

Państwowy Instytut Wydawniczy • Warszawa 1989

# **SAMURAJE**

**ALEKSANDER  
SPIEWAKOWSKI**

Przełożyła

Krystyna Okazaki

Tytuł oryginału  
«Samurai — wojennoje sosłowije Japonii»

Konsultacja naukowa, posłowie i wybór ilustracji  
Sławomir Szulc

Indeks zestawiała  
Krystyna Okazaki

Projekt graficzny serii  
Ryszard Świętochowski

Opracowanie graficzne okładki i stron tytułowych  
Teresa Kawińska

© Copyright for the Polish edition  
by Państwowy Instytut Wydawniczy 1989

ISBN 83-06-01867-2

## Stan samurajski w epoce Tokugawa

Polityczne zjednoczenie Japonii w początkach XVII wieku, osiągnięcie Tokugawy Ieyasu, który ogłosił się shōgunem w roku 1603, zakończyło dzieło, które rozpoczęli dwaj reformatorzy — Oda Nobunaga i Toyotomi Hideyoshi. Od tego czasu rozpoczyna się ostatnie -stadium rozwoju feudalizmu japońskiego. Polityczna jedność<sup>1</sup> wywarła dobroczynny wpływ na ekonomikę, umożliwiła stworzenie jednego, ogólnojapońskiego rynku i przyczyniła się do rozkwitu kultury. Jednocześnie umocniła się władza i potęga shōgunatu, który stał się absolutną dyktaturą, opartą o stan samurajów. Samuraje, jako podstawowa siła zbrojna klasy rządzącej, uwolnieni od udziału w wojnach domowych, byli teraz wykorzystywani wyłącznie do tłumienia wystąpień mas ludowych, doświadczających bezlitosnego wyzysku feudałów.

Rząd rodu Tokugawa pozbawił feudałów możliwości prowadzenia walk wewnętrznych i występowania przeciw władzy centralnej. Rząd zastrzegł sobie prawo kontrolowania daimyō (książąt feudalnych). Feudałów, którzy występowali przeciw rodowi Tokugawa, pozbawiono (całkowicie lub częściowo) ich majątności, a w niektórych wypadkach niezadowolonych przesiedlano na inne tereny (81, str. 376—380).

Jednym z głównych sposobów, zastosowanych przez rząd centralny już od pierwszych lat, był podział wszystkich wielkich feudałów na trzy grupy w zależności od ich wcześniejszego (przed 1600 r.) stosunku do rodu Tokugawa. Do najwyższej grupy daimyo weszły tak zwane gosanke („trzy znakomite rody”) — rodziny spokrewnione z rodem Tokugawa (Kii, Mito, Owari). Do drugiej grupy — fudai-daimyō, książęta, którzy pozostawali w

wasalnych stosunkach wobec shōguna i stali po jego stronie w bitwie pod Sekigahara. Trzecią grupę — tozama-daimyō — stanowili ci daimyō, którzy byli wrogo nastawieni do rodu Tokugawa podczas jego walki o centralną władzę (55, str. 95).

Ziemie należące do tozama-daimyō nierzadko podlegały konfiskacie i były przekazywane stronnikom rodu Tokugawa lub rozmieszczane między posiadłościami fudai-daimyō w celu zapobiegania spiskom lub tworzeniu ugrupowań, które mogłyby działać na szkodę władzy. Temu celowi miały służyć: instytucja zakładników (sankin-kōtai), polegająca na tym, że daimyō po rocznym pobycie w swoich dobrach obowiązkowo przemieszkowali rok w Edo, gdzie pozostawiali również swoje rodziny w charakterze zakładników; ponadto ustawa o pożyczkach, mająca utrzymać feudałów w zależności finansowej; wreszcie zamknięcie kraju — dla ochrony przed bodźcami i niepokojami z zewnątrz (55, str. 96).

Oprócz tego feudałów i ich majątki obserwowali bacznie kontrolerzy shōguna — metsuke, mający pod swoją komendą cały aparat tajnej służby, i podróżujący po feudalnych posiadłościach inspektorzy, wysyłający do władz pilne raporty o ludziach i wydarzeniach — nawet mało istotnych.

Za nie mniej ważne zadanie trzeci shōgunat uważał konserwację politycznego i społecznego ustroju, który uformował się w Japonii w początkach XVII w. (166, str. 25). Szczególną uwagę zwracano na system stanów i surowe przestrzeganie stosunków zwierzchnictwa i podporządkowania. Podział społeczeństwa na stany, wprowadzony przez Hideyoshiego, pozostał prawie niezmieniony, z tą jedynie różnicą, że stan mieszczański zaczął się dzielić dalej na rzemieślników i kupców. Klasowa struktura epoki Tokugawa wyrażała się w formułce: shi-nō-kō-shō (samurajowie — chłopi — rzemieślnicy — kupcy). Wszystkie cztery stany razem były nazywane shimin (55, str. 101).

Samuraje jako podpora ustroju Tokugawów stali na najwyższym szczeblu hierarchii społecznej i byli uważani za najlepszych, za kwiat narodu japońskiego. Stąd bierze się powiedzenie: „Hanawa sakuragi, hito-wa bushi” (Wśród kwiatów — wiśnia, wśród ludzi — wojownik). Po samurajach następowali chłopi. Uprawa roli, zgodnie z etyką konfucjańską, jeszcze w starożytnych Chinach była uważana za szlachetne zajęcie. Ta sytuacja pozostała niezmienną także i w feudalnej Japonii. Ponadto chłopi stanowili w istocie rzeczy główne źródło środków utrzymania dla bakufu i dla wielkich rodów (przede wszystkim dostar-

czając ryżu, powszechnego ekwiwalentu pieniądza). W związku z tym chłopci byli wyróżniani przez samurajów spośród prostego ludu i zajmowali jak gdyby uprzywilejowaną pozycję wśród niższych stanów. Poniżej chłopów w hierarchii społecznej znajdowali się rzemieślnicy, a jeszcze niżej kupcy. Społeczny porządek społeczeństwa feudalnego zamykały dwie kategorie ludności: nędzarze (hinin) i eta — pariasi, którzy wykonywali najbrudniejsze i najbardziej upokarzające (w świetle japońskich wierzeń i obyczajów) roboty, związane z garbowaniem skóry i produkcją wyrobów skórzanych, wywożeniem nieczystości itp.

W całkowitej izolacji pozostawała w dalszym ciągu arystokracja dworska (kuge), warstwa klasy rządzącej, formalnie zajmująca w organizacji stanowej społeczeństwa japońskiego jeszcze wyższą pozycję niż samuraje, ale pozbawiona wszelkiej władzy politycznej i możliwości działania.

Przejście z jednego stanu do drugiego było praktycznie niemożliwe, z wyjątkiem wypadków adopcji.

Stan rycerski formalnie traktowany był jako jeden. Niemniej jednak reglamentacja wprowadzona przez shogunów Tokugawa dotknęła i samurajów. Ustaliła ona ścisły podział hierarchiczny w środowisku rycerskiej szlachty. Obok podziału samurajów wyższej rangi (daimyō — rycerskiej arystokracji) na trzy klasy (gosanke, fudai- i tozama-daimyō) i obok hierarchii książąt feudalnych, uzależniającej pozycję każdego z nich od rozmiarów jego terytoriów, utworzono nową warstwę wśród samurajów, tak zwanych hatamoto (dosłownie: podchorążiewnych). Wspólnie z inną jeszcze grupą wojowników — gokenin (domownicy), należeli oni do uprzywilejowanej kategorii bezpośrednich wasali shōguna — gojikisan (55, str. 105).

Hatamoto, w odróżnieniu od gokenin, posiadali znaczne przywileje: mieli prawo do osobistych audiencji u shōguna, na spotkanie z ministrami shōguna (rōjū) wchodzili głównym wejściem; przy spotkaniu z orszakiem gosanke odwracali się plecami, udając, że go nie widzą, podczas gdy gokenin byli obowiązani przypadać do ziemi natychmiast, gdy tylko zobaczyli długie piki uroczystego orszaku (55, str. 105); mogli jeździć konno nawet w Edo, co innym nie było dozwolone (3, str. 102). W wypadku wojny hatamoto byli obowiązani uczestniczyć w formowaniu armii shōguna, wystawiając po pięciu ludzi na każde tysiąc koku \* ryżu swego dochodu rocznego. W czasach pokoju hatamoto wchodzili w skład aparatu administracyjnego shōguna, zbliżając się

tym samym do daimyo, i tworzyli razem z shōmyō elitę stanu samurajów.

Poniżej hatamoto i gokenin w hierarchii społecznej znajdowali się wasale wasali, czyli baishin, samuraje podporządkowani licznym lokalnym feudałom (134, str. 106).

Ostatnie miejsce w obrębie stanu należało do samurajów niskiej rangi, wojowników szeregowych — ashigaru lub kenin.

Poza wszelkimi kategoriami znajdowali się ronin albo rōshi — samuraje, którzy utracili miejsce w swojej organizacji feudalnej, w swoim klanie (han). Porzucali swego pana na jego rozkaz (w wypadku zerwania umowy między panem a sługą, co zdarzało się niezmiernie rzadko), lub dobrowolnie, na przykład dla dopełnienia krwawej zemsty, po dokonaniu której mogli powrócić do dawnego pana. Wielu roninów, pozbawionych środków utrzymania, poszukiwało nowego opiekuna albo wchodziło na drogę grabieży i rozboju, łącząc się w bandy i terroryzując mieszkańców małych wiosek i wędrowców na drogach. Spośród roninów, „najbardziej zdemoralizowanej kategorii ludności”, gotowych dla pieniędzy popełnić każde przestępstwo, werbowano także najemnych morderców (113. str. 48). Ekonomiczny dobrobyt i potęga feudałów japońskich były określane przez wielkość ich posiadłości ziemskich oraz przez kokudaka — ilość ryżu (najważniejszy produkt wymiany w ówczesnej Japonii) zbieranego z określonej działki lub w całym księstwie.

Pod koniec okresu Edo roczny zbiór ryżu w całej Japonii wynosił łącznie 28 milionów koku, z których 8 milionów należało do shōguna (40 tysięcy koku przeznaczano dla dworu cesarskiego), a 20 milionów stanowiło własność 270 daimyo (125, str. 464). Dochód książąt wahał się od dziesięciu tysięcy do miliona koku ryżu rocznie. Wśród feudałów, których roczny dochód przekraczał milion koku, wyróżniał się ród Maeda. Po nim następowały inne rodziny tozama, takie jak Shimazu czy Date. W tym samym czasie fudai-daimyō (150 rodzin) rozporządzali mniejszą ilością ryżu; u wielu rodów było to sto tysięcy koku (125, str. 464). Na każde sto tysięcy koku przypadało 2,5 do 3 tysięcy samurajów, których daimyo byli obowiązani utrzymywać. W ten sposób największa liczba bezpośrednich wasali potężnych daimyo sięgała czasem 25—30 tysięcy (166, str. 26). Ogólna liczebność stanu samurajów w XVII wieku osiągnęła 400 tysięcy, a z członkami rodzin — około dwóch milionów, ze służbą zaś — do trzech milionów (należy pamiętać, że liczba ludności Ja-

poni wzrosła w ciągu XVII w. od 16—17 milionów do 26—27 milionów, bez uwzględnienia samurajów (47, str. 411; 36, str. 28).

Liczebność samurajów w rozmaitych prowincjach i księstwach była różna. Sytuacja majątkowa bushi zależała całkowicie od bogactwa i rozległości wpływów ich suzerena. Im wyższy był roczny dochód daimyō, tym więcej miał on pod komendą samurajów, którzy otrzymywali wynagrodzenie w postaci ryżu. W niewielkich księstwach liczba samurajów nie przekraczała 5% liczby ludności, podczas gdy w wielkich posiadłościach potężnych feudałów samuraje stanowili około jednej czwartej ludności (166, str. 26—27).

Większość samurajów nie miała ziemi i otrzymywała od feudała za ich służbę (hōkō) specjalny przydział ryżu — roku. Niektórzy samuraje wyższej rangi, służący w najbliższym otoczeniu feudała, często otrzymywali po 10 tysięcy koku rocznie. Hatamoto, których było około pięciu tysięcy, mieli wyznaczony przydział poniżej 10 tysięcy koku. Pensja w ryżu gokenin (około piętnastu tysięcy) równała się 100 koku (125, str. 464). Szeregowym wásalom daimyō wydawano jeszcze mniej ryżu — około 30 koku rocznie. Ten przydział zaspokajał osobiste i rodzinne potrzeby samurajów, poczynając od jedzenia i odzieży, a kończąc na przedmiotach zbytku (np. złota oprawa broni otrzymywanej w spadku, itp.). Od cen na ryż zależał dobrobyt bushi, a także i chłopów — producentów i dostawców tego produktu.

Ziemię (ta) od feudała otrzymywała z reguły jedynie nieznaną część samurajów — starsi ranga, którzy władali określoną częścią ziem daimyō (166, str. 26). Tacy samuraje byli głównymi wasalami księcia (karo) albo zarządcami posiadłości lennych (kunigarō).

Utrzymanie daimyō i ich wasali, wyczerpujące budżet kraju, obciążało chłopów, którzy otrzymywali w użytkowanie nadziały ziemi na prawach dzierżawy i płacili za to rentę — podatek (nengū), a także wypełniali wszelkie możliwe powinności. Takich przywiązanych do działki chłopów nazywano hombyakushō, czyli „prawdziwymi chłopami” (44, str. 28). Większą część produkcji rolnej odbierano chłopom, chociaż podatek teoretycznie powinien być pobierany według zasady: „shikō-rokumin” („cztery części księciu, sześć części ludowi”), a czasem „dwie części księciu, jedna część ludowi” (129, str. 465).

Ucisk i nieograniczona eksploatacja wzbudzały wśród chłopów niezadowolenie, znajdujące wyraz w petycjach, ucieczkach, albo



zbrojnych powstaniach. Niewielkie wystąpienia mas chłopskich tłumione były przez samurajskie drużyny feudałów, które daimyō niezwłocznie wysyłałi przeciw buntownikom. Wojska shoguna pomagały książętom tylko wtedy, kiedy ich samuraje nie mogli sami sobie poradzić z chłopami. Na przykład powstania chłopskie w Shimabara (1637—1638) i w Shimosa (1653) zostały stłumione przez oddziały rządowe.

Do utrwalenia porządków feudalnych przyczyniły się posunięcia prawodawcze shogunów Tokugawa, kontynuujących linię Nobunagi i Hideyoshiego<sup>8</sup>. Ustawy i zbiory przepisów, reglamentujące życie wyższych warstw uprzywilejowanych i prostego ludu, zawsze podkreślały podziały stanowe. Szanowane, dziedziczne miano samuraja dawało prawo do posiadania nazwiska, do noszenia dwu mieczy i odzieży stosownej do stanu. Jednocześnie chłopom, nawet zamożnym, ustawa z 1643 roku zakazywała nosić jedwabną odzież, nakazywano im, aby ograniczali spożywanie ryżu, itp. Władze nie pozwalały samurajom zajmować się handlem, rzemiosłem i lichwą, gdyż zajęcia te uważano za niegodne człowieka szlacheckiego rodu. Samuraje byli zwolnieni od płacenia podatków.

Wskazówki dla samurajów zebrano w określone kodeksy. Jeden z nich, *Buke-hatto* (*Zbiór przepisów dotyczących rodów wojskowych*), zestawiony przez Tokugawę Ieyasu w roku 1615, określał zasady postępowania ludzi stanu rycerskiego w życiu codziennym i podczas służby. W *Buke-hattō* mówiło się o szacunku, z jakim samuraj musi odnosić się do oręża, o niezbędnej dla bushi literaturze (artykuły 1—2), o utrzymywaniu porządku w majątkach feudalnych i o stosunkach między panem a wasalem (art. 3—5), o odzieży i pojazdach stosownych dla każdej kategorii stanu (art. 9—11), o małżeństwach (art. 8) itp. (125, str. 459).

Prawo surowo strzegło honoru samuraja. Jeden z punktów głównego kodeksu administracyjnego domu Tokugawa, składającego się ze stu artykułów, głosił: „Jeśli człowiek niższego stanu, jak mieszczanin czy chłop, dopuści się obrazy samuraja słowem czy ordynarnym zachowaniem, można go na miejscu zabić” (125, str. 462). Reguła ta jest bardziej znana jako „kirisute-gomen” czyli „zezwozenie na zabójstwo” (dosłownie: „zezwozenie na to, żeby zabić i porzucić”) (125, str. 462). Również brak szacunku dla samuraja uważany był za wykroczenie. Chłopom nakazywano, aby, „gdziekolwiek się znajdują, na skraju drogi czy przy pracy w polu”, przy spotkaniu z każdym samurajem (także i przyszłym z innego terenu) „obowiązkowo zdejmowali nakrycie gło-

wy — słomiane kapelusze, chusty, przepaski z ręcznika — i padali na kolana" (29, str. 50). Za niewykonanie tego nakazu groziła kara. Innymi słowy, jak zauważył C. H. Eden, „każde spotkanie z samurajem mogło zakończyć się śmiercią" (33, str. 145).

Prosty lud, według praw shogunów Tokugawa (o których to prawach często miał bardzo mgliste pojęcie), był obowiązany zgodnie z konfucjańską doktryną robić po prostu to, co mu nakazywano, i nie pytać, dlaczego i po co (125, str. 460).

O stosunkach między wyższymi a niższymi stanami oficjalne kodeksy mówiły, co następuje: „Wszelkie przewinienia winny być karane stosownie do statusu." Te przewinienia, które u samurajów były uważane za „wybryki", u prostych ludzi były już przestępstwami i mogły być karane śmiercią. Z drugiej strony jednak samuraj zgodnie z bushidō mógł stracić życie za taki postęp, za jaki chłopu życie darowywano (125, str. 463). Na przykład samuraj, który nie wypełnił rozkazu albo złamał słowo, winien był popełnić samobójstwo.

Liczne elementy prawodawstwa shogunów Tokugawa, występujące często w formie zasad etycznych, uzupełniała oficjalna ideologia samurajów, która w dalszym ciągu rozwijała się w okresie Edo.

Epoka rządów shogunów Tokugawa była okresem największego rozkwitu stanu samurajów, ostatecznego formowania się jego ideologii, kultury i obyczajów. Jednak ten sam okres stał się końcowym etapem rozwoju japońskiego feudalizmu, etapem jego rozkładu i upadku, co pociągnęło za sobą i upadek stanu samurajów, jego likwidację jako stanu wytworzonego przez ustrój feudalny i nie mogącego bez tego ustroju egzystować.

Oznaki gnicia społeczeństwa feudalnego, zrodzone w czasach trzeciego shōgunatu, szczególnie wyraźnie zaczęły się ukazywać po latach Genroku (1688—1704). Były to następujące zjawiska: rozkład stosunków feudalnych, zahamowanie wzrostu produkcji» pogorszenie ekonomiki, kryzys rządowego systemu finansowego i wzmocnienie elementów handlowo-lichwiarskich, które wzrastały w siłę wraz z rozwojem miast. Jednocześnie rozkwit rzemiosła i handlu, tworzenie się ogólnie japońskiego rynku i powstawanie manufaktur stworzyły dogodne warunki dla narodzin japońskiego kapitalizmu.

Shogonom Tokugawa nie pomogły reformy, którymi władze usiłowały umocnić chwiejącą się gospodarkę, powstrzymać proces deklasowania się samurajów, poprawić rozpaczliwą sytuację zrujnowanych chłopów, cierpiących z powodu ciężkich podatków, nie-

urodzajów, głodu i epidemii. Zaostrzyła się również walka o władzę wewnątrz klasy panującej. W kręgach arystokracji dworskiej, wspierających władzę cesarską, coraz częściej odzywały się głosy popierające ruch skierowany przeciw władzy shogunów.

W tych warunkach istnienie pasożytniczego i coraz bardziej się degradującego, licznego stanu samurajów, przeznaczonego wszak do obrony narodu (ludności księstw) przed nie istniejącymi klęskami wojny (wobec braku wojen domowych) było zjawiskiem paradoksalnym (76, str. 103). W czasach pokoju samuraje, wolni od swego zasadniczego zajęcia, jakim była wojna, swoją energię i odwagę wykorzystywali od czasu do czasu tylko w walce z pożarami, które szczególnie często wybuchały w stolicy shogunatu, Edo, zabudowanej wyłącznie drewnianymi domami. Samuraje pełnili dyżury na specjalnych posterunkach ostrzegawczych. Daimyō i wysocy urzędnicy wyjeżdżali do pożaru jak na wojnę: w pełnym bojowym rynsztunku, w hełmach i zbrojach (49, str. 44). Poza tym samuraje, utrzymywani przez rząd i daimyō, nie zajmowali się żadnymi zajęciami pożytecznymi dla państwa i narodu, niczego nie produkowali i jedynie korzystali z tego, co wytworzyli chłopci i rzemieślnicy. Shōgunat i feudalni książęta w miarę rozwoju gospodarki towarowo-pieniężnej i w związku z trudnościami ekonomicznymi z coraz większym trudem mogli utrzymywać samurajskie drużyny. Daimyō, którzy popadali w zależność od kupców (oficjalnie pozbawionych praw), stale zmniejszali przydziały ryżu dla wojowników i zmuszeni byli rozwiązywać swoje prywatne armie.

Samuraje przekształceni w roninów szli do miast i cłrwytali się zajęć niedozwolonych dla ich stanu, jak rzemiosło, drobny handel. Stawali się nauczycielami, artystami itp. Liczni roninowie, niezdolni do pracy z powodu braku przygotowania do jakiegokolwiek praktycznej działalności lub z powodu stanowych uprzedzeń, pędzili żalosny żywot, niczym nie różniący się od życia warstw niższych. Często tacy ludzie brali udział w powstaniach chłopskich, czasem stając na ich czele, przyłączali się też do wystąpień mieszczan. Wszystko to wskazywało na głęboki rozkład klasy panującej i całego społeczeństwa feudalnego. Zwykłym zjawiskiem u schyłku epoki japońskiego feudalizmu stało się naruszanie praw feudalnych i tradycji: sprzedaż rycerskiego rynsztunku, broni i samej przynależności do stanu samurajów poprzez „usynawiania” bogatych mieszczan, albo małżeństwa z córkami kupieckimi (166, str. 29; 76, str. 108).

Pogorszenie sytuacji ekonomicznej zmuszało rycerską szlachtę do przystosowania się do otoczenia. Na wsi japońskiej w ostatnich dziesięcioleciach rządów shogunów Tokugawa wzrastała liczebnie szczególna warstwa społeczna — göshi, wiejscy samuraje. Göshi łączyli w sobie specyficzne cechy samurajów (prawnie należeli do klasy panującej) i chłopów, ponieważ mieszkali w wioskach, posiadali ziemię i zajmowali się rolnictwem na równi z chłopami. Położenie wiejskich samurajów było stabilne w sensie ekonomicznym. Różnili się oni na korzyść od bushi niższych rang, żyjących ze wciąż zmniejszających się przydziałów, i roninów, nie otrzymujących znikąd żadnych środków utrzymania. Göshi mieli działki ziemi znacznie większe niż chłopci, co pozwalało im oddawać część gruntu w dzierżawę. Nie gardzili także handlem i lichwą, często wykupywali chłopskie działki, stając się obok gono — bogatych chłopów — specyficzną odmianą drobnych obszarników feudalnych, socjalną elitą wsi okresu Tokugawa, stosującą bardziej elastyczną formę eksploatacji chłopów (166, str.. 32—34).

W połowie XIX wieku proces rozkładu warstwy samurajskiej osiągnął swój punkt kulminacyjny. Socjalny system społeczeństwa feudalnego, dzielący ludność Japonii na klasy uprzywilejowane i niższe, praktycznie przestał istnieć. Po wymuszeniu siłą „otwarcia” kraju dla handlu z rozwiniętymi krajami kapitalistycznymi Europy i Ameryki system gospodarki naturalnej rozpadł się ostatecznie. Tanie zagraniczne towary zalały rynek japoński, wywołując tym samym ruinę gospodarki, co odbiło się na położeniu wszystkich warstw społecznych. W tych warunkach z jeszcze większą siłą rozgorzała walka tak zwanej samurajskiej opozycji, w skład której wchodziłi i roninowie, przeciw władzy shogunów Tokugawa. Samuraje, popierani przez przedstawicieli przemysłowej i handlowej burżuazji, głosili wrogię wobec shogunatu hasła: „wypędzenia barbarzyńców” i „oddania czci cesarzowi”. Występując w obronie własnych interesów, samuraje łączyli się z autentycznymi siłami napędowymi rewolucyjnych wydarzeń: chłopami, biedniejszymi mieszkańcami miast i drobną burżuazją. Rezultatem tych wydarzeń i wojny domowej, która po nich nastąpiła (1866—1869) było obalenie piętnastego shôguna z rodu Tokugawa, Yoshinobu (Keiki) i przywrócenie władzy cesarza. Wydarzenia te otrzymały w historii Japonii nazwę „Meiji-ishin” czyli „restauracja Meiji”.

## Kodeks etyki samurajskiej – bushidō

Jednym z następstw powstania stanu rycerskiego było ukształtowanie się specyficznego światopoglądu rycerskiej szlachty — bushidō — niepisanego kodeksu postępowania samuraja w społeczeństwie feudalnym, będącego jednocześnie zbiorem prawideł i norm obowiązujących „prawdziwego”, „idealnego” wojownika.

Słowo „bushidō” znaczy „droga samuraja, rycerza” (od słów: bushi — rycerz, samuraj, do — droga, nauka, sposób). Oprócz tego słowo dō tłumaczy się również jako powinność, moralność, co ma swój odpowiednik w klasycznej filozofii Chin, gdzie pojęcie „droga” oznacza swoistą normę etyczną (dao). W ten sposób „bushido” znaczy „moralność samuraja”, „etyka rycerza”.

Bushidō określało stosunek samurajów do społeczności feudalnej, do ludzi tej czy innej klasy, do państwa. Treści zawarte w bushidō wyszły poza ramy dawnych tradycji społeczeństwa rodowo-plemiennego, objęły również dogmaty buddyjskie i konfucjańskie, a u ich podstaw legły nowe normy postępowania. Rozwijając się stopniowo, bushidō przekształciło się w moralny kodeks wojowników, który zawierał w sobie przede wszystkim elementy różnych religii (buddyzmu, konfucjanizmu i shintō — narodowej religii Japonii), stało się także szczególną dziedziną filozofii i etyki. Nierozzerwalnie związane z filozofią Wschodu, bushido przybrało charakter praktycznej nauki moralności. Samuraje uważali bushidō za metodę doskonalenia cielesnego i duchowego. Bushido dawało etyczną interpretację filozoficznego obrazu świata, uczyło samuraja „właściwego sposobu życia” w feudalnym społeczeństwie Japonii. Zawierało w sobie teorię bytu i rozważania nad psychiką człowieka, odpowiadało na pytania

sensu życia, dobra i zła, wartości moralnych i moralnego ideału. Wojownik wychowany w duchu bushidō winien był jasno uświadamiać sobie swój moralny obowiązek, zwłaszcza swoje powinności wobec suzerena. Winien był sam oceniać swoje działania i postęпки, osądzać siebie samego w razie uczynków niewłaściwych, naruszenia obowiązków i powinności. Taka moralna samoocena prowadziła z reguły do samobójstwa, dokonywanego według określonego rytuału seppuku — rozcięcia brzucha samurajskim mieczem. W ten sposób samuraj zmywał krwią hańbiący uczynek.

Za bushidō nie stały bezpośrednio żadne instytucje, które miałyby zmuszać do przestrzegania norm moralnych. U jego podstaw leżała siła przekonania, opinia społeczna, przykłady, wychowanie, tradycja lub też siła autorytetu moralnego poszczególnych osobistości, upamiętnionych w średniowiecznej historii Japonii.

Zasady bushidō nie zostały zebrane w jeden określony zbiór reguł i nie zostały zapisane w żadnym literackim zabytku epoki feudalizmu, jednak znalazły swoje odzwierciedlenie w legendach i opowieściach opisujących wierność wasala wobec pana, pogardę dla śmierci, męstwo i wytrwałość samurajów<sup>1</sup>.

Bushidō nie można też nazwać nauką w dosłownym znaczeniu tego słowa. Jest to raczej jeden z przejawów ideologii feudalnej<sup>2</sup> głównych założeń i zasad, rozwijających się z pokolenia na pokolenie na przestrzeni długiego czasu, swoista moralność, wytworzona przez stan wojowników należący do klasy panującej w Japonii; moralność będąca systemem poglądów, norm i ocen dotyczących postępowania samurajów, sposobów wychowania samurajskiej młodzieży, tworzenia i umacniania określonych wartości etycznych i relacji.

Przy tym wszystkim bushidō określało moralność jednego stanu. Służyło tylko samurajom, usprawiedliwiało ich poczynania i broniło ich interesów we wzajemnych stosunkach między samurajami a uciskanymi masami. Samurajska moralność ukształtowała się w ogólnych zarysach jednocześnie z systemem shōgunatu, jednak jej podstawy istniały dużo wcześniej. Ni tobe Inazō jako zasadnicze źródła bushidō wskazywał buddyzm i shintō, a także nauki Konfucjusza i Mencjusza (108, str. 9—14). Istotnie, buddyzm i konfucjanizm, które przybyły do Japonii z Chin razem z chińską kulturą, spotkały się z wielkim zainteresowaniem arystokracji i szybko rozpowszechniły się wśród samura-

jów. Tego, czego brakowało samurajom w kanonach buddyjskich i konfucjańskich, dostarczyła w wielkiej obfitości religia shintō.

Najważniejszymi doktrynami, które bushidō zaczerpnęło z shintoizmu — dawnej politeistycznej religii japońskiej, połączenia kultu przyrody, kultu przodków, prymitywnego animizmu i wiary w magię — były: umiłowanie przyrody, przodków, duchów przyrody i przodków, miłość dla kraju i władcy. Wpływy religii shintō, widoczne w bushidō, sprowadziły się do dwu pojęć: patriotyzmu i wiernopoddania.

Szczególnie silny wpływ wywarł na bushidō buddyzm kierunku mahayany, który przeniknął do Japonii w VI w. Wiele idei filozoficznych buddyzmu najpełniej odpowiadało potrzebom i interesom samurajów. Najpopularniejszą sektą buddyjską stała się sekta zen, której nauki wywarły największy wpływ na proces rozwoju bushidō.

Współbrzmienie światopoglądu klasy panującej w Japonii, a zwłaszcza stanu rycerskiego, z założeniami buddyzmu zen pozwoliło wykorzystać naukę zen jako religijno-filozoficzną podstawę etyki samurajów. Tak np. bushidō przejęło od zen ideę surowej samokontroli. Samokontrola i panowanie nad sobą znalazły się w szeregu cnót i były uważane za najcenniejsze przymioty charakteru samurajów.

W bezpośrednim związku z bushidō pozostawała także medytacja zen, wyrabiająca u samuraja pewność siebie i zimną krew w obliczu śmierci. Cechy te uważane były za pozytywne i cenne, oznaczały mężne przechodzenie w sferę mu (niebytu).

Z konfucjanizmu ideologia samurajów przede wszystkim przejęła wymogi „wypełniania zobowiązań” moralnych, posłuszeństwa wobec pana, a także nakaz moralnego doskonalenia osobowości. Konfucjanizm przyczynił się do tego, że w środowisku samurajów i w ich ideologii zrodziła się pogarda dla pracy produkcyjnej, a zwłaszcza pracy chłopów. Bezlitosną eksploatację chłopów usprawiedliwiała powiedzenie przypisywane Konfucjuszowi: „karmiony przez naród — rządzi nim” (120, str. 270). Takie same poglądy legły u podstaw etyczno-politycznej filozofii Mencjusza, drugiego koryfeusza konfucjanizmu, który nazwał zasadę panowania klasy rządzącej „powszechnym prawem wszechświata” (120, str. 85).

W ten sposób pod wpływem shintō, buddyzmu i konfucjanizmu formowały się główne zasady etyki samurajskiej, stanowiące część składową moralności społeczeństwa feudalnego.

I. Zbroja (koniec XII w.)





### III. Wojownik w ogniu walki



II. Ubiór noszony na co dzień przez mężczyzn z warstwy samurajskiej (okr. Kamakura)



V. Zbroja (okr. Sengoku)



IV. Zbroja (okr. Sengoku)





VII. Turniej szermierczy. Walka na drewniane miecze



VI. Bitwa pod Nagashima



VIII. Samobójstwo przez seppuku



Jeden z najwybitniejszych znawców kultury i literatury Japonii, N. Konrad, pisał: „W japońskim bushido można lepiej niż gdziekolwiek dopatrzeć się typowych cech światopoglądu feudalnego w ogóle, a zwłaszcza tej jego części, która była charakterystyczna dla stanu panującego — rycerstwa” (82, str. 339). Z kolei elita społeczeństwa feudalnego, której dobrobyt zależał od wasali i przy ich pomocy był zdobywany, była zainteresowana w tym, żeby „cały zapał wojowników został ukierunkowany na służenie panu” (82, str. 340). Doprowadziło to — kontynuuje N. Konrad — do powstania doktryny wierności, uszlachetniającej okrutne postęпки książąt feudalnych i ich wojowników. Jako system reguł rządzących praktyką życiową i codziennym postępowaniem samurajów, bushido kładło nacisk na „pierwiastek woli i związane z tym postępowanie” (82, str. 339). „W związku z tym podstawowym problemem bushido jest etyka; najwięcej mówi się o moralności” (82, str. 339).

