghavan, *Korea Japan Relations: An Overview*, [w:] P. A. George, (red.), *Japanese Studies. Changing Global Profile*, Northern Book Centre, New Delhi 2010, s. 172-175.

⁵¹⁹ Tamże.

nie będzie możliwa z pominięciem Korei⁵²⁰. Choć próba podbicia półwyspu nie pozostawia wątpliwości, nie jest pewne, czy jest to rzeczywisty początek japońskiej niechęci⁵²¹.

W XIX wieku utrzymanie wpływu na półwyspie Koreańskim pozwalało na zabezpieczenie Japonii przed próbą jej skolonizowania przez państwa zachodnie, a ponadto dawało dostęp do bogatych złóż naturalnych⁵²². Gwałtowny rozwój technologii w epoce Meiji pozwolił na umocnienie japońskiej pozycji na arenie międzynarodowej m.in. właśnie poprzez ruchy w Korei. Japońska wrogość objawiała się zatem poprzez instrumentalizowanie, a podczas wojny wręcz dehumanizację narodu koreańskiego będącego nic nieznaczącą przeszkodą w dążeniu do celu. Świadectwem tego typu postaw jest choćby myśl Inoue, który choć prowadził rozważania na temat konieczności wojny z Koreą, nigdy nie podjął się opracowania planu połączenia społeczeństw. Kwestia Koreańczyków była w Japonii marginalizowana.

Podczas gdy Koreańczycy stali się mimowolnym wrogiem, co wynikało z ówczesnej japońskiej polityki, tak Rosja z racji swej siły i ambicji (niemal równej ambicji japońskiej) stała się niemal natychmiast naturalnym wrogiem, a stosunki japońsko-rosyjskie będą podsycać ciągle żywą wzajemną wrogość Japonii do Korei⁵²³. Opisywana wcześniej próba ekspansji Rosji doprowadziła do wojny rosyjsko-japońskiej. Mówiąc o wojnie, niemal zawsze akcentujemy taktykę, liczbę ofiar, uzbrojenie. Należy jednak zwrócić uwagę na tło konfliktu: czym był spowodowany, jakie były jego skutki – nie chodzi tu o traktaty pokojowe, a o wpływ na społeczeństwo: „społeczne nastroje”. Analiza tła z jednej strony pomaga zrozumieć motywy, ale równie często podtrzymuje żal. Rotem Kowner uważany za jednego

⁵²⁰ Tamże.

⁵²¹ Moje wątpliwości podyktowane są historią – okres Yamamoto to czas ogromnego zainteresowania półwyspem. Chińska kronika z 513r. zawiera dokument wysłany do władcy Chin zapowiadające japońskie poselstwo wysłane z prośbą o akceptację na interwencję w Korei. Istnieje zatem prawdopodobieństwo, iż Japonia próbowała podbić ziemie określane mianem Mimany znacznie wcześniej. To właśnie na tych ziemiach miała zostać ustanowiona japońska baza wojskowa oraz pierwsza japońska kolonia. Dowodem przejścia ziem ma być kamień tzw. „monument króla Kotaia”. Kamień ma zawierać wyryte znaki mówiące o najeździe „kraju Wa” w 391 i 399 r. Historia pierwszych najazdów nigdy jednak nie została w pełni potwierdzona. Pomijając tęzę odnośnie Mimany można dostrzec, iż Korea nigdy nie była samodzielnym, agresywnym przeciwnikiem. Japońska wrogość wynikała przede wszystkim z potrzeby podboju w celu dalszej ekspansji, a niechęć do samej Korei rodziła się z jej słabości. D. M. Brown, *The Yamato Kindom*, [w:] *The Cambridge History of Japan*, (red.) D. M. Brown, J. W. Hall, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 120-124.

⁵²² C. S. Lee, *Japan and Korea: The Political Dimension*, Stanford University Press, Stanford 1985, s. 169-170.

⁵²³ R. Kowner, *The A to Z of the Russo-Japanese War*, Scarecrow Press, Lanham 2009, s.16.

z najrzetelniejszych badaczy wojny rosyjsko-japońskiej uważa, iż analiza konfliktu jest ciągle niedostateczna. Rok 1904 pojawia się w historycznych publikacjach, jednak "wojna japońsko-rosyjska została zapomniana przez zbiorową pamięć"⁵²⁴.

Choć ze słowami Kownera można się zgodzić w odniesieniu do świata zachodniego, to Daleki Wschód nadal pamięta zaszczości XIX wieku. Wojna rosyjsko-japońska była ogromnym zwycięstwem Japonii przede wszystkim w sensie mentalnym, gdyż pierwszy raz wielkie mocarstwo zachodnie zostało upokorzone. Po przegranej wojnie w Rosji nasiliły się ruchy antyrządowe, a sama Japonia została w rosyjskiej świadomości zbiorowej zepchnięta na dalszy plan. Mimo że przegrana Rosji była bodźcem do przemian, to wydarzenia 1904-1905 zostają spychane na margines rosyjskiej historiografii⁵²⁵. Choć w ówczesnym czasie wygrana podniosła morale japońskie, co więcej, wytyczyła nowy porządek na arenie międzynarodowej, to współcześnie Japończycy nadal bardziej swą pamięć kierują w stronę drugiej wojny światowej⁵²⁶. Przykładem tego są nie tylko pomniki pamięci czy wystawy muzealne, ale publikacje popularnych książek w formie rysunkowej – mang. Specjalny cykl wydawniczy *seinen manga* – manga dla mężczyzn dotycząca takich tematów jak emocje podczas walki, smutek żołnierza po opuszczeniu rodziny, znacznie częściej nawiązuje do drugiej wojny światowej niż do rosyjsko-japońskiej. Kitamura Yukiko wskazuje, że wydarzenia II wojny światowej są (w przeciwieństwie do rosyjsko-japońskiej wojny) znacznie bardziej żywe, łatwiej w nich osadzić historię głównego bohatera, łatwiej przedstawić historię poprzez obraz⁵²⁷. Nie można również pominąć faktu, iż prawidłowy odbiór mangi historycznej wymaga dobrej znajomości historii od czytelnika co – jak wskazuje Kurita Atsushi – nie jest częste⁵²⁸.

Wydarzenia Meiji w ogromnym stopniu wpłynęły na japońską tożsamość. Brak powielanych analiz nie świadczy o niepamięci; co więcej, „niektóre skutki wojny tej wojny ciążyą do dziś, co wiąże się ze stosunkiem do Korei Południowej. Zwycięstwo nad Rosją w 1905 roku doprowadziło do inkorporacji Korei do Cesarstwa Japońskiego, co zrodziło

⁵²⁴ Tamże, s. 15.

⁵²⁵ J. Sobczak, *Mikołaj II – ostatni car Rosji: studium postaci i ewolucji władzy*, Bellona, Warszawa 2009, s. 310.

⁵²⁶ R. Kowner, *The Impact of the Russo-Japanese War*, Routledge, New York 2007, s.34-36.

⁵²⁷ Y. Kitamura, Y. Kitamura, *Egawa Tatsuya's Tale of the Russo-Japanese War*, [w:] *The Russo-Japanese War in Global Perspective: World War Zero*, t.2, (red.) D. Wolff, J. W. Steinberg, cyt. wyd., s 420

⁵²⁸ Tamże, s. 422.

wciąż żywą nienawiść między Koreańczykami a Japończykami”⁵²⁹, przegrana Rosji natomiast miała zaowocować rewolucją i przemianami społecznymi, jak również nowym podziałem sił w Europie.

Zarówno źródła rosyjskie jak i japońskie jako główną przyczynę wzajemnej wrogości podają ambicje imperialne i brak możliwości porozumienia dyplomatycznego. Warto jednak zwrócić uwagę na marginalizowaną w literaturze zniewagę wobec Japonii. Wspomniana już potrójna interwencja zmusiła Japonię do rezygnacji z ziem zdobytych w wojnie chińsko-japońskiej. Zniewaga, będąca wynikiem nieuznania podboju, stała się plamą na honorze potomków samurajów. Choć Zachód nagle zaczął rozpoznawać w Japonii godnego przeciwnika, wymierzył jej dotkliwy cios. Wojna była skutkiem narastającej niechęci, podsycanej zarówno w społeczeństwie japońskim jak i rosyjskim od dłuższego czasu. Należy zatem zadać pytanie kiedy owa wrogość powstała? Veronika A. Kukreshova twierdzi, że źródeł wrogości po stronie rosyjskiej należy doszukiwać się za panowania cara Mikołaja II⁵³⁰. Badacze do dziś nie są pewni, jaki był rzeczywisty stosunek cara do Japonii. Istnieją dwa sprzeczne ze sobą poglądy: car miał żywić jawną niechęć do Japończyków nazywając ich *makakami*; Mikołaj II miał dokładać wszelkich starań, aby stosunki z azjatyckim sąsiadem były przyjazne, natomiast niechęć miała być spowodowana atakiem japońskiego fanatyka na cara podczas jego pierwszej oficjalnej wizyty (incydent Otsu)⁵³¹. W zapisanych rozmowach car miał stwierdzić, że nienawidzi Japonii i nie wierzy Japończykom⁵³². Według niektórych podań atak nie miał wpływu na postawę władcy wobec Japonii. Dowodem mają być listy Mikołaja II do matki i jego zapiski w dziennikach⁵³³. Według Kukreshovej oba stanowiska są prawdziwe. Poglądy cara zmieniały się wraz z ewolucją Japonii. Rosjanin gościł w Japonii słabej choć rozwijającej się. Wrogość powstała, gdy kraj umocnił swą pozycję nie tylko w Azji, ale na arenie międzynarodowej;

⁵²⁹ J. Sobczak, dz. cyt., s.310.

⁵³⁰ Плакаты времен русско-японской войны как средство информационно-психологического воздействия 1904-1905 гг., *Plakaty wojny rosyjsko-japońskiej jako środek informacyjno-psychologicznego oddziaływania 1904-1905*, tłum. własne, moluch.ru, 28.10.2019

⁵³¹ M. Nakanishi, *Heroes and Friends: Behind the Scenes of Treaty of Portsmouth*, Peter E. Randall Publisher, Portsmouth 2005, s. 10.

⁵³² M. Ferro, *Nicholas II: Last of the Tsars*, (tłum.) B. Pearce, Oxford Univeriste Press, Oxford 1994, s. 78.

⁵³³ A. Meshcheryakov, *Император Мэйдзи и его Япония, Cesarz Meiji i jego Japonia*, tłum. własne, Litres, Moskwa 2017, s. 85.

okazuje się, że przez ponad dziesięć lat Mikołaj II po prostu zmienił zdanie na temat imperium japońskiego (...) jako przykład fundamentalnej zmiany stosunku do Japonii można przytoczyć słowa poety Walerjia Y. Buryusowa który kochał i szanował kulturę japońską, ale który wraz z rozpoczęciem wojny rosyjsko-japońskiej w jednym z listów: «Uwielbiam sztukę japońską. Od dzieciństwa snię, aby zobaczyć te uroczyste świątynie. Ale niech rosyjskie jądra/rdzenie zniszczą te świątynie (...) niech cała Japonia zmieni się w martwą Helladę».534

Rosja przez długi czas nie traktowała Japonii jako godnego przeciwnika, o czym świadczy m.in. choćby mówienie o „małej zwycięskiej wojnie”⁵³⁵. Podczas przygotowań do wojny dowódcy rosyjskiego wojska mieli dostęp do niezwykle ubogich materiałów, zebranych na terenie Japonii. W skutek niewystarczającej wiedzy wyobrażenie Rosjan o rozwoju Japonii cechowała głęboka ignorancja. Ludność cywilna posiadała w owym czasie jeszcze mniejszą wiedzę na temat wysp. Materiały dostępne opinii publicznej to literatura fabularna, zdawkowe teksty dotyczące Azji w ogóle, pojedyncze artykuły w gazetach⁵³⁶. Aż do wybuchu wojny w 1904 r. większość Rosjan nie miała żadnej lub jedynie szczątkową wiedzę na temat Japonii:

W pierwszych dniach po ogłoszeniu wojny, kiedy maszyna propagandowa nie była jeszcze w pełni funkcjonalna, śmieszne pogłoski o Japończykach zaczęły rozprzestrzeniać się wśród ludności imperium. Jedną z tych plotek w pamiętnikach Ignatiewa: „Nikt nic nie wiedział o Japonii. W Petersburgu powiadali bajki, że Japończycy są chorzy na śpiączkę. Więc zasypiają w najbardziej nieoczekiwanym momencie! To było absolutnie niesamowite”.537

W świetle tak ogromnej niewiedzy trudno jest mówić o wszechobecnej wrogości przed okresem wojennym. Ignorancja, lekceważenie były obecne w Rosji, jednak nie była to wrogość. Postawa Rosjan nie była jednak właściwa tylko im; podobne spojrzenie na Japonię było charakterystyczne dla całego Zachodu. Niewątpliwie była to jedna z przyczyn kształtowania się wrogości po stronie Japonii.

⁵³⁴ Tamże, s. 70.

⁵³⁵ F. Tych, *Rok 1905*, KAW, Warszawa 1990, s. 7.

⁵³⁶ E. Sargeev, *Russian Military Intelligence in the War with Japan, 1904-05: Secret operations on land and at sea*, Routledge, London 2007, s. 109-110.

⁵³⁷ Плакаты времен русско-японской войны как средство информационно-психологического воздействия 1904-1905 гг., Плакаты войны роsyjsko-япоńskiej jako środek informacyjno-psychologicznego oddziaływania 1904-1905 r., tłum własne, moluch.ru, 28.10.2019.

Niewiedza społeczeństwa rosyjskiego ułatwiła aparatowi władzy wykreowanie pożądanego wizerunku Japończyka. Podtrzymywano panujące ówczesnie stereotypy nie tylko w celu wsparcia przez społeczeństwo działań na Dalekim Wschodzie, ale również w celu stworzenia odpowiedniej atmosfery na arenie międzynarodowej. Celem było uzyskanie pożyczek międzynarodowych, możliwość składania zamówień w obcych krajach, pomoc w uzyskaniu informacji na temat Japonii⁵³⁸. Informacje zdobyte za pośrednictwem krajów trzecich mogły jednak być również niepełne. Nie zapominajmy, że Japonia dla całej Europy była ciągle światem niezrozumiałym. Przeinaczenia, jak również brak możliwości (z uwagi na barierę językową) samodzielnego gromadzenia materiałów nie przeszkodziły jednak Rosjanom pisać:

nasz kraj ma doświadczenie w prowadzeniu polityki informacyjnej, która przyczyniła się do mobilizacji ludności i tworzenia właściwych typów i obrazów w społeczeństwie. Jeden z nich był związany z wojną rosyjsko-japońską w latach 1904-1905. Zajmuje szczególne miejsce w łańcuchu wydarzeń historycznych, pośrednio wpływa na wiele dzisiejszych wydarzeń, stając się ważnym czynnikiem kształtującym wizerunek Japonii i Rosji.⁵³⁹

Niewątpliwie słowa te są w ogromnym stopniu prawdziwe. Bez użycia terminu „propaganda” mówią o tworzeniu określonego wizerunku. Działania, kreujące wroga, opierały się przede wszystkim na metodach wizualnych, gdyż ogromna część kraju pogrążona była w analfabetyzmie. Szczególną rolę odgrywały plakaty lubokowskie, przedstawiające stanowisko rządowe przepełnione wiarą w zwycięstwo. Japończycy przedstawiani w sposób karykaturalny wyglądali na małych, słabych, łatwych do pokonania. Plakaty zawsze podkreślały żółtą karnację, nietypowe oczy. Zabieg ten miał za zadanie podkreślić odmienność i wzbudzić ogólną niechęć. Niemal na wszystkich plakatach pojawiają się również ówczesni sojusznicy Japonii jako ofiary złych intencji Japończyków. Plakaty miały jasne barwy, w większości z nich stosowano dysproporcję wzrostu, aby wzmocnić przekaz na temat „wielkiej Rosji”, grafika miała tworzyć opinię poprzez pewną dozę humoru. Choć był przede wszystkim skierowany do rosyjskiego odbiorcy, był równie cennym materiałem umacniającym pozycję Rosji w Europie. Akcja propagandowa odbywała się również w miejscach, w których obecni byli dziennikarze z Zachodu: Korei, Chinach, później Mandżurii. Podczas wojny rosyjsko-japońskiej Azja stała się swoistego rodzaju „kotłem”

⁵³⁸ Tamże.

⁵³⁹ Tamże.

informacji, na podstawie których kreował się wizerunek Rosji i Japonii na świecie. Jak zatem wyglądało tworzenie wroga rosyjskiego w Japonii? Źródła japońskojęzyczne za powód nienawiści wobec Rosji podaje potrójną interwencję⁵⁴⁰. Niewypowiedziana wojna trwała zatem na długo przed 1904 rokiem. Japończycy czuli potrzebę poczynienia kroków w kierunku ukrócenia wpływów Rosji na Dalekim Wschodzie. „Japoński duch”, który dawniej odwoływał się do indywidualnych cech narodu⁵⁴¹, został użyty jako środek podnoszący morale żołnierzy, nakłaniał ich do ryzykownej, brawurowej walki, często kończącej się śmiercią. W ten sposób mobilizowano wojsko m.in. podczas oblężenia Port Arthur; natomiast głównego dowódcę pośmiertnie ogłoszono bohaterem wojennym poprzez odwołanie się do „ducha”⁵⁴². Ostateczne zwycięstwo Japończyków nie było jednak spowodowane czymś, co moglibyśmy określić przewagą ducha nad materią, a złymi posunięciami taktycznymi Rosjan. Klęska Rosji, a wcześniej Chin sprawiła, że Japonia poprzez odwołanie się do siły drzemającej w narodzie, do ducha narodu i wreszcie japońskiego ducha mogła poprowadzić narracje o niepokonanym kraju nie tylko pośród swych obywateli, ale również na arenie międzynarodowej⁵⁴³.