Do głównych zasad samurajskiej moralności zaliczano: wierność wobec pana, męstwo, odwagę i bezpośrednio związany z tym wysoki kunszt wojenny; uczciwość i prawość, prostotę i powściągliwość, pogardę dla wygod osobistych i pieniędzy (41, t. 3, str. 66—67).

W ten sposób w epoce średniowiecza podstawową zasadą bushido była wierność wobec suzerena, z którym łączyły samuraja stosunki służby z jednej, a protekcji z drugiej strony, oraz oddawanie czci orężowi, którego posiadanie było przywilejem zawodowego wojownika — nie zaś idea lojalności wobec monarchy czy też patriotyczna postawa wobec Japonii jako całości (137, str. 21).

Osobisty heroizm, żądza czynu i sławy nie mogły być, według bushido, celem samym w sobie. Ideologia klasy panującej podporządkowywała wszystko wyższemu celowi, a mianowicie wierności, która nadawała znaczenie społecznej i osobistej etyce wojownika. Zasada wierności wyrażała się w ofiarnej służbie dla pana, a opierała się na idei wierności zaczerpniętej z religii shinto, na buddyjskim przekonaniu o nietrwałości wszystkiego, co ziemskie (nauka ta umacniała gotowość samurajów do poświęcenia i męstwo w obliczu śmierci) i na filozofii konfucjańskiej, według której lojalność (wierność wasala wobec feudała) była naczelną cnotą.

Wierność wobec pana wymagała od samuraja całkowitego wyrzeczenia się korzyści osobistych. Jednak wierność ta nie ozna-



czała konieczności składania w ofierze własnego sumienia. Bushidō nie uczyło wyrzekania się własnych przekonań nawet dla suzerena, dlatego w wypadku, kiedy feudał żądał od wasala czynów sprzecznych z jego przekonaniem, wasal ów winien był wszelkimi siłami starać się przekonać swego księcia, aby zaniechał postępuku hańbiącego imię szlachetnego człowieka. Jeśli okazywało się to daremne, samuraj winien był dowieść szczerości swoich słów, popełniając samobójstwo metodą seppuku (108, str. 85). Natomiast w każdej innej sytuacji bushidō nakazywało poświęcać wszystko w imię wierności.

W moralnym kodeksie samurajów wielką wagę przywiązywało się również do katakiuchi — krwawej zemsty, którą bushidō sankcjonowało jako środek zaspokojenia poczucia sprawiedliwości. Wierność wobec suzerena wymagała, aby zniewaga wyrządzona panu bezwzględnie została pomszczona. Konfucjusz mówił o tym: „Krzywdę należy spłacić sprawiedliwością” (cyt. wg 88, str. 118).

Powszechnie znana w Japonii i poza jej granicami jest historia czterdziestu siedmiu roninów, którzy pomścili śmierć swego daimyō i zostali za to skazani przez rząd shōguna na popełnienie samobójstwa. Wydarzenia te rozegrały się w 1702 roku. Jeden z samurajów wysokiej rangi, Asano Naganori, podczas przygotowań do przyjęcia cesarskiego posła przez shōguna został obrażony przez innego feudalnego księcia, Kirę Kōzukenosuke. Rzucił się na Kirę, aby go zabić, i przy tym na dworze shōguna obnażył ostrze małego miecza, co było niesłychanym przestępstwem. Za ten postępek daimyō został skazany na seppuku, a jego samuraje, zwolnieni ze służby, stali się roninami. Jednak czterdziestu siedmiu z tych roninów pozostało wiernymi swemu panu również po jego śmierci. Postanowili go pomścić. Przez długi czas potajemnie obserwowali feudała, który doprowadził do śmierci ich suzerena, i wreszcie, wybrawszy odpowiedni moment, wdarli się nocą do domu wroga i zabili go. W środowisku samurajów powszechnie głoszono sławę tego czynu, był też podawany jako przykład do naśladowania. Na podstawie historii o czterdziestu siedmiu samurajach została napisana sztuka *Chūshingura*, która i teraz jeszcze należy do repertuaru teatru kabuki (162, str. 59; 91, str. 5).

Na równi z wiernością stawiano pojęcie obowiązku moralnego, „przekształcające naturalną wytrwałość i upór wojowników • we wzniosłą zasadę porządku moralnego” (82, str. 340). Według dogmatów konfucjanizmu obowiązek moralny to „sens i reguła

zjawisk życia", „prawość duszy i czynów" lub „sprawiedliwość" (135, str. 2). Z pojęcia „sprawiedliwość" wywodziło się pojęcie „prawości", która była uważana za wyższą formę sprawiedliwości (108, str. 20). „Prawość — powiedział pewien sławny bushi — jest siłą wejścia bez wahania na drogę, którą wskazuje rozum. [...] Umrzeć, gdy trzeba umrzeć, uderzyć, gdy trzeba uderzyć" (108, str. 20).<sup>\*</sup> Inny samuraj zauważył, że „ani talent, ani nauka bez prawości niezdolne są z ludzkiej postaci uczynić samuraja" (108, str. 20).

W języku japońskim powinność moralna albo dług moralny (świadomość długu) wyraża się słowem giri (dosłownie: „sprawiedliwa zasada"), które to słowo spokrewnione jest ze słowem gishi — wierny wasal, człowiek prawy. Początkowo słowo to oznaczało prostą, naturalną powinność wobec rodziców, starszych, społeczności, bliskich itp. (108, str. 23). Z czasem termin „giri" objął również obowiązek moralny wobec pana i zaczął odgrywać ważną rolę w etyce stanu rycerskiego. Słowo „giri" stało się wyjaśnieniem dla takich czynów, jak oddanie przez samuraja życia dla feudała, poświęcenie dzieci przez rodziców itp. Kolidują między powinnością (giri) a uczuciami (ninjō) zawsze musiała być rozstrzygnięta na korzyść powinności.

Oprócz wierności i poczucia obowiązku moralnego samuraj winien był odznaczać się męstwem. Męstwo, uważane za najszlachetniejszą cechę natury człowieczej w ogóle, według terminologii konfucjańskiej zawierało w sobie takie pojęcia, jak „dzielność", „odwaga", „śmiałość". Bushido uznawało tylko dzielność rozumną, potępiając niepotrzebne ryzyko. Nierozumna, bezsensowna śmierć była uważana za „psią śmierć" (108, str. 26). Jednemu z książąt Mito przypisuje się słowa: „Istotnym męstwem jest żyć, gdy się żyć godzi, a umrzeć, kiedy umrzeć potrzeba" (108, str. 26).

Zasada skromności wykształciła się jako wynik podległej pozycji szeregowych wojowników, którzy nie mogli podnosić głowy w obecności pana (82, str. 340). Pojęciu skromności była bliska uprzejmość, przez którą rozumiano także cierpliwość, brak uczuć zawiści i złości. W najdoskonalszej swojej formie uprzejmość zbliżała się do konfucjańskiego pojęcia miłości. Rozwojowi zasady uprzejmości sprzyjały nieustanne ćwiczenia dobrych ma-

nier. „Można przez ciągłe ćwiczenie w dobrym zachowaniu doprowadzić do takiego zharmonizowania się z sobą samym i otoczeniem, że uwydatnia się w całej pełni ducha opanowującego ciało" (108, str. 49).

Umiejętność panowania nad sobą i kierowania swoimi uczuciami była u samurajów doprowadzona do doskonałości. Równowaga duchowa była ideałem bushido (18, str. 24), dlatego etyka samuraj ska włączyła tę zasadę do szeregu cnót i wysoko ceniła. Wyrazistą ilustracją umiejętności samokontroli samurajów jest obrzęd samobójstwa seppuku. Samobójstwo było przez samurajów uważane za najwznioślejszy czyn i najwyższy przejaw osobistego heroizmu. Jako przykład wyjątkowego opanowania, wytrzymałości i nieugiętości podczas ceremonii seppuku może służyć historia braci Sakon, Naiki i Hachimaro.

Sakon, który miał dwadzieścia cztery lata, i siedemnastoletni Naiki postanowili się zemścić na krzywdzicielu — shōgunie Tokugawa Ieyasu za niesprawiedliwość wyrządzoną ich ojcu. Jednak zamach na shoguna zakończył się niepowodzeniem i bracia zostali przez sąd skazani na seppuku. Wyrok objął również ich młodszego brata (aby zapobiec krwawej zemście w przyszłości), Hachimaro, który miał zaledwie osiem lat. Podczas obrzędu Hachimaro usiadł między braćmi, żeby lepiej pojąć istotę rytuału, którego jeszcze go nie nauczono. Hachimaro uważnie obserwował ceremonię, słuchając przy tym objaśnień braci. Po tym, jak Sakon i Naiki skończyli z sobą przez otwarcie brzucha, tak samo umiejętnie i z zimną krwią uczynił to Hachimaro, nie okrywając hańbą swego rodu (108, 111).

Niemniej wymowny jest przykład seppuku Taki Zenzaburo, przy którym obecny był sekretarz poselstwa angielskiego w Japonii, A. B. Mitford, zaproszony na ceremonię jako jeden z siedmiu świadków. Wyrok seppuku został zatwierdzony przez cesarza na żądanie rządu Anglii, w związku z tym, że Taki Zenzaburo wydał swoim samurajom w Kobe rozkaz otwarcia ognia do cudzoziemców (1868 r.). Mitford szczegółowo opisał cały obrzęd seppuku, chyląc głowę przed męstwem skazanego, który — według jego słów — absolutnie spokojnie, pełen osobistej godności, bez jednego zbędnego ruchu i dźwięku otworzył sobie brzuch zgodnie ze wszystkimi prawidłami rytuału (108, str. 106; 30, str. 34; 52, str. 951).

20 Poczucie dumy, świadomość własnej godności wpajano dzieciom samurajów od dzieciństwa. Wojownicy surowo strzegli swego

„dobrego imienia” — wstyd był najcięższym doznaniem dla samuraja. Japońskie przysłowie mówi: niesława podobna jest do nacięcia na drzewie, które z czasem robi się coraz większe (108, str. 67).

Honor i sławę ceniono bardziej niż życie, dlatego kiedy na kartę stawiano jedno z tych pojęć, samuraj bez namysłu oddawał za nie życie. Nierzadko z powodu jednego słowa urażającego poczucie dumy samuraja w ruch szły miecze. Takie starcia między samurajami z reguły kończyły się śmiercią lub ranieniem jednego z nich (41, t. 3, str. 71).

Kłamstwo dla samuraja równało się tchórzostwu. Słowo samuraja liczyło się bez jakichkolwiek pisemnych zobowiązań, które uważane były za poniżające.

Oprócz czysto profesjonalnych cech charakteryzujących stan rycerski, samuraja winny — według bushidō — cechować również: łaskawość, miłosierdzie i litość, wielkoduszność, sympatia w stosunku do innych ludzi. Miłosierdzie samuraja (bushi-no nasake) nie było zwykłym ślepym odruchem, lecz wiązało się ściśle z poczuciem sprawiedliwości, ponieważ chodziło zwykle o wybór między unicestwieniem, a oszczędzeniem czyjś życia. U podstaw miłosierdzia leżało współczucie: „człowiek dobry zawsze myśli o cierpiących i nędznych” (108, str. 38). Etykieta wojny wymagała, aby samuraj nie przelewał krwi słabszego, pokonanego przeciwnika. Bushidō zawierało więc w sobie współczucie wobec słabych, bezbronnych, pokornych w obliczu szlachetności samuraja. Jednak zasada miłosierdzia, które powinno cechować każdego wojownika, często pozostawała w sprzeczności z surową rzeczywistością czasów feudalnych, kiedy samuraje zabijali i grabili spokojną ludność pokonanych księstw i terytoriów klanów.

Wizerunek idealnego samuraja powinien być zawierać w sobie jeszcze „synowską cześć”, zrodzoną z dawnych pojęć patriarchalnych, i „braterskie przywiązanie”. Japońskiego rycerza już w dzieciństwie uczono pogardy dla handlu i pieniędzy, co miało uczynić jego sumienie na całe życie „nieprzekupnym”. Naturalnie każdy bushi wiedział, że bez odpowiednich środków niemożliwe jest prowadzenie wojny, niemniej jednak liczenie pieniędzy i operacje finansowe pozostawiano najniższemu rangą przedstawicielom klanów.

Bushidō wpajało wojownikom miłość do oręża. Broń miała dawać samurajowi poczucie pewności siebie i jednocześnie poczu-

cie odpowiedzialności, ponieważ etyka rycerska uważała pochopne posługiwanie się mieczem za ujmę na honorze i zalecała użycie broni jedynie w razie konieczności. Wszystko to osiągnano poprzez wychowanie, którego głównym celem było — według bushidō — kształtowanie charakteru; rozwijanie intelektu, krasomówstwa czy rozsądku kodeks samurajski uważał za sprawy drugorzędne.

Bushidō, szlachecką moralność jednego ze stanów panującej klasy wyzyskiwaczy w Japonii, zrodzoną w epoce feudalizmu — można scharakteryzować jako moralność, która w rezultacie swego rozwoju zyskała wyraźne społeczne ukierunkowania. Większość autorów opisujących bushidō, np. interpretatorzy samurajskiego kodeksu honorowego lub zachodni i japońscy badacze, odnosili się do niego z zachwytem, nazywając bushidō „szkołą wojennej działalności i dumy obywatelskiej”, wychwalali je też jako „tradycyjny stan ducha, którym Japonia winna się szycić” (60, str. 99), a czasami utożsamiali je nawet z „moralnością narodową” (60, str. 99). Jako przykład mogą służyć poglądy Nitobe Inazō, który jako jeden z pierwszych uczonych zaznał Europę z etycznym kodeksem samurajów. Pisał on: „Jak owe odległe gwiazdy, co niegdyś istniały i już dawno znikły, nie przestając wysyłać ku nam swych promieni, tak i rycerskość [...] nie przestaje dotąd blaskiem swym oświecać dróg naszej etyki” (108, str. 1).

W Japonii następstwem wyolbrzymiania i wychwalania moralności samurajów było to, że przedstawiciele klasy wyzyskiwanej często odnosili się z uwielbieniem do wojowników i oddawali cześć postępkom uciskających ich i pasożytujących na nich feudalnych rycerzy — samurajów. Działania tych ostatnich były usprawiedliwiane, a powszednie w czasach wojen domowych krwawe epizody — traktowane jak bohaterskie wyczyny.

Na pierwszy rzut oka liczne spośród zasad bushidō same w sobie mogą wydawać się pozytywne, na przykład nieprzekupność, zdecydowanie negatywny stosunek do gromadzenia bogactw i w ogóle pogarda wobec pieniędzy i wartości materialnych jako takich. Nie może nie budzić sympatii rozwijanie w człowieku takich cnót jak męstwo, panowanie nad sobą, prawdomówność, skromność, poczucie własnej godności itp. Jednak należy pamiętać, że moralność klasy panującej służyła tylko temu stanowi, funkcjonowała jedynie w obrębie środowiska rycerskiej szlachty i w żadnym wypadku nie obejmowała stosunku bushi do klas wyzys-

kiwanych, które znajdowały się poza zasięgiem tych praw moralnych. Bez tak surowego kodeksu byłoby niemożliwe samo istnienie stanu samurajów. Nie byłyby to wówczas stan tak hermetyczny, zdolny trzymać pod kontrolą masę ludową za pomocą siły.

Analiza stosunków między samurajami, a niższymi socjalnymi warstwami japońskiego społeczeństwa feudalnego — chłopami, rzemieślnikami, pariasami (eta) i innymi — dowodzi, że zasady moralne bushidō nie były równoznaczne dla klasy panującej i dla wyzyskiwanych. Jeżeli skromność nakazywała samurajowi zachowywać się wobec pana szczególnie uprzejmie i uniżenie, okazywać cierpliwość — to wobec prostych ludzi bushi stawał się hardy i wyniosły. Tutaj o żadnej uprzejmości nie mogło być nawet mowy. Samokontrola, nakazująca samurajowi całkowite panowanie nad sobą, też nie wchodziła w grę w stosunkach ze zwykłymi ludźmi. Wojownik ani trochę nie próbował się hamować, jeśli miał do czynienia z wieśniakiem czy mieszczaninem. Każde uchybienie czci i godności samuraja (nawet urojone) lub też brak należytego szacunku wobec oficjalnej pozycji wojownika pozwalały natychmiast zrobić użytek z broni, niezależnie od tego, że bushidō uczyło, aby uciekać się do miecza tylko w przypadku ostatecznej konieczności i przez cały czas pamiętać o odpowiedzialności grożącej za jego użycie. Niemniej jednak przypadki nieuzasadnionego użycia miecza w czasach feudalnych prowadziły często do sytuacji, w której samuraje zabijali spokojnych ludzi. To samo można powiedzieć i o wpajaniu samurajom łaskawości i miłosierdzia, które zajmowały w samurajskiej moralności jedno z ważniejszych miejsc. Ci zawodowi wojownicy, przywykli do okrucieństwa, byli dalecy od miłosierdzia, uczucia miłości i sympatii wobec ludzi.

Feudalizm zrodził feudalne wojny, ciągnące się przez kilka wieków aż do zjednoczenia Japonii pod władzą shogunów Tokugawa na początku XVII wieku. Wojny te były prowadzone z udziałem samurajów, którym obcy był szacunek dla ludzkiego życia. Dopuszczali się oni najbardziej okrutnych postępków, nie cofali się przed zabijaniem i rozwijali u siebie cechy sprzeczne z humanizmem (60, str. 99). Tym bardziej niedorzeczne wydają się wypowiedzi ideologów bushidō, których celem jest wybielenie stanu samurajów i jego kodeksu moralnego.

Nitobe Inazō, na przykład, o słowach ministra floty bakufu w Japonii przed reformą Meiji (przed 1868) „Najlepsza wygrana jest ta, która obeszła się bez rozlewu krwi” pisze, co następu-

je: „Podobne przysłowia wskazują wymownie, że najwyższym ideałem rycerzy był pokój” (108, str. 126). Trudno sobie wyobrazić, jak można w ten sposób mówić o zawodowych wojownikach, którzy nie chcieli uznać żadnych innych zajęć niż wojenne, którzy żyli wojną — i jak w ogóle można łączyć dwa pojęcia: pokój i samuraj.

Wypada również zająć się szczegółowiej dogmatem absolutnej wierności wasala wobec suzerena, leżącym u podstaw etyki wojowników. Nie ulega wątpliwości, że idea wierności i oddania miała znaczenie dominujące. Jednak służba nie zawsze była bezinteresowna. Samuraje mężnie poczynali sobie na polu walki, ale nie zapominali też żądać nagrody za swoją dzielność — zauważa japoński historyk Ienaga Saburō (60, str. 101). „Niezliczone petycje z powoływaniem się na swoją dzielność, napisane w celu otrzymania nagrody, wymowniej niż cokolwiek innego świadczą o tym, że moralność samurajów nie ograniczała się do samopoświęcenia... Całe zainteresowanie samurajów koncentrowało się wokół utrzymania rodziny i zabezpieczenia potomkom przyszłości, a wierność wobec pana była jedynie środkiem realizacji tego celu” (60, str. 101).

Rezultatem tego było dążenie samurajów do wybicia się spośród innych, dokonania szczególnego wyczynu i wyróżnienia się w ten sposób przed panem, aby zasłużyć na sławę, uznanie i odpowiednią nagrodę. Stąd bierze się specyficzny charakter drużyn samurajskich w epoce średniowiecza. Prywatne armie książąt feudalnych nie stanowiły jedności, był to raczej tłum poszczególnych wojowników, żądnych sławy. Opowieści rycerskie epoki średniowiecza są pełne wspomnień o różnych heroicznym wyczynach.

W ten sposób możemy zaobserwować dwojaki stosunek samurajów do bogactwa. Samuraje podkreślali swoją pogardę dla pieniędzy i wszystkiego, co się z nimi wiązało. Nakazywała to etyka. Jeśli chodzi o potężnych feudałów, to kultywowanie tej zasady wśród wojowników było dla nich szczególnie dogodne. Ideologia samurajów rozwijała tę zasadę i nadawała jej określony kierunek: oddanie wobec pana. Człowiek przejęty ideą pogardy dla bogactw materialnych mógł stać się w rękach feudała maszyną nie cofającą się przed niczym, ślepo wykonującą rozkazy daimyō i podporządkowaną tylko jemu jednemu. Taki wojownik, zgodnie z bushidō, jako nieprzekupny nie mógł zdradzić pana w żadnych okolicznościach, aż do śmierci. Z drugiej strony —

i wasale, i feudałowie byli w gruncie rzeczy jednakowi. I książęta, i samuraje starali się jak najwięcej zagarnąć dla siebie. Dochodziło tu do naruszenia zasad bushidō, wynikała kolizja, mająca swe źródło w rzeczywistości czasów feudalnych. Czasami dochodziło nawet do otwartej zdrady.

Po rewolucji 1868 roku, wstąpieniu Japonii na drogę rozwoju burżuazyjnego i po zniesieniu stanu rycerskiego kodeks bushidō również przestał istnieć. Jednak nie oznaczało to, że ideały rycerstwa odeszły na wieki razem z feudalizmem. Były one obecne w ideologii japońskiego faszyzmu w latach drugiej wojny światowej. Niektóre idee bushidō można znaleźć jeszcze i dziś w życiu społeczeństwa japońskiego (o czym będzie mowa dalej).

## Seppuku (błędnie nazywane harakiri)\*

### Istota obrzędu

Z kodeksem bushidō nierozzerwalnie związany jest obrzęd seppuku, który pojawił się w środowisku wojowników w czasach narodzin i rozwoju feudalizmu w Japonii. Samuraje lub inni przedstawiciele wyższych warstw społeczeństwa japońskiego popełniali samobójstwo (metodą seppuku) w wypadku poniesienia uszczerbku na honorze, popełnienia niegodnego postępku (hańbiącego — według norm bushidō — imię rycerza), w przypadku śmierci suzerena lub też, w późniejszych czasach, w okresie Edo (1603—1867), kiedy obrzęd uformował się ostatecznie — z wyroku sądu jako karę za popełnione przestępstwo.

Seppuku było przywilejem samurajów, szcycących się tym, że mogą swobodnie rozporządzać swoim życiem, przez wypełnienie obrzędu demonstrując siłę ducha, samokontrolę i pogardę wobec śmierci. Rozcięcie brzucha wymagało od rycerza wielkiego męstwa i wytrzymałości, gdyż jama brzuszna jest jednym z najwrażliwszych miejsc w ciele ludzkim, gdzie skupia się wiele zakończeń nerwów. Właśnie dlatego samuraje, uważający się za najśmielszych, najbardziej opanowanych i zdecydowanych ludzi w Japonii, przedkładali nad inne ten właśnie bolesny sposób umierania.

W dosłownym przekładzie seppuku znaczy „rozciąć brzuch”. Jednak słowo to ma również ukryte znaczenie. Jeśli zająć się bliżej jednym z elementów tego słowa — fuku (lub — ppuku),



to użyty tutaj znak po japońsku odczytuje się również hara, i odpowiadają mu znaczenia: brzuch, dusza, zamiary, tajne myśli.

Zgodnie z filozofią buddyjską, a zwłaszcza z nauką sekty zen, za najważniejszy, centralny punkt ciała ludzkiego i zarazem siedlisko życia uważa się nie serce, lecz jamę brzuszną. W związku z tym Japończycy wysunęli nową tezę, że siły żywotne, skupione w brzuchu i zajmujące jak gdyby środkowe miejsce: w stosunku do całego ciała, sprzyjają bardziej równomiernemu i harmonijnemu rozwojowi mieszkańca Azji niż Europejczyka, dla którego ośrodkiem życia jest serce (38, str. 18).

Mimo iż w niektórych pracach europejskich autorów przewijał się motyw utożsamiania japońskiego pojmowania kategorii „duszy” z analogicznymi pojęciami u starożytnych Greków (którzy za siedlisko duszy, „psyche”, uważali przeponę) i u starożytnych Judejczyków (żydowscy prorocy mówili o przebywaniu duszy w jelitach) (30, str. 32; 70, str. 47) — japoński sens słowa hara nie jest ekwiwalentem „duszy” w rozumieniu europejskim. Można tu mówić raczej o uczuciach i emocjach. Nie przypadkowo w języku japońskim spotykamy wiele wyrażen i zwrotów przysłowiowych związanych z „hara”. Na przykład człowiek, który prosi drugiego człowieka o szczerą rozmowę, używa zwrotu: „hara-o watte hanashimashö”, co znaczy: „porozmawiajmy, otwierając hara (brzuchy)”. Charakterystyczne są też takie zwroty jak haradatsu (rozniewać się), haragitanai (dosł. „brudny brzuch” — człowiek podły, niskie zamiary) itp.

Poczesne miejsce zajmuje również „sztuka hara” czyli „sztuka brzucha” (haragei), nazywana przez J. A. Coddry „najwyższą formą komunikacji wewnętrznej”. Przez „sztukę” rozumie się tutaj proces utrzymywania kontaktu z ludźmi na odległość na drodze więzi intuicyjnej i wzajemne porozumienie za pośrednictwem aluzji (25, str. 102).

Tak więc Japończycy traktują brzuch jako wewnętrzne źródło emocjonalnej egzystencji, a otwarcie go metodą seppuku oznacza jak gdyby odsłonięcie własnych szczerych i prawdziwych uczuć, służy jako dowód czystych intencji i zamiarów. Inaczej mówiąc, według pojęć samurajskich „seppuku jest ostatecznym usprawiedliwieniem się wobec nieba i ludzi” (129, str. 62) i zawiera w sobie więcej symboliki niż zwykłe samobójstwo.

## Pochodzenie obrzędu

Mówiąc o seppuku jako o zjawisku, które rozwinęło się i osiągnęło ostateczny kształt na japońskim gruncie, nie można zapominać o tym, że w dziejach niektórych innych narodów wschodniej Azji i Syberii spotykano już wcześniej obrzędy w pewnym stopniu przypominające seppuku. Chronologicznie odnoszą się one do czasów wcześniejszych. Można więc sądzić, że obrzęd rozcięcia brzucha był dość szeroko rozpowszechniony we wczesnych okresach historii narodów Dalekiego Wschodu i został przejęty przez Japończyków, którzy utrzymywali kontakty z przedstawicielami tych narodów.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na obrzęd rozcięcia brzucha u Ajnów. M. Dobrotworski opisał jeden ze sposobów samobójstwa aborygenów Wysp Japońskich, polegający na rozcięciu jamy brzusznej (pere) i bardzo przypominający seppuku. Seppuku, tak jak i pere, często miało charakter biernego protestu; było nie tyle aktem rozpaczny, co rodzajem ofiary, co zauważył S. Arutjunow (5, str. 5). M. Dobrotworski zapisał słowo z języka Ajnów „ekoritoHPa”, które znaczy „złożyć w ofierze inau” albo dosłownie „rozciąć brzuch”<sup>3</sup>. Pozwala to przypuszczać, że początkowo pere było aktem dobrowolnej ofiary — w celu oczyszczenia — bądź też ofiary przymusowej. Wnikliwe przebadanie przez Dobrotworskiego sprawy morskich inau (atui-inau — zaostrzonych pałeczek, które Ajnowie rzucali w morze podczas burzy jako ofiary dla bóstwa morza) nasunęło uczonemu myśl o ofiarach z ludzi, składanych w przeszłości. Hipotezę Dobrotworskiego potwierdza antropomorficzność niektórych inau. M. Dobrotworski rozróżniał następujące części inau: głowę (epusis — inau-saba) z ciemieniem (etohko), włosami (inau-sabaru) i pierścieniami usznymi z naciętych sznurków (ninkari); szyję (trekuf), ręce (teki), tułów, w którym można wyróżnić przednią stronę (kotoro) z włosami (nusa kotorge), nacięciami (toHPa) „jako symbolem rozcinania brzucha” i krótkimi strużynami (kehpa-kehpa), „idącymi od nacięć w dół i w górę i wyobrażającymi odgięte w dół i w górę miękkie części przedniej ścianki brzucha (gontrakisara)<sup>4</sup>” i nogi (czeren). „Sądząc z tych części — pisze M. Dobrotworski — inau bez wątplenia są pozostałościami ofiar z ludzi.”

L. Szternberg w swojej pracy *Problem Ajnów* w zasadzie zgadza się z tezą M. Dobrotworskiego o pozostałościach ofiar z lu-

dzi, zbudowaną w oparciu o przykład morskiego inau", mówi także o kanibalizmie wśród Ajnów (146, str. 354). Jednak w artykule *Kult inau u plemion Ajnów* wyraża już swoje wątpliwości wobec hipotezy o ofiarach z ludzi i zastępowaniu ich przez drewniane inau.

Dla Szternberga źródłem sprzeczności w jego badaniach był fakt istnienia całego szeregu nieantropomorficznych inau i inau pozbawionych w ogóle nacięć. Natomiast nacięcia na antropomorficznych inau L. Szternberg traktował — zgodnie z objaśnieniami Ajnów — jako „brwi, oczy, usta, wargi, albo tylko usta, pępek i organ płciowy" (146, str. 615). Podobna ocena tych zjawisk mogła wiązać się z czynnikiem czasu. Szternberg zbierał swoje okazy kilkadziesiąt lat później niż Dobrotworski. „Do tego czasu Ajnowie zapomnieli już o ofiarach z ludzi, na co natrafił jeszcze Dobrotworski" — zauważa S. Arutjunow (5, str. 5).

W tej sytuacji powyższe dane mogą świadczyć na korzyść hipotezy M. Dobrotworskiego.

Zastępowanie człowieka albo ofiarnego zwierzęcia przedmiotem, mającym zamiast praktycznego czysto rytualne znaczenie, było charakterystyczne nie tylko dla Ajnów. To zjawisko można tłumaczyć stadialnością rozwoju kultury tego czy innego narodu, przy udziale czynnika ekonomicznego (materialnego) i duchowego. Tak np. Ewenkowie często zamiast skóry jelenia, zabijanego w przypadku nieszczęścia w rodzinie na ofiarę dla ducha danego terytorium, wywieszali płachtę materiału (łokoptin). Mongołowie i niektóre inne narody kładą w ustalonym miejscu jako „dar" dla miejscowego ducha zwykły kamień (obo). U Japończyków przyjęte jest powszechnie zastępowanie w kulcie shintō realnego przedmiotu paskami papieru (gohei).

Kult inau był rozpowszechniony nie tylko wśród Ajnów i ludów zamieszkujących dorzecze Amuru. Inau albo podobne do nich kultowe przedmioty ofiarne znajdowano i na innych terenach Azji, zwłaszcza w jej południowej, wyspiarskiej części. Wśród uczonych istnieją różne poglądy na to zagadnienie. Mówi się o związkach między ajnoskimi inau a analogicznymi wyobrażeniami z terytoriów Syberii, Azji Południowo-Wschodniej, a nawet Ameryki Północnej (127, str. 86). C. Schuster uważa, że jest to zjawisko wspólne dla określonego stadium rozwoju społeczeństwa ludzkiego, a zwłaszcza człowieka paleolitycznego i jego życia

duchowego. Zjawisko to objęło swym zasięgiem rozległe tereny, między innymi i regiony kontynentalnej i wyspiarskiej Azji (127, str. 89). Jako przeciwstawny pogląd można tu wskazać opinię Torii Ryōzō, który uważał inau (nusa) za wynalazek japoński, przeniesiony w starożytności na Wyspy Japońskie z Mandżurii i Korei przez przodków Japończyków i tunguskie plemiona Yamato, które przesiedliły się na archipelag (152, str. 210).

Antropomorficzne inau najprawdopodobniej rozpowszechniły się wśród Ajnów na miejsce ofiar z ludzi. Kult inau stał się elementem rodzimych kultów ajnoskich i kultów innych narodów Dalekiego Wschodu. Interesujący jest fakt użycia przez Ajnów i inne narody drzewa do wyrobu inau, choć nie można wykluczyć — jak zauważył S. Arutjunow — możliwości wyrobienia w najdawniejszych czasach inau z innych materiałów, a zwłaszcza z gliny (4, str. 949). L. Szternberg pisze: „Na drzewo człowiek prymitywny patrzy jak na istotę obdarzoną duszą. Od drzew — według wierzeń licznych plemion amurskich — wywodzi swój początek ludzkość” (146, str. 432). Istotnie, legendy i podania różnych ludów Dalekiego Wschodu zawierają wzmianki o pochodzeniu tych narodów od drzew. Bardzo możliwe, że właśnie przekonanie o pokrewieństwie drzewa z człowiekiem odegrało istotną rolę w zastępowaniu ofiar z ludzi drewnianymi inau. Można przypuszczać, że Ajnowie zaczęli ofiarowywać swoim bogom (delfinom czy ptakom morskim) inau zamiast człowieka, którym dawniej mógł być jeniec pojmany podczas waśni międzyplemiennych Ajnów lub walk Ajnów z Niwchami i plemionami tunguzomandżurskimi, albo chory czy stary mieszkaniec ajnoskiej osady, który szedł na ofiarę pod przymusem lub dobrowolnie (w tym ostatnim przypadku mógł sam sobie rozciąć brzuch).

Człowieka poświęcanego na ofiarę duchom prawdopodobnie rzucono w morze z rozprutym brzuchem (gardłem)<sup>6</sup>, po to, aby pozbawić go możliwości uratowania życia lub też, aby ukazać dobremu bóstwu<sup>7</sup> czystość ofiary (nieobecność złych duchów). Brzuch człowieka składanego w ofierze rozcinano nie tylko przed Wrzuceniem do wody, ale i na lądzie, co mogli przejąć Japończycy jako samobójstwo sług na mogile pana (junshi). Jako dowody niogą tu służyć inau cmentarne (tushiri-inau lub sinaruhpa-inau) Ajnów, które składano w ofierze nie bogom, lecz zmarłym. Brzuch ofiary rozcinano być może i po to, aby zdobyć krew, która czasem była traktowana jako środek oczyszczenia. Na przykład

Ewenkowie uważali krew ofiarnych zwierząt za źródło szczególnej siły, mogącej odegnąć wszelkie zło.

Niezmiernie interesujące są niektóre momenty w pogrzebowym obrzędzie Niwchów. E. Krejnowicz opisał rytualną czynność, nazywaną przez Niwchów „n'aur'rand” (dosłownie „wydrążyć brzuch”). Polegała ona na wyskrobaniu odłamkiem krzemienia rysy na brzuchu zmarłego leżącego na stosie i przygotowanego do spalenia. Nazywając ten obrzęd przeżytkiem wieku kamiennego, E. Krejnowicz zauważa, że „brzuch zmarłego rzeczywiście rozcinano krzemiennym nożem, żeby nie zbierały się w nim gazy i zwłoki nie kurczyły się w ogniu” (86, str. 370). Niwchowcy otwierali jamę brzuszną także i po to, żeby poznać przyczynę śmierci i wydobyć złego ducha, który zabił człowieka. W takim wypadku należało potem zaszyć rozcięty brzuch wyciągniętą z chałata jedwabną nitką — pisze E. Krejnowicz (86, str. 371). W związku z tym można przypuszczać, że otwierano brzuch także i po to, żeby pokazać współplemieńcom, że człowiek uwolnił się od wszelkiego zła, jakie przeszkadzało żyć jednostce czy społeczności.

Podobne działania obserwowano w swoim czasie także wśród innych narodowości Północy — Koriaków, Eskimosów, Aleutów i innych.

Być może właśnie dążenie do wygnania z własnego ciała złego ducha albo poświęcenie się w ofierze temu duchowi dla dobra całego rodu leżało u podstaw działania licznych syberyjskich szamanów, którzy w czasie odprawiania „czarów” zadawali sobie ciosy nożem w brzuch. Relacje świadków, którzy obserwowali szamanów, często mają sprzeczny charakter. Jedni świadkowie nie wątpili w realność takich działań, inni nazywali je oszustwem. Tak np. N. Szczukin opisując „czary” jakuckiego szamana, określa jego manipulacje jako „ordynarne oszustwo”, przy którym szaman posługuje się ukrytą pod odzieżą kiszka zwierzęcą, wypełnioną krwią. Rozdawszy ją „szaman pokazuje widzom płynącą krew, a oni wierzą, że krew płynie z jego brzucha. Czasami okłada brzuch kilku warstwami kory, wtyka w nią nóż, chodzi z nim po jurcie, wydobywa nóż i znów go wbija w brzuch, wydając okrzyki” (140, str. 281). Inny badacz ludów Azji, Eirijs, także powątpiewał w to, co widział. Aby dowiedzieć się, jak przebłągać złego ducha, jakucki szaman wbił nóż w ciało i potem wyciągnął go „bez najmniejszego krwotoku”

(34, str. 274). W. Zujew, uczestnik drugiej ekspedycji akademickiej (1768—1774), tak opisywał czynności szamanów: „Proszą o nóż, którym sami się przebijają albo dają się przebić innym, a nóż ten, niemałej wielkości, wbijają aż po rękojeść i wyciągają bez żadnego krwawego znaku. Wiem dobrze, że szamani nie ubierają się wtedy grubo” (165, str. 47). P. Tretiakow przedstawia nam następujący obraz praktyk tunguskiego szamana: „Podcinają sobie gardło nożem, a brzuch przebijają ostrym kijem. Robią to dla przebłagania demonów. W dawnych czasach szamani po takich obrzędach pokazywali rany broczące krwią. Rany uważano za dobry znak dla sprawy, dla której odprawiano wróżby” (153, str. 436). Wzmianki o podobnych czynnościach znajdujemy u F. Millera (99, str. 252) i u innych badaczy.

Być może przebijanie brzucha nożem w jeszcze bardziej zamierzchłych czasach miało charakter realny i zostało przejęte przez szamanizm razem z innymi elementami kultów przedsza-mańskich. Później zapewne obrzęd ten został uproszczony i imitując tylko ciosy nożem, szaman nie rozcinał już sobie brzucha. I jeśli nawet niektórzy europejscy uczeni odbierali to jako szal-bierstwo, to dla narodów Syberii podobne czynności w dalszym ciągu pozostawały świadectwem tego, co nadprzyrodzone, dowodem siły ducha szamana, któremu duchy-pomocnicy pomagały znosić ból i przeżyć.

I rzeczywiście urazy, które zadawał sobie szaman podczas obrzędu, były raczej następstwem stanu psychicznego, działaniami dokonywanymi w momencie ekstazy. „Szamanów nie wolno traktować jak kuglarzy i oszustów, czy jak ludzi obłąkanych, działających pod wpływem choroby” — pisał S. Szyrokogorow, który niejednokrotnie obserwował niezwykłą niewrażliwość szamanów na ból podczas obrzędu (147, str. 3). Szyrokogorow, a po nim J. Łopatin tłumaczyli tę niewrażliwość „wcielaniem się w szamana jego bezcielesnych pomocników-duchów, które nie odczuwały bólu i przekazywały tę cechę swemu panu” (147, str. 39; 90, str. 248).

Można następująco sklasyfikować motywy rozcinania brzucha (również imitowanego) lub ciosów zadawanych nożem w brzuch: a) rozcinanie własnego ciała (brzucha) przez szamana w celu okazania „pomocy” współplemięcom (sobie) w przypadku choroby<sup>8</sup>, epidemii, katastrofy żywiołowej, dla przebłagania złych duchów, demonstracji własnej cudotwórczej siły itp., b) rozcinanie brzucha chorego (lub trupa) w celu wydobycia przyczyny choroby

i zapewnienia tym samym bezpieczeństwa innym członkom rodu w przyszłości, a zmarłemu — w życiu pozagrobowym.

Należy tu dodać, że większość ludów syberyjskich dopatruje się najważniejszego punktu jamy brzusznej i w ogóle całego ciała w pępowninie. Pępownina wiąże noworodki z ciałem matki. Człowiek i zwierzę otrzymują przez nią od swej rodzicielki siły żywotne, ona decyduje o dalszym istnieniu żywych stworzeń i po jej rozerwaniu zaczyna się samodzielne życie nowo narodzonego<sup>9</sup>. W niektórych wypadkach wierzono, że więź człowieka z matką za pośrednictwem pępownicy istnieje i po jej przerwaniu, ale wtedy tę więź wyobrażano sobie jako niewidzialną nić. Ketowie wierzyli, że człowiek jest na stałe związany pępowniną z matką Ziemią (pępkiem ziemi), która uważana była za opiekunkę szamanów (1, str. 30). Dlatego przecięcie pępownicy i rozcięcie brzucha w okolicy pępka mogło być traktowane jako czynność, która miała przerwać ludzkie życie i zabezpieczyć człowiekowi przejście w inne istnienie.

Można więc przypuszczać, że wierzenia i obrzędy związane z jamą brzuszną człowieka były charakterystyczne dla wielu narodów Azji i na ogół były podobne. Trudno powiedzieć, czy rozpowszechniały się dzięki nosicielom określonych kultur, czy istniały niezależnie od siebie i jak przebiegała linia ich rozwoju. Jednak obrzędy te i wierzenia skończoną formę przyjęły dopiero na gruncie japońskim, przekształcając się w uroczysty sposób otwierania brzucha — rytuał seppuku.

### Rozwój obrzędu i jego przebieg u Japończyków

W najstarszych okresach historii Japonii obrzęd seppuku nie był rozpowszechniony wśród japońskich mieszkańców archipelagu. Jednak uważając już brzuch za najważniejszy punkt ciała, dawni Japończycy prawdopodobnie łatwo mogli przejąć ajnoski obrzęd pere, odnotowany przez M. Dobrotworskiego. Seppuku jako takie pojawiło się stosunkowo późno w środowisku walczących z Ajnami zbrojnych osadników, którzy później przekształcili się w stan rycerski (5).

Całkowicie naturalny wydaje się fakt, że obrzęd ten zaczął rozwijać się wśród wojowników — ludzi, którzy zawsze pozostawali w gotowości bojowej i stale mieli przy sobie broń — narzędzie do prowadzenia wojny i do samobójstwa. W. Mendrin doszukiwał się analogii w podobnym użyciu broni do samobój-

Samuraj (zdjęcie z drugiej połowy XIX w.)

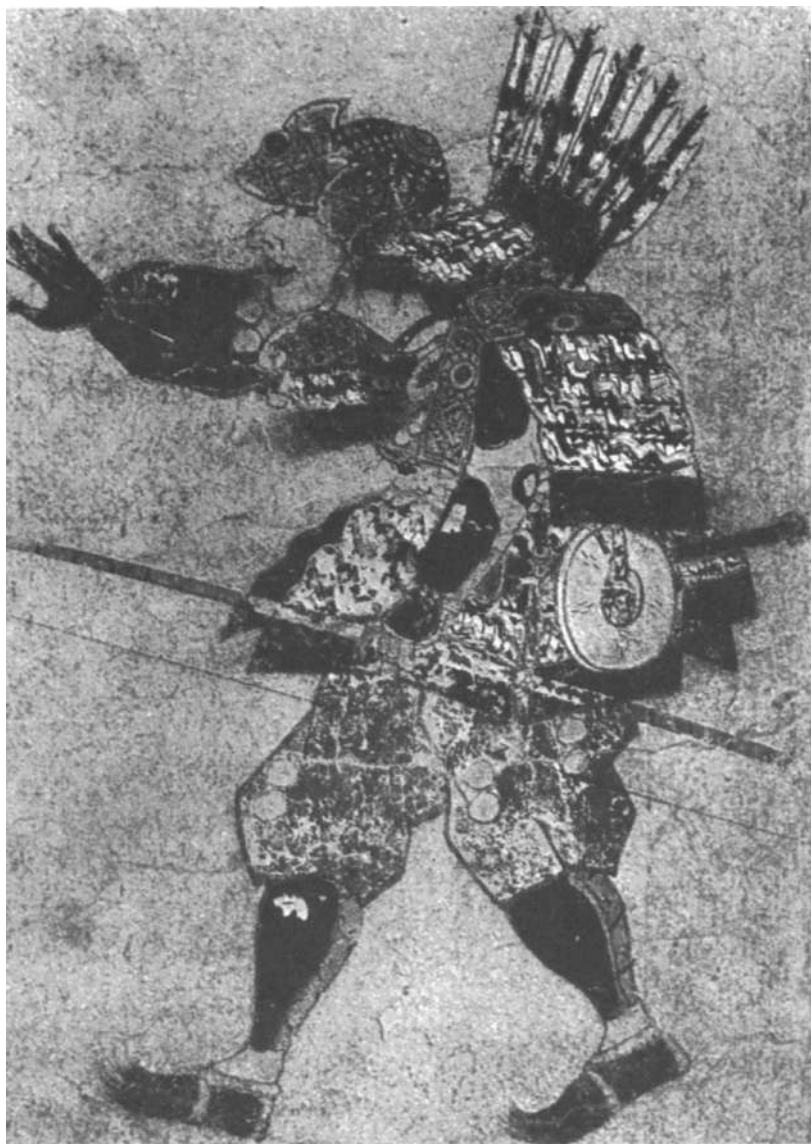




### 3. Wojownicy podciągający na pole bitwy



2. Uzbrojony do walki wojownik z okresu Kamakuro

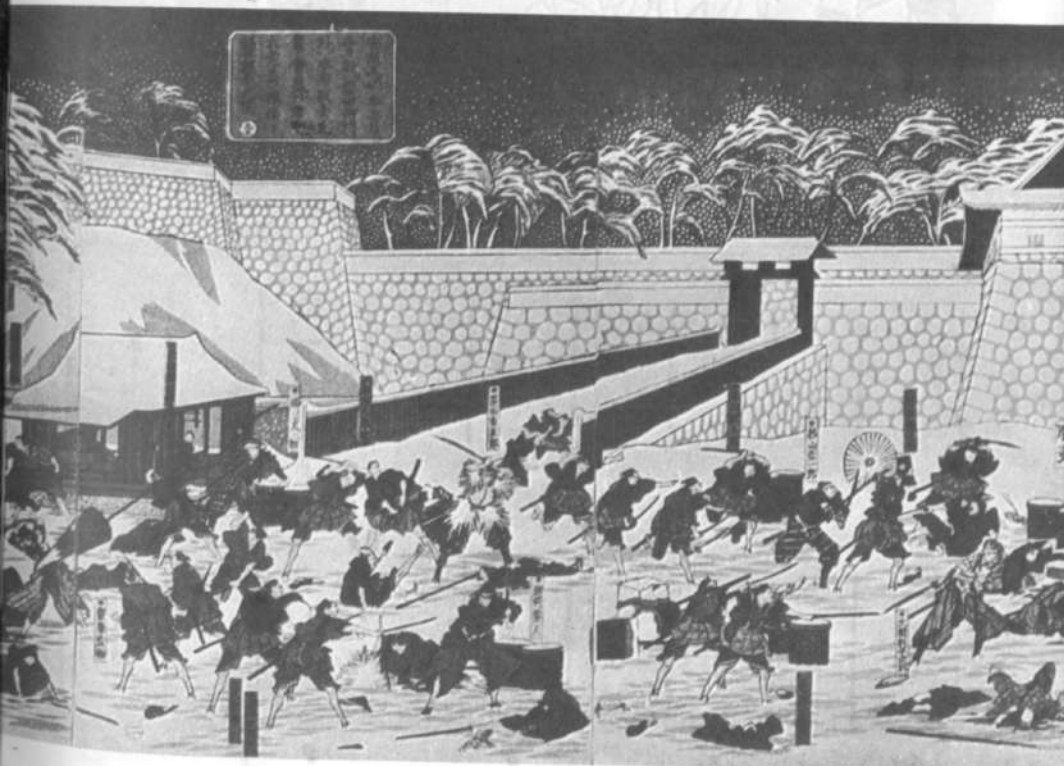


#### 4. Zamek Himeji

#### 5. Orszak księcia (daimyô) w drodze do Edo

Ü Ä 5 o 7 ) <sup>bia,q broń\_ ZamaCh no "</sup> NaoSuke, miniswo "x" < «oisk.wego - sho<sub>gu</sub>.





7. Operacja na polu bitwy

8. Różne sposoby wykonywania cięcia podczas seppuku

**\*SF \$& f\***



**x**

/

**1**

**L**

<s

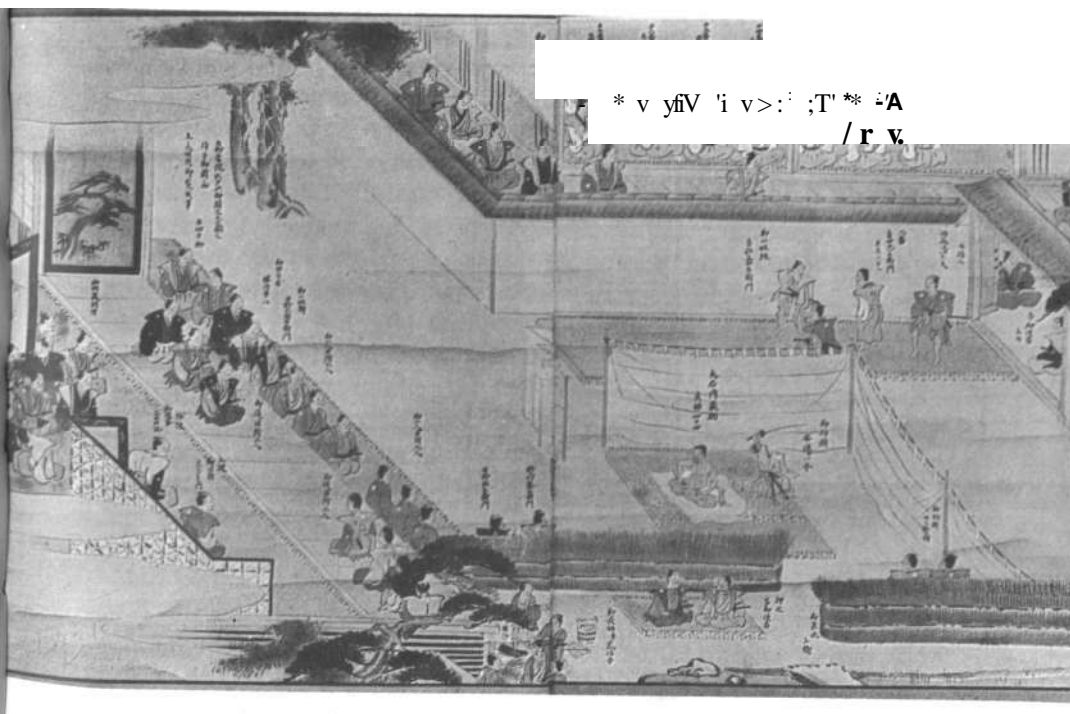
**4**

**4**

+

+

9. Seppuku wykonywane z wyroku sądu



\* v yfiV 'i v>: ;T' \* :A  
/ r v.



10. Samobójstwo kobiety z warstwy samurajskiej (przez przecięcie tętnicy szyjnej)



11. Krwawa zemsta. Wasale mszczą śmierć swojego pana

s t w a w Europie, w starożytnym Rzymie, gdzie był rozpowszechniony zwyczaj rzucania się na miecz, przy czym dotyczyło to również tej warstwy społecznej, która stale nosiła przy sobie broń, tj. profesjonalnych wojowników (97, str. 62).

Począwszy od epoki Heian (a raczej od XI—XII wieku)<sup>10</sup> seppuku już staje się obyczajem bushi, którzy popełniali samobójstwo przy użyciu własnego miecza. Niemniej jednak obrzęd ten nie był jeszcze zjawiskiem masowym. Samobójstwa przez seppuku rozpowszechniły się szeroko wśród samurajów dopiero w końcu XII wieku, w czasach walki o władzę między dwoma potężnymi rodami — Taira i Minamoto. Od tego czasu liczba przypadków seppuku stale rośnie (89, str. 252). Samuraje popełniali seppuku przede wszystkim po to, żeby uniknąć niewoli, albo po śmierci pana.

Seppuku popełniane po śmierci pana otrzymało nazwę oibara albo tsuifuku. W dawnych czasach w Japonii w wypadku śmierci możnego człowieka razem z nim chowano jego najbliższe sługi, przedmioty zbytku itp., żeby zapewnić mu wszystko, co niezbędne w życiu pozagrobowym. Zwyczaj ten później zaczęto nazywać junshi. W późniejszych latach, aby oszczędzić ludzkiej śmierci przy grzebaniu żywcem, zezwalano im na samobójstwo na mogile pana (131, str. 34). Cesarz Suinin, który rządził w początkach naszej ery, według podań zabronił junshi, a sług, których dawniej chowano razem z panem wokół jego mogiły (hitogaki — płot z ludzi), przykazał odtąd zastępować antropomorficznymi figurami z gliny. Jednak obyczaj umierania z panem, nieco przekształcony, zachował się w czasach feudalnych i przyjął postać dobrowolnego odbierania sobie życia przez seppuku na mogile feudała. Zgodnie z zasadami bushidō samuraje własne życie mieli sobie za nic, poświęcając się bez reszty służbie jednemu tylko panu, dlatego śmierć suzerena pociągała za sobą liczne przypadki oibara (41, t. 3, str. 66). Zobowiązawszy się „oddać swoje ciało panu po jego śmierci”, zazwyczaj od dziesięciu do trzydziestu (i więcej) (149, str. 282) najbliższych sług feudała zadawało sobie śmierć poprzez seppuku po jego zgonie.

Dobrowolnie rezygnowali z życia nie tylko wasale feudałów, ale i sami daimyō. Tak np. w dniu śmierci shoguna Iemitsu (1651) samobójstwo popełniło pięciu możnych książąt z jego otoczenia, nie chcąc „przeżyć swego pana” (31, str. 268).



W czasach wojen domowych seppuku przybiera wśród stanu samurajów charakter masowy. Otwarcie brzucha zaczyna dominować nad innymi rodzajami samobójstwa. Jak już wspomniano wyżej, bushi uciekali się do seppuku głównie po to, aby nie wpaść w ręce wrogów po klęsce wojsk swego daimyo. W ten sposób samuraje jednocześnie mogli odkupić wobec feudała swoją winę za przegraną w bitwie i unikali przez to hańby.

Jednym z najbardziej znanych przykładów seppuku popełnionego przez rycerza po klęsce jest samobójstwo Kusunoki Masashige. Po przegranej bitwie Masashige wraz z sześćdziesięcioma oddanymi przyjaciółmi dopełnił obrzędu seppuku. To wydarzenie uważane było przez samurajów za jeden z najszlachetniejszych przykładów poczucia obowiązku w historii Japonii (14, str. 117).

Zazwyczaj po rozcięciu brzucha japoński wojownik tym samym ostrzem przecinał sobie gardło, żeby skrócić męki i szybciej umrzeć. Bywały wypadki, kiedy samuraje albo wodzowie przed samobójstwem zniekształcali sobie twarz białą bronią, aby wrogowie nie mogli po ich śmierci wykorzystać głów samobójców jako dowodów własnej „dzielności” i sztuki wojennej — uzyskać za to kłamstwo szacunku i poważania samurajów swego klanu. Tak postąpił Nitta Yoshisada, walczący przeciw rodowi Ashikaga. Aby wróg go nie poznał, przed popełnieniem seppuku okaleczył sobie twarz (14, str. 116).

Drugim, najczęstszym powodem seppuku było dążenie do uprzedzenia zagrażającej ze strony feudała albo rządu shōguna kary za jakiś niegodny samuraja postępek, zaniedbanie lub nie wykonanie rozkazu. W takim przypadku seppuku popełniano z własnej woli lub w wyniku decyzji krewnych (155, str. 147).

Seppuku bywało również wyrazem pasywnego protestu przeciw jakiejś rażącej niesprawiedliwości, dla ocalenia honoru samuraja (np. w wypadku niemożności dokonania krwawej zemsty), w ofierze dla idei lub w przypadku utraty możliwości wykorzystania profesjonalnych umiejętności wojownika w drużynie feudała (np. utrata pozycji wasala). Krótko mówiąc, seppuku było uniwersalnym wyjściem z każdej trudnej sytuacji, w jakiej znalazł się samuraj.

Samuraje często popełniali seppuku z najbardziej błahych, nieistotnych powodów. M. Han opisał wypadek samobójstwa dwu samurajów z otoczenia rodziny cesarskiej. Obaj popełnili seppuku po krótkim sporze wynikłym stąd, że ich miecze przypadkowo

zaczepiły się o siebie, kiedy bushi szli po pałacowych schodach (50, str. 175).

Podobna łatwość odbierania sobie życia wynikała z całkowitego lekceważenia życia, wypracowanego za pomocą nauki zen, była również wynikiem istnienia w środowisku bushi kultu śmierci, stwarzającego wokół samobójcy aureolę męstwa i przydającego chwały jego imieniu nie tylko wśród tych, którzy przeżyli, ale i wśród następnych pokoleń. Dlatego w czasach feudalnych samobójstwo przez rozcięcie brzucha stało się tak popularne wśród wojowników, że przekształciło się w prawdziwy kult seppuku, prawie manię, i przyczyną mógł się stać najdrobniejszy fakt (98, str. 62).

Seppuku popełniano na różne sposoby, zależało to od metody wypracowanej przez rozmaite szkoły. Samuraj, pograżając ostrze w jamie brzusznej, winien był rozciąć ją tak, żeby otaczający go ludzie mogli widzieć jego wnętrzości i tym samym „czystość myśli” wojownika. Brzuch rozcinano dwukrotnie, najpierw poziomo, od lewego boku ku prawemu, a potem pionowo — od przepony do pępka. W ten sposób cel — samobójstwo — był w pełni osiągany; po zadaniu sobie tak strasznej rany, niemożliwością było pozostać przy życiu. Istniał również i taki sposób, który wymagał przecięcia jamy brzusznej w kształcie litery X. Pierwsze było cięcie od lewego podżebrza w prawo ku dołowi. Samuraj wykonywał to cięcie w stanie pełnej świadomości, starannie i uważnie, wtedy, kiedy miał jeszcze dosyć sił do tej operacji. Drugiego cięcia dokonywano już w warunkach wielkiej utraty krwi, kiedy silny ból odbierał świadomość. Cięcie to było skierowane od lewej dolnej części brzucha ku górze, tak aby łatwo było je wykonać prawą ręką.

Oprócz przecinania na krzyż stosowano też inne sposoby. Najbardziej rozpowszechnione było rozcinanie brzucha na ukos — z lewa na prawo i ku górze, czasem z małym dodatkowym obrotem w lewo — ku górze. Mogły to być też dwa cięcia tworzące kąt prosty. W późniejszych czasach operacja seppuku uległa uproszczeniu, wystarczyło zrobić niewielkie cięcie (19, str. 17) albo po prostu wbić mały samurajski miecz w brzuch, wykorzystując przy tym wagę ciała. Prawdopodobnie pod wpływem tego uproszczonego sposobu pojawiło się potem samobójstwo przez wystrzał w brzuch (teppōbara).

Sposób otwarcia brzucha zależał przede wszystkim od samego

samuraja, od jego stopnia samokontroli i wytrzymałości. Określoną rolę odgrywała też umowa z asystentem samobójcy, którego czasem wybierał samuraj w celu uzyskania „pomocy” przy popełnianiu seppuku.

W rzadkich przypadkach seppuku dokonywano nie stalowym, lecz bambusowym mieczem, którym było znacznie trudniej przeciąć wnętrzości. Robiono tak po to, aby zademonstrować szczególną wytrzymałość i męstwo wojownika, dla przydania chwały imieniu samuraja, w wyniku sporu między samurajami lub też z rozkazu pana.

Seppuku popełniano z reguły w pozycji siedzącej (chodzi tu o japoński sposób siedzenia, kiedy człowiek dotyka kolanami podłogi, a tułów opiera się na piętach), przy czym odzież zsuniętą z górnej części ciała należało zatknąć pod kolana, zapobiegając tym samym upadkowi ciała na wznak, ponieważ upadek na plecy przy tak ważnej czynności uważany był za hańbiący dla samuraja.

Czasami wojownicy dokonywali seppuku w pozycji stojącej. Sposób ten otrzymał nazwę tachibara — seppuku na stojąco.

Brzuch rozcinano specjalnym sztyletem do seppuku — kusun-gobu, o długości ok. 25 cm, uważanym za rodzinną relikwię, którą przechowywano zawsze w tokonoma, na podstawie do miecza (21, str. 48), lub za pomocą wakizashi — małego miecza samurajskiego. W przypadku, gdy nie było specjalnej broni do seppuku, co samurajom zdarzało się bardzo rzadko, można było użyć i dużego miecza, który ujmowano dłonią za owinięte tkaniną ostrze (dla ułatwienia samej operacji). Czasami również i ostrze małego miecza było owijane materiałem albo papierem, tak, aby pozostało wolne 10—12 cm powierzchni tnącej. Przy tym sztylet brało się już nie za rękojeść, lecz ujmowało się go w środku klingi. Taka właśnie głębokość cięcia potrzebna była do tego, żeby nie naruszyć kręgosłupa, co mogłoby przeszkodzić kontynuowaniu obrzędu. Jednocześnie zgodnie z regułami seppuku należało obserwować ostrze, żeby nie przeszło zbyt powierzchownie, rozcinając tylko mięśnie brzucha, co nie mogło być cięciem śmiertelnym.

Seppuku (tak jak i władania bronią) samuraje zaczęli uczyć się od dzieciństwa. Doświadczeni nauczyciele w specjalnych szkołach tłumaczyli młodemu chłopcom, jak należy zacząć i doprowadzić do końca seppuku, zachowując przy tym godność i wykazując się umiejętnością panowania nad sobą do ostatniej chwili

życia. Takie nauki, a także ogromna popularność, rozpowszechnienie i kult seppuku dawały rezultaty: dzieci samurajów nie-rzadko odbierały sobie życie przez otwarcie brzucha. A. Belsor, na przykład, opisuje przypadek seppuku siedmioletniego syna samuraja, który popełnił samobójstwo na oczach najmniejszych morderców; ludzie ci, wysłani do jego ojca, przez pomyłkę zabili innego człowieka. Po odkryciu zwłok młodziutki samuraj, pragnąc wykorzystać tę pomyłkę dla ocalenia życia ojca, w udanej rozpaczy wy dobył miecz i w milczeniu rozciął sobie brzuch. Złoczyńcy, zwiedzeni tym szczególnym oszustwem, odeszli w przekonaniu, że wykonali swoje zadanie (12, str. 139).

Dla żon i córek wojowników seppuku także nie było niczym niezwykłym, jednak kobiety w odróżnieniu od mężczyzn nie rozcinały sobie brzucha, lecz gardło, lub zadawały sobie śmiertelny cios sztyletem w serce. Takie samobójstwo również nazywano seppuku (70, str. 50). Żony samurajów używały specjalnego sztyletu (kaiken) — ślubnego daru męża, lub krótkiego miecza, jaki wręczano córce samuraja podczas ceremonii pełnoletności. Znane były wypadki posłużenia się w tym celu również dużym mieczem (117, str. 585). Obyczaj nakazywał grzebać samobójców razem z bronią, którą się posłużyli. Być może tym należy tłumaczyć fakt znajdowania w starych grobach kobiet mieczy i sztyletów.

Zgodnie z normami kodeksu bushido dla żony samuraja byłoby hańbą nie umieć skończyć z sobą w razie konieczności, dlatego kobiety także uczyły się prawidłowego popełniania samobójstwa. Kobiety miały obowiązek umieć przeciąć sobie arterię <sup>sz</sup>yjną, wiedzieć, jak należy związać kolana przed śmiercią, żeby ciało — kiedy je odkryją — pozostawało w stosownej dla kobiety pozycji (108, str. 130).

Najważniejszymi powodami samobójstw żon samurajów były zwykle: śmierć męża, urażona miłość własna albo złamanie słowa danego przez męża (70, str. 50).

System ceremonii i reguł związanych z seppuku, wypracowany na przestrzeni długiego czasu, w ogólnych zarysach był już ukształtowany w czasach shogunatu Ashikaga (1333—1573), kiedy obyczaj seppuku zaczął stawać się prawem. Jednak skomplikowany rytuał towarzyszący seppuku sformował się ostatecznie dopiero w epoce Edo, kiedy seppuku zaczęto stosować oficjalnie jako karę wymierzoną przez sąd samurajowi, który popełnił Przestępstwo.

Osobą, która obowiązkowo musiała być obecna przy oficjalnym seppuku, stał się pomocnik, „sekundant” (kaishaku albo kaisha-kunin), którego zadaniem było ściąć głowę samobójcy.

Historia seppuku zna wiele przykładów, „kiedy po rozcięciu brzucha bohaterowie znajdowali w sobie dość siły, żeby pisać własną krwią swój duchowy testament” (37, str. 40). Jednak niezależnie od wychowania w duchu zen i umiejętności panowania nad sobą, samuraj mógł mimo woli stracić kontrolę nad swoimi poczynaniami w wyniku strasznego bólu i umrzeć „niepięknie”, z wyrazem cierpienia, upadłszy na wznak, z krzykiem, itp., hańbiąc tym swoje imię. W związku z powyższym wprowadzono funkcję kaishakunin — asystenta, do obowiązków którego należało skrócić cierpienia samuraja przez oddzielenie głowy od tułowia.

Ponadto władze shogunatu Tokugawa potwierdziły i jasno orzekły, że śmierć przez seppuku jest zaszczytną śmiercią przedstawicieli stanów uprzywilejowanych, lecz nigdy — niższych warstw społeczeństwa japońskiego<sup>12</sup>. Prawodawstwo szczegółowo określiło również niewzruszoną kolejność ceremoniału seppuku, miejsce, gdzie się mogło odbyć, osoby wyznaczone dla przeprowadzenia obrzędu itp.