Podczas wojny rosyjsko-japońskiej w Japonii (podobnie jak w Rosji) nieprzerwanie kreowano wizerunek wroga, jak również wizerunek Japończyka i Japonii. Najpopularniejszym ówczesnym rysownikiem – propagandystą był Kobayashi Kiyochika. Podobnie jak w przypadku Rosji, japońskie plakaty nie tylko miały kształtować japońską opinię publiczną poprzez odpowiednie przedstawienie wroga. Japońska armia malowała się jako nieustraszona, waleczna, o wyglądzie nieco zbliżonym do europejskiego. Choć grafiki Kobayashiego oparte zostały na typowym (zwłaszcza w tamtym okresie) stylu japońskim, tak jak wielu innych artystów inspirował się on zachodnimi konwencjami malarskimi, zwłaszcza realizmem i impresjonizmem⁵⁴⁴.

Podczas wojny wiele firm opierało swe działania na propagandzie wojennej. Poprzez pisma (w których m.in. publikowano przedruki prac Kobayashiego) i reklamy społeczeństwo

⁵⁴⁰ S. Shimazaki, 図説よくわかる日本・中国・韓国の歴史と紛争, *Chiny i Korea. Historia Konfliktu*, tłum. własne, PHP研究所, Tokio 2014, 267.

⁵⁴¹

⁵⁴² M. Vego, *Maritime Strategy and Sea Control: Theory and Practice*, Routledge, New York 2016, s.167

⁵⁴³ R. Kowner, *The Impact of the Russo-Japanese War*, s.34.

⁵⁴⁴ Kobayashi Kiyochika's Cartoons of the Russo-Japanese War, publicdomainreview.org, 19.11.2019.

miało nie tylko spojrzeć na Japonię jako kraj zdrowy, silny i rozwinięty, ale również stłamsić niezadowolenie, spowodowane ograniczeniem dostępu do niektórych towarów. Jak pisze Barak Kushner, „łatwo przestawiono się z tworzenia reklam firm na tworzenie propagandy dla rządu”⁵⁴⁵. Elżbieta Olzacka wskazuje, iż propaganda wojenna „chętnie wykorzystuje elementy mitów etnicznych i narodowych, które pełnią funkcje nie tylko legitymizujące, ale również mobilizacyjne”⁵⁴⁶. Na gruncie japońskim bardzo chętnie odwoływano się do cesarza potomka bogów, gdyż opowieść mityczna „wiąże przeżycie włączenia się jednostki w wieczną terażniejszość zbiorowego trwania z zapalem bitewnym, ze zlotami uniesienia i ofiarności, z atakami nienawiści do wroga, a także z podporządkowaniem się jednemu ruchowi mas, któremu rytm nadaje przywódca narodu”⁵⁴⁷. Przekaz został wzmocniony poprzez odwoływanie się do bohaterów narodu (często mitycznych) których śmiałe i ofiarne czyny stworzyły podwaliny nacji i którzy są przedmiotem państwowego kultu”⁵⁴⁸. Choć niewątpliwie zmasowany przekaz, podkreślający potrzebę wojny, zwrócił uwagę na określone potrzeby (w tym wypadku potrzeba dokonania i podtrzymania zmian terytorialnych w rejonie Azji) to, jak wskazuje Olzacka za Sinisem Malesevicem:

żadna propaganda, nawet najskuteczniejsza, nie jest w stanie w krótkim czasie wykreować nowych bohaterów, nowych wrogów, nowych idei, wartości i norm i przekształcić ludzi w krwiożercze bestie, żadne śmierci swoich przeciwników. Wręcz przeciwnie, propaganda żeruje na tych treściach, które już funkcjonują w społeczeństwie.⁵⁴⁹

Wbrew temu, co piszą badacze zajmujący się wojną rosyjsko-japońską, wrogość do Rosji nie wybuchła nagle, a stopniowo narastała, aby ujawnić się w najbardziej krytycznym momencie.

Przemiany wewnątrz Japonii nieco osłabiły wartości, którymi niegdyś kierowało się wojsko. Wychowani w duchu podporządkowania się warstwom wyższym chłopci i mieszczanie bali się śmierci, która jeszcze kilkadziesiąt lat temu mogła okryć wojownika chwałą lub przynajmniej uchronić przed utratą honoru. Śmierć wśród wojskowych budziła

⁵⁴⁵ B. Kushner, *The Thought War: Japanese Imperial Propaganda*, Hawai University Press, Honolulu 2007, s. 68.

⁵⁴⁶ E. Olzacka, *Wojna a kultura: Rola czynników kulturowych w nowożytnej rewolucji militarnej*, WUJ, Kraków 2016, s. 59.

⁵⁴⁷ Tamże, s. 59.

⁵⁴⁸ Tamże, s. 60.

⁵⁴⁹ Tamże, s. 60.

strach, a to osłabiało ich walkę. „Japoński duch” przywoływał dawne wartości, przypominając o „pięknej śmierci”. Za sprawą odwołań, zawartych w grafikach czy pismach przypomniano rzecz niegdyś oczywistą: podobnie jak w antycznych Atenach „piękna śmierć polegała na oddaniu skończoności za nieskończoność – umieram po to, aby nie umrzeć”⁵⁵⁰. Enryo Inoue traktował odwoływanie się do „japońskiego ducha” w kategorii obowiązku wobec ojczyzny. Nie będzie idealizacją jego osoby stwierdzenie, że najważniejszy dla Inoue był kraj, przez co jego postulaty etyczne opierały się na działaniach na rzecz Japonii. Przyjmując takie założenie, usprawiedliwiam zmianę poglądów Inoue w kwestii związanej z wojną. Wojna lub jej brak były działaniami na rzecz kraju. Obowiązki względem państwa, o których mówił od początku swej działalności, w epoce Meiji obowiązywały w niezmienionej formie długo po jego śmierci. Bezwzględne oddanie Japonii, do którego nawoływał Inoue, było jednym z motywów przewodnich zarówno w epoce Taisho jak i Showa.

Niewątpliwie działania propagandowe wykreowały w świecie obraz Japonii, który funkcjonuje do dziś. Prowadzona przez Inoue edukacja, niewątpliwie na wielu odcisnęła ślad, jednak w konfrontacji z wizją śmierci jego słowa traciły znaczenie. Wiele świadectw mówi o budzącej się u żołnierzy woli życia, o lęku przed śmiercią⁵⁵¹. Idea „honorowej wojny” była przez wielu Japończyków popierana jedynie z pozoru. Osoby powołane do walki nie mogły okazywać wątpliwości co do „japońskiego ducha”, a dyscyplina była swoistego rodzaju sposobem na powrót do domu i rodziny. Na całym świecie utrwalony został mit nieustraszonego japońskiego wojownika, jednak ten wojownik tak samo tęsknił za domem i równie jak każdy europejski żołnierz bardzo bał się śmierci.

Mit nieustraszonych japońskich żołnierzy podkreśla się siłę, hart ducha i ochotę do walki oraz poświęcenie, jednak rzadko podkreśla się podział w społeczeństwie (zwłaszcza w czasie wojny z Rosją). Obok ruchu na rzecz wojny istniał również antywojenny przekaz⁵⁵². Działania opozycji potępiały japoński „patriotyzm” i militarizm. Władze starały się kontrolować media m.in. zamykając wydawnictwa czy aresztując nieprzychylnych dziennikarzy. Kiedy opozycyjna gazeta Heimei została zamknięta, a główni przedstawiciele

⁵⁵⁰ M. Kwiek, *Rorty i Lyotard: W labiryntach postmoderny*, IF UAM, Poznań 1994, s. 148.

⁵⁵¹ E. Ohnuki-Tierney, dz. cyt.

⁵⁵² R. Kowner, *The A to Z ...*, dz.cyt., s.178.

ruchu aresztowani, antywojenny przekaz znacząco osłabł⁵⁵³. Naoko Shimazu pisze o stworzeniu przez państwo „bańki patriotycznej”. Nie bez znaczenia były relacje prasowe, które unaoczniały konflikt. Cywile dostrzegali faktyczny dramat wojny, co wzmagało niechęć wobec Rosjan i wyносиło na piedestał Japończyków walczących z wrogiem. Parady z lampionami były przejawem wsparcia dla żołnierzy. Ten drobny gest był sygnałem dla aparatu państwowego, że Japończycy popierają wojnę. Pole walki dało możliwość rozszerzenia panteonu bohaterów o postacie współczesne – znane ludziom. Ciała ofiar nie były oddawane rodzinom. Pochówek dokonywany był w wielu miejscach co rozszerzało pamięć o żołnierzach. Decyzją administracji polegli chowani byli fragmentarycznie⁵⁵⁴: w miejscu gdzie stracili życie, w rodzinnym grobie, jak również w kilku innych miejscach, uznanych za istotne.

Japonia zjednoczyła się wokół nowych bohaterów, a w społeczeństwie zaistniała świadomość obrazów z pola bitwy. Utożsamianie się społeczeństwa z walczącymi znalazło wyraz po ogłoszeniu warunków porozumienia Portsmouth. Badacze tacy, jak Mariko Tamanoi, stawiają tezę, iż zarówno cała wojna rosyjsko-japońska, jak i zamieszki w dzielnicy Hibiya były symbolem „masowego nacjonalizmu”: „nawet riksarz, stajenny, rzemieślnik i sprzedawcy małych sklepów w centrum metropolii Tokio aktywnie uczestniczyli w buncie, protestując przeciwko warunkom porozumienia”⁵⁵⁵. Ówczesny protest ukazał ogromny potencjał społeczeństwa oraz (co istotne) silnie ugruntowany nacjonalizm i szowinizm mas. Stewart Lone, analizując strajki, mówi, iż były one przejawem japońskiego nacjonalizmu demokratycznego⁵⁵⁶. Społeczeństwo domagało się poszanowania jednostki i jej praw, jednocześnie ślubując posłuszeństwo cesarzowi, a nie decydom. Protestujący żądali dymisji rządu, krytykowano ministrów, zarzucając im lekceważenie woli narodu oraz złe zarządzanie aparatem administracyjnym. Tłum zwrócił się nie tylko przeciwko rządowi, ale

⁵⁵³ Tamże, s. 181.

⁵⁵⁴ Ciało chowano w miejscu gdzie żołnierz poniósł śmierć, jednak pewna jego część np.: kosmyk włosów czy paznokieć była przenoszona i chowana w innym miejscu.

⁵⁵⁵ M. Tamanoi, *Under the Shadow of Nationalism: Politics and Poetics of Rural Japanese Woman*, Hawaii University Press, Honolulu 1998, s.48,

⁵⁵⁶ S. Lone, *Provincial Life and the Military in Imperial Japan: The Phantom Samurai*, Routledge, New York 2010, s. 112.

również wobec wszystkiego, co zostało uznane za niejapońskie. Kościoły wyznań innych niż shinto czy buddyzm zostały splądrowane, zdemolowane, niektóre spalone⁵⁵⁷.

Wraz z rozwojem takiej formy „patriotyzmu” wszelkie opinie, kreowane przez organy administracyjne były przyjmowane przez społeczeństwo w sposób bezkrytyczny. Mariko Tamanoi wskazuje⁵⁵⁸, że nacjonalizm rozwijał się równolegle w wielkich miastach i na prowincjach, przy czym bardziej dynamiczny rozwój miał miejsce w obszarach wiejskich. Fakt ten spowodowany był tym iż, zarówno podczas wojny chińsko-japońskiej jak i rosyjsko-japońskiej większa część żołnierzy pochodziła z małych miejscowości i wsi. Z samego dystryktu Kita Saku zginęło 23 (wojna chińsko-japońska) i 144 (wojna rosyjsko-japońska) żołnierzy. W małych miejscowościach, gdzie ludzie tworzą zwartą społeczność, nie były to anonimowe ofiary. Ponadto podczas obu wojen ogromnym poświęceniem wykazały się również kobiety, zwane „żołnierzami pokoju”. Kobiety nie tylko musiały żyć ze świadomością, że bliscy mogą nie wrócić, ale przede wszystkim stały się tanią siłą roboczą. Okres wojenny był momentem, kiedy (jak podkreśla Tamanoi) ludność zamieszkująca wieś stała się widoczna i znacząca.

Wojna rosyjsko-japońska to wygrana Japonii pod względem militarnym, jednak nie można jednoznacznie określić jej zwycięzcą. Rosjanie musieli uznać przewagę Japończyków, Europa dostrzegła potencjał Japonii – i to niewątpliwie było sukcesem cesarstwa. Straty wpływów jednak były niewątpliwie porażką i podsycaly wrogość wobec Zachodu. Dziś w wielu publikacjach historycznych możemy znaleźć informacje na temat złych decyzji taktycznych, jak również o niewielkich stratach terytorialnych po porozumieniu w Portsmouth⁵⁵⁹.

Tworzenie obrazu wroga Japonii było niezwykle złożone, gdyż wróg nie wyłaniał się wskutek jednego wydarzenia, a stosunek do niego bywał zróżnicowany i niekiedy ambiwalentny. Niechęć i obawa odczuwana w stosunku do świata zachodniego była widoczna już przed epoką Meiji, jednak po wydarzeniach w Portsmouth przybrała na sile. Choć może się wydawać, że Anglia i (w pewnym stopniu) Stany Zjednoczone jako państwa sojusznice nie

⁵⁵⁷ M. Lewis, *Rioters and Citizens: Mass Protest in Imperial Japan*, California University Press, Berkeley 1990, s. 113.

⁵⁵⁸ M. Tamanoi, *Under the Shadow of Nationalism...*, dz.cyt., s.179-207.

⁵⁵⁹ M. Frolov-Walker, *Rimsky – Korsakov and His World*, Princeton University Press, Princeton 2018, s. 201-205.

były objęte niechęcią, strajk w dystrykcie Hibiya pokazał, że mimo wiążących porozumień w narodzie japońskim powstała głęboka uraza wobec całego świata zachodniego. W związku z uprzedzeniami do Zachodu, widocznymi jeszcze przed okresem westernizacji, należy zadać pytanie dlaczego, mimo wcześniejszych zatargów Japonia kilkadziesiąt lat później w epoce Showa przystąpiła do II wojny światowej po stronie państw osi?⁵⁶⁰

Koniec epoki Meiji nie był końcem przemian. Wraz z postępującą modernizacją i westernizacją kraju, nowym podziałem wpływów i sił na arenie międzynarodowej, Japończycy bez względu na swoje uprzedzenia musieli rozgrywać kolejne partie międzynarodowej gry politycznej⁵⁶¹. Niechęć, którą czuli Japończycy po porozumieniu w Portsmouth, nie przeszkadzała w prowadzeniu rozmów z państwami Zachodu, a ciągła potrzeba rozwoju i fascynacja osiągnięciami zachodnimi nie malały. Myśl zachodnia znacząco wpływała umysły. Japońska polityka międzynarodowa często nie odzwierciedlała jednak realnych nastrojów w kraju. Poszczególne ruchy dyplomacji negowane były przez opozycję, która znajdowała oparcie w masach⁵⁶². Epoka Taisho przyniosła kolejne zmiany w sprawowaniu władzy: większość decyzji nie była opierana na woli cesarza, ale na woli narodu, który na tym etapie historii był już silnie zindoktrynowany przez rządzący. Jolanta Tubielewicz pisze o epoce Taisho w następujący sposób:

Następne pokolenie działaczy, myślicieli i publicystów było już inne i często znajdowało oparcie w masach. Rozwój ekonomiczny bowiem w ciągu pół wieku przekształcił Japonię z kraju feudalnego w państwo kapitalistyczne o silnych tendencjach imperialistycznych”.⁵⁶³

Niechęć do Zachodu wpływała znacząco na kierunek sprawowania władzy, co z kolei utrudniało działania na polu międzynarodowym. Wewnętrzne spory rządu sprawiły, że zmieniano jego skład dwanaście razy w ciągu czternastu lat. Rząd w pewnym stopniu był

⁵⁶⁰ Pamiętajmy jednak, że Japonia nigdy nie była pełnoprawnym „członkiem Osii”, np. nie wypowiedziała wojny ZSRR dzięki czemu Stalin mógł dokonać relokacji armii dalekowschodnich, dalej: przedłużający się konflikt z Chinami, w wyniku którego Japonia zdobyła spore terytorium, do którego musiała dokładać (północnozachodnia część Chin miała i bez wojny deficyt żywnościowy, faktycznie to Japonia musiała wyżywić nie tylko armię ale i populację na tych terenach), narastające zaniepokojenie USA rozpychającym się nowym graczem i związane z tym embargo m.in. na ropę oraz osłabione kolonie Belgii, Holandii i Francji (ropa, kauczuk) sprawiło, że wynik był oczywisty; Japonia pod tym względem była bardzo oportunistyczna.

⁵⁶¹ E. O. Reischauer, M. B. Jansen, *The Japanese Today...*, dz. cyt., s. 152.

⁵⁶² J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 376.

⁵⁶³ Tamże, s. 380.

jednak jednomyślny: zarówno tzw. „cywilna biurokracja najwyższego szczebla” jak i militaryści wspierali działalność wybranych prawicowych organizacji. Najbardziej wpływowymi, powstałymi w jeszcze w epoce Meiji „organizacjami patriotycznymi” były Stowarzyszenie Mrocznego Oceanu (Genyosha)⁵⁶⁴ oraz jej odnoga Stowarzyszenie Czarnego Smoka (Kokuryukai)⁵⁶⁵. Historyk, dyplomata Egerton. H. Norman zwraca uwagę na fakt, iż mimo że często owe organizacje były określane mianem tajnych, to informacje na temat działalności można było odnaleźć w ich publikacjach czy też biografiach członków⁵⁶⁶. To właśnie na podstawie „tajnych” rozważań i działań powstawały później nowe, samodzielne organizacje o charakterze nacjonalistycznym. Organizacje zostały powołane przez tych samurajów, którzy nadal nie potrafili odnaleźć się w nowej sytuacji. Choć hasłem przewodnim był sprzeciw wobec nadmiernej westernizacji, to w ogromnej mierze motywem działań było również zubożenie w wyniku reform zatem – materialna sytuacja osobista⁵⁶⁷.

Celem Stowarzyszenia Mrocznego Oceanu było sprawienie, aby społeczeństwo uznało się za strażnika własnego prestiżu oraz aby nauczyło się dostrzegać i reagować nawet na najmniejszą obrazę ze strony zachodnich społeczeństw. Organizacje wspierały działania o charakterze imperialistycznym. Wielu czołowych działaczy było nazywanych nieoficjalnymi ambasadorami Japonii⁵⁶⁸. Hasła, głoszone w kraju, a dotyczące „zachowania tożsamości narodowej”, dały początek kolejnym stowarzyszeniom, „które z biegiem czasu przybierały coraz bardziej fanatyczny charakter i coraz częściej odwoływały się do przemocy”⁵⁶⁹. Pierwsza wojna światowa dała sposobność pogodzenia imperialistycznych dążeń z oczekiwaniami świata. Sojusz z aliantami umożliwił Japończykom pod pretekstem działań na rzecz pokoju wkroczyć do Chin. Dwadzieścia jeden żądań, wystosowanych przez Japończyków pod adresem Chin, można sprowadzić do dwóch głównych celów: podporządkowanie Chin Japonii i wyeliminowanie państw zachodnich z azjatyckiej sfery

⁵⁶⁴ S. Saaler, *Pan-Asianism: A Documentary History 1850-1920*, Rowman&Littelfield Publishers, Lanham 2011, s. 64.

⁵⁶⁵ Tamże, s. 123.

⁵⁶⁶ E. H. Norman, *Japan's Emergence as a Modern State: Political and Economic Problems of the Meiji Period*, UBC Press, Toronto 2000, s. 249.

⁵⁶⁷ Tamże.

⁵⁶⁸ C. Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, Columbia University Press, New York 2006, s.166.

⁵⁶⁹ S. Saaler, *Pan-Asianism: A Documentary History 1850-1920*, cyt.wyd., 211.

wpływow⁵⁷⁰. Ówczesnym dążeniem japońskich polityków było stworzenie azjatyckiej polityki izolacjonizmu, podobnej do doktryny Monroe'a⁵⁷¹. W tym miejscu warto przywołać poglądy Tokutomiego Soho, uważanego za jednego z najgorliwszych nacjonalistów swojego pokolenia⁵⁷². Według Tokutomiego I wojna światowa była oznaką słabości cywilizacji zachodnich. Podkreślał, iż Zachód był zbyt długo idealizowany przez Japonię. Wojna objawiła prawdziwy charakter państw zachodnich i była „najwspanialszą lekcją dla Japończyków”⁵⁷³. Postawa polityka niejako potwierdza moje hipotezy, dotyczące niechęci Japonii wobec całego Zachodu. Traktując politykę jako grę pozorów dostrzeżemy, że sojusze zawierane między graczami nie są niczym innym, jak posunięciami, które nie wynikają z wzajemnych sympatii, a jedynie z kalkulowanych korzyści. W książce *Młode pokolenie Taisho i przyszłość Cesarstwa* pojawia się postulat, aby Azja nie tylko wyzbyła się wpływów obcych mocarstw, ale oddała się pod kontrolę Japonii. Tokutomi był pierwszym, który głośno nawoływał „Azja dla Azjatów”, opowiadając się za azjatycką wersją koncepcji Monroe'a, a jego propozycja czyniła z Japończyków jedyny naród, kompetentny do orzekania w sprawach Azji. Przeciwny zachodnim cywilizacjom, choć świadom dotychczasowych korzyści płynących m.in. z Europy, nie chciał zamknięcia granic kontynentu. Celem było wyeliminowanie „wpływu białych”⁵⁷⁴. Paradoksalnie, koncepcja Tokutomiego była niczym innym, jak adaptacją „białej” koncepcji. Mimo swoich zastrzeżeń i niechęci do Zachodu, dopuszczał na pewnym poziomie współpracę. Choć przez chwilę historyk odchodzi od mówienia o azjatyckiej doktrynie Monroe'a (choć nie przestał być jej zwolennikiem) na rzecz porozumienia z Zachodem, pod warunkiem uznania równości ras. W przekonaniu Japończyka dążenie do równości okazało się jednak niemożliwe, gdyż w jego opinii równość w ujęciu przedstawicieli rasy białej zamykała się w obrębie narodów tej samej rasy. Azja – zdaniem Tokutomiego – powinna również przyjąć tę strategię i skoncentrować się jedynie na własnej

⁵⁷⁰ X. Guogi, *Japan's Twenty-One Demands and China's Policies for Great War*, [w:] A. Best, O. Frattolillo, (red.), *Japan and the Great War*, Palgrave MacMillan, New York 2015, s. 20.

⁵⁷¹ Doktryna Monroe'a to idea będąca podłożem amerykańskiego izolacjonizmu. W myśl doktryny Ameryka miała nie ingerować w politykę europejską, nie byłoby również brane pod uwagę zdanie mocarstw europejskich w kwestii sprawowania rządów w USA. Doktryna miała powstrzymać europejskie wpływy w USA.

⁵⁷² A. Swale, *Tokutomi Soho and the problem of the nation-state in imperialist world*, [w:] D. Stegewerns, (red.), *Nationalism and Internationalism in Imperial Japan: Autonomy, Asian brotherhood, or world citizenship?*, Routledge Curzon, London 2003, s. 71.

⁵⁷³ C. Aydin, dz. cyt., s. 93.

⁵⁷⁴ J. D. Pierson, *Tokutomi Soho, 1863-1957: A Journalist for Modern Japan*, Princeton University Press, Princeton 2014, s. 368.

rasie; jednakże kontynent nie miał być współtworzony przez wszystkich Azjatów, a jedynie przez Japończyków⁵⁷⁵. Doktryna dała podbudowę ideologiczną dla dalszych działań, które przy jednoczesnym odwołaniu się do panazjanizmu (powstałym w oparciu do panslawianizmu)⁵⁷⁶, umożliwiła społeczną akceptację wydarzeń z 1931 (wojna z Mandżurią), 1937 (wojna z Chinami) i 1941 roku (atak na Pearl Harbor)⁵⁷⁷. Panazjanizm kształtował postrzeganie wojny jako środka niezbędnego dla zaprowadzenia porządku w Azji.

Przekładając oryginalną doktrynę Monroe'a na grunt azjatycki, wszystkie państwa kontynentu powinny jednoczyć się wokół problemów ich dotyczących. Myśliciel jednak proponował inwazję i dominację Japonii nad innymi krajami, odwołując się do solidarności wynikającej z rasy i położenia geograficznego. Peter Horton mówi wręcz o japońskiej „propagandzie na rzecz usprawiedliwienia imperializmu”⁵⁷⁸. Tokutomi nie był jedynym zwolennikiem „azjanizmu”. Jego myśl kontynuowali inni, rozwijając myśl o potrzebie separacji Azji od wpływów zachodnich, z równoczesnym umocnieniem wpływów japońskich. Azjanizm w przekonaniu Japończyków miał postawić Japonię w centrum kreowania „nowej Azji”⁵⁷⁹. Próba adaptacji doktryny Monroe'a ukazywała niechęć oraz priorytety Japonii. Wskazana prze mnie wcześniej niekonsekwencja w nawoływaniu do odejścia od westernizacji przy jednoczesnej adaptacji wzorca doktryny została również dostrzeżona w ówczesnej Japonii. Wraz z rozwojem azjanizmu mówiono o *Dai Ajishugi ron* – wspaniałym azjanizmie⁵⁸⁰. Według zwolenników tej idei⁵⁸¹ nie chodziło o stworzenie doktryny imitującej rozwiązania zachodnie, a o wypracowanie własnych strategii (zwłaszcza kolonialnych), które mogłyby zapewnić przestrzeń dla rosnącej populacji Japonii. Choć ton nowej idei brzmiał odmiennie, bo częściej mówiono o jednoczeniu się Azjatów w przyjaźni i harmonii, to jednak do takiego stanu rzeczy miała doprowadzić narody Japonia. Na

⁵⁷⁵ Tamże, s. 369-370.

⁵⁷⁶ T. Weber, *Embracing Asia in China and Japan: Asianism Discourse and the Contest for Hegemony 1912-1933*, Palgrave MacMillan, New York 2017, s. 123-124.

⁵⁷⁷ S. Matthiessen, *Japanese Pan-Asianism and the Philippines from the Late Nineteenth Century to the End of World War II*, Brill, Boston 2015, s. 35.

⁵⁷⁸ P. Horton, *The Ambivalence of Reaction, Response, Legacy and War Memory*, [w:] J. A. Mangan, P. Horton, (red.), *Japanese Imperialism: Politics and Sport in East Asia*, Palgrave MacMillan, New York 2018, s. 286.

⁵⁷⁹ T. Weber, *Embracing Asia in China and Japan...* dz. cyt., s. 124.

⁵⁸⁰ S. Matthiessen, dz.cyt., s. 320.

⁵⁸¹ Tamże.

podstawie wspaniałego azjanizmu powstała idea *Dai Nihonshugi* – wspaniałej japońskości⁵⁸². Admirał Kamiizumi Tokuya, walczący wcześniej w wojnie japońsko-rosyjskiej, nawoływał, aby Japonia skupiła się na poprowadzeniu państw azjatyckich do wyzwolenia od wpływów zachodnich⁵⁸³. Choć niewątpliwie w jego działaniach widoczna jest wrogość wobec Zachodu, to dziś – na podstawie dostępnych źródeł - nie możemy być pewni, jak uzasadniał swoje poglądy. Seven Matthiesen pisze⁵⁸⁴, iż Kamiizumi odwoływał się do potrzeby przewodzenia „żółtej rasie”, Torsten Weber natomiast podaje⁵⁸⁵, iż admirał nie odwoływał się do rasy i podobieństw kulturowych, a do potrzeby jedności Azji (pod przywództwem cesarstwa).

Poglądy zarówno Tokutomi, jak i jego następców w różnej formie ukazują narastającą niechęć do Zachodu i uznanie japońskiej wyższości nad narodami Azji. Na tym etapie działań Japonii myśl Inoue jest ledwo dostrzegalna. Cechy takie, jak lojalność czy oddanie stały się podstawą japońskiej propagandy. Jak wskazuje jeden z najwybitniejszych badaczy myśli Inoue – Rainer Schulzer⁵⁸⁶, Inoue nie był nacjonalistą lecz imperialistą. Inoue nawoływał do wzmożonej aktywności w obrębie kolonii, jednak nigdy nie nawoływał do angażowania się w konflikty ogólnoświatowe.

Wrogość Japonii zarówno wobec samego procesu westernizacji, jak i krajów wcześniej uznawanych za sojuszników, podsyciło nieuznanie równości ras po I wojnie światowej (konferencja paryska) jak również liczne ustępstwa – zarówno terytorialne, jak prestiżowe (w kwestii obecności sygnatariuszy zachodnich – konferencja waszyngtońska). Ustalenia po I wojnie światowej pozostawiły kolejną głęboką zadrę w japońskiej duszy. Wobec upadku postulatu równości rasowej stało się jasne, iż Japonia nigdy nie będzie traktowana w rozmowach po partnersku, a państwa anglosaskie zawsze będą kierowały się podwójnymi standardami; podobnie „międzynarodowa sprawiedliwość” pozostanie zasadą obowiązującą wyłącznie w stosunku do Zachodu. Naoko Shimazu twierdzi⁵⁸⁷, że jest to w dalszym ciągu mało zbadany czynnik w relacjach japońsko-europejskich. Częściowa utrata wpływów

⁵⁸² G. A. Hoston, *The State, Identity, and the National Question in China and Japan*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 214.

⁵⁸³ C. A. Szpilman, *The Yozonsha's War City, 1920*, [w:] S. Saaler, C. A. Szpilman, (red.), *Pan-Asianism: A Documentary History, 1920 – Present*, Rowman&Littelfield Publishers, Lanham 2011, s. 55 -56.

⁵⁸⁴ S. Matthiesen, dz. cyt., s. 35-39.

⁵⁸⁵ T. Weber, dz. cyt., s. 125.

⁵⁸⁶ R. Schulzer, *Inoue Enryo: Philosophical Portrait*, Suny Press, New York 2019, s. 283.

⁵⁸⁷ N. Shimazu, *Japan, Race and Equality: The Racial Equality Proposal of 1919*, Routledge, London 1998, s.13-38.

i odejście od planowanej polityki izolacjonizmu obróciła społeczeństwo japońskie nie tylko przeciw Zachodowi, ale również przeciw japońskim politykom, prowadzącym politykę współpracy. Porozumienie na arenie międzynarodowej nie było równoznaczne z przyzwoleniem społecznym na aktualne miejsce Japonii w świecie dyplomacji.

Paradoksalnie mimo negatywnego nastawienia do cywilizacji zachodnich, po I wojnie światowej można mówić o drugiej fali westernizacji. Pojawiły się nowe określenia jak „modanizmu” (od słowa modernizm) czy „modan” (od słowa modern)⁵⁸⁸. Ponowne czerpanie z wzorców zachodnich nie było tym razem podyktowane przekonaniem o świetności Zachodu. Nowa fala modernizacji jest całkowitym odejściem od koncepcji Inoue, który Zachód traktował jako skarbnicę wiedzy, prowadzącej do nowoczesnego społeczeństwa. Modernizacja i westernizacja nie była już tak niewybiórcza i entuzjastyczna, jak w epoce Meiji. Japończycy mieli czas – ok. 50 lat, aby poznać wady i zalety zwłaszcza cywilizacji europejskiej. Kiedy mówimy o chronologii, zazwyczaj (oprócz nazw epok) używamy określenia przedwojenna i powojenna Japonia. Rzeczywiście II wojna światowa to kolejny przełomowy moment w historii Japonii, jednak w odniesieniu do modernizacji mamy dosyć jednolitą oś czasu, obejmującą trzy kolejne epoki. Kolejne stopnie westernizacji, następujące po sobie w różnych formach obejmują okres Meiji – Taisho – Showa. Linia czasu Japonii przed- i powojennej Japonii przeplata się z linią modernizacyjno – westernizacyjną. Obserwacja i adaptacja idei, zaangażowanie na arenie międzynarodowej, odbiór Japonii przez Zachód wpływał na postawę społeczeństwa japońskiego względem zarówno Europy, jak i Stanów Zjednoczonych. Wrogość podyktowana zarówno chęcią odwetu za lekceważenie Japonii w okresach Meiji – Taisho – Showa, jak i dążeniami imperialistycznymi przyjęły formę „narastającego fanatycznego nacjonalizmu”. Według Kevina M. Doaka badacze najczęściej koncentrują swą uwagę na „nacjonalizmie oficjalnym”, podczas gdy w Japonii można było dostrzec również „nacjonalizm etniczny”⁵⁸⁹. Nacjoniści okresu Meiji, tacy jak Miyake Setsurei czy Enryo Inoue, odwoływali się często do odrębności kulturowej, jednak ich twierdzenia prowadziły do podporządkowania jednostki państwu. Dążenia skoncentrowane były na rozwoju państwa, którego elementem byli poszczególni obywatele.

⁵⁸⁸ K. Hiroshi, *Being Modern in Japan...*, dz. cyt., s. 8-10.

⁵⁸⁹ K. M. Doak, *Ethnic Nationalism and Romanticism in Early Twentieth-Century Japan*, [w:] S. S. Large, (red.), *Showa Japan: 1926-1941*, Routledge, New York 1998, s. 300-301.

Na bazie tego oficjalnego, obywatelskiego nacjonalizmu wytworzyło się zbiorowe „my”. Proces ten jest doskonale widoczny na początku XX w., podczas wojny z Rosją czy Chinami. Odchodząc od subiektywnych odczuć żołnierzy, należy w tym wypadku zwrócić uwagę na wsparcie ze strony społeczeństwa, które nie tyle było podyktowane poczuciem obowiązku względem państwa, co rzeczywistym poczuciem zbiorowej jedności, konsolidowanej na poziomie lokalnych społeczności przez nieanonimowe ofiary. Protesty wobec polityki po I wojnie światowej również ukazywały odrębność narodowego „my” od polityki państwa. Choć etniczny nacjonalizm powstał w pewnym stopniu na podstawie „nacjonalizmu oficjalnego”, to zgodzę się z twierdzeniem Doaka, że był również jego opozycją⁵⁹⁰. Świadectwem tego faktu są m.in. masowe aresztowania w epoce Showa pod pretekstem zwalczania wywrotowych idei. Równie istotnym przykładem jest tzw. zamach majowy, podczas którego rozpropagowane zostały ulotki mówiące:

Spójrzcie na obecny stan naszej ojczyzny Japonii! Popatrzcie na jej politykę, dyplomację, ekonomię, edukację, ideologię i wojskowość! (...) Partie polityczne zaślepione w swej pogoni za władzą i egoistycznymi korzyściami. (...) Dyplomacja jest miękka w kolanach. Edukacja jest przegniła na wskroś. Klika militarna jest bezwartościowa, a myśli narodu schodzą na manowce.⁵⁹¹

Gdy „zamachowcy majowi” zostali aresztowani społeczeństwo dało wyraz swemu niezadowoleniu, masowo sprzeciwiając się aresztowaniom.