W wypadku popełnienia seppuku przez samuraja, który postanowił uprzędzić karę orzeczoną przez władze lub głowę klanu (z własnej woli lub w wyniku decyzji krewnych), rodzinie samuraja nie odbierano jego majątku i dochodów, a samobójca zyskiwał sobie niewinność w oczach potomności i zasługiwał na honorowy pogrzeb. Natomiast seppuku jako kara wymierzona za przestępstwo pociągało za sobą konfiskatę majątku (155, str. 147).

Zazwyczaj do domu winowajcy (który naraził się panu lub władzom) przybywał urzędnik, pokazując tabliczkę z wyrokiem. Potem oficjalna osoba, która przyniosła wyrok, wraz ze swoją świtą mogła pozostawić osądzonego w jego domu, lub też oddać go pod nadzór daimyo, który przyjmował odpowiedzialność za samuraja skazanego na seppuku i za to, żeby nie uciekł on przed karą.

Według kodeksu seppuku przed ceremonią samobójstwa wyznaczano osoby, które odpowiadały za procedurę rozcięcia brzucha i miały być obecne przy samym akcie. Jednocześnie wyznaczano miejsce odbycia rytuału, które wybierano w zależności od oficjalnej, urzędowej i socjalnej pozycji skazanego. Osoby najbliższe shōgunowi-daimyō i hatamoto dokonywały seppuku w

pałacu, samuraje niższej rangi — w ogrodzie siedziby księcia, któremu powierzono osądzonego. Seppuku mogło mieć miejsce również w świątyni. Czasem urzędnicy wynajmowali dla seppuku pomieszczenia świątynne, jeśli rozkaz popełnienia seppuku zastawał skazanego w podróży (16, str. 72). Dlatego też każdy podróżujący samuraj woził ze sobą specjalny strój do seppuku (50, str. 78).

Dla obrzędu mającego odbyć się w ogrodzie przygotowywano parawan z drągów z naciągniętymi na nich płachtami materiału. Odgradzona przestrzeń powinna być równa się mniej więcej dwunastu metrom kwadratowym, jeśli seppuku popełniała ważna osobistość. Zostawiano tam dwa wejścia: północne — umbamon (znaczenie tej nazwy pozostaje jak dotąd niewyjaśnione) i południowe — „wieczne drzwi” (lub shūgiyōmon — „drzwi praktykowania dobrodziejstw”) (16, str. 73).

W niektórych przypadkach w ogóle nie robiono wejść, co było wygodniejsze dla świadków obserwujących rozgrywające się wewnątrz wydarzenia. Ziemię wewnątrz ogrodzenia wyścielano matami z białym oblamowaniem, a na nich rozkładano pas białego jedwabiu lub białe sukno (biały kolor uważano w Japonii za żałobny). Tu także wznoszono czasem coś w rodzaju wrót z bambusa owiniętego białym jedwabiem, przypominających bramę świątyni; zawieszano flagi z wersetami świętych ksiąg, stawiano światła, jeśli obrzęd miał miejsce nocą (16, str. 73).

Podczas przygotowań do ceremonii seppuku w pomieszczeniu zamkniętym ściany komnaty przesłaniano draperiami z białego jedwabiu. To samo działo się z zewnętrzną ścianą domu osądzonego — dekorowano ją białymi tkaninami, które zasłaniały barwne tarcze z herbami rodowymi (50, str. 175). W przeddzień obrzędu, jeśli skazanemu zezwolono na popełnienie seppuku w domu, samuraj zapraszał bliskich przyjaciół, pił z nimi sake, jadł specjalne przysmaki, żartując na temat przemijalności szczęścia ziemskiego (124, str. 335), podkreślając tym samym, że bushi nie boi się śmierci i że seppuku — to dla niego rzecz zwyczajna. Właśnie tego — pełnej samokontroli, godności przed obrzędem i w jego trakcie — oczekiwało całe jego otoczenie.

Samuraja mającego pełnić funkcję kaishaku wybierali przedstawiciele klanu lub sam osądzony. Zazwyczaj w roli kaishaku Występował najlepszy przyjaciel, uczeń lub krewny skazanego, który po mistrzowsku władał mieczem.<sup>1)</sup> Początkowo, w najdawniejszych czasach, termin „kaishaku” oznaczał obrońców po-

siadłości albo osoby okazujące innym jakąś pomoc. Jak powiedziano wyżej, począwszy od XVII wieku, dokładniej od ery Empō (1673—1681) obecność kaishaku przy seppuku, które odbywało się z wyroku sądu, stała się już obowiązkowa.

„Sekundant” miał obowiązek odciąć głowę osądzonemu, który w wyniku słabości duchowej lub lęku rozcinał sobie brzuch tylko powierzchownie, lub też samurajowi, który nie był w stanie doprowadzić seppuku do końca, nie mając już sił fizycznych, tracąc przytomność.

Samuraj zaproszony do udziału w ceremonii seppuku w charakterze kaishaku miał obowiązek wyrazić gotowość przysłużenia się w tej sprawie; nie wolno mu było w żadnym wypadku okazywać smutku, gdyż byłoby to równoznaczne z odmową, której przyczyną mogła być niedostateczna umiejętność władania mieczem, co uważano za hańbę. „Sekundant” wybrany przez osądzonego winien był podziękować za okazane mu zaufanie i wielki zaszczyt (16, str. 87).

Kaishaku z zasady nie używał w trakcie ceremonii seppuku własnego miecza, lecz brał miecz od osądzonego, jeśli ten go o to prosił, lub od swojego daimyō, dlatego że w przypadku nieudanego ciosu można było złożyć winę na miecz (16, str. 87).

Oprócz kaishaku osądzonemu z reguły pomagał jeszcze jeden lub dwu ludzi. Pierwszy podawał samobójcy na białej tacy mały miecz — broń służącą do seppuku; obowiązkiem drugiego było przedstawienie odciętej głowy świadkom w celu identyfikacji.

W przeddzień ceremonii sporządzono listę osób, które zgodnie z prawidłami winny być obecne na miejscu. Byli to: dwaj czy trzej główni doradcy daimyō (karo), dwaj czy trzej radcy drugiego stopnia (yōnin), dwaj lub trzej monogashira — urzędnicy IV stopnia, zarządzający dworem (rusui lub rusuban), sześciu sług V i VI rangi (jeśli osądzony oddany był pod nadzór księcia), wreszcie czterech samurajów niższej rangi, którzy doprowadzali do porządku miejsce samobójstwa i zajmowali się pogrzebem (o ile prośba krewnych o wydanie im szczątków została odrzucona) (16, str. 80). Liczba sług zależała od rangi osądzonego. W przypadku popełniania seppuku w obrębie klanu (tzn. jeśli samuraja skazał na śmierć nie rząd shoguna, lecz jego własny pan, książę feudalny), osądzonemu pomagali dwaj lub trzej słudzy (16, str. 85).

4» Jako urzędowi świadkowie występowali kontrolerzy (z których najwyższy rangą przedstawiał osądzonemu wyrok, a zaraz potem

opuszczał miejsce wybrane dla seppuku). Przedstawiciele władzy zaświadczali nie tylko o śmierci, ale o surowym przestrzeganiu wszystkich ceremonii i formalności związanych z seppuku. Ważne były najdrobniejsze szczegóły, każdy gest i ruch był dokładnie określony regulaminem.

Zgodnie z rytuałem kaishaku i jego pomocnicy wkładali swoje ceremonialne stroje (w przypadku osądzenia przestępcy przez władze), a przy samobójstwie samuraja z ich własnego klanu — tylko kimono i szarawary hakama. Hakama przed seppuku należało podwinąć. Przy samobójstwie samuraja wyższej rangi „sekundanci” mieli obowiązek ubierać się na biało (16, str. 87).

Słudzy wkładali odzież konopną i także podwijali od spodu swoje hakama. Przed odczytaniem wyroku osądzonemu przynoszono na dużej tacy zmianę odzieży, którą wkładał on zaraz po jego odczytaniu. Do seppuku bushi wkładał odzież białą, bez herbów i ozdób (50, str. 175), która traktowana była jednocześnie jako strój pogrzebowy. Nosiła nazwę „shinishōzoku” („strój śmiertelny”).

Po zakończeniu przygotowań i oględzin miejsca seppuku, po przeegzaminowaniu kaishaku i świadków na temat ich wiedzy o ceremonii, następował główny moment obrzędu. Seppuku wymagało uroczystej atmosfery i musiało być przeprowadzone „pięknie”. Od obecnych wymagano, aby odnosili się do osądzonego z uwagą i szacunkiem.

Gospodarz pałacu (domu), w którym odbywała się ceremonia, prowadził kontrolerów do miejsca, gdzie odczytywali wyrok; etykieta wymagała, żeby świadkowie nosili ceremonialne konopne szaty i przypasane dwa miecze. Potem przyprowadzano osądzonego (16, str. 79).

Gdy już wszyscy zajęli swoje miejsca, główny kontroler, nie patrząc w stronę obwinionego, zaczynał odczytywać wyrok, możliwie równym głosem, żeby wprowadzić spokojny i uroczysty nastrój”. Osądzonemu wolno było powiedzieć wszystko, co chciał powiedzieć, jednak jeśli jego wypowiedź była zawiła i chaotyczna, kontroler (główny świadek) dawał znak sługom, a ci odprowadzali skazańca na miejsce. W przypadku, gdy osądzony Prosił o przybory do pisania, żeby spisać swoją ostatnią wolę, świadkowie musieli odmawiać, gdyż reguły tego zabraniały. Potem główny kontroler oddalał się z miejsca, a wyrok musiał być Wykonany zaraz po odczytaniu, aby wraz z upływem czasu oskarżonego nie opuściło męstwo (16, str. 83, 85).



Słudzy podczas odczytywania wyroku siedzieli z prawej i iwej strony oskarżonego. Do ich obowiązków należało nie tyllj, udzielanie wszelkiej pomocy skazanemu, lecz także zabicie g, (odcięcie głowy albo przeszycie mieczem) w razie próby ucieczki (w tym celu ukrywali w zanadru sztylety).

Osądzony wchodził do ogrodzonej przestrzeni (jeśli seppuku miało odbyć się w ogrodzie) przez północne wejście i zajmował wyznaczone miejsce, siadając twarzą ku północy. Możliwe było również zwrócenie się ku zachodowi, o ile miejsce seppuku było odpowiednio usytuowane. Kaishaku ze swymi pomocnikami wchodził przez wrota południowe, stawał z tyłu po lewej stronie, zsuwał z prawego ramienia ceremonialną szatę, obnażał miecz i kładł pochwę z boku, czyniąc to wszystko tak, aby nie widział go osądzony (16, str. 74). Drugi asystent w tym czasie podawał osądzonemu na tacy krótki miecz, a pomocnicy — samuraje pomagali mu zrzucić odzież i obnażyć górną część ciała. W późniejszych czasach wystarczyło rozchylić odzież. Skazany brał podaną mu broń i dokonywał cięcia (jednego lub więcej) w poprzek jamy brzusznej, starając się przeciąć mięśnie i wnętrzności na całej długości. Należało przeprowadzić tę operację bez pośpiechu, pewnie i z godnością.

Kaishaku miał obowiązek uważnie śledzić przebieg seppuku i w odpowiednim momencie zadać umierającemu ostateczny cios. W zależności od umowy i warunków, w jakich rozgrywał się obrzęd, wyznaczano kilka momentów odpowiednich do odjęcia głowy: kiedy „sekundant” odejdzie, postawiwszy przed samurajem tacę ze sztyletem; kiedy osądzony wyciągnie rękę po tacę (lub zgodnie z rytuałem podniesie tacę na wysokość czoła); kiedy samuraj, wzięwszy sztylet do ręki, spojrzy na lewą stronę brzucha; kiedy zada sobie cios sztyletem (albo rozetnie brzuch) (16, str. 89). W niektórych przypadkach kaishaku oczekiwał momentu utraty świadomości i dopiero wtedy odcinał osądzonemu głowę. Szczególnie ważne było, aby nie przeoczyć chwili odpowiedniej do oddzielenia głowy od tułowia, ponieważ bardzo trudno było odciąć głowę człowiekowi, który utracił władzę w całym ciele. -Na tym polegało mistrzostwo kaishaku.

Przy wypełnianiu obrzędu seppuku zwracano również uwagę na „estetyczną” stronę całej akcji. Kaishaku, na przykład, miał zadać umierającemu cios w taki sposób, żeby oddzielona od tułowia głowa pozostała zawieszona na skórze szyi, ponieważ „niepięknie” byłoby, gdyby głowa potoczyła się po ziemi (46, str. 48).

W przypadku, gdy „sekundant” nie zdołał odrąbać głowy jednym ciosem i skazaniec usiłował wstać, pomocnicy — samuraje mieli obowiązek dobić go (16, str. 86).

Po odcięciu głowy kaishaku odchodził od ciała, trzymając miecz ostrzem ku dołowi, przyklękał i przecierał ostrze białym papierem<sup>15</sup>. Jeśli nie miał innych pomocników, sam ujmował odciętą głowę za pęk włosów (mage) i trzymając miecz za ostrze, unosząc rękojeścią podbródek zabitego, pokazywał profil świadkowi (z lewej i z prawej strony). Jeśli głowa była łysa, należało przebić lewe ucho małym nożykiem kozuka (dodatkowy nożyk, umocowany przy pochwie miecza) i w ten sposób unieść głowę w kierunku świadków. Aby nie zabrudzić się krwią, „sekundant” winien był mieć przy sobie popiół.

Po poświadczeniu dokonania obrzędu świadkowie wstawali i odchodzili do osobnego pomieszczenia, gdzie gospodarz domu (pałacu) podawał im herbatę i słodycze.

W tym samym czasie samuraje niższej rangi przesłaniali ciało tak, jak leżało, białymi parawanami i przynosili kadzidła. Miejsce, gdzie odbyło się seppuku, nie podlegało oczyszczeniu (czasami bywało poświęcane przez modły), miało na zawsze pozostawać w pamięci. Lekceważąca postawa wobec pomieszczenia obryzganego krwią samobójcy była ostro potępiana (16, str. 74).

## Religijne poglądy samurajom

Jednocześnie z rozkwitem feudalizmu japońskiego i wyodrębnieniem się stanu samurajów w Japonii zaczęła się szerzyć nauka jednej z najbardziej popularnych i wpływowych sekt buddyjskich — zen lub zenshū. Japońskie słowo zen oznacza milczące medytacje, koncentrację sił fizycznych i duchowych dla osiągnięcia stanu „oświecenia”. Za założyciela sekty zen (po chińsku zhan, w sanskrycie dhyāna) uważa się kapłana buddyjskiego Bodhidharmę (po japońsku Bodai Daruma), który głosił swą naukę najpierw w Indiach, a potem w Chinach. Z Chin na wyspy japońskie przynieśli buddyzm zen dwaj buddyjscy patriarchowie: Eisai (1141—1215) i Dogen (1200—1253). Po akceptacji przez przedstawicieli klas rządzących feudalnej Japonii nauka zen zaczęła się szybko rozpowszechniać wśród stanu samurajów, który stanowił oparcie dla władzy shōguna.

Przychylnie przyjęcie nauki zen przez stan samurajów było

zjawiskiem naturalnym. Przed ustanowieniem systemu shogunatu wojownicy oddawali cześć Buddzie Amidzie (Amitābha) który panował nad „świętą ziemią” (jodo — czysta ziemia) buddyjskiego raju. Idea amidyzmu czyli nauki buddyjskiej sekty jōdo<sup>15</sup> była niezwykle prosta. Sens jej sprowadzał się do ciągłego powtarzania imienia Amidy (Namu Amida Butsu — Zbaw mnie, Buddo Amido!). Zgodnie z wyjaśnieniami mnichów jodo, do uzyskania zbawienia („przyszłego odrodzenia”) wystarczyło, aby każdy człowiek — wszystko jedno, zły czy dobry — powtarzał bez końca tę modlitwę. Jednak wraz z przekształceniem samurajów w siłę polityczną w okresie Kamakura i wraz z początkiem ich rozwoju jako stanu w społeczeństwie feudalnym proste wezwanie do Buddy Amidy, nie rozwijające w wojowniku niczego prócz bezwolności i bierności — przestało wystarczać. Samuraj musiał nieustannie rozwijać wolę, koncentrować uwagę na samokontroli i zimnej krwi, które były niezbędne zawodowym wojownikom w czasie wojen domowych.

Właśnie wtedy pojawili się na scenie głosiciele zen, którzy dowodzili, że ciągła praca nad sobą, umiejętność uchwycenia sedna każdego problemu i skoncentrowania się na nim, a także dążenia do celu bez względu na wszystko — mają wielkie praktyczne znaczenie nie tylko w życiu mnichów, ale i w życiu świeckim (48, str. 60). Od tego czasu "buddyzm zen stał się duchowym oparciem dla stanu samurajów. Liczba adeptów wyznających jego naukę stale rosła.

Jedną z głównych przyczyn, dla których nauka zen przyciągała samurajów, była jej prostota. Zgodnie z doktrynami zenshū „istota Buddy” nie daje się przekazać ani na piśmie, ani słowami. Żadne pomoce naukowe ani komentarze nie mogą przyczynić się do odkrycia prawdy i dlatego są one kłamliwe, a metody analizy, porównań czy środki poetyckie przy komentowaniu nauki są szkodliwe (120, str. 178). Zen jest ponad wszelkie słowne określenia i „jeśli nauka ta zostanie ograniczona przez słowa, już przez to straci swoje właściwości” (17, str. 20). Stąd wywodzi się teza teoretyków buddyzmu zen, że zen nie może być traktowany jako nauka, ponieważ logiczne poznanie świata jest niemożliwe. Osiągnąć to, czego się pragnie, można jedynie na drodze intuicji, która za pośrednictwem medytacji może zaprowadzić do celu, a jest nim „prawdziwe serce Buddy” (120, str. 178).

44 W ten sposób samuraje nie mieli obowiązku obciążać siebie umysłu studiowaniem literatury religijnej.

Niezależnie jednak od tego, że z zasady odrzucała księgi, piśmienne instrukcje i wyjaśnienia, sekta zen posługiwała się księgami i buddyjskimi tekstami dla propagowania swej nauki (120, str. 178). Zaprzeczało to twierdzeniu o czysto intuicyjnym poznawaniu prawdy. Tak czy inaczej, samuraj musiał wnikać w filozofię buddyzmu zen samodzielnie albo przy pomocy nauczyciela, ponieważ w pojedynkę trudno było uchwycić istotę nauki zen, nie mając o niej pojęcia.

Buddyzm zen imponował samurajom, ponieważ wyrabiał u nich samokontrolę, zimną krew, silną wolę — cnoty tak bardzo potrzebne zawodowemu wojownikowi. Honor samuraja nakazywał nie drgnąć nawet (zewnętrznie i wewnętrznie) wobec nieoczekiwanego niebezpieczeństwa i zachować przy tym jasność umysłu, zdolność do trzeźwego myślenia, zdawać sobie jasno sprawę z własnych uczynków i działań. W praktyce samuraj powinien był — pozostając „nie obciążonym fizycznie ani psychicznie”, obdarzony żelazną siłą woli — iść prosto na wroga, nie oglądając się za siebie ani w bok, po to, aby wroga zniszczyć — i było to wszystko, czego od wojownika oczekiwano (138, str. 50). Jednocześnie filozofia zen uczyła ludzi zachowywać obojętność i opanowanie we wszystkich sytuacjach życiowych. Wyznawca buddyzmu zen winien był nie reagować nawet na zniewagi (157, str. 250), co było szczególnie trudne dla przedstawicieli „szlachetnego” stanu.

W połączeniu i w bliskim związku z samodyscypliną pozostawała druga cecha, jaką zen wpajał wojownikowi: bezwzględne posłuszeństwo wobec pana i wodza. Wiele historii i opowieści z czasów feudalnej Japonii ilustruje tę charakterystyczną cechę japońskich średniowiecznych rycerzy. Jedno ze starych podań mówi o pewnym daimyō, który razem z resztą rozbitej przez nieprzyjaciela drużyny znalazł się w położeniu bez wyjścia na brzegu wysokiej skały, otoczonej ze wszystkich stron przez samurajów wroga. Nie chcąc iść w niewolę, zdawać się na łaskę zwycięzcy, daimyō postanowił zginąć, jak przystało na męznego rycerza. „Za mną” — powiedział półgłosem księżę i rzucił się w przepaść. Wszyscy samuraje natychmiast poszli w ślady swego pana, ani przez chwilę nie zastanawiając się nad rozkazem wodza (39, str. 55). Tego rodzaju gotowość, idealny spokój i duchowa jasność w momencie rozstawania się z życiem były również wynikiem wychowania w systemie zen.

Przebywanie w realnie istniejącym świecie buddyzm zen uwa-

żał jedynie za pozór, a nie za rzeczywistość. Zewnętrzny świat według buddyjskich wyobrażeń jest iluzoryczny i efemeryczny, jest tylko przejawem wszechobecnej nicości, z której wszystko się rodzi i do której wszystko odchodzi, a życie na tym świecie dane jest ludziom jedynie czasowo i musi być zwrócone (przy czym może się to zdarzyć w każdej chwili).<sup>18</sup> Dlatego buddyzm zen uczył ludzi, aby nie czepiali się kurczowo życia i aby nie bali się śmierci. Właśnie ta pogarda dla śmierci przyciągała do zen samurajów (38, str. 10).

Koncepcja nietrwałości wszystkiego, co istnieje, efemeryczności i ułudy życia (mujō), wytworzona w Japonii pod bezpośrednim wpływem buddyzmu, łączyła jednocześnie wszystko, co krótkotrwałe, z pojęciem piękna i ujmowała tę krótkotrwałą chwilę terażniejszości albo króciuteńki odcinek czasu (zakwitanie wiśni i opadanie ich płatków, parowanie kropli rosy z powierzchni liścia po wschodzie słońca, itp.) w szczególną formę estetyczną. Zgodnie z tą koncepcją również życie ludzkie im krótsze, tym wydawało się piękniejsze, zwłaszcza jeśli było to życie „płomiennie”. Stąd i brak lęku wobec śmierci, „sztuka umierania”.

Drugi element składowy teorii „łatwej śmierci” ukształtował się pod wpływem konfucjanizmu. Czystość obyczajów, poczucie obowiązku, duch poświęcenia były wynoszone na niedosiężny piedestał. Japończyka uczono poświęcać wszystko dla cesarza, pana czy prawa zwyczajowego. Śmierć w imię spełnienia obowiązku była uważana za „prawdziwe życie”.

Samuraje, którzy kierowali się dogmatami buddyzmu i konfucjanizmu, dostosowali je do swoich profesjonalnych interesów. Etyka i psychologia stanu samurajskiego położyły jeszcze większy nacisk na heroizm śmierci, duch samopoświęcenia w imię najwyższego ideału wojownika — służenia swemu panu; otoczyły śmierć aureolą sławy. W czasach wojen domowych wytworzył się szczególny kult śmierci, z którym ściśle się wiązał opisany wcześniej obrzęd seppuku. Wynikło to stąd, że zawodowy wojownik zawsze znajdował się na granicy życia i śmierci. Dlatego samuraj kultywował w swej psychice odwagę wobec śmierci i lekceważenie doczesnej egzystencji.

O takim stosunku do śmierci zdecydowała też w pewnym sensie teza buddyjska, że życie jest wieczne, a śmierć — to tylko ogniwo w nieskończonym łańcuchu przeobrażeń, w którym każda żywa istota odradza się na nowo po pewnym czasie. Śmierć jednostki, według rozumowania buddystów, nie oznaczała końca jej

• «tnienia w przyszłych żywotach. Dlatego człowiek winien był poświęcić się „wielkiemu prawu zadośćuczynienia” swojej karmie (go), tj. losowi określonego przez wielkość grzechów popełnionych w przeszłej egzystencji; nie wolno mu było wyrażać niezadowolonia z życia. Według Entai Tomomatsu tym można wyjaśnić fakt, że wielu rycerzy ginęło na polach bitwy z uśmiechem i ze słowami buddyjskiej modlitwy na ustach. Ukształtowała się „etykieta śmierci”<sup>19</sup>, którą każdy samuraj miał obowiązek znać i której musiał przestrzegać. Buddyzm wytworzył taką postawę wobec problemów życia i śmierci, przy której nie istniał ani lęk przed zagładą, ani świadomość własnego ja, własnych wygod lub niewygód (36, str. 360).

Bezpośrednią korzyść z takiego stosunku do śmierci osiągnęli feudałowie, w służbie których pozostawali samuraje. Człowiek, który nie lękał się śmierci, bezgranicznie oddany swemu suzerenowi, owładnięty ideą bohaterskiego czynu, mógł być lepszym wojownikiem niż ktokolwiek inny. Był to ideał żołnierza. Takim człowiekiem łatwo dowodzić w boju, nigdy nie poddaje się w niewolę, honor samuraja nie pozwala mu zdradzić czy zbiec, rozkazy wodza dla takiego wojownika są prawem i będzie się starał wypełnić je za wszelką cenę, byle tylko nie okryć hańbą i niesławą swego imienia i swojego rodu.

Zasady nauki zen posłużyły samurajom za źródło do ustanowienia kodeksu etycznego japońskich wojowników — bushido. Wojna w imię interesów suzerena była przez samurajów rozumiana jako realizacja wskazań nauki zen: „przekształcenie najwyższego ideału w czyn”. Bushidō zawierało w sobie zenistyczną doktrynę życia i śmierci i było uważane przez rycerzy, jak powiedziano w *Hagakure*, za „naukę o naturalnym, beznamyślnym dążeniu do powrotu do wiecznego bytu” (38, str. 10).

Jednak, niezależnie od zgodności dogmatów buddyzmu i etyki samurajskiej, były między nimi także sprzeczności. Jak wiadomo, buddyzm kategorycznie zabrania zabijania. Było ono zaliczane do „pięciu wielkich grzechów”<sup>20</sup>. Tymczasem życie w czasach feudalnych wymagało czegoś wręcz przeciwnego: stałego naruszania tego zakazu. Japońscy feudałowie oczywiście nie mogli i nie chcieli zmienić swojej społecznej natury, dlatego też zmuszeni byli zwracać szczególną uwagę na różne sposoby „odkupienia” swej drogi życiowej, na której zabójstwa miały charakter jak gdyby „zawodowej konieczności”. Formami takiego odkupienia<sup>b</sup> były szkodliwe darowizny na rzecz świątyń, przyjmowanie świę-

• *ceń* kapłańskich (166, str. 31), zwracanie się do kapłanów w sprawie wypełnienia obrządków żałobnych dla przebłagania zabitych.

Bardzo wielkie było też znaczenie zen w wojenno-sportowym treningu samurajów. Japończycy uważali, że w fechtunku, strzelaniu z łuku, walkach bez użycia broni, pływaniu itp. decydującą rolę odgrywa nie fizyczny, lecz psychiczny stan człowieka. Psychiczne zrównoważenie i samokontrola, ukształtowane przez nauki zen, miały tu najwyższą wartość.

Główną metodą nauki (drogą do poznania prawdy) w systemie zen była medytacja (zazen) — kontemplacja w pozycji siedzącej, w absolutnym spokoju, ze skrzyżowanymi nogami, bez jakichkolwiek ubocznych myśli. Do medytacji wybierano zazwyczaj ogród albo pomieszczenie, z którego w miarę możliwości wynoszono przedmioty mogące przeszkadzać człowiekowi, odciągać jego uwagę.

Różne szkoły buddyzmu wypracowały rozmaite reguły zachowania podczas zazen, jednak za podstawowe przygotowanie do medytacji uważano trening płuc, naukę miarowego oddechu, co miało przyczyniać się do „zgåębienia samego siebie” i wpajac adeptowi „wytrzymałość i cierpliwość” (120, str. 179). Po osiągnięciu tego pierwszego stopnia na drodze do oświecenia, kiedy oddech stawał się równy, głowa uwalniała się od napływu krwi, a mózg — od wszelkich myśli (taki stan nazywał się *mushin*), praktykujący, według zapewnień kapłanów zen, mógł już osiągnąć stan *muga* (nieobecności własnego Ja), czyli innymi słowy, mógł wyjść poza granice własnego bytu, poza pojęcie własnej egzystencji. Na człowieka znajdujacego się w podobnym stanie pograżenia w sobie samym, według nauki zen szkoły *sôtô*, mogło niespodziewanie spłynąć oświecenie (*satori*).

Inną drogą do „ujrzenia prawdy” był *kôan* — pytania zadawane przez nauczyciela zen uczniowi. Metodę tę praktykowała szkoła *rinzai*. Pytania nauczyciela miały pobudzić intuicję ucznia, czyli innymi słowy — doprowadzić do *satori* (6, str. 61). Odpowiadając na pytania *koan*, należało uwolnić się od wszelkiej logiki i powiązań, gdyż przeszkadzałyby to przechodzeniu w stan „braku myśli”. Jeśli w czasie pytań i odpowiedzi (*mondô*) myśl była całkowicie nieobecna, mogło dojść do oświecenia (*iluminacji*).

W niektórych wypadkach nauczyciele w celu osiągnięcia *satori* przez uczniów posługiwali się „terapią wstrząsową”, taką jak uderzenie pałką, spychanie w błoto, pociąganie za nos itp. (48,

str 54)- Niektórzy teoretycy zen uważali taką praktykę za środek do osiągnięcia iluminacji w trakcie ćwiczeń fechtunku na miecze (np. przy uderzeniu treningowym mieczem).

Zgodnie z ideałem zen, człowiek, który doświadczył satori, „nie powinien być zmienić się fizycznie, jednak w wyniku silnego wstrząsu psychicznego (oświecenia) pojawiał się u niego jak gdyby nowy sposób patrzenia na życie, na własną pozycję w tym życiu, pojawiał się inny stosunek do rzeczywistości, nie dający się ani wyjaśnić, ani opisać słowami (6, str. 60). Człowiek „oświecony”, według nauk kapłanów zen, potrafił szybko podejmować jedyną słuszną decyzję w każdej sytuacji, umiał też w znacznie wyższym stopniu kierować własną wolą, inaczej mówiąc — osiągał wszystko to, czego wymagało się od każdego samuraja. Jednocześnie władza, sława, zwycięstwo itp., czyli wszystko, do czego dążył japoński wojownik, po iluminacji samo w sobie traściło dla samuraja wartość.

Samodyscyplinę, zimną krew, męstwo japońskich wojowników — cechy, które ideologowie zen przypisywali medytacji i jej kulminacji — satori, można tłumaczyć przede wszystkim działaniem czynników psychologicznych, autosugestii. Dzięki znacznemu nasyeniu emocjonalnemu wpajanych samurajowi pojęć, uczuć i idei wojownik otrzymywał swoistą psychologiczną podbudowę, która odgrywała decydującą rolę w całym jego życiu. Tego rodzaju autosugestia, praktykowana przez długi czas, dawała samurajom umiejętność obojętnego znoszenia bólu. Sprawiała, że w każdej chwili byli gotowi umrzeć (9, str. 76), pomagała im panować nad sobą, kiedy było to konieczne.

Sama medytacja w buddyzmie zen, uznana za jedyną drogę do osiągnięcia prawdy (której sens ukryty jest w świadomości każdej jednostki) — jest w swej istocie całkowicie idealistyczna. Materializm dialektyczny uznaje medytację za uczuciowo-pasywny rodzaj świadomości, który — mimo swej powierzchowności — daje dosyć ogólne wyobrażenie o świecie; jest to swoista droga do poznania teoretycznego i empirycznego i zawiera w sobie przesłanki dla tych dwu rodzajów poznania. Nie wolno jednak oceniać medytacji zenistycznej tak, jak gdyby zawierała w sobie prawdziwą wiedzę. Przesycona idealizmem, nie sprzyja poznaniu, za to zmusza człowieka, aby tracił czas na codzienny długotrwały trening, który prowadzi w ostatecznym efekcie do oszukiwania samego siebie.

W XIV—XV wieku sekta zen osiągnęła swój największy roz-



kwit i stała się najbardziej wpływową sektą buddyjską, popieraną przez rząd shoguna. W tym okresie buddyzm zen wywarł bardzo istotny wpływ na rozwój wszystkich dziedzin kultury Japonii. Jest zrozumiałe samo przez się, że w pierwszej kolejności kulturę tę przyjęła najpierw klasa panująca w średniowiecznej Japonii, a w jej obrębie — stan samurajów, korzystający z dóbr kultury wytwarzanych w kraju. Jednak w związku z rozwojem zen samuraje w pewnym stopniu zmienili swoje poglądy na życie i śmierć, kulturę i jej percepcję.