U progu jednego i drugiego nacjonalizmu stało pragnienie wielkości, rozwoju, poszanowania. Wrogość Japonii wobec Zachodu sprawiła, że podczas II wojny światowej Kraj Kwitnącej Wiśni wybrał stronę, która wydała się najsilniejsza i najbardziej sprzyjająca. Groźby Stanów Zjednoczonych wobec posunięć ekonomiczno-politycznych w Azji zagrażały budowaniu „nowego porządku” opartego na azjanizmie. W tym miejscu należy zaznaczyć, że nie zapomniano Rosji dawnych krzywd, co sprawiło, że po podpisaniu paktu Ribbentrop – Mołotow przymierze z Niemcami stało pod znakiem zapytania⁵⁹². Mimo wiary w japońskie moce militarne, wielu polityków było przeciwnych angażowaniu się w konflikt Zachodu. Wraz ze zmianą rządów (22.07.1940 władzę obejmuje drugi gabinet Konoe) Japonia zmieniła

⁵⁹⁰ Tamże, s.302-304.

⁵⁹¹ M. Shinbunsha, *Fifty years of light and dark*, „Mainichi Newspapers” 6, 1975, s. 56.

⁵⁹² R. H. P. Mason, J. G. Caiger, dz. cyt., s. 355.

politykę i decyduje się na współpracę⁵⁹³. Przystąpienie do sojuszu z zachodnim agresorem i uwikłanie się w światowy konflikt pokazuje, jak Japończycy potrafili ukryć niechęć na rzecz osiągnięcia celu. Dawne sojusze Japonii z Anglią czy Stanami Zjednoczonymi poszły w niepamięć na skutek drugiego artykułu traktatu osi Tokio – Berlin – Rzym, który uznawał „przewodnictwo Japonii w tworzeniu nowego porządku na obszarze wielkowschodnioazjatyckim”⁵⁹⁴.

Niezaakceptowane przez Zachód japońskie marzenia, wyrażane w hasle „Azja dla Azjatów” miały w tamtym momencie szansę spełnienia. Postępowanie Japończyków doskonale ilustrują słowa jednej z japońskich piosenek „Istnieje prawo narodów – to prawda, ale kiedy przyjdzie właściwy moment pamiętaj, silniejszy zje słabszego”⁵⁹⁵. Poza jedną wzmianką u Tubielewicz o początkowej niechęci do sojuszu⁵⁹⁶, literatura nie podaje przykładów sprzeciwu wobec działań wojennych zarówno ze strony rządu, jak i społeczeństwa. Pierwsze wzmianki o ruchach pacyfistycznych pojawiają się pod koniec wojny. Badania przeprowadzone w 1940 r. przez konserwatywny magazyn *Bungei shunju* wskazują jednak, że dwie trzecie respondentów popierało ówczesną politykę, co oznacza, że zdarzały się głosy niezdecydowane lub wręcz przeciwnie⁵⁹⁷. Mniejsza lub większa wrogość wobec wymienionych uczestników konfliktu wynikała z nieuznania własnej zwyczajności. Mania wielkości ogarniająca Japonię pchała ją w kierunku kolejnych, destrukcyjnych decyzji. Pod tym względem Japończycy nie ustępowali Niemcom, o które pyta Leder, cytując Krockowa: „cóż jednak pchało ich ku tak niebotycznym celom – ku temu, by raczej runąć w bezdenną czeluść niż przystać na zwyczajność?”⁵⁹⁸, aby, za Eksteinsem, odpowiedzieć „Niemcy dobitniej niż inne narody «rozwinęte» udowodnili, do jakiej psychotycznej dezorientacji może doprowadzić tak raptowna i wszechstronna zmiana środowiska”⁵⁹⁹.

Podobnie jak Niemcy, Japonia przeszła wiele gwałtownych, dynamicznych przemian, dokonując skoku w rozwoju większego niż jakiekolwiek państwo na świecie. W tym miejscu

⁵⁹³ M. Guzik, *Stosunek Japonii do kwestii żydowskiej w latach 1932-1945*, WUJ, Kraków 2013, s. 101-102.

⁵⁹⁴ R. H. P. Mason, J. G. Caiger, dz. cyt., s. 355.

⁵⁹⁵ D. Kritsotis, *International law and relativities of enforcement*, [w:] J. Crawford, M. Koskenniemi, (red), *The Cambridge Companion to International Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 245.

⁵⁹⁶ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 415.

⁵⁹⁷ K. Schilchtmann, dz. cyt., s. 302-306

⁵⁹⁸ A. Leder, *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym*, PWN, Warszawa 2016, s. 42-43.

⁵⁹⁹ Tamże, s. 43.

jeszcze raz należy wskazać na wroga nieosobowego – okres modernizacji. Dezorientacja w społeczeństwie, wynikająca ze zmian, stanowiła podwaliny pod tworzenie nowego porządku, a co za tym idzie, nowych wrogów osobowych. Strach przed utratą własnej tożsamości, który niegdyś motywował do modernizacji, zamienił się w dążenie do uznania i dominacji. Brak poczucia bezpieczeństwa i uznania, podsycany przez Zachód nie tylko kreował wrogów, ale również pchał „nową” Japonię w kierunku konfliktu zbrojnego. Podobnie jak Niemcy epoki *fin de siècle'u*, Japonia ratowała się „ucieczką do przodu” – „niemożność zniesienia samego siebie, rozdarcie przez sprzeczne pragnienia, ucieczka «do przodu» – ku fantazyjnemu wizerunkowi samego siebie”⁶⁰⁰. Zanim jednak fantazje pochłonęły cały naród, zakiełkowały w głowach tych, których do dziś Japonia nie uważa za faktycznych wrogów – dawnych wojskowych, którzy wraz z westernizacją tracili najwięcej – dawną warstwę wojowników.

Westernizacja przez wielu była traktowana jak choroba, na którą lekarstwa szukano w zachodnich ideach. To, co wsparło japońskie fantazje o dominacji, to książka Ericha Ludendorffa *Wojna totalna*, doskonale wpisująca się w idee obecne w Japonii. Ludendorff zdawał sobie sprawę z tzw. „wrogów wewnętrznych” którzy dla zachowania kontroli i prawidłowego funkcjonowania państwa powinni zostać wyeliminowani. Myśl zawarta na kartach *Wojny totalnej* trwale wyparła wojenną argumentację Inoue. W epoce Showa nie było miejsca na uzasadnianie wojny przeludnieniem, prawem zmiany czy brakiem możliwości dotarcia do prawdy⁶⁰¹. Antywojenne stanowisko Inoue również nie było aktualne. Japonia przepelniona była hasłami podkreślającymi wielkość Japonii oraz nawołującymi do walki i poświęcenia⁶⁰². Zarówno Japończycy, jak i Ludendorff dostrzegali w wojnie nie tylko wyzwanie pod względem militarnym, ale przede wszystkim wyzwanie dla całego narodu, który jest i musi być uwikłany w wojnę

„niełatwe zadanie wyciśnięcia ze społeczeństwa niemieckiego maksymalnego wysiłku, zmobilizowania wszystkich zasobów ówczesnej Rzeszy (...) Wtedy to zetknął się

⁶⁰⁰ Tamże, s. 44.

⁶⁰¹ A. Masato, *Inoue Enryo's Philosophy of Peace and War*, “International Inoue Enryo Research” 2016, nr 4, s. 80.

⁶⁰² Tamże.

Ludendorff w praktyce ze skomplikowaną problematyką wciągnięcia do walki każdego obywatela wojującego narodu⁶⁰³.

Japończycy od dawna byli świadomi potrzeby zaangażowania mas w działania militarne. Studia na Zachodzie uświadomiły potrzebę reform wojska, w tym zaangażowanie ludności cywilnej w walkę (co zdarzało się jednak również wcześniej np.: w epoce Azuchi-Momoyama). Idea niemieckiego komandora bliska była koncepcjom japońskim, według których wszystko powinno zostać podporządkowane wysiłkowi wojennemu.

Wraz z postępem i „ucywilizowaniem” (tzn. dorównaniem do krajów zachodnich, stanowiących pewien wzór państw rozwiniętych i kulturalnych) dla Japończyków stało się oczywiste, że wojna totalna to wojna narodowa, gdyż „wojna to nie tylko sprawa sił zbrojnych, wciąga również do walki o życie każdego obywatela”⁶⁰⁴.

Pomysłów na dominację tuż przed przystąpieniem do wojny było wiele, jednak wszystkie podporządkowywały ludność armii i skupiały się na pokonaniu zachodniego przeciwnika. Hasła o charakterze nacjonalistycznym nie pojawiły się w jednym, określonym momencie. Jak pisze Rogers Brubaker „nacjonalizm nie jest wywołany przez narody. Jest produkowany – lub lepiej wprowadzany – przez pola polityczne szczególnego rodzaju”⁶⁰⁵. Wydarzenia epoki Showa traktuję jako konsekwencję nieukończonych, źle przeprowadzonych rewolucji Meiji. Japonia chcąc przewyciężyć strach i poczucie zacofania, podjęła trud modernizacji i westernizacji. Świadomy swej „inności” kraj chciał zbliżyć się do rozwiniętych krajów Zachodu przy jednoczesnym zachowaniu odrębności kulturowej. Japonię okresu Meiji można porównać z dzieckiem, które chce zyskać nowych przyjaciół dlatego naśladuje zachowania rówieśników w celu akceptacji. Japonia nie została przyjęta do grona „rówieśników”, nawiązane „przyjaźnie” były jedynie chwilowymi sojuszami. Modernizacja pozwoliła jednak obudzić ambicje rządzących i podjąć próbę udowodnienia, że Japonia nie tylko nie jest gorsza, ale wręcz potężniejsza niż inne kraje. Eskalacja dążeń do ukazania Japonii w roli niepokonanego cesarstwa, kraju, o którego względy powinni zabiegać

⁶⁰³ E. Ludendorff, *Wojna totalna*, tłum. F. Schoener, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1959, s.5.

⁶⁰⁴ Tamże, s. 5.

⁶⁰⁵ R. Brubaker, *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*, tłum. J. Łuczyński, PWN, Kraków 1998, s. 20-21.

to – w mojej opinii – właśnie epoka Showa. Okupacja Korei czy I wojna światowa były jedynie konsekwentnym utrwalaniem przekonania, że Japonia powinna dominować w Azji.

1940 rok to kontynuacja dawnych konfliktów. Wojna „do wyczerpania” trwała od dawna, choć nie zawsze przyjmowała oficjalny i militarny charakter. Choć Japończycy korzystali z rozwiązań zaczerpniętych z US i skrycie podziwiali potęgę osiągnięć, to jednocześnie pamiętając ponizenie „rasy żółtej” i przeciwstawianie się imperialistycznym koncepcjom Japonii, szczerze gardzili Ameryką.

Analizując opisywane skrzętnie przez historyków wydarzenia domniemuję, że krwawa zemsta Japonii na świecie zachodnim, a zwłaszcza na Ameryce mogłaby zostać odroczone w czasie, a nawet zaniechana w przypadku sojuszu – tak jak w początkowej fazie wojny został zawarty sojusz z Rosją. Wyimaginowany porządek świata połączony z szybkimi sukcesami Niemiec w 1939 r. dał jednak Japonii nadzieję na spełnienie swych fantazji. Wypowiedzianym celem była dominacja i uznanie, jednak u podłoża pograżenia się w wojnie stał motyw właściwy wszystkim wojnom – masowy mord⁶⁰⁶. Podobnie jak u Hitlera czy Stalina i tak samo jak w Nanking. Podobnym celem kierowały się również Stany Zjednoczone, bombardujące japońskie miasta i zrzucając bomby atomowe. Celem była anihilacja, której konsekwencją była wygrana, mimo iż mówiono o odwecie za Pearl Harbor. Japonia „wykrwawiła się”, zginęli nie tylko ludzie, ale również marzenia, fantazje, zapanowała wszechobecna pustka przemieszana z goryczą. Możliwość zachowania nawet nieosiągalnego celu i dążenia do niego została w tym wypadku utracona. Dotychczasowe cele wymagały przeformułowania.

Czy jednak wrogość pod wpływem tak wielkich zniszczeń, jakie dotknęły Japonię może zostać ujarzmiona? W dalszym ciągu brakuje wiarygodnych przekazów, dotyczących sytuacji w powojennej Japonii. Historycy odnotowali poziom zniszczeń, okupację, aż w końcu powrót do „normalności” np.: Conrad Totman w liczącej ponad 800 stron *Historii Japonii* skupia się na opisie rolnictwa, urbanizacji, zagadnieniu płci, mniejszości, religii, środowisku naturalnym, zniszczeniu lasów i uszczupleniu zasobów naturalnych, jednak pomija kwestie, związane z kondycją społeczeństwa czy świadectwami osób, które przeżyły.⁶⁰⁷ Podobnie Joy Hendry, opisując przemiany kulturowe w społeczeństwie japońskim na przestrzeni wieków,

⁶⁰⁶ P. Bruckner, dz. cyt., s. 18.

⁶⁰⁷ C. Totman, dz. cyt., s. 669-680.

omijają dokładniejszą analizę społeczeństwa powojennego⁶⁰⁸. Richard H. P. Mason i John G. Caiger wspominają w kilku zdaniach o ignorancji amerykańskiego okupanta, wszechobecnym głodzie i ogromnym zniszczeniu, jednak wszystko to w odniesieniu do polityki powojennej⁶⁰⁹. Najobszerniej o ludziach w powojennej Japonii pisze Edwin Reischauer, który ukazuje zwątpienie w dawne wartości, rezygnację i wreszcie próbę przeżycia i odbudowy⁶¹⁰. Japońskie publikacje wspomnień, pojawiające się kilkadziesiąt lat po wojnie, ukazują brak wiary w realność sytuacji, w której znalazła się Japonia i (co zrozumiałe) ogromny smutek; jednak to, co niezwykle rzadko pojawia się w publikacjach historycznych, to dalsza chęć i potrzeba walki z wrogiem⁶¹¹. Pamiętniki japońskiego nastolatka ukazują bunt przeciwko decyzji o poddaniu. Dla wielu Japończyków lepsza byłaby całkowita anihilacja Japonii, niż hańba wynikająca z poddania się⁶¹². Określenie „normalność” celowo ujmuję w cudzysłów, gdyż nowy porządek wprowadzony przez Stany Zjednoczone daleki był od świata Japończyków minionych epok. Demokracja została wprowadzona pod przymusem, niemożliwe były sprzeciwy tak jak w epoce Meiji. Tubielewicz o społeczeństwie powojennym pisze krótko:

bezdomni i bezrobotni nędzarze snuli się po wiejskich drogach, wałęsali po ulicach miast, podczas gdy syci Amerykanie patrzyli na nich jak na dziwowisko. Głód zgarniał ofiary śmiertelne. (...) Głód też powodował nagły wzrost przestępstw i zbrodni⁶¹³.

Paul Glynn wskazuje na⁶¹⁴ o ogromną rozpacz i cenzurę amerykańską. Conrad Totman zauważa, iż w Japonii

większy nacisk kładziono na ekspresję estetyczną niż na diagnozę społeczną, zamęt i niejasności utrzymywały się, i to nie tylko po przegranej wojnie i podczas odbudowy kraju, lecz także w szczytowej fazie okresu Showa.⁶¹⁵

⁶⁰⁸ J. Hendry, dz. cyt., s. 84-86.

⁶⁰⁹ R. H. P. Mason, J. G. Caiger, dz. cyt., s. 354-361.

⁶¹⁰ E. O. Reischauer, *Japan. The Story of a Nation...*, dz. cyt., s. 300.

⁶¹¹ C. Igaya, 1945年8月15日、人々はどう受け止め、何を思ったか。当時の日記から終戦を追体験, *Jak ludzie postrzegali i co myśleli 15 sierpnia 1945. Przeżyj koniec wojny z pamiętnikiem tamtego czasu*, (tłum. własne), huffingtonpost.jp, 15.10.2019.

⁶¹² Tamże.

⁶¹³ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 424.

⁶¹⁴ P. Glynn, dz. cyt., s. 281.

⁶¹⁵ C. Totman, dz. cyt., s.680.

Opis społeczeństwa powojennego dokonywany przez japońskich pisarzy dostosowany był do ówczesnej sytuacji i nie zawsze opisywał faktyczne uczucia:

w obliczu procesów o zbrodnie wojenne, czystek i nowej cenzury, niektórzy z nich zamilkli, gdy inni doświadczali kolejnego «nawrócenia» (tenko) – z przekonania, dla wygody lub dogodnego nałożenia się na siebie obu tych pobudek⁶¹⁶.

Przykładem takich przemian może być Takami Juna, który po wojennym nawoływaniu do jedności wobec wroga, radykalnie zmienił stanowisko pisząc: „Kamień spadł mi z serca. Teraz widzę, że byliśmy pogrążeni w mrokach średniowiecza. Mieliśmy politykę rodem ze średniowiecza, politykę terroru⁶¹⁷. Istnieje zatem ogromne niedopowiedzenie co do społeczeństwa powojennej Japonii. W obliczu potrzeby odbudowy nie tylko kraju, ale i własnej tożsamości, analizy niewątpliwie złej kondycji społeczeństwa zostały zaniechane lub złagodzone, aby nie razić czytelnika. Niechęć Japonii do Ameryki została tymczasowo uśpiona. Wszystkie umysły i siły skoncentrowały się na odbudowie kraju, żalobie i przystosowaniu do nowych warunków. Zbiorowa trauma zdaje się koncentrować na ostatecznym ciosie, zadany przez USA. Jednocześnie dostrzegam coś na kształt syndromu sztokholmskiego⁶¹⁸: według dostępnej literatury, po wojnie Japończycy byli wdzięczni Ameryce za pomoc w ponownym przeobrażeniu kraju. Z perspektywy moich badań muszę jednak stwierdzić, że wspomniana „wdzięczność” jest informacją, którą dostajemy od zwycięskiej strony. Na kartach wspomnień Japończyków z okresu powojennego pojawiają się słowa takie jak wróg, dalsza walka, a nawet twierdzenia, iż lepsza śmierć całego narodu japońskiego niż „haniebne poddanie się⁶¹⁹. Wiele ekspozycji muzealnych w Muzeum Edo⁶²⁰

⁶¹⁶ Tamże, s. 681.

⁶¹⁷ Tamże.

⁶¹⁸ Syndrom sztokholmski to „typ relacji który można odnaleźć w reżimach totalitarnych czy innych patologicznych układach, gdzie jedna ze stron jest całkowicie zależna od drugiej i żyje w poczuciu realnego i permanentnego zagrożenia” Przetrawanie możliwe jest przez wytworzenie odczucia sympatii w kierunku krzywdziciela „przekonanie, że pan jest osobą dobrą i sprawiedliwą pozwalało przetrwać, możliwym bowiem czyniło zasłużenie na jego przychylność”. A. Czeniak, *Psychospoleczne paradoksy przemocy*, „Państwo i Społeczeństwo” 2014, nr 2, s. 55-56.

⁶¹⁹ C. Igaya, 1945年8月15日、人々はどう受け止め、何を思ったか。当時の日記から終戦を追体験, *Jak ludzie postrzegali i co myśleli 15 sierpnia 1945. Przeżyj koniec wojny z pamiętnikiem tamtego czasu*, (tłum. własne), huffingtonpost.jp, 15.10.2019.

⁶²⁰ Muzeum Edo nie jest poświęcone tej jednej epoce choć niewątpliwie Edo zajmuje największą przestrzeń. Ekspozycje Meiji i Showa zajmują osobne skrzydło muzealne są odniesieniem do „nowej Japonii” która została zniszczona przez Amerykę – największym i najważniejszym eksponatem jest multimedialna mapa pokazująca falę nalotów na Tokio; nie mniej istotnym eksponatem jest opis ewakuacji Tokijczyków.

poświęconych jest pamiętnikom i listom bohaterskich żołnierzy, jak również spojrzeniu dziecka bojącego się, że już nigdy nie będzie jak dawniej. Choć nie jest negowane, że Ameryka nadała kierunek odbudowie Japonii, to odbudowa miast jak i odbudowa państwa w sensie prawnym odbyła się tylko dzięki systematyczności, determinacji i doskonałej organizacji pracy Japończyków⁶²¹. Skromne racje żywnościowe, wydzielane przez okupanta, przyjmowane były nie tyle z wdzięcznością, ile z poczuciem, że to konieczne dla walki o przetrwanie. W opozycji do tego, co możemy znaleźć w niektórych japońskich muzeach, czy pamiętnikach stoi to, co przekazuje nam zwycięzca. *Gatestone Institute* w artykule o powojennej Japonii zamieszcza cytat z nieznanego, anonimowego źródła:

«Walczyliśmy przeciwko nim (Amerykanom) jednak zamiast nas skrzywdzić, nakarmili nas i odbudowali. Gdyby to Rosjanie wygrali wojnę, bylibyśmy jak Korea Północna» – właściciel sklepu z makaronem, Japonia.⁶²²

Powyższy cytat jest wstępem do artykułu na temat tzw. „wdzięcznej generacji”. Według autora Japończycy w powojennym, zniszczonym bombardowaniami kraju, wychodząc z domów, do których wielu ich bliskich nigdy nie wróciło, kłaniali się nisko Amerykanom, dziękując za obecność i pomoc⁶²³. Mit wielkiej Ameryki do dziś funkcjonuje w przekonaniach nie tylko samych Amerykanów, ale również Europejczyków. Cytat właściciela sklepu (czy też może baru ramen – autor nie pisze o restauracji, jednak nie ma w Japonii sklepów wyłącznie z samym makaronem) jest niemożliwy do zweryfikowania. Brak danych nie tylko o samym właścicielu, ale również o sklepie czy nawet miejscowości, każe poddać w wątpliwość prawdziwość słów, zwłaszcza rozpatrywanych w kontekście opisywanych wcześniej wspomnień ocalałych. Choć Takashi Murakami stwierdził, iż Ameryka dała Japonii „życie i wychowanie”, to podkreśla, iż Japończycy zostali zmuszeni do życia „w systemie, który nie tworzy dorosłych. Tak oto «super płaską» Japonię zamieszkują Japończycy będący «Małymi Chłopcami» od czasu gdy bomba atomowa «Mały Chłopiec» zakończyła wojnę»⁶²⁴. Spadkiem po „okupancie – wybawcy” było zrezygnowanie

⁶²¹ A. H. Gleason, *The Level of Living in Japan and the United States: A Long-Term International Comparison*, [w:] E. R. Bauchamp, (red.), *Japanese Society Since 1945*, Garland Publishing, New York 1998, s.51-54.

⁶²² A. George, *Japan the Grateful Generation*, gatestoneinstitute.org, 12.12.2019.

⁶²³ Tamże.

⁶²⁴ N. Anan, *Kathy's Parody of Singin in the Rain*, [w:] K. J. Wetemore Jr., (red.), *Portrayals of Americans on the World Stage: Critical Essays*, McFarland & Company inc. Publishers, Jefferson 2009, s. 137.

z przywiązania do tradycyjnych elementów kultury japońskiej na rzecz konsumpcjonizmu, infantylizacji nie tylko kultury ale i sposobu myślenia czego świadectwem jest choćby zapatrzenie w to, co *kawaii* (urocze).

Dziś coraz częściej Japończycy wracają myślami do wydarzeń wojennych, jednak obraz, który widzą, jest zniekształcony przez czas i różnorodność przekazu. Najpopularniejsze środki przekazu jak np.: manga czy anime są sposobem na radzenie sobie z traumą nie tylko związaną z samą zagładą, ale również z klęską i czymś, co Takesgi Murakami nazywa „niepewnym, apolitycznym stanem”⁶²⁵. Japońscy twórcy często przedstawiają starcie dwóch wrogów, równie często ukazywane są wielkie eksplozje, a nawet odniesienia *explicite* do bomb atomowych. Murakami stwierdza, że często zacierają i pomniejszają one prawdziwą historię, jednak nie możemy wątpić, że jest to wyraz subiektywnego spojrzenia i osobistych emocji twórców, a nawet szerokiego grona odbiorców⁶²⁶. Jako przykład możemy przedstawić mangę *Neon Genesis Evangelion* przyjmującą kształt „kroniki społecznej i psychologicznej dezintegracji”, oraz serię wydawniczą mangi *Hiroshima 1945*, w której ukazany jest podział społeczny, wynikający ze stosunku do wojny i konsekwencje działań militarnych.

Wrogość wobec dawnego okupanta, nadal obecnego za grubymi murami amerykańskich klubów i osiedli, nie przejawia się dziś w czynach, a dystansie codziennych relacji. Japończycy nauczyli się żyć obok Amerykanów, współpracować z nimi, jednak nigdy nie zostaną zapomniane dawne krzywdy. Przed drugą wojną światową Japonia dążyła do adaptacji wzorców nie tylko europejskich, ale również amerykańskich. Po drugiej wojnie światowej Japonia została zmuszona do westernizacji, stając się „płaską”. Cytowane wcześniej twierdzenie Murakamiego odnośnie wychowania staje się tym bardziej adekwatne, gdy dostrzeżemy, że współcześnie Japończycy instynktownie sięgają po amerykańskie rozwiązania, bez refleksji, gdyż naród przez wiele lat poddawany został „amerykańskiemu wychowaniu”.

Wojny pochłaniają tysiące istnień, dokonują się masowe zniszczenia. Strony biorące udział w konflikcie mają świadomość strat. Zrzucenie bomb atomowych było czymś nowym, a skala zniszczeń jednego pocisku (w tym przypadku dwóch pocisków) była dla całego świata przytłaczająca. Przemoc w ułamku sekundy osiągnęła nowy poziom. Odwet Ameryki

⁶²⁵ Tamże, s.137.

⁶²⁶ Tamże, s. 138.

niewątpliwie można uważać za precedens. Koniec drugiej wojny światowej przyniósł nieoczekiwany skutek. Po wojnie, gdy Niemcy byli rozliczani ze swych czynów Japonia została w pewnym stopniu ułaskawiona. Choć nikt nie wątpił w to, jaką rolę pełniła podczas wojny, to ogólnoświatowy szok związany ze zniszczeniami dokonanymi przez ładunki nuklearne, doprowadził do odwrócenia dyskursu. Japończyków zaczęto postrzegać nie jako agresora, a jako ofiarę. Niewątpliwie charakter okupacji amerykańskiej był podyktowany właśnie tym dyskursem. Powojenne rozliczenia mogły dotknąć również Stany Zjednoczone, których reakcja mogła zostać uznana za przesadzoną. Amerykanie uznali za stosowne odkupić swą winę poprzez „opiekę” nad bezbronną już Japonią. Niemożliwym było postawienie Japonii w stan oskarżenia za wszystkie krwawe akty podczas wojny – „jak można mieć czelność oskarżać różnej maści barbarzyńców, skoro sami daliśmy dowód niespotykanej dzikości”⁶²⁷? Amerykanie również nie przepraszają, a tuszują swoją odpowiedzialność. Dla postronnego obserwatora, znającego wydarzenia 1945 r. jedynie z masowych przekazów, dokonane zniszczenie będą szokować tak długo, jak będzie pojawiał się obraz. W tamtej chwili Amerykanin stał się „zarazem przeklęty i niezbędny: dzięki niemu wszystko jest jasne”⁶²⁸. Czy jednak wszystko stało się jasne? Japonia została pokonana, czy jednak użycie środków niekonwencjonalnych było niezbędne? Kogo tak naprawdę należy winić? Czy podczas okupacji Amerykanie nagle stali się przyjaciółmi? Bez wątpienia zmieniła się klasyfikacja Japonii⁶²⁹. W świecie gdzie dominował podział zły – dobry, pojawia się kryterium „zagubiony”. Historia pisana przez zwycięskiego, białego człowieka każe nam myśleć, że okupacja przebiegała w sposób pokojowy, jednak nie mówi nam, że pokój ten wynikał nie z faktycznej przyjaźni amerykańskiej, a z uległości pokonanych Japończyków.

Podczas zbierania materiałów źródłowych nie natrafiałam na ukazany wprost negatywny wizerunek żołnierza amerykańskiego, a ekspozycje pokazywały zniszczenie podkreślając, że dokonane zostało przez wojska amerykańskie. Łagodna polityka stawiająca USA w pozytywnym świetle jest kontynuowana do dziś, co podkreślają niewielkie kamienne

⁶²⁷ P. Bruckner, dz. cyt., s. 31.

⁶²⁸ Tamże, s. 24.

⁶²⁹ Niedługo później zaczyna się Zimna Wojna, interwencja w Korei itd. USA nie zależało na dodatkowym antagonizowaniu nowo pozyskanego wasala, na którego terytorium posiadało (i posiada) bazy, z tego samego względu demilitaryzacja Japonii b. szybko z faktycznej, stała się symboliczna

tablice mówiące o „bratnim kraju” jakim jest USA⁶³⁰. Sarah Kovner (jako jedna z niewielu zachodnich badaczy) zwraca jednak uwagę⁶³¹, iż już w pierwszych tygodniach okupacji doszło do wzrostu przestępczości za sprawą stacjonujących w Japonii wojsk. Japońskie i amerykańskie gazety donosiły między innymi o gwałtach na japońskich kobietach⁶³². Informacje, stawiające pokojową okupację w złym świetle, szybko zostały zatuszowane przez amerykańskie władze. Do dziś ten wątek jest pomijany w opracowaniach historycznych i socjologicznych.

Na skutek ogromu zniszczeń i chaosu w powojennej Japonii pomoc była niezbędna. Jednak wsparcie które zostało udzielone miało również charakter prewencyjny – przypominało, kto jest silniejszy, jak również pokazywało wspaniałość i wspaniałomyślność Ameryki, tworząc kolejne pokolenia „Małych Chłopców”.

Podczas odbudowy kraju nie było miejsca na japoński namysł filozoficzny. Inoue pozostawił jednak cień w postaci braku sprzeciwu wobec buddyzmu, zwrócenie się w kierunku dyplomacji, jak również działanie na rzecz kraju. Nastawienie na dobro ogółu umożliwiło stosunkowo szybką odbudowę zniszczeń, nie wprowadziło również niezgody i chaosu wywołanego chciwością. Podtrzymanie jedności narodu i przywiązanie do tradycji uchroniło Japonię przed tym, czego obawiali się od XIX w. – utraceniem własnej tożsamości. Odbudowa i ponowna organizacja państwa sprawiła jednak, że dążenia Inoue do podporządkowania nie tylko rozwoju Japonii, ale wszelkich nauk filozofii nie było możliwe. Filozofia po drugiej wojnie światowej została zamknięta w murach uniwersytetów i przypomina raczej historię filozofii niż faktyczne rozważania, prowadzone w związku z rzeczywistością i obliczone na jej zmianę, jakich dokonywał choćby Inoue.

⁶³⁰ Pierwszą tablicę odnalazłam u wyjścia z Parku Sumida (w kierunku świątyni Sensoji), kolejną obok świątyni Toshogu w Ueno.

⁶³¹ S. Kovner, *Occupying Power: Sex Workers and Servicemen in Postwar Japan*, Stanford University Press, Stanford 2012, s. 103.

⁶³² Współcześnie takie wydarzenia nadal mają miejsce (choć rzadziej). W 1995 r. amerykański żołnierz zgwałcił nastolatkę z Okinawy. Rezultatem były liczne protesty postulujące zamknięcie wojskowych baz USA.

Podsumowanie

Od czasów wielkiej rewolucji Meiji, aż do czasów współczesnych Japonia bardzo się zmieniła. Postęp objął cały kraj. Nie zawsze zmiany były dobrowolne, czasem wręcz wymuszone, niejednokrotnie były naturalną konsekwencją określonych działań zarówno ze strony Japonii jak i państw Zachodu.

Zarówno epoka Meiji jak i wszystko to, co było jej konsekwencją doprowadziło do przemian w strukturze społecznej i wyłonienia się *shimin* (obywatel)⁶³³. W wyniku zniszczeń powojennych, nowego porządku narzuconego przez okupanta, obalenia mitu niepokonanej Japonii i poczucia upokorzenia w wyniku przegranej, zaczęło się tworzyć nowe społeczeństwo, oparte na demokracji liberalnej. Dla Japończyków stało się oczywiste, że obywatelstwo to coś więcej niż bezkrytyczne podporządkowanie władzy. Wspólnota nie miała opierać się na narzuconym odgórnie celu, a na prawach i obowiązkach względem społeczności. Choć może się wydawać, że konstytucja Meiji dawała rozmaite prawa i precyzyjnie określała obowiązki, to jednak cel wokół którego tworzone było zbiorowe „my” nie wynikał z potrzeb obywateli, a potrzeb osób znajdujących się u władzy (najczęściej militarystów). Wielokrotnie podkreślałam, iż w literaturze historycznej opisywane są rozmaite dążenia całego narodu (np. do podboju), jednak w rzeczywistości ludność cywilna w dużej mierze stała się ofiarą pragnień swych przywódców którzy systematycznie poddawali naród indoktrynacji.

⁶³³ A. Ogawa, *Failure of Civil Society? The Third Sector and the State in Contemporary Japan*, Suny Press, New York 2009, s. 145.

Shimin shakai (społeczeństwo obywatelskie) stało się obok *heiwa* (pokój) i *minshushugi* (demokracja) jednym z trzech elementów określających nową, powojenną Japonię, posiadającą konstytucję stworzoną pod przywództwem okupanta. W tym miejscu należy wspomnieć, że sam termin *shimin* czy *shimin shakai* nie jest nowym słowem powstałym aby odzwierciedlić zmiany⁶³⁴. Oba terminy były używane o wiele wcześniej (m.in. w okresach Taisho i Showa) i miały silnie negatywne zabarwienie. Do obywatelstwa często odnoszono się w kontekście politycznym, akcentując potrzebę wypełniania obowiązków względem państwa. Dla zwolenników marksizmu był to synonim rządów burżuazji. Koniec drugiej wojny światowej stał się swoistego rodzaju resetem dawnych spostrzeżeń i przekonań. Koncentracja skupiona na przeżyciu (w powojennej Japonii panował głód) sprawiła, że ludzie nie myśleli o niczym więcej jak przetrwanie do dnia następnego. Wraz z odbudową kraju, pod dyktando Zachodu *shimin* choć ukryte, zaczynało pojawiać się w umysłach aktywistów w zupełnie nowej odsłonie. Okres okupacji to – obok odbudowy – okres tworzenia nowych fundamentów pod koncepcję *shimin* zwłaszcza w odniesieniu do życia codziennego. Poprzez publikacje, w szczególności te po 1960 r. możliwe było rozpoczęcie publicznej debaty na tematy takie jak handel, ekonomia, obyczaje. Postulat Enryo Inoue nawołujący do oddania Japonii i cesarzowi nie przetrwał w takim znaczeniu w jakim używał go jego autor. W XIX wieku oddanie znaczyło bezwzględne posłuszeństwo i gotowość do walki. Dziś jest to przywiązanie do kraju i cesarza, wyzbycie się własnych aspiracji na rzecz społeczeństwa, ale i jednoczesne nawoływanie do pokoju. Muzeum poświęcone Inoue podkreśla jego ogromny wkład w organizację edukacji japońskiej. Mimo, że filozofia nie jest przedmiotem wyniesionym na piedestał w takim stopniu w jakim postulował myśliciel, to Uniwersytet Toyo (utworzony przez Inoue) jest jedną z popularniejszych szkół wyższych w Tokio.