Nauka zen w tym czasie nie była już tak surowa, jak w początkowym okresie. Równoległe z teorią gotowości do odejścia w każdej chwili, z zimną krwią, z tego świata, samuraje przyjęli również założenia, w myśl których człowiek mimo wszystko powinien żyć, ciesząc się życiem i czerpiąc z tego życia w całej pełni. „Duch rycerski winien łączyć się z prawdziwym kunsztem artysty”, a „japońskiego wojownika winno cechować nie tylko męstwo wojenne (bu), ale i kultura (bun)” (38, str. 11).

Tak więc niektórzy samuraje w rzadkich chwilach pokoju oprócz ćwiczeń wojennych poświęcali się ceremonii herbacianej, malowali tuszem, zachwycali się wymyślnymi kompozycjami z kwiatów, a nawet brali udział w przedstawieniach teatralnych. Jednak wszystkie te elementy kultury średniowiecznej Japonii w większym lub mniejszym stopniu ulegały wpływom buddyzmu zen, albo wręcz z niego się brały. Choć wyglądało to na paradoks w świetle teorii zenistycznych o zbędności nauk, o potrzebie hartowania samej tylko woli jednostki — samuraje uważali, że akceptacja takich elementów pochodnych zen, pomagających ćwiczyć charakter wojownika, jest w ich profesji pożądana i pożyteczna.

Np. w chanoyü — ceremonii herbacianej, rozkwitającej początkowo wśród ścian buddyjskich klasztorów i wykorzystywanej przez kapłanów zen dla szerzenia nauki — stosowano te same metody „duchowego doskonalenia osobowości”, co i w zen.<sup>21</sup> Przebieg ceremonii herbacianej do pewnego stopnia przypominał medytację. Ceremonia miała przyczyniać się do osiągnięcia koncentracji, spokoju ducha, czystości myśli, harmonijnego stopienia się z przyrodą. Aby zgiełk zewnętrznego świata nie zakłócał kontemplacji i spokoju rozmowy, pawilony herbaciane (chashitsu) i przedsionki dla oczekiwania na ceremonię (yoritsuki) budowano z dala od gwarnych miejsc, przeważnie w głębi ogrodu. Ceremonia chanoyü wzbudziła zainteresowanie w pałacach shoguna, daimyō i licznych możniejszych samurajów. W czasach, gdy rządili

Oda Nobunaga i Toyotomi Hideyoshi, rozwinął się i wszedł w użycie skomplikowany system czynności towarzyszących chanoyü<sup>22</sup>. Pokój przeznaczony do ceremonii stał się mniejszy i znikły z niego wszystkie ozdoby. Odtąd samurajom nie było wolno wchodzić do pomieszczenia chanoyü z mieczami, zostawiali broń „a podstawkach lub na specjalnych hakach przed wejściem (103, str. 75), ponieważ pomieszczenie do ceremonii herbacianej było uważane za ostoję pokoju.

Tworzeniu odpowiedniego otoczenia dla milczących medytacji służyły również suche ogrody, które początkowo zakładali mni-si w swoich klasztorach. Kamienne, suche ogrody, nazywane przez Japończyków „ogrodami medytacji i rozmyślań”, były to równe placyki z ustawionymi w określonym porządku kamieniami, otoczone pozbawionymi otworów murami<sup>23</sup>; najlepiej nadawały się one do ćwiczeń psychoterapeutycznych, rozwijały filozoficzny sposób myślenia zgodnie z naukami zen, uczyły również „dostrzegać ukryte treści” tego, co było niezakończony, pojmować wewnętrzną głębię zjawisk (yügen).

W XIV wieku nauka zen objęła swoim zasięgiem także przedstawienia teatru no — sztuki popularnej wśród arystokracji i możnej szlachty, a powstałej w wyniku rozwoju farsowego tańca sarugaku. Teatr nō był raczej czymś w rodzaju „sztuki medytacyjnej”, nasyconej symboliką i często niezrozumiałej dla prostych ludzi. Sztuki nō przedstawiały czyny postaci mitycznych, bohaterów, wierność wasala wobec pana. Dzieliły się na historyczne lub wojenne (shura-nō) i liryczne lub żeńskie (jonō). Protektorami artystów no byli shōgunowie, a Toyotomi Hideyoshi sam występował na scenie, śpiewając i wykonując tańce pantomimiczne. W tańcach no brali udział również feudałowie, dworzanie i rycerze, było to uważane za dowód „dobrego tonu”, „wypełnienie powinności” wasala, itp. (103, str. 197).

Niemniej jednak klasyczne założenia nauki zen coraz bardziej rozumiały się ze światopoglądem ukształtowanym w oparciu o »sztuki“ zen. Rozwój nauki i związanej z nią techniki wojennej, metalurgii, kopalnictwa rozszerzył krąg zainteresowań samurajów. Nowości w sztuce wojennej i uzbrojeniu dowodziły, że do walki nie wystarczy sama wola, niezbędna jest wiedza wywodząca<sup>51</sup> z ksiąg, myślenie logiczne, które nie może być uważane za Produkt medytacji w systemie zen, wreszcie wykształcenie stosowne do epoki i statusu społecznego. Wszystko to w jakiejś mierze zmieniało dogmaty zen zgodnie z duchem czasu.

Po zakończeniu okresu wojen domowych sprzeczności między nauką zen a wychowaniem wojownika opartym o tę naukę stały się jeszcze wyraźniejsze. Samuraje, którzy przestali brać udział w działaniach wojennych, mieli więcej czasu na naukę. Wielu bushi pod naciskiem różnych okoliczności porzucało swoją profesję i zostawało nauczycielami, malarzami, poetami.

Mimo iż przeważająca większość samurajów przejęła idee sekty zen, byli i tacy przedstawiciele stanu rycerskiego, którzy hołdowali naukom innych sekt buddyjskich. Przede wszystkim należy wymienić sektę hokke, założoną przez Nichirena w połowie XIII w., głoszącą teorię o nieuchronnej przemianie istot żywych i rzeczy po upływie określonego czasu w Buddę, ponieważ zawiera się on we wszystkim, czy jest to człowiek, czy zwierzę, czy też dowolny nieożywiony przedmiot. Liczni samuraje stali się wyznawcami sekty hokke (87, str. 79), jednak większość wyznawców tej sekty stanowili samuraje zdeklasowani — roninowie, chłopi i inne wyzyskiwane warstwy społeczne (120, str. 178).

Samuraje oddawali cześć również innym bóstwom z panteonu buddyjskiego. Szczególnie popularni wśród stanu wojowników byli bodhisattwowie: Kannon (sansk. Awalokiteśwara) — bogini miłosierdzia i współczucia i Marishiten (sansk. Marici) — bóstwo opiekuńcze wojowników. Zgodnie z istniejącym wówczas obyczajem, przed rozpoczęciem kampanii wojennej samuraje wkładali do hełmów maleńkie podobizny Kannon (137, str. 22). Do Marishiten wojownicy często zwracali się z prośbą o pomoc i opiekę przed pojedynkiem lub bitwą.

Ważne miejsce w religijnym światopoglądzie samurajów zajmował stary kult shintō, który harmonijnie współistniał z buddyzmem. Główną cechą tej rdzennie japońskiej religii był kult sił przyrody, lokalnych bóstw, przodków.

Za jedną z trzech głównych sintoistycznych świętości Japończycy uważali święty miecz<sup>24</sup>. Według legendy miecz ten został wydobyty przez mitycznego bohatera — boga piorunów Susanoo z ogona ośmiogłowego smoka. Później Susanoo podarował miecz siostrze — bogini słońca Amaterasu. Z kolei Amaterasu wręczyła miecz, klejnot (nefryt) i zwierciadło swemu wnukowi, Ninigi-no Mikoto, kiedy wyprawiała go, aby zapanował nad ziemią. Z czasem miecz przekształcił się w symbol stanu samurajskiego i w „duszę” oficera japońskiego.

Miecz, na równi z klejnotem i zwierciadłem, często był traktowany przez sintoistów jako „ciało” lub „oblicze boga” (shin-

tai), który miał przebywać w zamkniętej części głównego budynku świątyni w każdym kompleksie shintoistycznym (honsha). Czasem mieczom oddawano boską cześć. Na przykład sławny miecz Kusanagi<sup>25</sup>, wydobyty przez Susanoo z ogona zabitego smoka, utożsamiany jest z czczonym jako bóstwo mieczem zwanym Futsuno Mitama (7, str. 218).

Oprócz miecza shintō otaczało wciąż boską także i inną broń samurajów, szczególnie włócznię — yari. Na cześć włóczni w jednej z dzielnic Edo<sup>26</sup> 13 dnia 8 miesiąca obchodzono święto yarimatsuri. W święcie musieli koniecznie uczestniczyć dwaj samuraje w czarnych zbrojach i z mieczami (u pasa każdego z nich wisiało po siedem mieczy, każdy powyżej 4 shaku — ok. 120 cm — długości)<sup>27</sup>, oraz ośmiu chłopców — tancerzy, którzy po ukończeniu tańców (saibara i dengaku) rzucali w tłum swoje czapki jako talizmany szczęścia (74, str. 250).

Tego samego dnia kapłani sintoistyczni rozkładali w świątyni maleńkie włócznie. Wiernym wolno było zabierać je ze sobą pod warunkiem, że w następnym roku zwrócą nie jedną, ale dwie takie same maleńkie włócznie. Służyły one jako amulety, broniące jakoby od kradzieży i pożaru (74, str. 251).

Religia shinto wymagała od samurajów obowiązkowego oddawania czci zmarłym przodkom i składania hołdu duszom zabitych wojowników, wodzów, bohaterów uznanych za bogów, wreszcie cesarzy. Kult przodków w dawnych czasach był zresztą charakterystyczny dla wszystkich warstw społeczeństwa japońskiego.

Wierzono, że zmarli przodkowie stawali się bogami i obdarzeni siłą nadprzyrodzoną pozostawali w świecie żywych, wywierając wpływ na rozgrywające się realne wydarzenia. Liczne bóstwa zamieszkujące ten świat, zwłaszcza zwykłe duchy opiekuńcze (ujigami) mogły według wierzeń Japończyków rządzić ludzkimi losami, wpływać na sukcesy albo niepowodzenia w życiu, oddziaływać na przebieg bitwy itp. Dlatego samuraje wierzyli w boskie przeznaczenie i swoją wolę całkowicie uzależniali od woli bogów. Przed każdym wojennym przedsięwzięciem wojownicy zwracali się do ujigami, bojąc się ściągnąć na siebie gniew duchów przodków, które rządziły przyrodą; każde nieszczęście uważane było za zemstę bogów, wywołaną nieprzestrzeganiem obowiązku oddawania czci (9, str. 96).

Kult przodków łączył się z kultem ojczyzny, „świętego miejsca, gdzie przebywają bogowie i duchy przodków” (108, str. 12).

Shintō uczyło miłości ojczyzny również dlatego, że Japonia, j tylko ona, miała być „miejszem narodzin Amaterasu, Bogini Słońca, która przekazała rządy nad krajem swoim boskim potomkom”.

Oddawanie czci przodkom i lokalnym bóstwom rozwinęło się w kult bóstw narodowych i cesarza (tennō) — „wysłannika Niebios”, „źródła całego narodu”, „jedynego — spośród wszystkich ziemskich panujących — władcy o boskim pochodzeniu”, którego władza przechodzi z wieku na wiek niezmiennie i nieustannie<sup>25</sup>.

Miało to wielkie znaczenie w procesie kształtowania się wierności samuraja wobec feudała, cesarza, Japonii. Idea ta wyrażała się we wszystkich wojnach, jakie Japończycy prowadzili pod sztandarem „wyjątkowości rasy japońskiej”.

Oprócz dusz przodków, bohaterów itp. samuraje darzyli szczególną czcią sintoistycznego boga wojny, Hachimana, którego prototypem był legendarny cesarz Ōjin, zgodnie z tradycją shintō zamieniony w boga. Po raz pierwszy o Hachimanie jako o „opiekunie” Japończyków wspomina się w źródle z 720 r. (7, str. 178). Przed każdą kampanią wojenną samuraje wznosili modły do Hachimana, prosili, aby wspomógł ich w oczekiwanej bitwie.

Obok Hachimana samuraje czcili jako bogów wojny: mitycznego cesarza Jimmu — protoplastę dynastii cesarskiej, cesarzową Jingū i jej doradcę Takeuchi-no Sukune, a także księcia Yamato-dake (Yamato-Takeru-no Mikoto), który według podań zawojował zamieszkałe przez Ajnów wschodnie tereny Japonii (7, str. 179).

Na cześć bogów wojownicy urządzali w określone dni święta. Jednym z nich było święto Gunshin-matsuri, uroczyste obchodzone siódmego dnia dziesiątego miesiąca na terenach shintoistycznej świątyni w Hitachi. Nocą na terenie świątyni zbierali się mężczyźni z mieczami (daitō) i kobiety z halabardami (naginata), rozwieszano papierowe lampiony, które później były palone (74, str. 352).

Religia shintō, będąca pradawną religią Japończyków, rzadko pojawiała się w czystej postaci w religijnym życiu samurajów. Buddyzm, który dotarł do Japonii w połowie VI wieku, był religią bardziej rozwiniętą niż prymitywny sintoizm. Dlatego od razu przyjęły go rządzące kręgi kraju i wykorzystały dla własnych korzyści. Kapłani shintō nie zamierzali rezygnować ze swoich przywilejów i opierali się o masy ludowe, które w dalszym ciągu wyznawały religię tradycyjną. Sytuacja ta zmusiła bud-

dyjskie duchowieństwo i władców dawnej Japonii do wejścia na drogę współpracy obu religii, co z czasem doprowadziło do synkretyzmu shintō i buddyzmu.

Połączenie shinto z buddyzmem wywarło wpływ na duchowe życie samurajów. Nierzadko japońscy wojownicy przed wojennymi wyprawami czy decydującą bitwą jednocześnie oddawali cześć i duchom shinto, i bóstwom buddyjskim. W rezultacie takiej koegzystencji liczni bogowie shintoistyczni otrzymali atrybuty buddyjskie (bodhisattwów), a jednocześnie panteon buddyjski zapełnił się nowo przyjętymi bogami shinto. Zwłaszcza kult Hachimana, nominalnie będącego bogiem shinto, był głęboko przeniknięty buddyzmem. Został on uznany przez buddyjskie duchowieństwo za bodhisattwę i otrzymał imię Daijizaiten. To samo można powiedzieć i o Amaterasu, bogini sintoistycznej, „prarodzicielce” rodziny cesarskiej. Amaterasu została uznana przez zwolenników buddyjskiej sekty shingon za wcielenie największego kosmicznego Buddy Wajroczana (Dainichi Nyorai, sanskr. Mahāvairocana) (6, str. 36, 44).

Jednocześnie z buddyzmem w Japonii zaczął rozprzestrzeniać się konfucjanizm w interpretacji Zhuxi (1130—1200). Nauka Konfucjusza, opracowana przez Zhuxi, stanowiła prąd konserwatywny i dogmatyczny, o bardziej ideologicznym niż religijnym charakterze, ponieważ zawierała w sobie oprócz elementów religijnych — bardzo słabo rozwiniętych — także i elementy etyki. W Japonii konfucjanizm adoptowany został do miejscowych warunków, zlewając się z buddyzmem i shintō, i przyjął niektóre ich tezy. Konfucjanizm potwierdził sintoistyczne nakazy „wypełniania obowiązku”, posłuszeństwa i podporządkowania swemu panu i cesarzowi; żądał doskonalenia moralnego poprzez surowe przestrzegania praw rodziny, społeczeństwa i państwa. Za główny obowiązek każdego mężczyzny konfucjanizm, podobnie jak shintō, uważał oddawanie czci prarodzącom i praktykowanie kultu przodków, uczył dyscypliny, posłuszeństwa, szacunku dla starszych. Wszystko to były powody, dla których feudalni władcy Japonii aktywnie popierali konfucjanizm. Dlatego konfucjanizm stał się podstawą wychowania w środowisku klasy rządzącej, a zwłaszcza samurajów.

U podstaw konfucjanizmu leżała zasada patriarchalności, wynosząca ponad wszystko synowski szacunek. Zgodnie z nauką konfucjańską w świecie istnieje wielka rodzina, złożona z Nieba ~ oja, Ziemi — matki i człowieka — dziecka. Druga wielka ro-

dzina — to państwo. W nim cesarz jest jednocześnie Niebem i Ziemią (ojcem i matką), ministrowie to jego starsi synowie, a naród — młodsi synowie. I wreszcie zwykła rodzina (jednostka polityczna i społeczna) (95, str. 39). Głowa każdej rodziny ma obowiązek kierować swoimi domownikami i odpowiadać za nich przed państwem, które uznaje tylko rodzinę, a ignoruje poszczególne jednostki (95, str. 39). Stąd bierze się dogmat wierności i bezwzględnego posłuszeństwa wobec ojca, feudalnego księcia (który w konfucjańskich pojęciach znów uważany był za ojca), shôguna.

Konfucjanizm uczył, że człowiek staje się człowiekiem dzięki pięciu cnotom odróżniającym go od zwierząt. Pierwsza to miłość do ludzi; istotą jej jest miłość, a przejawem dobro. Dalej idzie sprawiedliwość — wszystko, co dobre i słuszne, co w danej sytuacji jest zgodne z rozsądkiem. To, co dobre i sprawiedliwe, nazywane jest obowiązkiem. A więc: spełniać obowiązek — to działać w interesach innych, nie zwracając uwagi na swoje osobiste korzyści. Trzecia cnota — to dobre wychowanie, szacunek dla ludzi, pełna pokory postawa wobec „stojących wyżej” i pozbawiony lekceważenia stosunek do „stojących niżej”. Inaczej mówiąc: dobre wychowanie to skromność. Czwartą cnotą jest mądrość. Być mądrym, to znaczy: być świadomym przyczyn zjawisk, rozróżniać dobre i złe, rozpoznawać prawdę i nieprawdę, dobro i zło, i orientować się nawet w tym, czego ucho nie słyszy, a oko nie widzi. Ostatnia, piąta cnota to szczerość i prawdomówność, to, co niezmiennie i niewzruszone, co bez kłamstwa i fałszu ściśle zgadza się z „drogą”; to, co jest prawdą i istotą rzeczy. Wszystkie te twierdzenia, które japoński filozof Kaibara Ekken przejął od interpretatora nauk Konfucjusza, Zhu-xi, są to główne zasady konfucjanizmu głoszonego w Japonii (135, str. 1—3).

Pojęcie miłości do ludzi według Konfucjusza obejmuje wszystko, co pozytywne, co zawarte jest w wyżej wymienionych cnotach, dlatego mówił on tylko o samej miłości do ludzi jako o cnotcie głównej, zawierającej w sobie wszystkie wymienione wartości (135, str. 3). „Jeżeli człowiek, zgodnie z naturą pięciu cnot, czyli miłości do ludzi, nie dźwiga zgubnego brzemienia swoich namiętności i całym swym jestestwem poddaje się przewodniej sile naturalnego początku”, wtedy w jego życiu zjawia się pięć rodzajów stosunków międzyludzkich: między rodzicami a dziećmi; między panem a sługą; między mężem a żoną; między

starszymi a młodszymi braćmi; między przyjaciółmi (97, str. 8). Te pięć podstawowych związków międzyludzkich nosiło nazwę „gorin”.

Dla samuraja zasadniczym zagadnieniem były stosunki między panem a sługą. Z tych stosunków wywodziły się pojęcia o obowiązku pana wobec sługi i sługi wobec pana. Utrzymywanie sług było jednym z obowiązków pana i nie mógł on uważać tego za jakąś szczególną własną łaskawość wobec nich, ponieważ żył z ich pracy i obowiązany był traktować to jako jemu wyrządzone dobrodziejstwo.

Z kolei dla sług służba u pana była obowiązkiem i powinnością, a nie łaską. Z wdzięczności powinni byli oni przyjmować od swego pana zapłatę w naturze lub w pieniądzu, marząc tylko o tym, żeby oddać za niego życie. „To moralna powinność sługi” — mówi nauka konfucjańska. Takie stosunki — to właśnie „sprawiedliwość” albo „moralny obowiązek pana i sługi” (135» str. 9).

Idea wierności wobec pana i nierozzerwalnie związane z nią pojęcie obowiązku były wysunięte w bushidō na pierwszy plan; jednocześnie bardziej oderwane tezy filozofii konfucjańskiej na japońskiej glebie uległy odpowiedniemu przegrupowaniu i przewartościowaniu, nie zmieniając jednak swej istoty. Wierność („służenie panu jako źródłu wszelkiego dobra”) i obowiązek („wcielanie w czyn tej wierności”) były najbardziej aktywnymi elementami w całej konfucjańskiej etyce, wszystko inne było uważane za drugorzędne, przesłonięte przez praktyczne koncepcje tych dwu pojęć i zajmowało jak gdyby uboczną, służebną pozycję (135, str. 19).

Wierność wobec pana mogła jednak wyrażać się nie tylko w nieustannym służeniu, gotowości do oddania życia za pana w każdym momencie. Wasal przejawiał swoją wierność także i w tym, że szedł za swoim panem drogą śmierci, co wyrażało się w samobójstwie po jego śmierci (80, str. 217).

W ten sposób światopogląd samurajów składał się z dogmatów buddyźmu i konfucjanizmu, przeniesionych do Japonii z Chin, oraz z elementów wierzeń i obyczajów miejscowej, narodowej religii shintō, która weszła z nim w bezpośrednią styczność. Z czasem elementy tych trzech religii spłotyły się ze sobą i stworzyły jak gdyby jedną całość. Inne wielkie religie i prądy religijne wywarły mniej istotny wpływ na stan samurajski.

Jednakże i chrześcijaństwo, które pojawiło się w Japonii wraz 57



z przybyciem Portugalczyków w XVI w., zapisało na swoje konto znaczne sukcesy. Działalność misjonarzy chrześcijańskich zwłaszcza jezuitów, przyniosła owoce. Tak np. połowa armii w wyprawie Toyotomi Hideyoshiego przeciw Korei w 1588 roku była chrześcijańska (103, str. 153). Jednak chrześcijaństwo nie długo przetrwało na japońskiej glebie<sup>29</sup>. Reakcją na nieoczekiwane nasilenie się wpływów chrześcijaństwa było jeszcze szybsze jego wytępienie, spowodowane obawami shogunów wobec przenikania do kraju cudzoziemców, co niosło w sobie śmiertelne niebezpieczeństwo dla istniejącego wówczas systemu państwowego Japonii feudalnej.

## ROZDZIAŁ in      Wychowanie, wyszkolenie bojowe i przysposobienie fizyczne bushi

### Wychoiuanie młodzieży samurajskiej

Status samuraja w średniowiecznej Japonii był dziedziczny. Syn z reguły szedł w ślady ojca, stając się zawodowym wojownikiem, przedstawicielem stanu rycerskiej szlachty, i pozostawał w tym samym klanie co jego ojciec. Dlatego w rodzinach samurajskich szczególną uwagę zwracano na wychowanie młodego pokolenia w duchu bushidō, już od wczesnego dzieciństwa. Podstawowym zadaniem wychowawców młodego bushi było wyrobienie w nim tego zespołu cech, które były uważane za niezbędne w profesji samuraja, tzn. wychowanie człowieka silnego fizycznie, w pełni znającego sztukę wojenną, uzbrojonego w wiedzę o zasadach moralnych klasy panującej.

Syn samuraja od samych narodzin otoczony był szczególną troską. Był kontynuatorem rodu, dziedzicem i obrońcą jego tradycji. Miał prawo spełniać obrzędy religijne związane z kultem przodków \ Dlatego też narodziny dziecka płci męskiej w rodzinie japońskiej uważane były za święto. Szczególnie troskliwie odnoszono się do pierworodnego syna, gdyż według prawa od momentu narodzin uważany był za dziedzica domu, całego majątku rodziny i godności samuraja. Oprócz tego syn dziedziczył ziemię albo przydział ryżu, za który służył feudałowi jego ojciec.

W pierwszych dniach po narodzinach dziecka do domu samuraja przychodzili krewni, którzy przynosili prezenty, a wśród nich — dwa wygięte wachlarze, traktowane jako zapowiedź dwu mieczy wojownika i jako symbol męstwa (57, str. 172; 131, str. 9).

Po paru latach syn samuraja dostawał jeden lub dwa (w zależności od rangi ojca) małe miecze-zabawki, wyrzeźbione w

drzewie (21, str. 142; 57, str. 172). Młody samuraj uczył się w ten sposób kochać swoją broń — miecze, akcesoria stanu rycerskiego.

Rozwijaniu u dzieci samurajów ducha bojowego i szacunku dla rycerskiej chwały służyły również coroczne święta chłopców — tango-no sekku, przypadające w piątym dniu piątego miesiąca (według kalendarza księżycowego). Święto to upowszechniło się w okresie Edo i obchodzone jest do dziś. W dniu tym rodzice wystawiali w domu artystycznie wykonane miniaturowe zbroje, często włożone na specjalnie w tym celu przygotowane lalki (kabuto-ningyō), a także miecze, łuki, strzały, sztandary, starając się w ten sposób wykształcić u przyszłego samuraja bojowość, szacunek i pietyzm w stosunku do wojennego rynsztunku i do samego rycerskiego rzemiosła. Dzieciom nie wolno było bawić się tymi mieczami i zbrojami, można było na nie tylko patrzeć, ponieważ demonstracja zabawek była porównywana do samurajskiego zwyczaju demonstrowania mieczy i zbroi.

Niezbędne akcesoria święta chłopców stanowiły koinobori — podobizny karpia zrobione z barwnej tkaniny albo papieru i wieszane na żerdziach bambusowych nad każdym domem. Liczba karpia odpowiadała liczbie chłopców w danej rodzinie. Symbolizowały one „cnotę męstwa”, przez którą rozumiano „cnotę waleczności” (22, str. 14). W Japonii karpie po dziś dzień uważane są za samurajów wśród ryb. Traktuje się je jako symbol energii, dzielności i niezachwianej wytrwałości (104, str. 228). Dzieci wojowników były uczone, że oczekuje się od nich takiego samego uporu w dążeniu do celu, jaki cechuje karpia pokonującego burzliwe potoki; takiego samego stoicyzmu i nieustraszoneści, jakie przejawia ta ryba na kuchennym stole, nie uchylając się i nie drżąc przed ciosem noża. Być może właśnie te „zalety” karpia spowodowały pojawienie się jego amuletów w świątyni boga Hachimana.

Młodzież samurajska oswajała się z profesją wojownika także podczas świąt upamiętniających zwycięstwa nad Ajnami i w innych bitwach epoki średniowiecza, kiedy to wystawiano i obnoszono po mieście samurajskie uzbrojenie, odbywały się pokazy sztuki wojennej i słuchano opowieści o dawnych wojnach (gundan).

Istotny wpływ na moralne wychowanie młodych samurajów wywierał konfucjanizm. Według jednej z jego zasad dzieci winny być odnosić się do rodziców z czcią i szacunkiem, cenić ich, ko-

hać, nie sprzeciwiać się ich woli, nie przyczyniać im zmartwień i niepokoju — nawet w przypadku, kiedy rodzice „z natury byli złymi ludźmi i źle się z dziećmi obchodzili” (135, str. 9).

W bushidō taki stosunek dzieci do rodziców wiązał się z zasadą giri, która leży u podstaw czci dla podeszłego wieku (szacunek dla rodziców i w ogóle dla osób starszych) i która również tłumaczy takie czyny, jak poświęcenie własnego życia dla rodziców (108, str. 23).

Staranne wychowanie domowe dzieci oznaczało również czytanie im umoralniających historii z ksiąg o charakterze konfucjan-  
skim. Tego rodzaju pouczające opowieści służyły jako wskazówki dla praktycznych działań, stanowiły swoisty zbiór reguł moralnych. W jednej z takich opowieści była mowa o tym, jak to chłopiec w siarczysty mróz położył się na lodzie zamarznętej rzeki, żeby roztopić go ciepłem swego ciała i zdobyć ryby dla macochy; w innej — jak chłopiec spał w nocy bez żadnego okrycia, żeby odciągnąć komary od rodziców ku sobie (155, str. 125).

Jednak ostatecznym celem rozwijania u dzieci poczucia synowskiego obowiązku wobec rodziców (oyakōko) były nie tylko szacunek i miłość w stosunku do starszych, przejawiane w czynach. Najwyższym celem wychowania młodzieży w duchu nauk Konfucjusza było wykształcenie uczucia wierności wobec pana, który również traktowany był jak ojciec wojownika. Obowiązek synowski stanowił podstawę wiernopoddańczego posłuszeństwa i był porównywany do wierności wasala wobec suzerena. Jako przykład można przytoczyć wypowiedź na temat powinności wasala jednego z książąt okresu Edo, Tokugawy Mitsukuni (1628—1700) z Mito. Powiedział on: „Jeśli winnym (zdrady państwa — przyp. aut.) okaże się twój ojciec, nie zmuszę cię do tego, abyś go zdradził. Taki postępek oznaczałby naruszenie obowiązku moralnego (giri). Miłość synowska i wierność — to jednakowe cnoty, dlatego ty sam powinienesz wiedzieć, jak postąpić w takim wypadku, pozostawiam więc rozstrzygnięcie problemu twemu własnemu sumieniu” (95, str. 53).

Nie mniejszym szacunkiem niż ojciec, cieszył się nauczyciel młodego samuraja. Autorytet mentora był bardzo wysoki, a jego nakazy wypełniano bez szemrania. Popularna sentencja głosiła: »Ojciec to ten, za którego sprawą przyszedłem na świat, a nauczyciel — to ten, który uczynił mnie człowiekiem.“ Inne przysłowie mówiło: „Twój ojciec i matka podobni są niebu i ziemi, a twój nauczyciel i twój pan — to słońce i księżyc” (108, str.

91). Duchowe zasługi nauczyciela (często kapłana) dla wychowania uważano za nieocenione. Wychowanie człowieka nie mogło być opłacone wynagrodzeniem materialnym, tak jak nie sposób zmierzyć tego, co nieuchwytnie i niewymierne (108, str. 91); należało za to nauczyciela nieskończenie szanować i wynosić ponad innych.

Nauka w rodzinie i pouczenia nauczyciela były dwoma zasadniczymi czynnikami, fundamentem w dziele wychowania młodzieży stanu samurajskiego. Czynniki te kształtowały ideał rycerza wywodzący się z mitycznych opowieści, buddyjskiej obojętności wobec śmierci, konfucjańskiego kultu miłości synowskiej i czysto japońskiej zasady wierności wobec feudała. Rodzina i nauczyciel szczególnie troszczyli się o formowanie charakteru młodego chłopca, wpajali mu odwagę, męstwo, wytrzymałość i cierpliwość. Starano się wychowywać młodych samurajów na ludzi śmiałych i nieustraszonych, czyli, innymi słowy, rozwijano u nich wartości uważane w środowisku samurajów za największe cnoty, dzięki którym wojownik był w stanie poświęcać swoje osobiste życie dla życia innego człowieka, zwłaszcza -swego protektora i pana. Taki charakter kształtowano poprzez czytanie historii o męstwie i bojowych wyczynach legendarnych bohaterów, sławnych wodzów i samurajów, a także przez oglądanie przedstawień teatralnych. Nierzadko ojciec nakazywał przyszłemu ryerczowi, aby ten dla rozwijania w sobie męstwa udawał się nocą na cmentarz lub miejsce o złej sławie (gdzie pojawiały się nieczyste siły i duchy). Przyjęte było również, aby chłopcy odwiedzali miejsca wymierzanych publicznie kar i egzekucji, a także, aby oglądali nocą odcięte głowy przestępców, na których młody bushi był obowiązany pozostawić swój znak w dowód, że rzeczywiście przyszedł na wyznaczone miejsce.

Żeby rozwijać u młodzieży cierpliwość i wytrzymałość, synów wojowników zmuszono do wykonywania nieznośnie ciężkich prac, spędzania bezsennych nocy (w święta bogów wiedzy), chodzenia boso w zimie, wczesnego wstawania itp. Pozbawianie posiłków uważano za rzecz pożyteczną (108, str. 28; 133, str. 123).

Chłopcy i dziewczęta uczyli się kontrolować swe reakcje, powstrzymywać się od okazywania uczuć przez wykrzykniki, jęki i łzy. „Dlaczego płaczesz z powodu takiego głupstwa, tchórze? — mówiła matka do płaczącego syna. — Co zrobisz, jeśli ci w bitwie odrąbią rękę albo przyjdzie ci popełnić seppuku?” (108, str. 27, 94). Od najwcześniejszego dzieciństwa dzieciom bushi

wpajano poczucie honoru i wstydu, uczono prawdomówności i zdyscyplinowania.

Takie wychowanie wyrabiało u młodzieży zimną krew, spokój i opanowanie, pomagało samurajom nie tracić jasności rozumowania nawet w najcięższych okolicznościach.

Od młodzieży samurajskiej wymagano systematycznego treningu w celu opanowania sztuki wojennej. Musieli być oni wszechstronnie przygotowani do posługiwania się bronią, fizycznie silni i zręczni. Młodzi samuraje mieli obowiązek doskonale opanować zasady fechtunku (mieczami i halabardami), strzelanie z łuku, musieli znać jūjutsu, umieć posługiwać się włócznią, jeździć konno (młodzież z rodzin samurajów wysokiej rangi), posiadać znajomość taktyki.