Choć Japonia w ogromnej mierze uniknęła kary po drugiej wojnie światowej, okres okupacji wtłoczył w naród poczucie winy. Rola winnego pomogła zbudować nowy cel – rehabilitację poprzez zgodne z określonymi przez USA prawami życie. Japonia miała stać się etycznym narodem (*mizoku*) w codziennym życiu (*seikatsu*). Dobrze, codzienne życie było nowym podłożem do współczesnego *shimin*. Akihiro Ogawa nieco uprasza rozumienie *shimin*, sprowadzając go jedynie do ruchów przeciwko władzy⁶³⁵. Choć w dużej mierze

⁶³⁴ S. A. Avenell, *Making Japanese Citizens: Civil Society and Mythology of the Shimin in Postwar Japan*, California University Press, Berkeley 2010, s. 65.

⁶³⁵ A. Ogawa, dz. cyt., s.143-146.

shimin przejawiał się we wszelkiego rodzaju aktywnościach NPO oraz społecznych wyrazach sprzeciwu np.: wobec *Anpo* (Traktat o wzajemnej współpracy i bezpieczeństwie pomiędzy Japonią a Stanami Zjednoczonymi), to nie chodzi tu jedynie o tworzenie cywilnej opozycji, a o stworzenie społeczeństwa mającego realny wpływ na własny kraj, potrafiącego określić swoje potrzeby, czującego jedność i poczucie wspólnoty. Ogawa słusznie stwierdza, że *shimin* jest „produktem kultury odzwierciedlającym społeczne wartości”⁶³⁶. Zmiany w zakresie praw społeczeństwa podkreślają, jak istotny jest kontekst historyczny, socjologiczny jak również filozoficzny. Dlatego na uwadze należy mieć określony kontekst etyczny, politologiczny czy (jeśli w danym momencie to niezbędne) ekonomiczny. Czy jednak *shimin* może być całkowicie pozbawione dawnych przekonań? Aktywiści którzy odwoływali się do społeczeństwa obywatelskiego byli pokoleniem kształtującym swe przekonania podczas dyktatury rządu Showa. Nawet biorąc pod uwagę działania US mające ukształtować nie tylko państwo ale i umysły nie możemy zakładać, że „stare myślenie” zostało wykorzenione wraz z wybuchem bomb. Moje wątpliwości podziela Ogawa zwracając uwagę na ciągle obecne myślenie w stylu Showa – jesteśmy jednością i działamy wspólnie w imię dobra naszego kraju. Aktywiści (niewątpliwie pod wpływem Zachodu) skupili się jednak na tworzeniu wewnętrznego dialogu między społeczeństwem, a administracją co miało doprowadzić do faktycznego stworzenia nowoczesnego, demokratycznego państwa. Choć wspólne dobro nadal było kluczową kategorią dysput to społeczeństwo wreszcie miało głos. Abstrahując od działań rządu który stara się przywołać wspomnienie wielkiej Japonii, obywatele nie mają oporu aby wyjść na ulicę i zbierać podpisy pod petycją przeciwko broni nuklearnej czy uruchomieniu elektrowni atomowej. Społeczeństwo stało się świadome swojego wpływu na politykę państwa. Sam Inoue jest przedstawiany jako reformator przede wszystkim buddyzmu, ale również jako osoba, która wprowadziła do Japonii filozofię.

Przemiany w obrębie *shimin* doskonale wpasowują się w dawną koncepcję Enryo Inoue dotyczącą racjonalizacji otaczającego świata i przesądów. Społeczeństwo pierwszy raz spojrzało krytycznie na swoją przeszłość dokonując przewartościowania choćby w sposobie postrzegania buddyzmu, czy ograniczenia niektórych elementów świąt. Krytyka choć przeniosła zmiany, to często nie była wypowiedzana głośno. Spojrzenie na własną historię i kulturę z pewną dozą nieufności nie dotyczy wszystkich jej aspektów. Japonia jest do dziś

⁶³⁶

Tamże, s. 145.

pełna sprzeczności, gdyż mimo iż Japończycy chcą być uważani (i sami siebie uważają) za społeczeństwo tolerancyjne i postępowe, nadal podtrzymują pewne, wydawałoby się archaiczne postawy jak: podporządkowanie państwu i społeczności, wykluczenie własnego „ja” na rzecz ogólnego dobra, poczucie wyższości narodu japońskiego zarówno nad krajami Azji jak i Zachodu, niechęć wobec wszelkich niepełnosprawności i postrzeganie osób niepełnosprawnych jako jednostek nieprzydatnych społecznie itp. Uznanie własnej historii łączy się z jej spłyceniem do wybranych fragmentów oraz przemilczaniem tego, o czym Japończycy chcieliby zapomnieć (np.: opisywana w poprzednim rozdziale propozycja przepisania podręczników historii). Taktyka zapomnienia przynosi skutki dwojakie: z jednej strony pozwala na pozytywne spojrzenie obywateli na kraj, z drugiej strony kolejne pokolenia obarczone są nie całkiem zrozumianym przez nich brzmieniem, stresem którego źródeł badacz najczęściej będzie poszukiwał w obszarach wywierających największy wpływ na człowieka: rodzina, praca itd. Podczas obserwacji społeczeństwa japońskiego, prób uczestniczenia w życiu Japończyków dostrzegłam, że mimo uzyskania głosu w życiu publicznym wiele osób wybiera izolowanie się od sfery publicznej. Uczestnictwo w życiu społecznym na zasadach równości przy jednoczesnym uwzględnieniu dawnych wartości (stojących często w opozycji do *shimin*) wpajanych w ramach wychowania często prowadzi do dezorientacji i alienacji. Wyraz tej sytuacji odnajdujemy w obrazach współczesnej popkultury. Styl *Yami kawaii* jest wyrazem choroby i depresji w „uroczym” stylu. Delikatne, pastelowe kolory wzbogacone o elementy czerni lub dodatki nasuwające skojarzenia z samookaleczeniem, chorobą, a nawet śmiercią. Obok falban, serc, przyjemnych dla oka ozdobnych czcionek pojawiają się hasła „chcę umrzeć”. Mroczny styl jest reakcją na presję wywoływaną przez otaczające młodych Japończyków środowisko. Obok elementów zwesternizowanej kultury japońskiej funkcjonuje kultura tradycyjna która nie zawsze godzi się z elementami zapożyczonymi. Japończycy równocześnie kształtują swą osobowość w oparciu o hasła mówiące o potrzebie bycia wyjątkowym, czy też potrzebie realizacji swoich własnych potrzeb czy marzeń (zazwyczaj przekaz ten pochodzi z zapożyczonych z Zachodu kampanii marketingowych) i zasad oraz obowiązków wpajanych w domu rodzinnym czy szkole. Sprzeczność postaw prowadzi niejednokrotnie do zaburzeń psychicznych które są w Japonii tematem tabu, gdyż świadczą o głębokim problemie dotyczącym całe społeczeństwo. O ile jednak można przemilczeć depresję czy lęk, tak nie można nie zwrócić uwagi na samobójstwa będące skutkiem problemów Japończyków. W krajach zachodnich mówiąc o

japońskich samobójstwach, najczęściej wskazujemy na przepracowanie. Choć niewątpliwie praca ponad siły jest jednym z motywów, to o wiele częściej przyczyną jest brak umiejętności życia według zasad⁶³⁷. *Weltschmerz* który w Europie najczęściej dostrzegamy na kartach literatury romantycznej, w Japonii przybiera inny, realny i masowy wymiar. Ból istnienia będący skutkiem nieradzenia sobie z depresją czy presją dnia codziennego przejawia się właśnie w *Yami kawaii*, które jest krzykiem o pomoc, prośbą o odrobinę przestrzeni dla siebie, sposobem na ujście negatywnych emocji. Z moich obserwacji wynika, iż zwłaszcza młodzi ludzie starają się zaakcentować swoją wyjątkowość. Widocznym sposobem na pokazanie swego indywidualizmu jest zwrócenie uwagi na ubiór. *Yami kawaii* pokazuje negatywne odczucia związane z rygorystycznymi normami społecznymi, jednak w Japonii istnieje również szereg innych manifestacji wyjątkowości: np. *Chicanas*⁶³⁸ – styl nawiązujący do feministycznego ruchu społeczności meksykańsko-amerykańskich. Choć bardzo często Japonki w sposób niezamierzony jedynie powielają stereotypy, to jest to dla nich sposób na pokazanie siły kobiet i symbolicznego wyrwania się nie tylko z jarzma patriarchy, ale również nurtu *kawaii* charakterystycznego dla japońskiego stylu. Innym przykładem jest młodzież „genderless”⁶³⁹, przeciwstawiająca się zamykaniu w schematach płci. Umiejętność pokazania siebie w strojach przypisanych do obu płci ma na celu pokazanie, iż człowieka nie da zamknąć się w schematach. Choć niektórzy przedstawiciele uważają siebie za przedstawicieli nurtu LGBT+, to najczęściej jest to manifestacja potrzeby zerwania z tradycją.

Rewolucja proponowana przez Inoue jak i cała rewolucja Meiji w pewnym stopniu są dziełami niepełnymi gdyż postęp dokonał się w stopniu niezwykle marginalnym. Głos dany społeczeństwu dziś pojawia się jedynie w wąskim gronie najbliższych przyjaciół równych stopniem. Nowoczesność objęła przemysł, natomiast nie samo środowisko pracy czy szkoły, które nadal opierają się na starszeństwie. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku czasu wolnego. Nowoczesność wkrada się w świat rozrywki, dając wytchnienie od ustalonych zasad, którymi należy kierować się każdego dnia, jednak wraz z powrotem do domu Japończycy wracają do zachowania znanego od tysiącleci. Modernizacja objęła zatem kraj,

⁶³⁷ J. Kingston, *Contemporary Japan: History, Politics and Social Change since the 1980s*, John Wiley&Sons, Hoboken 2012, s. 74-80.

⁶³⁸ R. M. Anda, *Chicanas and Chicanos in Contemporary Society*, Allyn and Bacon, Texas 1996, s. 27.

⁶³⁹ F. Murakami, *Postmodern, Feminist and Postcolonial Currents in Contemporary Japanese Culture*, Routledge, London 2005, s. 11.

jednak nie umysły. Zderzenie dwóch światów: nowoczesnego i tradycyjnego prowadzi niejednokrotnie do frustracji, zagubienia, potrzeby wykrzyczenia tego, co wprowadza w stan marazmu. Niedopełnienie się przemiany postulowanej w XIX w., jak również tej którą chcieli wprowadzić Amerykanie po II wojnie światowej sprawia, że Japonia do dziś jest krajem rozdartym między tym co jest, tym co było i tym co być powinno.

Analizując burzliwą historię Japonii, zwyczaje, sposób życia, nasuwa się również pytanie: czy rewolucja nie była w pewnym stopniu grą pozorów stworzoną na potrzeby współpracy z Zachodem? Europa postrzegająca siebie jako kontynent rozwinięty, postępowy, racjonalny dzieliła się swymi osiągnięciami z zacofaną, nieracjonalną Japonią (taki obraz Japonii był obecny w Europie). Podtrzymywanie mitu odmienności, a nawet dzikości i potrzeby reform pod przywództwem Zachodu dawało obopólne korzyści: Japonia mogła wprowadzać nowe technologie, jak również nie musiała tak bardzo obawiać się prób podboju, Europa (i w pewnym stopniu również USA) mogły cieszyć się rolą przywódcy w kierunku postępu, tworzyć mit supermocarstwa. Nie chcę tworzyć w tym miejscu teorii głoszących, że cała rewolucja była jedynie uludą, jednak większość opracowań pisanych przez Europejczyków czy Amerykan pisana jest z perspektywy przedstawicieli krajów, które pomagały Japonii się „ucywilizować”. Niepodejmowana jest dyskusja, w jakim stopniu owa westernizacja miała dotknąć kraj Kwitnącej Wiśni, jak również w którym momencie miała się zakończyć. Japonia miała w oczach badaczy stać się możliwie jak najwierniejszą kopią Zachodu, gdyż to właśnie Zachód jest kulturą i „cywilizacją”. Japońskie opracowania ograniczają się do rzeczowego omówienia wprowadzonych zmian, natomiast wprowadzają bliżej nieokreślony punkt zakończenia modernizacji: wielka, nowoczesna Japonia. Pomijając zmiany potrzebne dla zachowania współpracy między Wschodem a Zachodem, nikt nie pisze jak dalece planowano zreformować obyczaje. Istnieje zatem prawdopodobieństwo niezgodności wyobrażeń na temat samej rewolucji wśród przedstawicieli Japonii i Zachodu.

Homi Bhaba stwierdza „mimikra kolonialna to pragnienie zreformowanego, rozpoznawalnego Innego, jako podmiotu różnicy który jest prawie taki sam, ale nie całkiem”⁶⁴⁰, czy też inaczej: spojrzenia (w tym wypadku przez Zachód) na Japonię jak na „prawie taki sam ale...”, jednak wobec spostrzeżeń kolonizatora mamy jeszcze postawę społeczeństwa kolonizowanego które dzięki naśladownictwu może wprowadzić kolonizatora

⁶⁴⁰H. K. Bhaba, *Miejsca kultury*, (tłum.) T. Dobrogoszcz, WUJ, Kraków 2010, s. 185.

w błąd, kryjąc swoje prawdziwe oblicze. W XIX w. Japonia pod pewnymi względami wyprzedziła swych potencjalnych kolonizatorów. Meiji było niczym innym jak dobrowolnym przyjęciem pewnych wzorców zaczerpniętych od potencjalnych kolonizatorów nie tylko w celu podtrzymywania ale i zakamuflowania inności, częściową zgodą na wpływy państw obcych. Po drugiej wojnie światowej, możemy jednak dostrzec powielenie zachowania opisywanego przez Bhabhę: wprowadzenie szeregu reform które współdziałały z już istniejącymi zwyczajami. Bez względu na motywacje, czy jest to chęć reformacji przez pogodzenie, czy też chęć kamuflażu w celu ocalenia pewnych treści kulturowych zawsze będzie dochodziło do interakcji między kolonizatorem a kolonią⁶⁴¹. Dialog między kulturami wymusi pewne kompromisy, dostosowanie się do drugiej strony. Obie strony otrzymają zatem zafałszowany obraz. Człowiek – naśladowca będący „tłumaczem” między stronami jest ucieleśnieniem reform i zarazem podkreśleniem inności.

Japończycy nie potrzebują dziś adaptacji filozofii zachodniej. Na potrzeby własne sami tworzą określoną filozofię życia. Tak jak niegdyś poruszano się w kierunku sposobów dobrego życia, tak i dziś dobre życie jest motywem przewodnim w społeczeństwie. Niepotrzebne są tu teorie wielkich myślicieli zachodnich, gdyż liczy się efekt końcowy. Dla tych, którym dobre życie wydaje się nieosiągalne pozostaje „uroczy mrok” i nadzieja, że kiedyś będzie lepiej. Filozofia jako dziedzina nauki została zamknięta w murach uniwersytetów. Nie oznacza to jednak, że nauki mistrzów pozostają na zajęciach z filozofii. Fragmenty nauk takich jak choćby tezy Inoue można odnaleźć w pomnikach pamięci jak muzea czy parki. Poprzez bezpośredni kontakt z filozoficznym dziedzictwem narodowym Japończycy często nieświadomie włączają pewne fragmenty myśli filozofów do swojego życia codziennego. Filozofia w Japonii jest poniekąd intuicyjna co właśnie prowadzi do twierdzeń takich jak cytowane w I rozdziale słowa, iż nie istnieje coś takiego jak japońska filozofia.

Prace badawcze obejmujące nie tylko filozofię, ale i kulturę japońską są niezwykle trudne ze względu na fakt, iż Zachód stworzył własny obraz nie tylko Japonii, ale i całej Azji. Obraz ten, jak już wcześniej wspomniałam jest bardzo często podtrzymywany przez Daleki Wschód. Zjawisko to nie jest dla Japonii wyjątkowe, gdyż przedstawiciele Zachodu wobec każdego kolonizowanego kraju postępowali tak samo. Edward Said w *Orientalizmie* pisze:

⁶⁴¹

Tamże, s. 185-189.

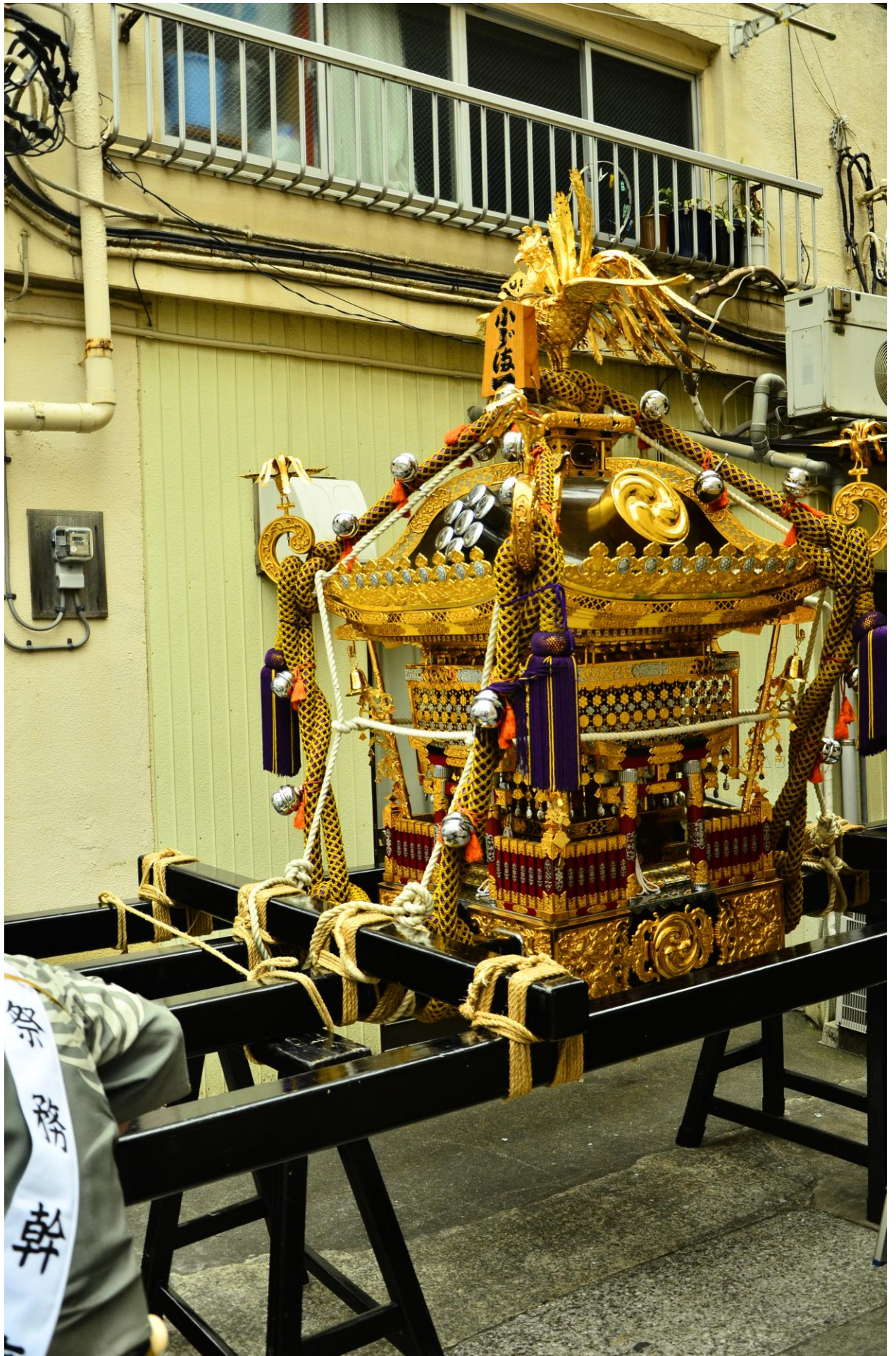
„Orient był w dużej mierze europejskim wymysłem; już od starożytności wyobraźnia europejska lokowała tu romanse i awantury, egzotyczne istoty, groźne pejzaże, niezwykle i pamiętne doświadczenia”⁶⁴². Choć Said stwierdza, że „czas Orientu minął” to nawet współcześnie rozpoczynając badania na Dalekim Wschodzie obarczeni jesteśmy pewną wizją narzuconą nam przez naszą cywilizację. Od nas samych zależy czy, i w jakim stopniu z tego ograniczenia się wydostaniemy. Azja, a w tym wypadku Japonia jest czymś nieznanym, stojącym niejako w opozycji do tego co nam znane. Stawiając za punkt odniesienia własną kulturę postrzegamy Japonię jako kraj obcy i (bardzo często) niezrozumiały, postrzegamy jako wszystko to, czym Europa nie jest. Tymczasem gdy dokonamy dekonstrukcji naszych uprzedzeń i początkowych opinii dostrzeżemy więcej podobieństw niż różnic.

⁶⁴²

E. Said, dz. cyt., s. 625.

Obchody Sanno Matsuri, Tokio 2017 (fot Anna Wysokińska-Zajchowska)





Makieta Tokio epoki Edo - Muzeum Edo (fot. Anna Wysokińska-Zajchowska)



Makieta fragmentu dzielnicy Ginza epoki Meiji - Muzeum Edo (fot. Anna Wysokińska-Zajchowska)



Fragment wioski Edo w skali 1:1 – Muzeum Historii Edo
(fot. Anna Wysokińska-Zajchowska)



Bibliografia

Literatura:

- Abe Takao, *The Jesuit Mission to New France: A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*, Brill, Boston 2011.
- A Korean War Captive in Japan, 1597-1600: The Writings of Kang Hang*, (red.) Haboush J.K., K. R. Robinson, Columbia University Press, New York 2013.
- Andrea Alfred J., Overfield James H., *The Human Record: Sources of Global History*, Cengage Learning, Boston 2011.
- Anan Nobouko, *Kathy's Parody of Singin in the Rain*, [w:] *Portrayals of Americans on the World Stage: Critical Essays*, (red.) K. J. Wetemore Jr., McFarladnd&Company inc. Publishers, Jefferson 2009.
- Anda Roberto M., *Chicanas and Chicanos in Contemporary Society*, Allyn and Bacon, Texas 1996.
- Aureliusz Marek, *Rozmyślania*, (tłum.) B. Pawlak, M. Reiter, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2016.
- Austin Greg, Harris Stuart, *Japan and Greater China: Political Economy and Military Power in Asian Century*, Hurst&Company, London 2001.
- Avenell Simon Andrew, *Making Japanese Citizens: Civil Society and Mythology of the Shimin in Postwar Japan*, California University Press, Berkeley 2010.
- Aydin Cemil, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, Columbia University Press, New York 2006.
- b.a., *Nihongi: Chronicles of Japan from Earliest Times to A.D. 697*, (tłum.) W.G. Aston, Keagan Co, London 1986.
- b.a., *The Educational Principles of Enryo Inoue*, Toyo University, Tokyo 1889.

- Ballhatchet Hellen, Confucianism and Christianity in Meiji Japan: The Case of Kozaki Hiromichi, "The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland" 2, 1988.
- Bińczyk Ewa, Antyesecjalizm i relacjonizm w programi badawczym Bruno Latoura, „Er(r)go” 1, 2005.
- Bourdieu Pierre, Medytacje pascaliańskie, (tłum.) K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Beauvois Daniel, Trójkąt ukraiński: szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793-1914, (tłum.) K. Rutkowski, UMCS, Lublin 2005.
- Benedyktowicz Zbigniew, Portrety obcego: od stereotypu do symbolu, WUJ, Kraków 2000
- Bhabha Homi K., Miejsca kultury, (tłum.) T. Dobrogoszcz, WUJ, Kraków 2010.
- Bix Herbert P., Hirohito and The Making of Modern Japan, Harper Collins Publishers, New York 2016.
- Blocker Gene H., Starling Christopher L., Japanese Philosophy, State University of New York Press, New York 2001.
- Bouvier Nicolas, Kronika japońska. Pustka i pełnia, (tłum.) K. Sławińska, K. Arustowicz, Noir Sur Blanc, Warszawa 2001.
- Brown Delmer M., The Yamato Kindom, [w:] The Cambridge History of Japan, (red.) D. M. Brown, J. W. Hall, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Brubaker Rogers, Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie, (tłum.) J. Łuczyński, PWN, Kraków 1998
- Bruckner Pascal, Tyrania skruchy. Rozważania na temat samobiczowania Zachodu, (tłum.) A. Szeptycki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2019.
- Burrell Robert S., The Ghost of Iwo Jima, Texas A&M University Press, Texas 2006.
- Cała Alina, Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła, Nisza: Żydowski Instytut Historyczny im. E. Ringelbauma, Warszawa 2012.
- Ching Leo T. S., Becoming Japanese: Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation, University of California Press, California 2001.
- Chungmoo Choi, The Discourse of Decolonization and Popular Memory: South Korea, [w:] The Politics of Culture in the Shadow of Capital, (red.) L. Lowe, D. Lloyd, Duke University Press, Durham 1997.
- Chwedoruk Rafał, Polityka historyczna, PWN, Warszawa 2018.

- Ciesielska Anna, Teoria Centrum Peryferii Immanuela Wallersteina i Jej Recepcja w Archeologii, „Folia Praehistorica” t. XXI, 2016.
- Craig Mark, The Abe Restoration: Contemporary Japanese Politics and Reformation, Lexington Books, London 2016.
- Creighton Mandell, The heroic Edo-ic, [w:] Japanese Tourism and Travel Culture, (red.) S. Guichard-Anguis, Routledge, New York 2008.
- Czykwin Ewa, Stygmat społeczny, PWN, Warszawa 2007.
- Davis Winston, Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change, State University of New York Press, New York 1992.
- Delumeau Jean, Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w., (tłum.) A. Szumanowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.
- Doak Kevin M., Ethic Nationalism and Romanticism in Early Twentieth-Century Japan, [w:] Showa Japan: 1926-1941, (red.) S. S. Large, Routledge, New York 1998.
- Douglas Mary, Czystość i zmaza, (tłum.) M. Bucholc, PWN, Warszawa 2007.
- Dower John W., Embracing Defeat. Japan in the Wake of World War II, W. W. Norton&Company/The New Press, New York 2000.
- Dubois Thomas David, Hegemony, Imperialism, and Consturction of Religion in East and Southeast Asia, ”History and Theory” 4, 2005.
- Eco Umberto, Wymyślanie wrogów i inne teksty okolicznościowe,(tłum.) A. Gołębiowska, T. Kwiecień, Rebis, Poznań 2012.
- Erhart David, Certain Victory: Images of World War II in the Japanese Media, Routledge, New York 2015.
- Ferro Marc, Nicholas II: Last of the Tsars, (tłum.) B. Pearce, Oxford Univeriste Press, Oxford 1994.
- Fichte Johan Gottlieb, Teoria Wiedzy. Wybór Pism, (tłum.) M. J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Fifty Years of New Japan Vol 2, (red.) S. Okuma, Forgotten Books, London 2019.
- Frolov-Walker Marina, Rimsky – Korsakov and His World, Princeton University Press, Princeton 2018.
- Fromm Erich, Suzuki Daisetz Teitaro, DeMartino Randall, Buddyzm zen i psychoanaliza, (tłum.) M Macko, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1995.

- Garcia Hector, Miralles Frances, Ikigai. Japoński sekret długiego i szczęśliwego życia, (tłum.) K. Mojkowska, Muza SA, Warszawa 2017.
- Gellner Ernest, Narody i nacjonalizm, (tłum.) T. Hołówka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991
- Geertz Clifford, Po falcje. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog, (tłum.) T. Tesznar, WUJ, Kraków 2010.
- Geertz Clifford, Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej, WUJ, Kraków 2005.
- Gerow Aaron, Consuming Asia, Consuming Japan: The New Neonationalist Revisionism in Japan, [w:] Censoring History: Perspectives on Nationalism and War in the Twentieth Century, (red.) L.E. Hein, M. Selden, Routledge, New York 2006.
- Girard Fredric, Crisis and Revival of Meiji Buddhism, "International Enryo Inoue Research" 2, 2014.
- Gleason Henry Alan, The Level of Living in Japan and the United States: A Long-Term International Comparison, [w:] Japanese Society Since 1945, (red.) E. R. Bauchamp, Garland Publishing, New York 1998.
- Glynn Paul, Japonia na kolanach, (tłum.) P. Kopycki, Polwen, Radom 2011.
- Gluck Carol, Japan's Modern Myths, Princeton University Press, Princeton 1985.
- Goodman David, Miyazawa Masanori, Japanese in the Japanese Mind: The History and Uses of a Cultural Stereotype, Lexington Books, Oxford 2000.
- Guogi Xu, Japan's Twenty-One Demands and China's Policies for Great War, [w:] Japan and the Great War, (red.) A. Best, O. Frattolillo, Palgrave MacMillan, New York 2015.
- Hair: its Power and Meaning in Asian Cultures, (red.) A. Hitebeitel, B. D. Miller, Suny Press, New York 1998.
- Hardace Helen, The Formation of Secularism in Japan, [w:] A Secular Age Beyond the West, (red.) M. Kunkler, S. Shankar, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Hendry Joy, Japończycy. Kultura i społeczeństwo, (tłum.) T. Tesznar, WUJ, Kraków 2013.
- Henshall Kenneth G., Historia Japonii, (tłum.) K. Wiśniewska, Bellona, Warszawa 2004.
- Hiroshi Kashiwagi, Being Modern in Japan: Culture and Society from 1910s to the 1930s, University of Hawaii Press, Honolulu 2000.
- Hisanori Watanabe, Development of Japanese Studies in Southeast Asian History, [w:] Japan and South East Asia: From the Meiji Restoration to 1954, (red.) W. Mendl, New York 2001.

- Horton Peter, *The Ambivalence of Reaction, Response, Legacy and War Memory*, [w:] *Japanese Imperialism: Politics and Sport in East Asia*, (red.) J. A. Mangan, P. Horton, Palgrave MacMillan, New York 2018.
- Hoston Germaine A., *The State, Identity, and the National Question in China and Japan*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- Howell David, Making useful citizens of the Ainu, "The Journal of Asian Studies" 1, 2004.
- Hu Hua Ling, *American Goodes and the Rape of Nanking: The Courage of Minnie Vautrin*, Suthern Illinois University Press, Carbondale 2001.
- Imazumi Yoshiko, *Sacred Space in Modern City: The Fractured Past of Meiji Shrine 1912-1958*, Brill, Danvers 2013.
- Inose Naoki, *Persona: A Biography of Yukio Mishima*, Stone Bridge Press, Bereley 2013.
- Inoue Enryo, *Buddhism and Philosophy*, [w:] *Japanese philosophy: a sourcebook*, (red.) J. W. Heising, J. C. Maraldo, University of Hawaii Press, Honolulu 2011.
- Inoue Enryo, *Insei kore senjo (Life is a Battlefield)*, Hozokan, Tokyo 1914 .
- Inoue Enryo , *倫理通論*, *Etyka Ogólna*, tłum. własne, 普及社, Tokyo 1887.
- Inoue Enryo, *Prolegomena to a Living Discourse of Buddhism*, "International Inoue Enryo Research" 2014.
- Inoue Enryo, *Senso tetsugaku ippan (Fragment of a Philosophy of War)*, Hozokan, Tokyo 1894.
- Inoue Enryo, *Shinri konjin shohen (The Golden Needle of Truth)*, Hozokan, Tokyo 1886.
- Inoue Enryo, *Yokai gaku kogi (Lectures on Mystery Studies)*, "Journal of the Philosophy Association" 1, 1887.
- Ives Christopher, *Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2009.
- Jactino Agustin, *Inoue Enryo: Towards a Hermeneutics of the Imperial Rescript on Education*, "International Inoue Enryo Research" 4, 2016.
- Jansen Marius, *Modernization and Foreign Policy in Meiji Japan*, [w:] *Political Development in Modern Japan*, (red.) R. Ward, Princeton Univerisity Press, Pronceton 1868.
- Jansen Marius, *Skamoto Ryoma and the Meiji Restoration*, Princeton University Press, New Jersey 1961.
- Janus Ewa, *Fenomen grupizmuna gruncie organizacji funkcjonujących w Polsce*, „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa” 4, 2013.

- Japan and Christianity: Impacts and Responses, (red.) J. Breen, M. Williams, Macmillan Press LTD, London 1996.
- Japanese Contacts with Europe, [w:] Cultural Sociology of the Middle East, Asia, Africa: An Encyclopedia, (red.) A. L. Stanton, Sage, Los Angeles 2012.
- Josephson Jason Ananda, The Invention of Religion in Japan, The University of Chicago Press, Chicago 2012.
- Joya Mock, Japan and Things Japanese, Kegan Paul Limited, London 2006.
- Kanai Atsuko, Economic and employment conditions, karoshi (work to death) and the trend of studies on workaholism in Japan, [w:] Research Companion to Working Time and Work Addiction, (red.) R. J. Burke, Edward Elgar Publishing Limited, Massachusetts 2006.
- Kazuhiro Takii, Ito Hirobumi – Japan's First Prime Minister and Father of Meiji Constitution, Routledge, Boston 2014.
- Kerr Alex, Japonia utracona, (tłum.) M. Kwiecieńska-Decker, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- King Dan, A Tomb Called Iwo Jima: Firsthand Accounts from Japanese Survivors, Createspace Independent Publishing, California 2004.
- Kingston Jeff, Contemporary Japan: History, Politics and Social Change since the 1980s, John Wiley&Sons, Hoboken 2012.
- Kitamura Yuika, Egawa Tatsuya's Tale of the Russo-Japanese War, [w:] The Russo-Japanese War in Global Perspective: World War Zero, t.2, (red.) D. Wolff, J. W. Steinberg, Brill, Boston 2007.
- Kleinhenz Christopher, Medieval Italy: An Encyclopedia, Routledge, New York 2001.
- Kolmas Michal, National identity and Japanese Revisionism: Abe Shinzo's Vision of a Beautiful Japan and its Limits, Routledge, New York 2019.
- Kopf Gereon, The Modern Buddhism of Inoue Enryō, „International Inoue Enryō Research” 1, 2013.
- Konecki Krzysztof, Kultura organizacyjna japońskich przedsiębiorstw przemysłowych. Studium socjologiczne, WUJ, Łódź 1994.
- Kotański Wiesław, W kręgu Shintoizmu, Dialog, Warszawa 1995.
- Kovner Sarah, Occupying Power: Sex Workers and Servicemen in Postwar Japan, Stanford University Press, Stanford 2012.
- Kowner Rotem, The A to Z of the Russo-Japanese War, Scarecrow Press, Lanham 2009.