W każdym klanie, przy dworze każdego feudała były w tym celu budowane wspańnięte sale fechtunku, place do strzelania z łuku i ćwiczeń gimnastycznych, maneże, gdzie naukę prowadzili najlepsi znawcy w każdej specjalności pod bezpośrednim kierownictwem feudaja (115, str. 4). Nauka w tych klanowych szkołach zaczynała się zwykle od ósmego roku życia i trwała do piętnastego roku (133, str. 139).

Do znajomości sztuk wojennych dochodziła także nauka literatury, historii, kaligrafii itp. (108, str. 86). Jednak samuraje na dyscypliny odmienne od spraw wojskowych o tyle tylko zwracali uwagę, o ile były one związane z profesją wojownika i mogły być przydatne w praktyce wojennej. Specjalne szkoły, w których wykładano klasyczną literaturę chińską, wytworne sztuki itp., uważane za niezbędne akcesoria siedziby feudała (raczej dla pozoru, jako naśladownictwo cesarskiego dworu w Kioto, gdzie cesarz przebywał w honorowej izolacji), były przez samurajów lekceważone i jedynie tolerowane, nigdy zaś szanowane. W szkołach takich można było zobaczyć dzieci niezdolne do przyswojenia sobie sztuk wojennych, dzieci chorowite i słabe, fizycznie zdeformowane, lub też ludzi, którzy dobrowolnie odcięli się od świata przemocy. Wykpiwając i lekceważąc takich uczniów samuraje mówili: „Zajmowanie się naukami to żałosny los zniewieściałych i wydelikacowanych dworaków z Kyoto, którym słabe zdrowie nie pozwala posługiwać się mieśniami i pozbawia ich satysfakcji z doskonalenia się w szlachetnej sztuce samurajów" (115, str. 4). Niemniej jednak właśnie z tego lekceważonego środowiska wyszło wielu narodowych myślicieli, wy-

bitnych poetów i pisarzy, słynnych artystów epoki japońskiego średniowiecza.

W wieku 15 lat wychowanie młodego samuraja uważano za zakończone. Otrzymywał on prawdziwe bojowe miecze, z którymi miał nie rozstawać się przez całe życie; dziewczynie wręczano krótki sztylet — broń, jaką posiadała każda kobieta z warstwy rycerskiej. Młodzieniec przechodził do nowej grupy wiekowej — do społeczności dorosłych. Osiągnięciu pełnoletności towarzyszyły też inne czynności inicjacyjne, zwane gembuku albo gempuku.

Podczas tych obrzędów włosy młodego samuraja zgodnie ze starym obyczajem<sup>2</sup> po raz pierwszy zaczesywano we fryzurę sakayaki; golono mu włosy nad czołem i zawiązywano węzeł na czubku głowy (motodori) (77, str. 244). Młodzieńcowi wkładano specjalne wysokie nakrycie głowy — eboshi, tak pomyślane, aby mieściło w sobie motodori. Człowiek, który podczas ceremonii wkładał na głowę młodego wojownika eboshi, był nazywany ushironi (opiekunem), lub też eboshi-oya (dosłownie „ojciec od nakrycia głowy”) (56, str. 27).

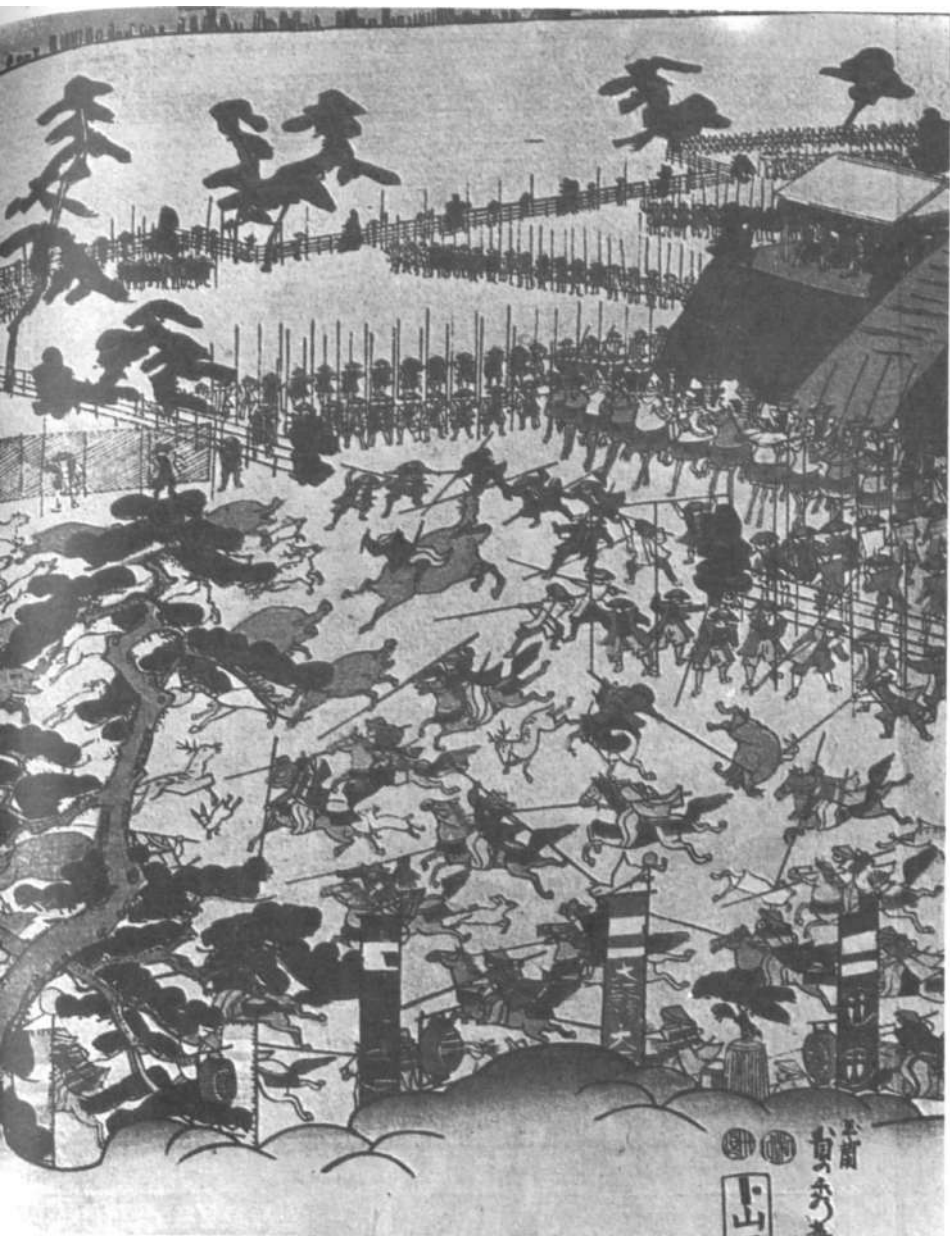
Przy okazji gempuku samuraj po raz pierwszy wkładał odzież dorosłego człowieka; w skład kompletu wchodziły szerokie szarawary hakama, podobne do spódnicy i stanowiące znak rozpoznawczy stanu rycerskiego. Pierwsze uroczyste przywdzianie hakama stawało się uroczystością rodzinną i łączyło się z wizytą w świątyni bóstwa — opiekuna rodu.

Do czynności inicjacyjnych należało również nadanie dorosłego imienia, ceremonialne zaręczyny (hoda-awase), próba siły samuraja itp. (56, str. 27).

Jako opiekuna młodego człowieka poddawanego obrzędowi gempuku zazwyczaj zapraszano możnego i znacznego feudała, do czego samuraje przywiązywali bardzo dużą wagę i co traktowano jako obustronne przyjęcie obowiązków seniora i wasała (56, str. 27).

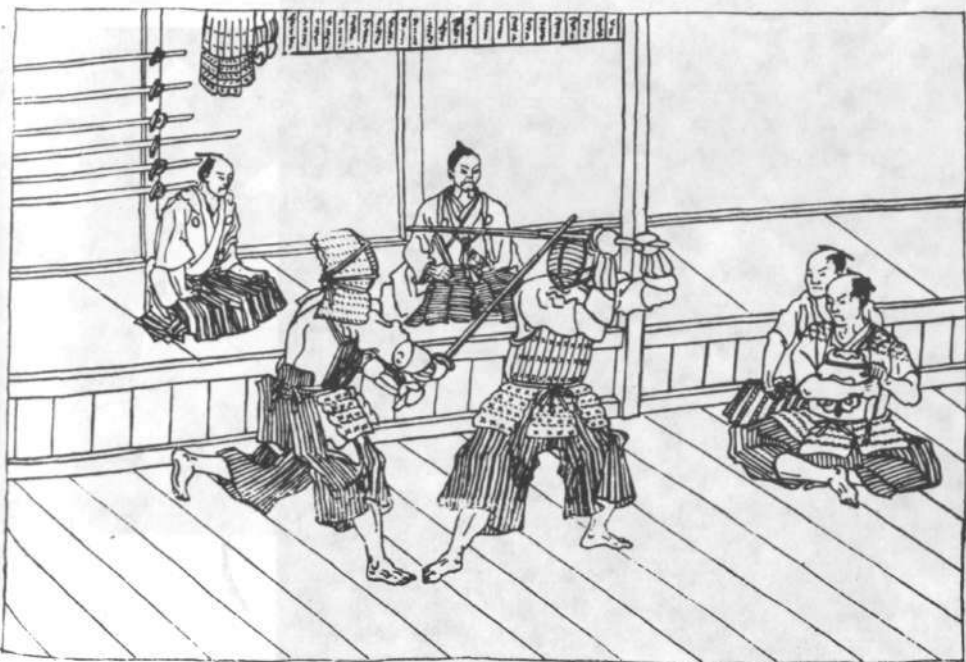
Po otrzymaniu broni i po przejściu obrzędu inicjacji młody samuraj uzyskiwał swobodę i niezależność w swych poczynaniach, doznawał w pełni poczucia godności osobistej i odpowiedzialności, stawał się pełnoprawnym członkiem swego stanu.

2. Wielkie polowanie jako forma podnoszenia sprawności bojowej (okr. Edo)

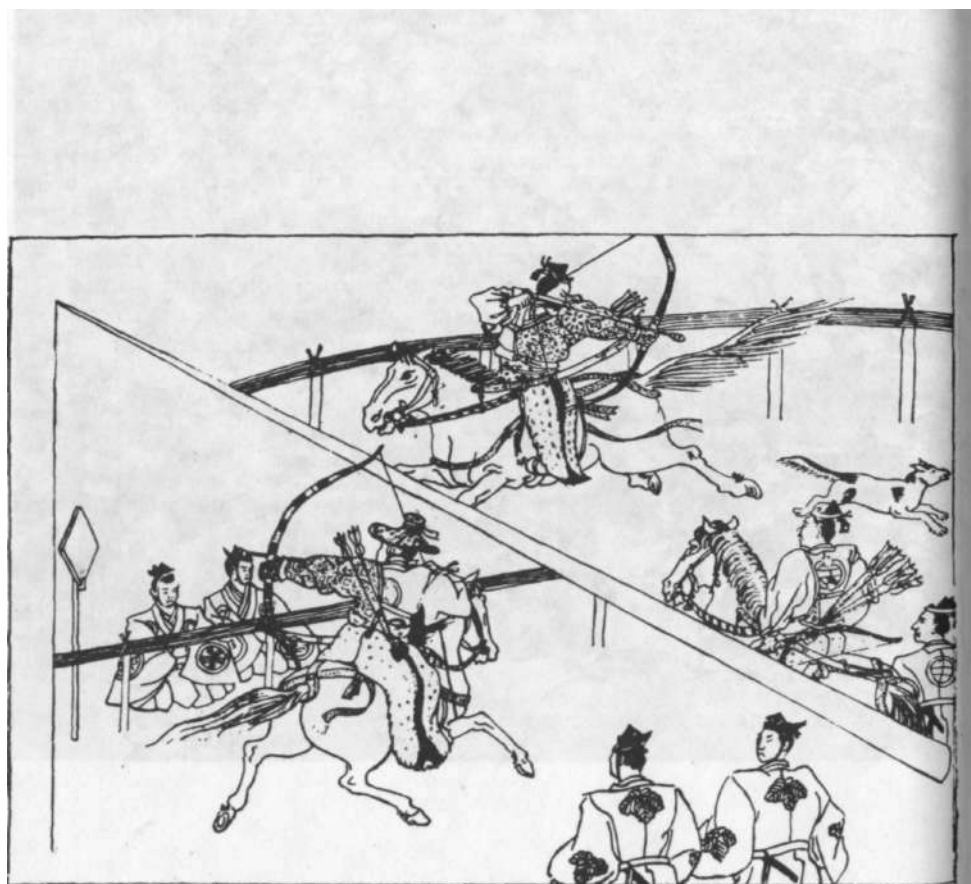




14. Turniej łuczniczy w świątyni Sanjusangendô w Kyoto  
15. Walka kendo



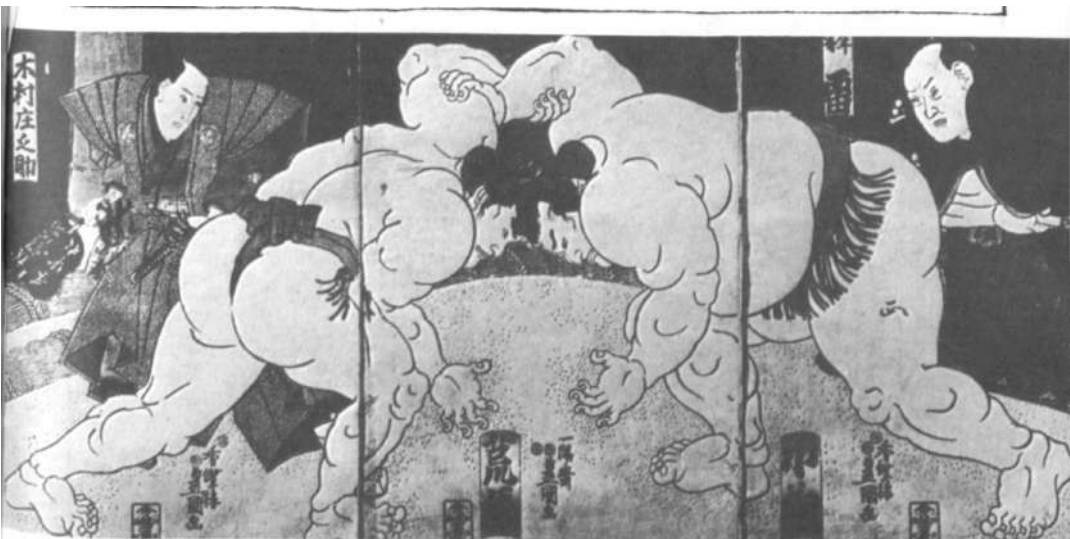
13. Ćwiczenia łucznicze - yabusame (u dołu) i inoumono (u góry)



16. Strażnik świątyni Kōfukuji z Nara (rzeźba drewniana z końca XII w.)

17. Rozmaite techniki walki wręcz (jūjutsu)

18. Zapasy sumō



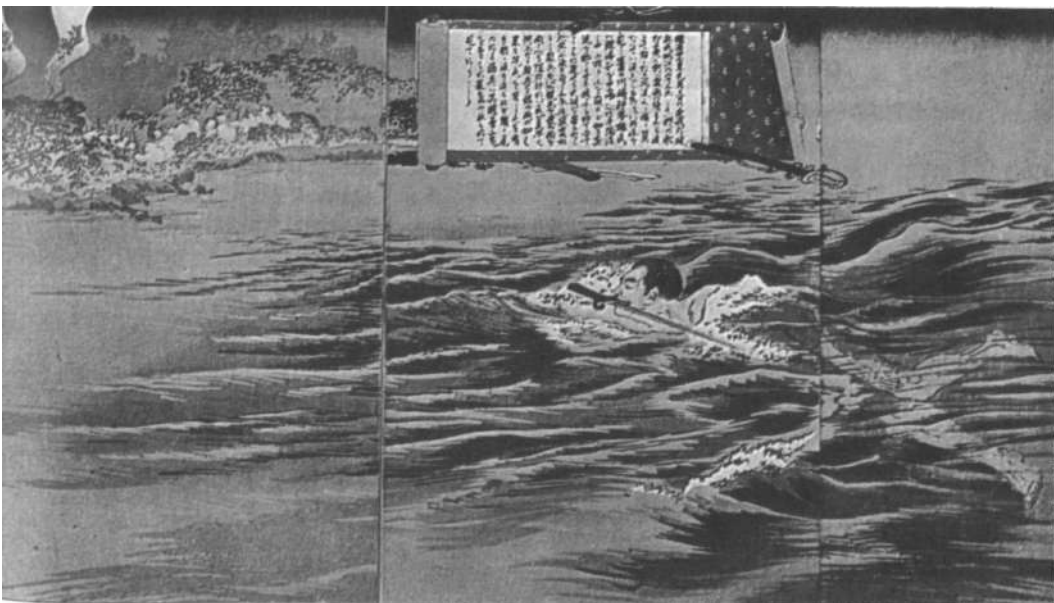


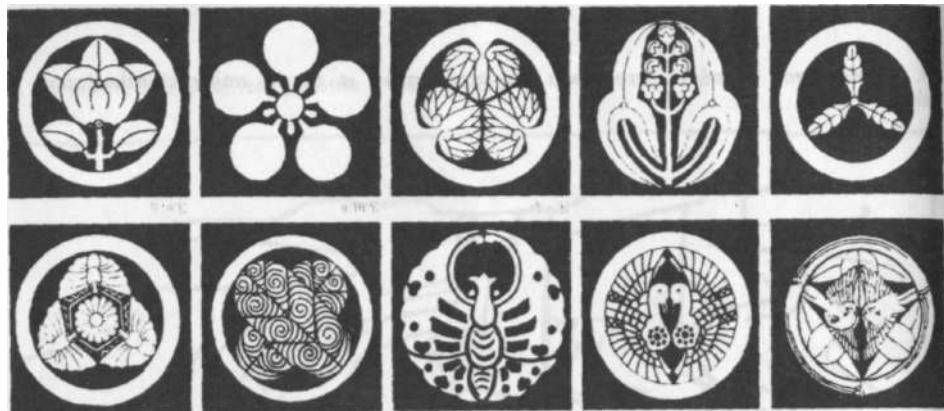
197 107 107  
107 107 107 107  
107 107 107 107

19. Wojownik forsujący rzekę konno w pełnej zbroi



20. Wywiadowca japoński przepławia się przez rzekę w czasie wojny chińsko-japońskiej





ö Q s s n



21. Herby rodu Tokugawa i niektórych rodów książęcych (daimyō)  
22. Chorągiew rodu Shimazu (okr. Sen-goku)

## System inojennego i fizycznego treningu samuraj

Oczywiste jest, że samuraje, będąc profesjonalnymi wojownikami, mieli obowiązek poświęcać najwięcej uwagi wojennemu rzemiosłu i uważać je za jedyne zajęcie godne człowieka „szlachetnego”, czyli bushi. Cały kompleks wartości, jakie rozwijał w sobie samuraj, jego wszystkie fizyczne i duchowe zdolności w ostatecznym rachunku były podporządkowane jedynej i głównej sprawie — osiągnięciu wojennego mistrzostwa, bez którego samo pojęcie „samuraj” straciłoby sens. Od stopnia wojennego i fizycznego wyszkolenia samuraja zależało najwyższe zadanie, jakie stawiano przed każdym wojownikiem: umiejętność walki — z bronią i bez broni — z przeciwnikiem i pokonania go. W związku z tym, przygotowując się do głównego celu życia — wojny, samuraje stale doskonalili swą sztukę wojenną i kondycję fizyczną, ćwicząc się we władaniu bronią, rozwijając w sobie hart fizyczny i duchowy, męstwo i zdecydowanie.

Cechą szczególną wszystkich rodzajów japońskich sztuk wojennych (bugei) było to, że przy ich opanowywaniu główny akcent kładło się na stronę moralną i rozwój „duchowych zdolności samuraja”, czyli równowagi psychicznej, a dopiero potem na kształtowanie fizycznego rozwoju jednostki.

Zasady treningu wojennego japońskich rycerzy znajdowały podbudowę ideologiczną w naukach Konfucjusza. W konfucjanizmie do stanowiło odrębną kategorię etyczną. Natomiast aspekt religijny wiązał się bezpośrednio z buddyzmem zen.

Poznanie dō („prawdziwej, właściwej drogi” lub „prawdy”) było uważane za główny element fechtunku, strzelania z łuku, walki bez broni, pływania itp. (gdzie było ono czymś w rodzaju ideału samuraja, którego osiągnięcie oznaczało w sensie filozoficznym poznanie samego siebie) i było ono niezbędne dla harmonijnego rozwoju jednostki.

Wschodnia tradycja filozoficzna często nazywa dō „drogą” obdarzoną życiodajnymi siłami, promieniującą światłem na podobieństwo słońca. W filozofii i estetyce Chin „dao” jest traktowane jako wieczna i nieodłączna przyczyna wszystkiego, co duchowe i materialne. Dao było przez obiektywny idealizm utożsamiane ze źródłem rzeczy i zjawisk świata, z „drogą” przyrody. Zgodnie z tym teoretycy sztuk wojennych wierzyli, że do jako substancja pierwotna może przebudzić w człowieku bezcenny fenomen — poddający się jedynie pojmowaniu instynktownemu,



mistycznemu — który pozwala jednostce zbliżyć się do celu „wielkiej nauki” (38, str. 36). W samurajskich sztukach wojennych do ma charakter twórczego ideału, początku, bez którego sztuki te byłyby nie do pomyślenia. Celem i treścią walki było osiągnięcie do i zetknięcie się z nim każdego wojownika, tj. połączenie tego, co jednostkowe, z tym, co jest pełnią. Innymi słowy dō miało pomóc samurajowi znaleźć „jedyny byt we wszystkim”, „wejść w kontakt z tym, co boskie (z bóstwem), uchwycić jego obecność, ujrzeć jego istnienie” (38, str. 56; 174, str. 196). Zgodne jest to z tezami buddyźmu zen o „pierwotnej naturze Buddy”, obecnej we wszystkich rzeczach (żywych i nieżywych), naturze, której człowiek może osiągnąć przez satori, nirwanę na ziemi, wśród żywych.

W ten sposób samuraj, który poznawał do, winien był w sztuce wojennej dojść do mistrzostwa, które stykało się z „prawdziwą drogą”, i wejść „w prawdziwą harmonię z przyrodą”, z którą człowiek stanowi nierozzerwalną całość. Zasadnicze znaczenie miało wewnętrzne przygotowanie wojownika, na co zwracano większą uwagę, niż na wyrobienie jego „zewnątrznej” siły fizycznej. Podstawowym czynnikiem pomagającym wypracować się duchową była opisana poprzednio medytacja. Za pomocą za-zen — duchowej podstawy wojennego i sportowego kształcenia samurajów (która miała pomóc — według słów nauczycieli buddyźmu zen — w osiągnięciu harmonii z „negatywną Nicością”), wojownicy mieli obowiązek rozwijać w sobie równowagę psychiczną, niezbędną do wykonywania ich podstawowych funkcji wojennych, a także i do nie mniej ważnej sprawy — ćwiczeń w szermierce, strzelaniu itp., które z kolei były próbą autentycznych bojowych poczynań (38, str. 18).

Niezależnie od szeregu czysto mistycznych elementów, medytacja według systemu zen zawierała w sobie ziarno racjonalne. Dotyczy to zwłaszcza prawidłowego ustawienia oddechu, co jest absolutnie niezbędne przy wszelkich ćwiczeniach fizycznych. Przed walką treningową samuraje zwykle przybierali pozy charakterystyczne dla mnichów zen przygotowujących się do kontemplacji, starali się oddychać głęboko i równomiernie. Czynność ta przygotowywała zawsze narządy oddychania do pracy fizycznej i przyczyniała się do dalszego rytmicznego funkcjonowania płuc podczas starcia z przeciwnikiem, kiedy gwałtownie wzrastało zapotrzebowanie organizmu na tlen.

Wysuwanie na pierwszy plan napięcia duchowego, sprzyjające-

go rozwojowi samokontroli, opanowania i trzeźwości myśli przy wszystkich ćwiczeniach, nie oznaczało jednak, że w samurajskich sztukach wojennych czynnik fizyczny (siła i wytrzymałość) uważany był za nieistotny. Jako drugi z kolei twórczy element, wychowanie fizyczne wymagało od wojownika mozolnego doskonalenia techniki, rozwijania siły fizycznej, wytrzymałości, wypracowania prawie instynktownej, fenomenalnej szybkości reakcji i koordynacji ruchów. Wszystko to osiągnano w rezultacie codziennych wielogodzinnych treningów.

## Kenjutsu

Ze wszystkich sposobów walki samuraje najbardziej cenili szermierkę na miecze. Wynika to z faktu, że miecz na przestrzeni całej historii Japonii był uważany za główną broń rycerza. Miecz był symbolem stanu samurajów. „Miecz to znak potęgi i męstwa, dusza samuraja” — mówi japońskie przysłowie ludowe. Traktowano go jako narzędzie kształtowania osobowości, główny punkt fizycznej i psychicznej koncentracji, która w pojęciu Japończyków powinna była doprowadzić człowieka do zjednoczenia się z przyrodą, „przejścia w kosmos” (38, str. 31), co również wskazuje na związki fechtunku na miecze z religią shintō.

Niektóre wypowiedzi teoretyków kendō<sup>3</sup> na temat miecza były wykorzystane w swoim czasie przez imperialistyczne kręgi rządu japońskiego, które w ten sposób podtrzymywały militarystyczny, samurajski duch japońskiej soldateski w przededniu drugiej wojny światowej. Zwłaszcza rozpowszechnione było powiedzenie: „Z mieczem — znaczy być przenikniętym boską powagą, która gotowa jest w każdej sekundzie przyjąć śmierć. Z mieczem — znaczy przede wszystkim mieć postawę moralną, uznawać wartości moralne” (38, str. 32; 168, str. 15). „Wychowanie kendo” i „duch kendō” były jednocześnie „wychowaniem japońskiego ducha”.

Samuraje zaczęli uczyć się szermierki w bardzo młodym wieku, przy czym już wtedy uczono jej nie tylko dla rozwoju fizycznego, ale i dla treningu zdolności umysłowych (104, str. 225). Lekcje zaczynały się z reguły wczesnym rankiem; odbywały się w zamkniętym pomieszczeniu, lub też pod gołym niebem bez względu na pogodę. Miało to wyrabiać u młodzieży wytrzymałość.

Zaczynając od fechtunku na drewniane miecze, synowie samurajów przechodzili stopniowo, w miarę opanowania sztuki do szermierki na prawdziwe miecze. Często ćwiczenia z tymi ciężkimi mieczami, które chłopcy trzymali oburącz, powodowały poważne zranienia, albo nawet śmierć ćwiczących (143, str. 368).

Ćwiczenia kendō miały przygotować samuraja do walki z prawdziwym przeciwnikiem na wojnie lub w pojedynku. Istniało przekonanie, że doświadczony rycerz powinien umieć powalić wroga jednym tylko, śmiertelnym ciosem. Za idealny cios uważano „kesagake” albo „kesagiri”, rozcinający przeciwnika na skos od ramienia do pasa. Sam termin „kesagake” pochodził od słowa „kęsa”, które oznaczało rodzaj stroju buddyjskiego mnicha. Strój ten noszono tak, że jedno ramię i ręka pozostawały odsłonięte.

; Starcie na miecze poprzedzone było szeregiem ćwiczeń przygotowawczych. Przygotowując się do pojedynku, samuraje zwracali szczególną uwagę na koncentrację i prawidłowy oddech (11, str. 94). Główną metodą wypracowywania umiejętności równomiernego i głębokiego oddychania i koncentracji wszystkich sił wewnętrznych była medytacja. Ten sposób uspokojenia systemu nerwowego i autosugestii, praktykowany przez samurajów przed walką, rozwinął się w szermierce pod bezpośrednim wpływem sekty zen<sup>4</sup>. Samuraj siadał na podłodze i oddychał głęboko, wolno i rytmicznie, starając się oderwać od wszystkich przeszkadzających mu ubocznych myśli.

Po takim przygotowaniu płuca się rozszerzały, ucisk krwi na mózg stawał się mniejszy niż przy normalnym oddechu, uspokajał się centralny system nerwowy, co pozwalało prowadzić walkę z większym opanowaniem i w sposób przemyślany, szybko lecz bez nadmiernego pośpiechu reagować na działania przeciwnika. Dzięki ćwiczeniom oddechowym według metody zen i głębokiej medytacji ciało i dusza wojownika, zgodnie z wyobrażeniami teoretyków kendō, „miały osiągnąć stan wyzwolenia z przestrzeni i czasu” (38, str. 35). W ten sposób szermierz w pełni odcinał się od wpływów otaczającego go środowiska i myślał wyłącznie o walce. Jednak myślenie o zwycięstwie było zabronione, ponieważ — w przekonaniu Japończyków — walka może stać się beznadziejna od chwili, kiedy szermierz pomyśli o zwycięstwie. Powoduje to zdenerwowanie, utratę samokontroli, zakłóca oddech, i w rezultacie prowadzi do osłabienia mięśni, które już nie są posłuszne woli walczącego (38, str. 35).

68 Oprócz oddechu, do prawidłowego ustawienia którego przyczy-

niała się medytacja zazen, mająca doprowadzić do równowagi psychikę szermierza przed walką — istniał też inny rodzaj oddechu, praktykowany bezpośrednio podczas pojedynku. Intensywny ruch przy fechtowaniu wymagał zapewnienia organizmowi większej ilości tlenu. Dlatego też wielkie znaczenie miały okrzyki. Nabierając pełne płuca powietrza, szermierz nacierał na przeciwnika z głośnym okrzykiem, który jemu samemu dodawał ducha i zarazem odbierał odwagę wycofującemu się wrogowi. W tym ćwiczeniu główną rolę odgrywał wdech podczas ruchu, gdyż — zdaniem Japończyków — zwycięstwo mógł osiągnąć jedynie ten, którego płuca wypełnione były powietrzem. W momencie zadawania ciosu należało zatrzymać oddech, w celu szybkiego i silnego napięcia wszystkich mięśni. Po zadaniu ciosu mieczem szermierz wykonywał wydech, nie wypuszczając jednak całego powietrza, aby nie było takiego momentu, że w płucach nie ma w ogóle powietrza, co mogłoby osłabić mięśnie (38, str. 34).

Szermierka miała różne formy. Przede wszystkim należy tu wymienić szkołę iai. Ten szczególny, charakterystyczny tylko dla Japonii sposób walki powstał w średniowieczu, w okresie Genki •— Tenshō (1570—1592), kiedy toczyła się zawzięta walka o polityczne zjednoczenie kraju. Istotą tego stylu stanowiła umiejętność nieoczekiwanego wydobycia zza pasa miecza przez samuraja, który znajdował się w pozycji siedzącej (lub innej), i natychmiastowe zadanie wrogowi śmiertelnego ciosu.

W przypadku kłótni dumny i zapalczywy samuraj, gdy uznał się za obrażonego, natychmiast zwracał swój miecz przeciw antagoniście. Iai stosowano także w decydujących momentach licznych w tych czasach spisków, kiedy samuraje wydobywali miecze i rozpoczynali walkę siedząc, ponieważ powstanie z miejsca mogło zająć więcej czasu i prowadziło do utraty atutu zaskoczenia<sup>5</sup>.

Później, w okresie Edo, iai staje się już tylko atrakcyjną sztuczką, znaną jako iainuki, demonstrowaną podczas świąt, lub też sposobem gromadzenia widzów na miejscu handlu przy sprzedaży lekarstw, proszku do zębów itp. Zazwyczaj widowisko takie odbywało się na skrzyżowaniach dróg, gdzie „walczący” siedzieli na drewnianym chodniku. Istota opisu polegała na tym, że po błyskawicznym odparowaniu ataku broń z taką samą szybkością powracała do pochwy.

Do pokazów iainuki zapraszano najlepszych szermierzy (zwy-

kle roninów), dlatego że fechtunek w pozycji siedzącej wymagał szczególnego mistrzostwa. Siedzący szermierz nie miał takich możliwości przemieszczania się i manewru, jak wojownik stojący, dlatego musiał być obdarzony wyjątkowym refleksem, wysoko rozwiniętą koordynacją ruchów i musiał doskonale znać technikę walki.

Godny uwagi jest również sposób szermierki przy użyciu dwu mieczy (dużego i małego) jednocześnie. Człowiek, który posługiwał się dwoma mieczami naraz, nazywany był ryötözukai. Z reguły był to samuraj, który posiadał sztukę fechtunku w jej najdrobniejszych szczegółach, prawdziwy mistrz w tej dziedzinie. Szermierze tej szkoły trzymali zazwyczaj w prawej ręce duży miecz, którym zadawali ciosy przeciwnikowi, zaś mały miecz służył głównie do odparowywania ataków.

Po ustaniu wojen domowych, wraz ze stopniowym wprowadzeniem broni palnej szermierka zaczęła tracić znaczenie praktyczne. Jednak do 1876 roku (kiedy to zniesiono prawo samurajów do noszenia mieczy) dwa miecze pozostawały znakiem rozpoznawczym i oznaką przywilejów samuraja. Bushi w dalszym ciągu sięgali po oręż dla samoobrony, w razie napadu, podczas niezliczonych pojedynków, w wyniku czego żyła dalej i sztuka fechtunku. Jednak ćwiczenia kendō w feudalnych klanach nabrały charakteru bardziej sportowego niż bojowego. Doprowadziło to z czasem do powstania ochronnego wyposażenia, które czyniło szermierkę mniej niebezpieczną. Do ochrony twarzy zaczęto używać maski (kanamen, albo po prostu men), zrobionej z metalu albo bambusu; szyję i pierś przykrywał metalowy pancerz (kanado lub do), na ręce wkładano specjalne rękawice (kote). Podobne wyposażenie używane jest w kendo po dziś dzień.

Później ustalono specjalne reguły, zezwalające na zadawanie ciosów tylko w chronione części ciała; trafienia w inne miejsca tułowia nie były uznawane przez trenerów i sędziów kendo. Zmiany objęły również i bojowy miecz; został on zastąpiony przez drewniany (bokuto) lub bambusowy (shinai, takemitsu) — znacznie lżejszy miecz, zrobiony z pięciu złączonych bambusowych prętów. Na szermierkę mieczami bojowymi zezwalano jedynie mistrzom wysokiej klasy.

Kendo, które zrodziło się (według F. Galla i J. Horwata) w jednej ze szkół dawnej walki jūjutsu (43, str. 67), miało początkowo w swym arsenale chwytów nietypowe dla fechtunku — podcinanie, podstawianie nogi itp., inaczej mówiąc — łączyło w

sobie technikę szermierki i inne typy walki. Takie połączenie miało oczywiście na celu bardziej efektywne prowadzenie walki przez samuraja. W sportowym kendo te chwytły zostały wykluczone.

Kendo przetrwało również po likwidacji stanu samurajskiego, przy czym stało się dostępne nie tylko dla uprzywilejowanych warstw społeczeństwa japońskiego, ale i dla osób należących przed przewrotem Meiji do warstw niższych. Lekcje kendō rozpowszechniły się prawie we wszystkich ogólnokształcących i wyższych szkołach, nawet często były obowiązkowe.

W dzisiejszych czasach kendo jest narodowym sportem Japonii, uprawianym zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety. Najbardziej znaną szkołą kendo jest obecnie szkoła shintōryū (43, str. 68). Jeżeli chodzi zaś o rytuał i reguły fechtunku, to dotrwały one do naszych czasów w postaci prawie nie zmienionej.

## Kyūjutsu

Podobnego przygotowania psychicznego wymagała rycerska sztuka strzelania z łuku — kyūdō („droga łuku”) albo kyūjutsu („sztuka łuku”)

Łucznictwo było szeroko rozpowszechnione w środowisku japońskiej arystokracji i szlachty, gdyż łuki i strzały stanowiły w średniowieczu na równi z mieczem jeden z głównych rodzajów uzbrojenia bushi i były przeznaczone do prowadzenia walki na odległość. Łuk i strzały, tak jak i miecz, samuraje uważali za święty oręż, a termin „yumiya-no michi” — „droga łuku i strzał” był synonimem zwrotu „droga samuraja” (bushidō) (58, str. 143).

Źródła sztuki strzelania z łuku sięgają w daleką przeszłość. Już w kronikach *Kojiki* (712 r.) i *Nihongi* (720 r.) znajdują się wzmianki o mistrzach w strzelaniu z łuku. Łuk i strzały zajmowały ważne miejsce w kulcie sintoistycznym. Przy zakładaniu sintoistycznych świątyń, a później podczas świątynnych uroczystości shintō, kiedy odbywały się tradycyjne zawody w zapasach sumo związane z tymi świętami, na arenę wynoszono łuk i strzałę. Zapaśnicy wykonywali z łukiem rytualny taniec, po czym sędziowie boczni umocowywali tę broń na słupach podtrzymujących dach areny. O związkach z religią shinto świadczą również obrzędy strzelania z łuku na terenach sintoistycznych świątyń w obecności kapłanów shinto, oraz posiadanie przez

świątynie takich akcesoriów, jak „święty łuk” i „święta strzała” (hamayumi i hamaya), których zadaniem było odpędzanie złych duchów. Zazwyczaj te przedmioty kultu były poświęcane przez kapłanów shintó.

Jednak nie tylko kapłani sintoistyczni posługiwali się łukiem i strzałami. Kapłani buddyjscy także praktykowali strzelanie z łuku przy swoich świątyniach, żeby przyciągnąć do nich masy ludowe (130, str. 45). Jedną z najbardziej znanych świątyń, w której zazwyczaj odbywały się ćwiczenia w sztuce strzeleckiej, była buddyjska świątynia Sanjusangendō w Kyoto, która miała długą, krytą galerię świetnie nadającą się do popisów łuczników (41, str. 196, t. III). Tradycyjnie zawody łuczników w tej świątyni odbywały się w początkach nowego roku (58, str. 149).

Do strzelania z łuku samuraje przywiązywali wielką wagę, wiele czasu poświęcali na trening, z uwagi na to, że w feudalnych wojnach łuk odgrywał bardzo dużą rolę.

Podobnie jak i w kendō, sztuka strzelania z łuku zawierała bardzo wiele elementów religijnych, była przepojona mistyką, co czyni japońską sztukę łuczniczą szczególnym rodzajem sztuki wojennej, niepodobnym do europejskiego łucznictwa. Zgodnie z naukami głoszonymi przez teoretyków, doskonałość może człowiek osiągnąć jedynie przez długą naukę i przygotowanie, natomiast dla jednostki, która nie pojmie istoty strzelania, sztuka ta jest w ogóle niedostępna (38, str. 42). W łucznictwie wiele rzeczy — według japońskich pojęć — wykraczało poza granice ludzkiego rozumu. Uważano, że strzelcowi w tej półmistycznej sztuce przypadała jedynie rola drugorzędna, rola pośrednika i realizatora „idei”, dzięki której wystrzelenie strzały urzeczywistniało się w pewnym stopniu bez jego udziału. Czynności strzelca mają tu dwoisty charakter: strzela i trafia w cel pozornie sam, ale z drugiej strony jest to uzależnione nie od jego woli i pragnień, lecz od wpływu sił nadprzyrodzonych. Strzela „duch” lub „sam Budda”. Samurajowi w czasie strzelania z łuku nie wolno było myśleć ani o celu, ani o trafieniu — to strzela tylko „duch” i duch trafia — mówili teoretycy sztuki łuczniczej. W łuku i strzałach strzelający mógł widzieć „drogę i środki” do uczestniczenia w „wielkiej nauce” łucznictwa. W związku z tym kyūdō było uważane za czynność nie „techniczną”, lecz absolutnie „duchową” (38, str. 43; 169, str. 4). W tym zawiera się głęboko religijna treść łucznictwa, będącego jednocześnie sztuką opartą o metody buddyzmu zen. Celem strzelania z łu-

ku było połączenie z „bóstwem”, w wyniku którego człowiek stawał się „prawdziwym Buddą” (38, str. 43).

W czasie strzelania z łuku wojownika obowiązywał absolutny spokój, osiągany na drodze medytacji. „Wszystko przychodzi pa osiągnięciu pełnego spokoju” — mówili japońscy mistrzowie łuku (152, str. 43). W myśl zasad zen znaczyło to, że strzelający pogrążał się w bezprzedmiotowym, nie istniejącym świetle, dążąc do „satori”. „Oświecenie” według japońskich wyobrażeń oznaczało tu jednocześnie „bycie w niebyciu” albo „pozytywny niebyt”. Tylko w stanie „na zewnątrz siebie”, kiedy samuraj: odcinał się od wszelkich myśli i pragnień, dokonywało się „połączenie z niebytem”, z którego łucznik „powracał znów do bytu” dopiero po odlocie strzały do celu. W ten sposób jedynym środkiem wiodącym do oświecenia był w takim wypadku łuk: i strzała, co sprawiało, że wszelkie wysiłki człowieka w pracy nad samym sobą według teoretyków łucznictwa bez tych dwu elementów mogły się okazać bezużyteczne.

W początkowej fazie koncentracji łucznik skupiał uwagę na oddechu, który w strzelaniu miał jeszcze większe znaczenie, niż: w innych rodzajach sztuk wojennych; później oddech był już regulowały bez udziału świadomości (38, str. 44; 141, str. 197). Zasada ustawiania oddechu była taka sama, jak w szermierce, sumo i w innych rodzajach walki, z bronią czy bez niej. Aby oddech uczynić równomiernym, wojownik, siedząc ze skrzyżowanymi nogami, przyjmował pozycję, przy której górna część jego ciała była wyprostowana i rozluźniona, jak podczas medytacji zen.

Po przygotowaniach wstępnych zaczynało się właściwe strzelanie. Jeśli odbywało się ono według klasycznego ceremoniału (jarai), który zachował się w prawie niezmienionej postaci od średniowiecza aż do naszych dni, to samuraj był odziany w starojapoński strój, podobnie jak noszący broń giermkowie, znajdujący się po jego obu stronach.

Strzelanie z łuku dzieliło się na cztery etapy: powitanie, przygotowanie do celowania, celowanie, wypuszczenie strzały; mogło odbywać się w pozycji stojącej, z przykłąku lub podczas jazdy na koniu (58, str. 144).

Po odebraniu od giermka strzały i łuku, bushi wstawał ze swego miejsca i — pełen godności — zajmował pozycję na linii wyjściowej. Dzięki spokojnemu rytmowi oddechu samuraj osiągał stan „spokoju ducha i ciała” (dōzukuri), po czym przysto-



wywał się do strzału (yugamae). Zwracał się lewym bokiem do celu, trzymając łuk w lewej ręce. Nogi rozstawiał na odległość równą długości strzały (ashibumi), strzałę kładł na cięciwie i przytrzymywał palcami, a sam tymczasem, całkowicie rozluźniwszy mięśnie rąk i piersi, podnosił łuk nad głowę (uchiokoshi), po to, aby naciągnąć w tym położeniu cięciwę (hikitori). Oddychał w tym czasie nie pełną piersią, lecz przeponą, co pozwalało mięśniom klatki piersiowej i rąk pozostawać w stanie rozluźnienia. Po momencie poprzedzającym bezpośrednio wypuszczenie strzały (kai) następował strzał (hanare). W tym momencie fizyczne i psychiczne siły samuraja były skoncentrowane — według pojęć japońskich — na „wielkim celu”, tj. na dążeniu do zjednoczenia się z bóstwem, ale w żadnym wypadku nie na tarczy i nie na pragnieniu trafienia (38, str. 45). Po strzale łucznik opuszczał łuk i wracał na poprzednie miejsce.

W Japonii po reformach Meiji kyūdō z rycerskiej sztuki wojennej przekształciło się w tradycyjny rodzaj sportu, który uprawiano w szkołach i wyższych uczelniach, często w ramach programu obowiązkowego.

### Bajutsu (sztuka jazdy konnej)

Niemniej interesująca jest sztuka strzelania z łuku podczas jazdy na koniu (umayumi). Po raz pierwszy o tym rodzaju łucznictwa wspomina się w *Nihongi*, gdzie jest mowa o sztuce umayumi praktykowanej przez cesarzową Kōgyoku (642—645). Później strzelanie z grzbietu końskiego zaczęło być w źródłach historycznych nazywane yabusame. Największy rozkwit yabusame przypada na okres Kamakura, kiedy bajutsu w połączeniu ze strzelaniem z łuku uważano za jedną ze sztuk wojennych obowiązujących samurajów.

Łucznictwo konne, tak jak i strzelanie z ziemi, było nie tylko obowiązkową, ale i ulubioną konkurencją w zawodach rozgrywanych wśród samurajów. Zawody takie odbywały się zazwyczaj wśród społeczności bushi, kiedy łączyli się oni w drużyny, mające zmierzyć się w sztuce jazdy konnej.

Wielkie zawody odbywały się zazwyczaj na kręgu jeździeckim w świątyni Tsurugaoka Hachiman, znajdującej się w mieście Kamakura (dzisiejsza prefektura Kanagawa) albo na brzegu morza, zwykle podczas świąt sintoistycznych. W charakterze kie-

rującego zawodami występował sintoistyczny kapłan. Tarczę strzelniczą albo zbroję rycerską stawiano pionowo koło maneżu, a łucznik, pędząc konno po okręgu, strzelał do celu trzy razy, z dziesięciosekundowymi przerwami (102, str. 155).

Yabusame istnieje również i w dzisiejszych czasach, jest to jednak już tylko czysto rozrywkowe widowisko. Zgodnie z tradycją zawody łuczników konnych odbywają się 15–16 września na terenach Kamakury.

Obok yabusame do samurajskich sztuk wojennych należało tak zwane inuoumono — ćwiczenie w konnym pościgu za psem. Sztuka inuoumono, podobnie jak yabusame, miała na celu wyrobienie u samuraja umiejętności szybkiego i celnego strzelania z łuku podczas jazdy i jednoczesnego kierowania koniem, co było niezbędne podczas walki w szeregach konnych oddziałów. Istota inuoumono, w odróżnieniu od strzelania do tarczy, polegała na trafianiu celu ruchomego. Podczas jazdy po maneżu jeździec ćwiczebną strzałą z drewnianym końcem trafić musiał psa, którego wypuszczano na wyznaczony do strzelania teren.

Rycerze ćwiczyli się w jeździe konnej także i podczas tradycyjnego odłowy dzikich koni, który odbywał się w połowie piątego miesiąca każdego roku w dniu małpy (dwunasty dzień cyklu), zazwyczaj przy udziale kapłanów shinto. Takie odłowy organizowano w średniowieczu na równinie Kanto z rozkazu daimyō; ich celem było wyłonienie najlepszego jeźdźcy (lub grupy jeźdźców) z drużyny księcia, oraz trening w bajutsu. W pogoń za dzikimi końmi jeźdźcy wyruszali w pełnym rynsztunku: w hełmach, zbrojach, z bojowymi flagami (74, str. 460).

Później zwyczaj ten przekształcił się w święto sintoistyczne i otrzymał nazwę nomaoi (dosł. „pogoń za dzikim koniem”). Święto to miało na celu wpojenie młodzieży i dorosłym bushi męstwa i dzielności (64, str. 103). Główną część uroczystości stanowiły wyścigi i walka dwu grup jeźdźców o zdobycie sztandaru. Przed zawodami współzawodnicy pili zimną sake albo wodę — mizusakazuki (64, str. 103), podobnie jak to robili samuraje przed prawdziwą bitwą, przy rozstaniu (być może na wieki) z krewnymi.

Po wojnie rosyjsko-japońskiej to święto z czasów feudalnych zostało wskrzeszone i istnieje po dziś dzień (74, str. 461).

## Jūjutsu

Ważną rolę w fizycznym treningu samurajów odgrywała walka bez broni — jūjutsu lub yawara (dosł. „miękka sztuka”), która rozwinęła się szczególnie intensywnie w epoce rządów stanu rycersko-feudalnego.

Początki jūjutsu giną w odległych wiekach. Podobnie jak w wypadku łuczników, w *Kojiki* i *Nihongi* znajdujemy wzmianki o zapaśnikach. Są to głównie wzmianki o walkach bogów i legendarnych postaci. Tak np. w *Nihongi* jest opisana walka Nomi-no Sukune, przedstawiciela sił dobra, z Taima-no Kehaya, uosabiającym zło. Od tamtych czasów Nomi-no Sukune, który zwyciężył Kehaya, zaczął być uważany za patrona zapaśników (38, str. 23). Często uważa się go za mitycznego twórcę jūjutsu, chociaż w tamtych czasach jeszcze nie można było wyraźnie oddzielić jūjutsu od sumō (43, str. 42). Sztuka jūjutsu zaczęła formować się wraz z rozwojem stanu samurajskiego, podczas gdy sumo przekształciło się w zapasy profesjonalne, rozpowszechnione głównie wśród mas ludowych.

Samuraje posługiwali się sztuką walki bez broni w przypadkach, kiedy złamał się miecz, w razie niespodziewanego nocnego napadu nieprzyjaciela, albo przy przejściu wojowników do walki wręcz po starciu na miecze. Oprócz tego samuraje stosowali swoje sekretne chwytty w wypadkach, kiedy użycie miecza było niepożądane. Tak np. podczas uroczystego przemarszu daimyō (daimyō-gyōretsu), otoczonego świętą samurajów, każdy mieszkaniec danej miejscowości albo podróżny miał obowiązek wyrażać swoją cześć wobec księcia padając na kolana, przy czym w pokłonie dotykał czołem ziemi. W wypadku małego czołobitnej postawy wobec feudała, wyrażającej się w odmowie oddania pokłonu, wasale daimyō stosowali przeciw zuchwalcowi nie miecz (choć mieli do tego prawo), lecz chwytty jūjutsu, unikając przez to zbytniego zamieszania (10, str. 179).

Wojownicy uczyli się jūjutsu w licznych klanowych szkołach pod kierunkiem doświadczonych nauczycieli, przy czym surowo przestrzegano tajemnicy chwytów, co czyniło ten rodzaj walki przywilejem warstw wyższych, niedostępnym dla ludu. Samuraje zaczęli ćwiczyć się w sztuce walki jeszcze jako chłopcy, ale nawet najsilniejsi z nich potrzebowali kilku lat nieprzerwanych ćwiczeń, żeby opanować wszystkie metody (54, str. 275).

76      Ucząc samurajów jūjutsu, nauczyciele podkreślali, że — pomi-

jąc wszystko inne — samurajska walka bez broni jest „prawdziwą nauką narodu japońskiego”, która dostarcza klucza do pojmowania wielu filozoficznych i etycznych problemów z zakresu światopoglądu Japończyków. Sztuka jūjutsu wymagała od adeptów głębokiej wiedzy o anatomii człowieka, przestrzegania diety, wyrabiania w sobie spokoju i opanowania. Tylko wojownik zdolny panować nad sobą w każdej sytuacji mógł efektywnie stosować metody jūjutsu niezależnie od uzbrojenia czy siły przeciwnika. I w tym przypadku decydujące znaczenie miał psychologiczny trening systemu zen, łącznie z medytacją. Niemniej ważne w walce było ćwiczenie się w wytrzymałości (osiąganej w rezultacie codziennego trenowania chwytów) i przestrzegania norm dietetycznych. Codzienna racja żywieniowa samuraja nie dopuszczała zbytku i zawierała takie produkty, jak ryż, jarzyny, ryby, owoce. Latem na śniadanie i obiad podawano świeże owoce i jarzyny (cebulę, marchew, rzepę, kapustę itp.), gotowaną rybę, ryż i herbatę — napój podnoszący tonus organizmu. Zimą pożywienie wojownika pozostawało prawie takie samo, z tą różnicą, że w jego skład wchodziły jeszcze placki ryżowe, a owoce i czasem ryby pojawiały się w postaci suszonej. Uważano, że podobne jedzenie zawsze podtrzymuje doskonałą kondycję i dodaje siły mięśniom (39, str. 24).

W okresie Meiji sztuka jūjutsu przestała być sztuką walki stanu rycerskiego i rozpowszechniła się szeroko wśród ludu, pozostając jednak jedną z głównych dyscyplin w siłach zbrojnych armii cesarskiej w Japonii po przewrocie Meiji. W tych czasach każdy żołnierz, marynarz czy policjant miał obowiązek uczyć się jūjutsu (51, str. 7).

W II połowie XIX wieku (1866) Kanō Jigorō stworzył nową szkołę walki, która otrzymała nazwę judo. W tym samym czasie powstał Instytut Judo Kodokan. Walka opierała się na zasadach jūjutsu, jednak wyłączono z niej liczne chwytty niebezpieczne dla życia. Na pierwszym miejscu Kanō Jigorō stawiał zdolność orientacji i mądrość, a nie brutalną siłę fizyczną. Taktyka walki judo, podobnie jak i jūjutsu, nie wymagała ataku, kształciła umiejętność wyczekiwania, cierplivej obserwacji, ustępowania i poddawania się przeciwnikowi, wykorzystywania w ostatecznym efekcie jego zamysłów i siły dla osiągnięcia zwycięstwa. Właśnie dlatego judo prowadziło do zwyciężania przez ustępowanie. Przy tym niektórzy autorzy nazywają jūdō walką od-

zwierciadlającą czysto japoński charakter narodowy (38, str. 36; 54, str. 276).

Niezależnie od zmian w regułach i cząstkowych innowacji zasada walki pozostawała ta sama. Nie zmieniło się też to szczególne dążenie do harmonijnego rozwoju fizycznych i duchowych zdolności, które miały służyć zarówno zwycięstwu nad przeciwnikiem, jak i moralnemu kształceniu osobowości; kształcenie to miało z kolei wywrzeć wpływ na sposób życia człowieka.

### Sōjutsu i fechtunek na halabardy (naginata)

Za jeden z głównych elementów samurajskich sztuk wojennych uważano umiejętność władania włócznią (sōjutsu). Była to sztuka obowiązująca zarówno samurajów, jak i szeregowych wojowników pieszych. Włócznie (yari), proste, typu kłującego, zaostrzone jednostronnie, i włócznie o dwu ostrzach w kształcie miecza (hoko) były niezastąpionym orężem w feudalnych wojnach domowych. Używano ich w pojedynczych starciach, podczas walki wręcz poszczególnych oddziałów i całych armii feudalnych, do wdzierania się na mury umocnień i zamków przeciwnika (piki z hakami), przy operacjach abordażowych na morzu.

Sōjutsu uczono również w klanowych szkołach feudałów. Wyposażenie do walki na włócznie przypominało nieco rynsztunek do ćwiczeń mieczem, zwłaszcza maska do ochrony twarzy. Istota ćwiczeń sprowadzała się do umiejętnego trafienia przeciwnika w najczulsze miejsca ćwiczebną włócznią, która na końcu zamiast ostrza miała miękką kulkę z materiału.

Oprócz umiejętności walki włócznią wśród sztuk samurajskich szczególną pozycję zajmowała szermierka na halabardy. Dwumetrową halabardą (naginata) posługiwali się w bitwie z reguły samuraje piesi. Halabardę (obok sztyletu) uważano w feudalnych czasach za jedyną białą broń używaną przez kobiety ze stanu rycerskiego; posługiwały się one tą bronią w przypadku zagrożenia, broniąc siebie, dzieci, domu i majątności przed atakiem wroga. Dlatego każda córka samuraja wychodząc za mąż otrzymywała jako swoistą wyprawę komplet halabard (38, str. 51). Córki samurajskie przechodziły specjalny kurs fechtunku na halabardy jeszcze zanim osiągnęły pełnoletność. Wymagania stawiane dziewczętom podczas treningu szermierki na halabardy

fewały tak samo surowe, jak podczas fechtunku na miecze chłopców. Jednak, chociaż ćwiczenia z dwumetrową halabardą naginata były niełatwe, mimo wszystko nie wymagały takiego przygotowania, mistrzostwa i siły fizycznej, jak ćwiczenia z mieczem i łukiem.

W treningu szermierki na halabardy zasadniczą rolę odgrywała nauka trafiania przeciwnika w nie osłonięte panczerem rejonu ciała — szyję albo nogi. Często główny cios halabardy był skierowany tak, aby przeciąć ścięgno w okolicy pięty (ścięgno Achillesa) i tym samym pozbawić atakującego przeciwnika możliwości natarcia i swobodnego przemieszczania się w walce (9, str. 94).

Żony samurajów nieraz osiągały mistrzowski poziom techniki władania tym rodzajem broni, brały też udział w bitwach. W czasie powstania Satsuma (1877) w działaniach wojennych przeciw wojskom rządowym obok uczestników powstania — samurajów występowały również kobiety uzbrojone w halabardy (9, str. 94).

Szermierka na halabardy miała nie tylko czysto praktyczne, wojskowe znaczenie. Ćwiczenia te sprzyjały fizycznemu rozwojowi kobiet stanu samurajów, które z racji swego statusu społecznego pędziły beczynny żywot.

Po reformie Meiji szermierka na naginata stała się dostępna dla wszystkich warstw japońskiego społeczeństwa. W niektórych japońskich szkołach powszechnych i średnich szermierka na halabardy była włączona do programu jako obowiązkowa.

Podobnie jak i inne sztuki rycerskie, ten rodzaj walki samuraje uważali przede wszystkim za zajęcie służące rozwijaniu duchowych uzdolnień jednostki, a dopiero w drugiej kolejności za ćwiczenie wzmacniające mięśnie ciała i rozwijające siłę fizyczną.

### **Pływanie (suiei) w stylu samurajskim**

Wśród sztuk wojennych ważną rolę w dawnych czasach odgrywało pływanie (suiei) w pełnym rynsztunku i z bronią. Rozwojowi pływania sprzyjała duża liczba wodnych przeszkód, które wojownicy musieli pokonywać w czasie działań bojowych. Ich forsowanie przez samurajów często służyło jako temat dzieł artystów i rzemieślników. Na drzeworytach przedstawiano rycerzy przepływających rzeki albo jeziora wierzchem na koniu albo obok konia, trzymających łuk i strzały, miecz, a czasem i sztandar.

W czasach feudalnych w wielu księstwach powstawały szkoły «uczące samurajów — w zależności od warunków topograficznych — różnych sposobów pływania, które wchodziły w skład systemu wojennego kształcenia rycerzy klanów feudalnych.

Decydujące znaczenie w nauce pływania miało wypracowanie siły ducha, gotowości stawienia czoła żywiołowi, moralnego przygotowania do spotkania i walki z niebezpieczeństwem. Fizyczna zdolność do działania była również uważana za niezbędną, niemniej jednak stawiano ją na drugim miejscu.

Średniowieczne szkoły klanowe różniły się między sobą jedynie metodami nauki pływania, natomiast pozycja pływaka w "wodzie była zawsze jednakowa: pozioma, boczna lub pionowa.

Nauka pływania w stylu samurajskim była swoista i charakterystyczna jedynie dla Japonii; pływanie *suiei* wyraźnie różniło się od sposobów pływania innych narodów. Celem wszystkich tych szkół było wpojenie pływakom męstwa i umiejętności pokonywania bez wahania dowolnych przeszkód w czasie pościgu za przeciwnikiem.

Nauczyciele szkoły Kobori (księstwo Kumamoto na południowo-zachodnim Kyūshū) uczyli samurajów pływania w pełnym rynsztunku, przy czym pływacy musieli unosić górną część tułowia jak najwyżej nad wodą, aby mogli do tego jeszcze strzelać z łuku. Ten styl jest nieporównywalny z żadnym innym. Wszystkich czynności dokonywano z powagą i spokojem. Szkoła Yamanouchi (księstwo Usuki-Ōita z północnego Kyūshū) uczyła pływania z wielkimi flagami. Dwu- i trzymetrowe flagi, które służyły do przekazywania rozkazów w bitwach na wodzie albo przy przekraczaniu zbiorników wodnych, trzymano w rękach, umocowywano na ramionach lub na głowie. Im cięższe były flagi, tym większy był wysiłek pływaka. Oprócz tego samuraj musiał jeszcze przenosić przez wodę zbroję końską i broń, a trębacz — muszlę używaną do przekazywania sygnałów. W szkole Suito (południowo-wschodnie Shikoku) praktykowano skoki do wody, której głębokość zwykle nie przekraczała jednego metra, z dużej wysokości.

Szczególnie wyróżniała się szkoła Shinden (wybrzeże Morza Wewnętrznego). Uczono w niej przede wszystkim pływania i nurkowania ze związanymi rękami i nogami, a także walki z przeciwnikiem po zdobyciu jego łodzi. Jako trening służyły ćwiczenia nazywane *ikadazumo* — „walka na (kołyszącej się) tratwie". Strącony w wodę uważany był za pokonanego. Oprócz tego szko-

## System tuojennego i fizycznego treningu samuraj

Oczywiste jest, że samuraje, będąc profesjonalnymi wojownikami, mieli obowiązek poświęcać najwięcej uwagi wojennemu rzemiosłu i uważać je za jedyne zajęcie godne człowieka „szlachetnego”, czyli bushi. Cały kompleks wartości, jakie rozwijał w sobie samuraj, jego wszystkie fizyczne i duchowe zdolności w ostatecznym rachunku były podporządkowane jedynej i głównej sprawie — osiągnięciu wojennego mistrzostwa, bez którego samo pojęcie „samuraj” straciłoby sens. Od stopnia wojennego i fizycznego wyszkolenia samuraja zależało najwyższe zadanie, jakie stawiano przed każdym wojownikiem: umiejętność walki — z bronią i bez broni — z przeciwnikiem i pokonania go. W związku z tym, przygotowując się do głównego celu życia — wojny, samuraje stale doskonalili swą sztukę wojenną i kondycję fizyczną, ćwicząc się we władaniu bronią, rozwijając w sobie hart fizyczny i duchowy, męstwo i zdecydowanie.

Cechą szczególną wszystkich rodzajów japońskich sztuk wojennych (bugei) było to, że przy ich opanowywaniu główny akcent kładło się na stronę moralną i rozwój „duchowych zdolności samuraja”, czyli równowagi psychicznej, a dopiero potem na kształtowanie fizycznego rozwoju jednostki.

Zasady treningu wojennego japońskich rycerzy znajdowały podbudowę ideologiczną w naukach Konfucjusza. W konfucjanizmie dō stanowiło odrębną kategorię etyczną. Natomiast aspekt religijny wiązał się bezpośrednio z buddyzmem zen.

Poznanie do („prawdziwej, właściwej drogi” lub „prawdy”) było uważane za główny element fechtunku, strzelania z łuku, walki bez broni, pływania itp. (gdzie było ono czymś w rodzaju ideału samuraja, którego osiągnięcie oznaczało w sensie filozoficznym poznanie samego siebie) i było ono niezbędne dla harmonijnego rozwoju jednostki.

Wschodnia tradycja filozoficzna często nazywa do „drogą” obdarzoną życiodajnymi siłami, promieniującą światłem na podobieństwo słońca. W filozofii i estetyce Chin „dao” jest traktowane jako wieczna i nieodłączna przyczyna wszystkiego, co duchowe i materialne. Dao było przez obiektywny idealizm utożsamiane ze źródłem rzeczy i zjawisk świata, z „drogą” przyrody. Zgodnie z tym teoretycy sztuk wojennych wierzyli, że dō jako substancja pierwotna może przebudzić w człowieku bezcenny fenomen — poddający się jedynie pojmowaniu instynktownemu,



mistycznemu — który pozwala jednostce zbliżyć się do celu „wielkiej nauki” (38, str. 36). W s'amurajskich sztukach wojennych dō ma charakter twórczego ideału, początku, bez którego sztuki te byłyby nie do pomyślenia. Celem i treścią walki było osiągnięcie do i zetknięcie się z nim każdego wojownika, tj. połączenie tego, co jednostkowe, z tym, co jest pełnią. Innymi słowy dō miało pomóc samurajowi znaleźć „jedyny byt we wszystkim”, „wejść w kontakt z tym, co boskie (z bóstwem), uchwycić jego obecność, ujrzeć jego istnienie” (38, str. 56; 174, str. 196). Zgodne jest to z tezami buddyzmu zen o „pierwotnej naturze Buddy”, obecnej we wszystkich rzeczach (żywych i nieżywotnych), naturze, której człowiek może osiągnąć przez satori, nirwanę na ziemi, wśród żywych.

W ten sposób samuraj, który poznawał dō, winien był w sztuce wojennej dojść do mistrzostwa, które stykało się z „prawdziwą drogą”, i wejść „w prawdziwą harmonię z przyrodą”, z którą człowiek stanowi nierozdzielalną całość. Zasadnicze znaczenie miało wewnętrzne przygotowanie wojownika, na co zwracano większą uwagę, niż na wyrobienie jego „zewnętrznej” siły fizycznej. Podstawowym czynnikiem pomagającym wypracować siłę duchową była opisana poprzednio medytacja. Za pomocą zażen — duchowej podstawy wojennego i sportowego kształcenia samurajów (która miała pomóc — według słów nauczycieli buddyzmu zen — w osiągnięciu harmonii z „negatywną Nicością”), wojownicy mieli obowiązek rozwijać w sobie równowagę psychiczną, niezbędną do wykonywania ich podstawowych funkcji wojennych, a także i do nie mniej ważnej sprawy — ćwiczeń w szermierce, strzelaniu itp., które z kolei były próbą autentycznych bojowych poczynąń (38, str. 18).