- Kowner Rotem, *The Impact of the Russo-Japanese War*, Routledge, New York 2007.
- Koyama Shizuko, *Ryōsai Kenbo: The Educational Ideal of 'Good Wife, Wise Mother' in Modern Japan*, (tłum.) S. Filler, Brill, Boston 2013.
- Kozyra Agnieszka, *Filozofia nicości Nishidy Ktarō, Nozomi*, Warszawa 2007.
- Kuczyński Antoni, *Bronisław Piłsudski (1866-1918) zesłaniec i badacz kultury ludów Dalekiego Wschodu*, „*Niepodległość i pamięć*” 22/2, 2015.
- Kushner Barak, *The Thought War: Japanese Imperial Propaganda*, Hawai University Press, Honolulu 2007.
- Kwiek Marek, *Rorty i Lyotard: W labiryntach postmoderny*, IF UAM, Poznań 1994.
- Leder Andrzej, *Prześlona Rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.
- Leder Andrzej, *Rysa na tafli*, PWN, Warszawa 2016.
- Lee Chong Sik, *Japan and Korea: The Political Dimension*, Stanford University Press, Stanford 1985.
- Legault Roch A., *Elite Military Formations in War and Peace*, Praeger, Westport 1996.
- Lemming David Adams, *Creation Myths of the World*, ABC-CLIO, Santa Barbara 2010.
- Levi-Strauss Claude, *Struktura Mitów*, „*Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*” 59/4, 1968, (tłum.) Wł. Kwiatkowski.
- Lewis Michael, *Rioters and Citizens: Mass Protest in Imperial Japan*, California University Press, Berkeley 1990.
- Llyod Geoffrey E. R., *Magic, Reason and Experience. Studies in the Orgins and Development of Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Lombard Frank Alanson, *Pre-Meiji Education in Japan*, Franklin Classics Trade Press, 2018 New York.
- Lone Stewart, *Provincial Life and the Military in Imperial Japan: The Phantom Samurai*, Routledge, New York 2010.
- Lu David J., *Japan: A Documentary History*, M. E. Sharpe, New York 1997.
- Ludendorff Erich, *Wojna totalna*, (tłum.) F. Schoener, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1959.
- Meshcheryakov Alekxander, *Император Мэйдзи и его Япония, Cesarz Meiji i jego Japonia*, tłum. własne, Litres, Moskwa 2017.

- Malia Martin, *Lokomotywy historii. Zwroty w dziejach i kształtowanie nowoczesnego świata*, (tłum.) M. Grabowska-Ryńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Marra Michael, *Essays on Japan: Between Aesthetics and Literature*, Brill, Denver 2010.
- Masato Shihari, Inoue Enryo's Philosophy of Peace and War, "International Inoue Enryo Research" 4, 2016.
- Matoyama Yukihiro, *Proliferating Talent: Essays on Politics, Thought, and Education in the Meiji Era*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1997.
- Matthiessen Sven, *Japanese Pan-Asianism and the Philippines from the Late Nineteenth Century to the End of World War II*, Brill, Boston 2015.
- Maxey Trent Elliot, *The "Greatest Problem": Religion and State Formation in Meiji Japan*, Harvard University Asia Center, 2014.
- McMullin Neil Francis, *Buddhism and State in Sixteenth-Century Japan*, Princeton University Press, New Jersey 2014.
- Mickiewicz Adam, *Sonety odeskie*, Fundacja Nowoczesna Polska, Warszawa 2010.
- Mintz Sidney, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, Viking, New York 1985.
- Mitani Hiroshi, *Japan's Meiji Revolution. An alternative model of revolution?*, [w:] *The Routledge Companion to the French Revolution in World History*, (red.) A. Forrest, M. Middell, Routledge, London 2016.
- Morris-Suzuki Tessa, *Creating the Frontier: Border, Identity and History in Japan's Far North*, "Asian History" 1994.
- Moroz Anna, *Konflikt pamięci na pograniczu polsko – białoruskim na przykładzie działalności Romualda Rajsa ps. "Bury"*, „Studia z Geografii Politycznej i Historycznej” t.5, 2016.
- Murakami Fuminobu, *Postmodern, Feminist and Postcolonial Currents in Contemporary Japanese Culture*, Routledge, London 2005.
- Nakamura Hajime, *History of Japanese Thought: 592-1868: Japanese Philosophy Before Western Culture Entered Japan*, Routledge & Kegan Paul, New York 1967.
- Nakanishi Michiko, *Heroes and Friends: Behind the Scenes of Treaty of Portsmouth*, Peter E. Randall Publisher, Portsmouth 2005.
- Newman Edward, *Understanding Civil Wars: Continuity and change in intrastate conflict*, Routledge New York 2017.

- Nishida Kitaro, *Pure experience*, [w:] *Japanese philosophy: a sourcebook*, (red.) J. W. Heising, J. C. Maraldo, University of Hawaii Press, Honolulu 2011.
- Norman Herbert, *Japan's Emergence as a Modern State: Political and Economic Problems of the Meiji Period*, UBC Press, Toronto 2000.
- Nouet Noel, *The Shogun's City: A History of Tokyo*, (tłum.) J. Mills, M. Mills, RoutledgeCurzon, London 1990.
- Ogawa Akihiro, *Failure of Civil Society? The Third Sector and the State in Contemporary Japan*, Suny Press, New York 2009.
- Ohnuki-Tirney Emiko, *Dzienniki Kamikadze poruszające wspomnienia japońskich studentów–pilotów*, (tłum.) W. Sadkowski, Fontanna, Warszawa 2007.
- Olzacka Elżbieta, *Wojna a kultura: Rola czynników kulturowych w nowożytnej rewolucji militarnej*, WUJ, Kraków 2016.
- Orme Nicolas, *Medieval Schools: From Roman Britain to Renaissance England*, Yale University Press, Connecticut 2006.
- Ost David, *Kłęska Solidarności: gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, (tłum.) H. Jankowska, Muza, Warszawa 2007.
- Paine Sarah C. M., *The Sino-Japanese War of 1894-1895: Perceptions, Power and Primacy*, Cambridge University Press, New York 2006.
- Pałasz-Rutkowska Ewa, *Cesarz Meiji (1852-1912). Wizerunek władcy w zmodernizowanej Japonii*, WUW, Warszawa 2012.
- Pierson John, *Tokutomi Soho, 1863-1957: A Journalist for Modern Japan*, Princeton University Press, Princeton 2014.
- Pyle Keneth B., *The Making of Modern Japan*, XanEdu Publishing, Michigan 2017.
- Pyle Kenneth B., *The New Generation in Meiji Japan: Problems in Cultural Identity (1885-1895)*, Standfort University Press, Stanford 1969.
- Raghavan Vyjayanti, *Korea Japan Relations: An Overview*, [w:] *Japanese Studies. Changing Global Profile*, (red.) P. A. George, Northern Book Centre, New Delhi 2010.
- Reichenbach Seijaku Stephen, *Kokoro – the Hart Within: Reflections on Zen Beyond Buddhism*, AuthorHause, Bloomington, 2009.
- Reider Noriko, *Seven Demon Stories from Medieval Japan*, University Press of Colorado, Colorado 2016.

- Reitan Richard M., *Making a Moral Society: Ethics and the State in Meiji Japan*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2010.
- Reischauer Edwin O., Jansen Marius B., *The Japanese Today: Change and Continuity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1995.
- Rots Aike Peter, *Shinto Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*, Bloomsbury, London 2013.
- Rots Aike Peter, Teeuwen Mark, Introduction of the Secular in Japan, "Japan Review. Special Issue" 30, 2017.
- Routledge Handbook of Military Ethics, (red.) G. Lucas, Routledge, Los Angeles 2015.
- Saaler Sven, *Pan-Asianism: A Documentary History 1850-1920*, Rowman&Littelfield Publishers, Lanham 2011.
- Said Edward Wadie, *Orientalizm*, (tłum.) M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005.
- Sakamoto Taro, *The Six National Histories of Japan*, (tłum. J. S. Brownlee), UBC Press, Vancouver 2011.
- Salij Jacek OP, *Pytania nieobojętne*, Wydawnictwo w Drodze, Poznań 1998.
- Sangjung Kang, *The Discovery of Orient and Orientalism*, [w:] *Contemporary Japanese Thought*, (red.) R. Calichman, Columbia University Press, New York 2005.
- Sargeev Evgeny, *Russian Military Intelligence in the War with Japan, 1904-05: Secret operations on land and at sea*, Routledge, London 2007.
- Schmid Andre, *Colonialism and the Korea Problem in the Historiography of Modern Japan: A Review Article*, "The Journal of Asian Studies" 4, 2000.
- Schmitt Carl, *Teologia polityczna i inne pisma*, (tłum.) M. Cichocki, Znak, Kraków 2000.
- Schrimpf Monika, *Buddhism Meets Christianity: Inoue Enryo's View of Christianity in Shinri kinshin*, "Japanese Religions" 2, 1999.
- Scott Christopher Donal, *Invisible Men: The Zainichi Korean Presence in Postwar Japanese Culture*, Stanford Univeristy Press, Stanford 2006.
- Seeley Christopher, *A History of Writing in Japan*, Brill, Lejda 1991.
- Setsuo Miura, *Inoue Enryo's Mystery Studies*, "International Inoue Enryo Research" 2, 2014.
- Shillony Ben-Ami, *Jews and Japanese: The Successful Outsiders*, Tuttle Publishing, North Clarendon 1992.
- Shimazaki Susumu, *図説よくわかる日本・中国・韓国の歴史と紛争*, Chiny i Korea. Historia Konflikту, tłum. własne, PHP研究所, Tokio 2014.

- Shimazu Naoko, *Japan, Race and Equality: The Racial Equality Proposal of 1919*, Routledge, London 1998.
- Shirane Haruo, *Traditional Japanese Literature: An Anthology, Beginnings to 1600*, Columbia University Press, New York 2008.
- Shizuka Sasaki, Review Article: The Mahaparinirvana Sutra and the Orgins of Mahayana Buddhism, "Japanese Journal of Religious Studies" 26, 1999.
- Shulzer Rainer, *Inoue Enryo: A Philosophical Portrait*, Suny Press, New York 2019.
- Siermiński Michał, Współczesne wizje podmiotu zbiorowej emancypacji: Ernesto Laclau, Jacques Ranciere i inni, „Etyka” 48, 2014.
- Sobczak Jan, *Mikołaj II – ostatni car Rosji: studium postaci i ewolucji władzy*, Bellona, Warszawa 2009.
- Sowa Jan, *Fantomowe ciało króla: peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2011.
- Stephens Michael, *Japan and Education*, Macmillan, London 1991.
- Sturgeon Sturgeon William, *Japan's Yasukuni Shrine: Place of Peace Or Place of Conflict? Regional Politics of History and Meomory in East Asia*, Dissertation, Florida 2006.
- Suzuki Daisetz Teitaro, *Wprowadzenie do Buddyzmu Zen*, (tłum.) M i A Grabowscy, Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1992.
- Swale Alistair, *The Meiji Intelligentsia's Riposte*, [w:] *Western Political thought in dialogue with Asia*, red. C. J. Nedeman, T. Shogimen, Lexington Books, Lanham 2009.
- Swale Alistair, *Tokutomi Soho and the problem of the nation-state in imperialist world*, [w:] *Nationalism and Internationalism in Imperial Japan: Autonomy, Asian brotherhood, or world citizenship?*, (red.) D. Stegewerns, Routledge Curzon, London 2003.
- Swanson Paul L., *Chilson Clark, Nanzan Guide to Japanese Religions*, University of Hawaii Press, Honolulu 2006.
- Szpilman Christopher W. A., *The Yozonsha's War City*, 1920, [w:] *Pan-Asianism: A Documentary History, 1920-Present*, (red.) S. Saaler, C. A. Szpilman, Rowman&Littelfield Publishers, Lanham 2011.
- Takemura Makio, *The Educational Principles of Enryo Inoue*, "Annual Report of the Inoue Enryo Center" 24, 2016 .
- Tamanoi Mariko, *Under the Shadow of Nationalism: Politics and Poetics of Rural Japanese Woman*, Hawaii University Press, Honolulu 1998.

- Tanakha Brij, *Region and Dissent: Wakayama at the Turn of the Century*, [w:] *Kyoto Conference on Japanese Studies*, (red.) International Research Center for Japanese Studies, The Japan Foundation, Kyoto 1994.
- Tanaka Stefan, *Japan's Orient: Rendering Past into History*, University of California Press, Los Angeles 1995.
- Tanaka Yuki, *Comfort Woman Bashing and Japan's Social Formation of Hegemonic Masculinity*, [w:] *History Wars and Reconciliation in Japan and Korea: The Roles of Historians, Artists and Activists*, (red.) M. Lewis, Palgrave MacMillan, New York 2016.
- Teng Jun, *The History of Sino-Japanese Cultural Exchange*, Routledge, London 2018.
- The History of Education in Japan (1600-2000)*, (red.) M Tsujimoto, Y. Yamasaki, Routledge, London 2017.
- The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, (red.) R. H. Myers, M. R. Peattie, Princeton University Press, Princeton 1984.
- Totman Conrad, *Early Modern Japan*, University of California Press, Berkeley 1993.
- Totman Conrad, *Historia Japonii*, (tłum.) J. Hunia, WUJ, Kraków 2009.
- Toyama Tomonori, *Semiotics in Japan*, [w:] *The Semiotics Sphere*, (red.) T. A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok, Springer US, New York 2009.
- Tradycja Wynaleziona*, (red.) E. Hobsbawm, T. Ranger, (tłum.) M. Godyń, F. Godyń, WUJ, Kraków 2008.
- Tubielewicz Jolanta, *Historia Japonii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984.
- Turnbull Stephen, *Samurajowie i sacrum*, (tłum.) J. Hunia, WUJ, Kraków 2012.
- Van der Leeuw Gerardus, *Fenomenologia religii*, (tłum.) J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1978.
- Varley Paul H., *Japanese Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu 2000.
- Vego Milan, *Maritime Strategy and Sea Control: Theory and Practice*, Routledge, New York 2016.
- Wach Joachim E., *Socjologia religii*, (tłum.) B. Wolniewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Weber Torsten, *Embracing Asia in China and Japan: Asianism Discourse and the Contest for Hegemony 1912-1933*, Palgrave MacMillan, New York 2017.
- Williams Paul, *Buddyzm Mahajana*, (tłum.) H. Smagacz, Wydawnictwo A, Kraków 2000.

Wittner David G., *Technology and Culture of Progress in Meiji Japan*, Routledge, New York 2007.

Wodziński Marcin, *Chasydyzm. Wszystko co najważniejsze*, Wydawnictwo Austeria, Kraków – Budapeszt – Syrakuzy 2019.

Yamamoto Eric K., *Interracial Justice: Conflict and Reconciliation in Post-Civil Rights America*, New York University Press, New York 1999.

Źródła internetowe:

Chmieliński Piotr, *Świecki Zakon Karmelitów*, niedziela.pl/artykul/3870/nd/Swiecki-Zakon-Karmelitow, dostęp 12.01.2020.

Dąbrowski Jakub, *Czy w Polsce istnieje cenzura?*, kultura.dziennik.pl/news/artykuly/502612,jakub-dabrowski-cenzura-w-miekkich-rekawiczkach.html, dostęp 15.10.2019.

Godefroy Noemi, *The road from Ainu barbarian to Japanese primitive: A brief summary of Japanese-ainu relations in a historical perspective*, academia.edu/3849677/The_road_from_Ainu_barbarian_to_Japanese_primitive_a_brief_summary_of_Japanese-Ainu_relations_from_Edo_to_Meiji, dostęp 10.01.2020.

Hardacre Helen, *The Formation of Secularity in Japan*, dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/8843159/Formation_of_secularity.pdf, dostęp 1.01.2020.

Igaya Chika, 1945年8月15日、人々はどう受け止め、何を思ったか。当時の日記から戦を体験 *Jak ludzie postrzegali i co myśleli 15 sierpnia 1945. Przeżyj koniec wojny z pamiętnikiem tamtego czasu*, (tłum. Własne), huffingtonpost.jp/2015/08/14/70years-post-war_n_7986524.html, dostęp 15.10.2019.

Locke John, *Essay Concerning Human Understanding*, earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book3.pdf, dostęp 4.12.2019.

McMullin Neil Francis, *Oda Nobunaga and the Buddhist Institutions*, open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/831/items/1.0094163, dostęp 23.13.2019.

Mund Katalin, *Buddhism implies dualism*, newdualism.org/papers/K.Mund/Mund-Dualism.pdf, dostęp 1.03.2019.

O'Brien Barbara, *Tathata or Suchness*

buddhism.about.com/od/mahayanabuddhism/fl/Tathata-or-Suchness.htm, dostęp 6.12.2019

O'Brien Barbara, *What is the Buddha Dharma?*,

buddhism.about.com/od/basicbuddhistteachings/a/What-Is-Dharma-In-Buddhism.htm, dostęp 5.12.2019.

Плакаты времен русско-японской войны как средство информационно-психологического воздействия 1904-1905 гг., *Plakaty wojny rosyjsko-japońskiej jako środek informacyjno-psychologicznego oddziaływania 1904-1905*, tłum. własne, moluch.ru/archive/70/12042/, dostęp 28.10.2019.