Niezależnie od szeregu czysto mistycznych elementów, medytacja według systemu zen zawierała w sobie ziarno racjonalne. Dotyczy to zwłaszcza prawidłowego ustawienia oddechu, co jest absolutnie niezbędne przy wszelkich ćwiczeniach fizycznych. Przed walką treningową samuraje zwykle przybierali pozy charakterystyczne dla mnichów zen przygotowujących się do kontemplacji, starali się oddychać głęboko i równomiernie. Czynność ta przygotowywała zawczasu narządy oddychania do pracy fizycznej i przyczyniała się do dalszego rytmicznego funkcjonowania płuc podczas starcia z przeciwnikiem, kiedy gwałtownie wzrastało zapotrzebowanie organizmu na tlen.

Wysuwanie na pierwszy plan napięcia duchowego, sprzyjające-

go rozwojowi samokontroli, opanowania i trzeźwości myśli przy wszystkich ćwiczeniach, nie oznaczało jednak, że w samurajskich sztukach wojennych czynnik fizyczny (siła i wytrzymałość) uważany był za nieistotny. Jako drugi z kolei twórczy element, wychowanie fizyczne wymagało od wojownika mozolnego doskonalenia techniki, rozwijania siły fizycznej, wytrzymałości, wypracowania prawie instynktownej, fenomenalnej szybkości reakcji i koordynacji ruchów. Wszystko to osiągnano w rezultacie codziennych wielogodzinnych treningów.

## Kenjutsu

Ze wszystkich sposobów walki samuraje najbardziej cenili szermierkę na miecze. Wynika to z faktu, że miecz na przestrzeni całej historii Japonii był uważany za główną broń rycerza. Miecz był symbolem stanu samurajów. „Miecz to znak potęgi i męstwa, dusza samuraja” — mówi japońskie przysłowie ludowe. Traktowano go jako narzędzie kształtowania osobowości, główny punkt fizycznej i psychicznej koncentracji, która w pojęciu Japończyków powinna była doprowadzić człowieka do zjednoczenia się z przyrodą, „przejścia w kosmos” (38, str. 31), co również wskazuje na związki fechtunku na miecze z religią shinto.

Niektóre wypowiedzi teoretyków kendo<sup>3</sup> na temat miecza były wykorzystane w swoim czasie przez imperialistyczne kręgi rządu japońskiego, które w ten sposób podtrzymywały militarystyczny, samurajski duch japońskiej soldateski w przededniu drugiej wojny światowej. Zwłaszcza rozpowszechnione było powiedzenie: „Z mieczem — znaczy być przenikniętym boską powagą, która gotowa jest w każdej sekundzie przyjąć śmierć. Z mieczem — znaczy przede wszystkim mieć postawę moralną, uznawać wartości moralne” (38, str. 32; 168, str. 15). „Wychowanie kendō” i „duch kendo” były jednocześnie „wychowaniem japońskiego ducha”.

Samuraje zaczęli uczyć się szermierki w bardzo młodym wieku, przy czym już wtedy uczono jej nie tylko dla rozwoju fizycznego, ale i dla treningu zdolności umysłowych (104, str. 225). Lekcje zaczynały się z reguły wczesnym rankiem; odbywały się w zamkniętym pomieszczeniu, lub też pod gołym niebem bez względu na pogodę. Miało to wyrabiać u młodzieży wytrzymałość.

Zaczynając od fechtunku na drewniane miecze, synowie samurajów przechodzili stopniowo, w miarę opanowania sztuki do szermierki na prawdziwe miecze. Często ćwiczenia z tymi ciężkimi mieczami, które chłopcy trzymali oburącz, powodowały poważne zranienia, albo nawet śmierć ćwiczących (143, str. 366).

Ćwiczenia kendō miały przygotować samuraja do walki z prawdziwym przeciwnikiem na wojnie lub w pojedynku. Istniało przekonanie, że doświadczony rycerz powinien umieć powalić wroga jednym tylko, śmiertelnym ciosem. Za idealny cios uważano „kesagake” albo „kesagiri”, rozcinający przeciwnika na skos od ramienia do pasa. Sam termin „kesagake” pochodził od słowa „kęsa”, które oznaczało rodzaj stroju buddyjskiego mnicha. Strój ten noszono tak, że jedno ramię i ręka pozostawały odsłonięte.

; Starcie na miecze poprzedzone było szeregiem ćwiczeń przygotowawczych. Przygotowując się do pojedynku, samuraje zwracali szczególną uwagę na koncentrację i prawidłowy oddech (11, str. 94). Główną metodą wypracowywania umiejętności równomiernego i głębokiego oddychania i koncentracji wszystkich sił wewnętrznych była medytacja. Ten sposób uspokojenia systemu nerwowego i autosugestii, praktykowany przez samurajów przed walką, rozwinął się w szermierce pod bezpośrednim wpływem sekty zen<sup>4</sup>. Samuraj siadał na podłodze i oddychał głęboko, wolno i rytmicznie, starając się oderwać od wszystkich przeszkadzających mu ubocznych myśli.

Po takim przygotowaniu płuca się rozszerzały, ucisk krwi na mózg stawał się mniejszy niż przy normalnym oddechu, uspokajał się centralny system nerwowy, co pozwalało prowadzić walkę z większym opanowaniem i w sposób przemyślany, szybko lecz bez nadmiernego pośpiechu reagować na działania przeciwnika. Dzięki ćwiczeniom oddechowym według metody zen i głębokiej medytacji ciało i dusza wojownika, zgodnie z wyobrażeniami teoretyków kendo, „miały osiągnąć stan wyzwolenia z przestrzeni i czasu” (38, str. 35). W ten sposób szermierz w pełni odcinał się od wpływów otaczającego go środowiska i myślał wyłącznie o walce. Jednak myślenie o zwycięstwie było zabronione, ponieważ — w przekonaniu Japończyków — walka może stać się beznadziejna od chwili, kiedy szermierz pomyśli o zwycięstwie. Powoduje to zdenerwowanie, utratę samokontroli, zakłóca oddech, i w rezultacie prowadzi do osłabienia mięśni, które już nie są posłuszne woli walczącego (38, str. 35).

68 Oprócz oddechu, do prawidłowego ustawienia którego przyczy-

niała się medytacja zazen, mająca doprowadzić do równowagi psychikę szermierza przed walką — istniał też inny rodzaj oddechu, praktykowany bezpośrednio podczas pojedynku. Intensywny ruch przy fechtowaniu wymagał zapewnienia organizmowi większej ilości tlenu. Dlatego też wielkie znaczenie miały okrzyki. Nabierając pełne płuca powietrza, szermierz nacierał na przeciwnika z głośnym okrzykiem, który jemu samemu dodawał ducha i zarazem odbierał odwagę wycofującemu się wrogowi. W tym ćwiczeniu główną rolę odgrywał wdech podczas ruchu, gdyż — zdaniem Japończyków — zwycięstwo mógł osiągnąć jedynie ten, którego płuca wypełnione były powietrzem. W momencie zadawania ciosu należało zatrzymać oddech, w celu szybkiego i silnego napięcia wszystkich mięśni. Po zadaniu ciosu mieczem szermierz wykonywał wydech, nie wypuszczając jednak całego powietrza, aby nie było takiego momentu, że w płucach nie ma w ogóle powietrza, co mogłoby osłabić mięśnie (38, str. 34).

Szermierka miała różne formy. Przede wszystkim należy tu wymienić szkołę iai. Ten szczególny, charakterystyczny tylko dla Japonii sposób walki powstał w średniowieczu, w okresie Genki — Tenshō (1570—1592), kiedy toczyła się zawzięta walka o polityczne zjednoczenie kraju. Istotę tego stylu stanowiła umiejętność nieoczekiwanego wydobywania z za pasa miecza przez samuraja, który znajdował się w pozycji siedzącej (lub innej), i natychmiastowe zadanie wrogowi śmiertelnego ciosu.

W przypadku kłótni dumny i zapalczywy samuraj, gdy uznał się za obrażonego, natychmiast zwracał swój miecz przeciw antagoniście. Iai stosowano także w decydujących momentach licznych w tych czasach spisków, kiedy samuraje wydobywali miecze i rozpoczynali walkę siedząc, ponieważ powstanie z miejsca mogło zająć więcej czasu i prowadziło do utraty atutu zaskoczenia<sup>5</sup>.

Później, w okresie Edo, iai staje się już tylko atrakcyjną sztuczką, znaną jako iainuki, demonstrowaną podczas świąt, lub też sposobem gromadzenia widzów na miejscu handlu przy sprzedaży lekarstw, proszku do zębów itp. Zazwyczaj widowisko takie odbywało się na skrzyżowaniach dróg, gdzie „walczący” siedzieli na drewnianym chodniku. Istota popisu polegała na tym, że po błyskawicznym odparowaniu ataku broń z taką samą szybkością powracała do pochwy.

Do pokazów iainuki zapraszano najlepszych szermierzy (zwy-

kle roninów), dlatego że fechtunek w pozycji siedzącej wymaga szczególnego mistrzostwa. Siedzący szermierz nie miał takich możliwości przemieszczania się i manewru, jak wojownik stojący, dlatego musiał być obdarzony wyjątkowym refleksem, wysoko rozwiniętą koordynacją ruchów i musiał doskonale znać technikę walki.

Godny uwagi jest również sposób szermierki przy użyciu dwu mieczy (dużego i małego) jednocześnie. Człowiek, który posługiwał się dwoma mieczami naraz, nazywany był ryötözukai. Z reguły był to samuraj, który posiadał sztukę fechtunku w jej najdrobniejszych szczegółach, prawdziwy mistrz w tej dziedzinie. Szermierze tej szkoły trzymali zazwyczaj w prawej ręce duży miecz, którym zadawali ciosy przeciwnikowi, zaś mały miecz służył głównie do odparowywania ataków.

Po ustaniu wojen domowych, wraz ze stopniowym wprowadzeniem broni palnej szermierka zaczęła tracić znaczenie praktyczne. Jednak do 1876 roku (kiedy to zniesiono prawo samurajów do noszenia mieczy) dwa miecze pozostawały znakiem rozpoznawczym i oznaką przywilejów samuraja. Bushi w dalszym ciągu sięgali po oręż dla samoobrony, w razie napadu, podczas niezliczonych pojedynków, w wyniku czego żyła dalej i sztuka fechtunku. Jednak ćwiczenia kendo w feudalnych klanach nabrały charakteru bardziej sportowego niż bojowego. Doprowadziło to z czasem do powstania ochronnego wyposażenia, które czyniło szermierkę mniej niebezpieczną. Do ochrony twarzy zaczęto używać maski (kanamen, albo po prostu men), zrobionej z metalu albo bambusu; szyję i pierś przykrywał metalowy pancerz (kanado lub do), na ręce wkładano specjalne rękawice (kote). Podobne wyposażenie używane jest w kendo po dziś dzień.

Później ustalono specjalne reguły, zezwalające na zadawanie ciosów tylko w chronione części ciała; trafienia w inne miejsca tułowia nie były uznawane przez trenerów i sędziów kendō. Zmiany objęły również i bojowy miecz; został on zastąpiony przez drewniany (bokutō) lub bambusowy (shinai, takemitsu) — znacznie lżejszy miecz, zrobiony z pięciu złączonych bambusowych prętów. Na szermierkę mieczami bojowymi zezwalano jedynie mistrzom wysokiej klasy.

Kendō, które zrodziło się (według F. Galla i J. Horwata) w jednej ze szkół dawnej walki jūjutsu (43, str. 67), miało początkowo w swym arsenale chwytów nietypowe dla fechtunku — podcinanie, podstawianie nogi itp., inaczej mówiąc — łączyło w

sobie technikę szermierki i inne typy walki. Takie połączenie miało oczywiście na celu bardziej efektywne prowadzenie walki przez samuraja. W sportowym kendō te chwytły zostały wykluczone.

Kendo przetrwało również po likwidacji stanu samurajskiego, przy czym stało się dostępne nie tylko dla uprzywilejowanych warstw społeczeństwa japońskiego, ale i dla osób należących przed przewrotem Meiji do warstw niższych. Lekcje kendo rozpowszechniły się prawie we wszystkich ogólnokształcących i wyższych szkołach, nawet często były obowiązkowe.

W dzisiejszych czasach kendō jest narodowym sportem Japonii, uprawianym zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety. Najbardziej znaną szkołą kendō jest obecnie szkoła shintōryū (43, str. 68). Jeżeli chodzi zaś o rytuał i reguły fechtunku, to dotrwały one do naszych czasów w postaci prawie nie zmienionej.

## Kyūjutsu

Podobnego przygotowania psychicznego wymagała rycerska sztuka strzelania z łuku — kyūdō („droga łuku”) albo kyūjutsu („sztuka łuku”)

Łucznicstwo było szeroko rozpowszechnione w środowisku japońskiej arystokracji i szlachty, gdyż łuki i strzały stanowiły w średniowieczu na równi z mieczem jeden z głównych rodzajów uzbrojenia bushi i były przeznaczone do prowadzenia walki na odległość. Łuk i strzały, tak jak i miecz, samuraje uważali za święty oręż, a termin „yumiya-no michi” — „droga łuku i strzał” był synonimem zwrotu „droga samuraja” (bushidō) (58, str. 143).

Źródła sztuki strzelania z łuku sięgają w daleką przeszłość. Już w kronikach *Kojiki* (712 r.) i *Nihongi* (720 r.) znajdują się wzmianki o mistrzach w strzelaniu z łuku. Łuk i strzały zajmowały ważne miejsce w kulcie sintoistycznym. Przy zakładaniu sintoistycznych świątyń, a później podczas świątynnych uroczystości shintō, kiedy odbywały się tradycyjne zawody w zapasach sumō związane z tymi świętami, na arenę wynoszono łuk i strzałę. Zapaśnicy wykonywali z łukiem rytualny taniec, po czym sędziowie boczni umocowywali tę broń na słupach podtrzymujących dach areny. O związkach z religią shinto świadczą również obrzędy strzelania z łuku na terenach sintoistycznych świątyń w obecności kapłanów shinto, oraz posiadanie przez

świątynie takich akcesoriów, jak „święty łuk” i „święta strzała” (hamayumi i hamaya), których zadaniem było odpędzanie złych duchów. Zazwyczaj te przedmioty kultu były poświęcane przez kapłanów shintō.

Jednak nie tylko kapłani sintoistyczni posługiwali się łukiem *M* i strzałami. Kapłani buddyjscy także praktykowali strzelanie z łuku \* » ku przy swoich świątyniach, żeby przyciągnąć do nich masy ludowe (130, str. 45). Jedną z najbardziej znanych świątyń, w której zazwyczaj odbywały się ćwiczenia w sztuce strzeleckiej, była buddyjska świątynia Sanjusangendō w Kyoto, która miała *M* długą, krytą galerię świetnie nadającą się do popisów łuczniczków (41, str. 196, t. III). Tradycyjnie zawody łuczników w tej *m* świątyni odbywały się w początkach nowego roku (58, str. 149). I

Do strzelania z łuku samuraje przywiązywali wielką wagę, wiele czasu poświęcali na trening, z uwagi na to, że w feudalnych wojnach łuk odgrywał bardzo dużą rolę.

Podobnie jak i w kendo, sztuka strzelania z łuku zawierała bardzo wiele elementów religijnych, była przepojona mistyką, co czyni japońską sztukę łuczniczą szczególnym rodzajem sztuki wojennej, niepodobnym do europejskiego łucznictwa. Zgodnie z naukami głoszonymi przez teoretyków, doskonałość może człowiek osiągnąć jedynie przez długą naukę i przygotowanie, natomiast dla jednostki, która nie pojmie istoty strzelania, sztuka ta jest w ogóle niedostępna (38, str. 42). W łucznictwie wiele rzeczy — 7 według japońskich pojęć — wykraczało poza granice ludzkiego rozumu. Uważano, że strzelcowi w tej półmystycznej sztuce przypadała jedynie rola drugorzędna, rola pośrednika i realizatora „idei”, dzięki której wystrzelenie strzały urzeczywistniało się w pewnym stopniu bez jego udziału. Czynności strzelca mają tu dwoisty charakter: strzela i trafia w cel pozornie sam, ale z drugiej strony jest to uzależnione nie od jego woli i pragnień, lecz od wpływu sił nadprzyrodzonych. Strzela „duch” lub „sam Budda”. Samurajowi w czasie strzelania z łuku nie wolno było myśleć ani o celu, ani o trafieniu — to strzela tylko „duch” i duch trafia — mówili teoretycy sztuki łuczniczej. W łuku i strzałach strzelający mógł widzieć „drogę i środki” do uczestniczenia w „wielkiej nauce” łucznictwa. W związku z tym kyūdō było uważane za czynność nie „techniczną”, lecz absolutnie „duchową” (38, str. 43; 169, str. 4). W tym zawiera się głęboko religijna treść łucznictwa, będącego jednocześnie sztuką opartą o metody buddyzmu zen. Celem strzelania z łuku

ku było połączenie z „bóstwem”, w wyniku którego człowiek stawał się „prawdziwym Buddą” (38, str. 43).

W czasie strzelania z łuku wojownika obowiązywał absolutny spokój, osiągany na drodze medytacji. „Wszystko przychodzi po osiągnięciu pełnego spokoju” — mówili japońscy mistrzowie łuku (152, str. 43). W myśl zasad zen znaczyło to, że strzelający pogrążał się w bezprzedmiotowym, nie istniejącym świecie, dążąc do „satori”. „Oświecenie” według japońskich wyobrażeń oznaczało tu jednocześnie „bycie w niebyciu” albo „pozytywny niebyt”. Tylko w stanie „na zewnątrz siebie”, kiedy samuraj odcinał się od wszelkich myśli i pragnień, dokonywało się „połączenie z niebytem”, z którego łucznik „powracał znów do bytu” dopiero po odlocie strzały do celu. W ten sposób jedynym środkiem wiodącym do oświecenia był w takim wypadku łuk i strzała, co sprawiało, że wszelkie wysiłki człowieka w pracy nad samym sobą według teoretyków łucznictwa bez tych dwu elementów mogły się okazać bezużyteczne.

W początkowej fazie koncentracji łucznik skupiał uwagę na oddechu, który w strzelaniu miał jeszcze większe znaczenie, niż w innych rodzajach sztuk wojennych; później oddech był już regulowany bez udziału świadomości (38, str. 44; 141, str. 197). Zasada ustawiania oddechu była taka sama, jak w szermierce, sumo i w innych rodzajach walki, z bronią czy bez niej. Aby oddech uczynić równomiernym, wojownik, siedząc ze skrzyżowanymi nogami, przyjmował pozycję, przy której górna część jego ciała była wyprostowana i rozluźniona, jak podczas medytacji zen.

Po przygotowaniach wstępnych zaczynało się właściwe strzelanie. Jeśli odbywało się ono według klasycznego ceremoniału (jarai), który zachował się w prawie niezmienionej postaci od średniowiecza aż do naszych dni, to samuraj był odziany w starojapoński strój, podobnie jak noszący broń giermkowie, znajdujący się po jego obu stronach.

Strzelanie z łuku dzieliło się na cztery etapy: powitanie, przygotowanie do celowania, celowanie, wypuszczenie strzały; mogło odbywać się w pozycji stojącej, z przykłąku lub podczas jazdy na koniu (58, str. 144).

Po odebraniu od giermka strzały i łuku, bushi wstawał ze swego miejsca i — pełen godności — zajmował pozycję na linii wyjściowej. Dzięki spokojnemu rytmowi oddechu samuraj osiągał stan „spokoju ducha i ciała” (dōzukuri), po czym przygoto-



wywał się do strzału (yugamae). Zwracał się lewym bokiem do celu, trzymając łuk w lewej ręce. Nogi rozstawiał na odległość równą długości strzały (ashibumi), strzałę kładł na cięciwie i przytrzymywał palcami, a sam tymczasem, całkowicie rozluźniwszy mięśnie rąk i piersi, podnosił łuk nad głową (uchiokoshi), po to, aby naciągnąć w tym położeniu cięciwę (hikitori). Oddychał w tym czasie nie pełną piersią, lecz przeponą, co pozwalało mięśniom klatki piersiowej i rąk pozostawać w stanie rozluźnienia. Po momencie poprzedzającym bezpośrednio wypuszczenie strzały (kai) następował strzał (hanare). W tym momencie fizyczne i psychiczne siły samuraja były skoncentrowane — według pojęć japońskich — na „wielkim celu”, tj. na dążeniu do zjednoczenia się z bóstwem, ale w żadnym wypadku nie na tarczy i nie na pragnieniu trafienia (38, str. 45). Po strzale łucznicz opuszczał łuk i wracał na poprzednie miejsce.

W Japonii po reformach Meiji kyūdō z rycerskiej sztuki wojennej przekształciło się w tradycyjny rodzaj sportu, który uprawiano w szkołach i wyższych uczelniach, często w ramach programu obowiązkowego.

### Bajutsu (sztuka jazdy konnej)

Niemniej interesująca jest sztuka strzelania z łuku podczas jazdy na koniu (umayumi). Po raz pierwszy o tym rodzaju łucznictwa wspomina się w *Nihongi*, gdzie jest mowa o sztuce umayumi praktykowanej przez cesarową Kōgyoku (642—645). Później strzelanie z grzbietu końskiego zaczęło być w źródłach historycznych nazywane yabusame. Największy rozkwit yabusame przypada na okres Kamakura, kiedy bajutsu w połączeniu ze strzelaniem z łuku uważano za jedną ze sztuk wojennych obowiązujących samurajów.

Łucznictwo konne, tak jak i strzelanie z ziemi, było nie tylko obowiązkową, ale i ulubioną konkurencją w zawodach rozgrywanych wśród samurajów. Zawody takie odbywały się zazwyczaj wśród społeczności bushi, kiedy łączyli się oni w drużyny, mające zmierzyć się w sztuce jazdy konnej.

Wielkie zawody odbywały się zazwyczaj na kręgu jeździeckim w świątyni Tsurugaoka Hachiman, znajdującej się w mieście Kamakura (dzisiejsza prefektura Kanagawa) albo na brzegu morza, zwykle podczas świąt sintoistycznych. W charakterze kie-

rującego zawodami występował sintoistyczny kapłan. Tarczę strzelniczą albo broję rycerską stawiano pionowo koło maneżu, a łucznik, pędząc konno po okręgu, strzelał do celu trzy razy, z dziesięciosekundowymi przerwami (102, str. 155).

Yabusame istnieje również i w dzisiejszych czasach, jest to jednak już tylko czysto rozrywkowe widowisko. Zgodnie z tradycją zawody łuczników konnych odbywają się 15–16 września na terenach Kamakury.

Obok yabusame do samurajskich sztuk wojennych należało tak zwane inuoumono — ćwiczenie w konnym pościgu za psem. Sztuka inuoumono, podobnie jak yabusame, miała na celu wyrobienie u samuraja umiejętności szybkiego i celnego strzelania z łuku podczas jazdy i jednoczesnego kierowania koniem, co było niezbędne podczas walki w szeregach konnych oddziałów. Istota inuoumono, w odróżnieniu od strzelania do tarczy, polegała na trafianiu celu ruchomego. Podczas jazdy po maneżu jeździec ćwiczebną strzałą z drewnianym końcem trafić musiał psa, którego wypuszczano na wyznaczony do strzelania teren.

Rycerze ćwiczyli się w jeździe konnej także i podczas tradycyjnego odłowy dzikich koni, który odbywał się w połowie piątego miesiąca każdego roku w dniu małpy (dwunasty dzień cyklu), zazwyczaj przy udziale kapłanów shintō. Takie odłowy organizowano w średniowieczu na równinie Kantō z rozkazu daïmyō; ich celem było wyłonienie najlepszego jeźdźcy (lub grupy jeźdźców) z drużyny księcia, oraz trening w bajutsu. W pogoń za dzikimi końmi jeźdźcy wyruszali w pełnym rynsztunku: w hełmach, zbrojach, z bojowymi flagami (74, str. 460).

Później zwyczaj ten przekształcił się w święto sintoistyczne i otrzymał nazwę nomaï (dosł. „pogoń za dzikim koniem”). Święto to miało na celu wpojenie młodzieży i dorosłym bushi męstwa i dzielności (64, str. 103). Główną część uroczystości stanowiły wyścigi i walka dwu grup jeźdźców o zdobycie sztandaru. Przed zawodami współzawodnicy pili zimną sake albo wodę — mizusakazuki (64, str. 103), podobnie jak to robili samuraje przed prawdziwą bitwą, przy rozstaniu (być może na wieki) z krewnymi.

Po wojnie rosyjsko-japońskiej to święto z czasów feudalnych zostało wskrzeszone i istnieje po dziś dzień (74, str. 461).

## Jüjutsu

Ważną rolę w fizycznym treningu samurajów odgrywała walka bez broni — jüjutsu lub yawara (dosł. „miękką sztuką”), która rozwinęła się szczególnie intensywnie w epoce rządów stanu rycersko-feudalnego.

Początki jüjutsu giną w odległych wiekach. Podobnie jak w wypadku łuczników, w *Kojiki i Nihongi* znajdujemy wzmianki o zapaśnikach. Są to głównie wzmianki o walkach bogów i legendarnych postaci. Tak np. w *Nihongi* jest opisana walka Nomi-no Sukune, przedstawiciela sił dobra, z Taima-no Kehaya, uosabiającym zło. Od tamtych czasów Nomi-no Sukune, który zwyciężył Kehaya, zaczął być uważany za patrona zapaśników (38, str. 23). Często uważa się go za mitycznego twórcę jüjutsu, chociaż w tamtych czasach jeszcze nie można było wyraźnie oddzielić jüjutsu od sumo (43, str. 42). Sztuka jüjutsu zaczęła formować się wraz z rozwojem stanu samurajskiego, podczas gdy sumo przekształciło się w zapasy profesjonalne, rozpowszechnione głównie wśród mas ludowych.

Samuraje posługiwali się sztuką walki bez broni w przypadkach, kiedy złamał się miecz, w razie niespodziewanego nocnego napadu nieprzyjaciela, albo przy przejściu wojowników do walki wręcz po starciu na miecze. Oprócz tego samuraje stosowali swoje sekretne chwytty w wypadkach, kiedy użycie miecza było niepożądane. Tak np. podczas uroczystego przemarszu daimyö (daimyö-györetsu), otoczonego świtą samurajów, każdy mieszkaniec danej miejscowości albo podróżny miał obowiązek wyrażać swoją cześć wobec księcia padając na kolana, przy czym w pokłonie dotykał czołem ziemi. W wypadku mało czołobitnej postawy wobec feudała, wyrażającej się w odmowie oddania pokłonu, wasale daimyö stosowali przeciw zuchwalcowi nie miecz (choć mieli do tego prawo), lecz chwytty jüjutsu, unikając przez to zbytniego zamieszania (10, str. 179).

Wojownicy uczyli się jüjutsu w licznych klanowych szkołach pod kierunkiem doświadczonych nauczycieli, przy czym surowo przestrzegano tajemnicy chwytów, co czyniło ten rodzaj walki przywilejem warstw wyższych, niedostępnym dla ludu. Samuraje zaczęli ćwiczyć się w sztuce walki jeszcze jako chłopcy, ale nawet najsilniejsi z nich potrzebowali kilku lat nieprzerwanych ćwiczeń, żeby opanować wszystkie metody (54, str. 275).

76 Uczą samurajów jüjutsu, nauczyciele podkreślali, że — pomi-

jąc wszystko inne — samurajska walka bez broni jest „prawdziwą nauką narodu japońskiego”, która dostarcza klucza do pojmowania wielu filozoficznych i etycznych problemów z zakresu światopoglądu Japończyków. Sztuka jūjutsu wymagała od adeptów głębokiej wiedzy o anatomii człowieka, przestrzegania diety, wyrabiania w sobie spokoju i opanowania. Tylko wojownik zdolny panować nad sobą w każdej sytuacji mógł efektywnie stosować metody jūjutsu niezależnie od uzbrojenia czy siły przeciwnika. I w tym przypadku decydujące znaczenie miał psychologiczny trening systemu zen, łącznie z medytacją. Niemniej ważne w walce było ćwiczenie się w wytrzymałości (osiąganej w rezultacie codziennego trenowania chwyków) i przestrzegania norm dietetycznych. Codzienna racja żywieniowa samuraja nie dopuszczała zbytku i zawierała takie produkty, jak ryż, jarzyny, ryby, owoce. Latem na śniadanie i obiad podawano świeże owoce i jarzyny (cebule, marchew, rzepę, kapustę itp.), gotowaną rybę, ryż i herbatę — napój podnoszący tonus organizmu. Zimą pożywienie wojownika pozostawało prawie takie samo, z tą różnicą, że w jego skład wchodziły jeszcze placki ryżowe, a owoce i czasem ryby pojawiały się w postaci suszonej. Uważano, że podobne jedzenie zawsze podtrzymuje doskonałą kondycję i dodaje siły mięśniom (39, str. 24).

W okresie Meiji sztuka jūjutsu przestała być sztuką walki stanu rycerskiego i rozpowszechniła się szeroko wśród ludu, pozostając jednak jedną z głównych dyscyplin w siłach zbrojnych armii cesarskiej w Japonii po przewrocie Meiji. W tych czasach każdy żołnierz, marynarz czy policjant miał obowiązek uczyć się jūjutsu (51, str. 7).

W II połowie XIX wieku (1866) Kano Jigorō stworzył nową szkołę walki, która otrzymała nazwę jūdō. W tym samym czasie powstał Instytut Jūdō Kōdōkan. Walka opierała się na zasadach jūjutsu, jednak wyłączono z niej liczne chwytty niebezpieczne dla życia. Na pierwszym miejscu Kanō Jigorō stawiał zdolność orientacji i mądrość, a nie brutalną siłę fizyczną. Taktyka walki jūdō, podobnie jak i jūjutsu, nie wymagała ataku, kształciła umiejętność wyczekiwania, cierplivej obserwacji, ustępowania i poddawania się przeciwnikowi, wykorzystywania w ostatecznym efekcie jego zamysłów i siły dla osiągnięcia zwycięstwa. Właśnie dlatego jūdō prowadziło do zwyciężania przez ustępowanie. Przy tym niektórzy autorzy nazywają jūdō walką od-

zwierciedlającą czysto japoński charakter narodowy (38, str. 36; 54, str. 276).

Niezależnie od zmian w regułach i cząstkowych innowacji zasada walki pozostawała ta sama. Nie zmieniło się też to szczególne dążenie do harmonijnego rozwoju fizycznych i duchowych zdolności, które miały służyć zarówno zwycięstwu nad przeciwnikiem, jak i moralnemu kształceniu osobowości; kształcenie to miało z kolei wywrzeć wpływ na sposób życia człowieka.

### Sōjutsu i fechtunek na halabardy (naginata)

Za jeden z głównych elementów samurajskich sztuk wojennych uważano umiejętność władania włócznią (sōjutsu). Była to sztuka obowiązująca zarówno samurajów, jak i szeregowych wojowników pieszych. Włócznie (yari), proste, typu kłującego, zastrzone jednostronnie, i włócznie o dwu ostrzach w kształcie miecza (hoko) były niezastąpionym orężem w feudalnych wojnach domowych. Używano ich w pojedynczych starciach, podczas walki wręcz poszczególnych oddziałów i całych armii feudalnych, do wdzierania się na mury umocnień i zamków przeciwnika (piki z hakami), przy operacjach abordażowych na morzu.

Sōjutsu uczono również w klanowych szkołach feudałów. Wyposażenie do walki na włócznie przypominało nieco rynsztunek do ćwiczeń mieczem, zwłaszcza maska do ochrony twarzy. Istota ćwiczeń sprowadzała się do umiejętnego trafienia przeciwnika w najczulsze miejsca ćwiczebną włócznią, która na końcu zamiast ostrza miała miękką kulkę z materiału.

Oprócz umiejętności walki włócznią wśród sztuk samurajskich szczególną pozycję zajmowała szermierka na halabardy. Dwumetrową halabardą (naginata) posługiwali się w bitwie z reguły samuraje piesi. Halabardę (obok sztyletu) uważano w feudalnych czasach za jedyną białą broń używaną przez kobiety ze stanu rycerskiego; posługiwały się one tą bronią w przypadku zagrożenia, broniąc siebie, dzieci, domu i majątku przed atakiem wroga. Dlatego każda córka samuraja wychodząc za mąż otrzymywała jako swoistą wyprawę komplet halabard (38, str. 51). Córki samurajskie przechodziły specjalny kurs fechtunku na halabardy jeszcze zanim osiągnęły pełnoletność. Wymagania stawiane dziewczętom podczas treningu szermierki na halabardy

były tak samo surowe, jak podczas fechtunku na miecze chłopców. Jednak, chociaż ćwiczenia z dwumetrową halabardą naginata były niełatwe, mimo wszystko nie wymagały takiego przygotowania, mistrzostwa i siły fizycznej, jak ćwiczenia z mieczem i łukiem.

W treningu szermierki na halabardy zasadniczą rolę odgrywała nauka trafiania przeciwnika w nie osłonięte pancerzem rejonu ciała — szyję albo nogi. Często główny cios halabardy był skierowany tak, aby przeciąć ścięgno w okolicy pięty (ścięgno Achillesa) i tym samym pozbawić atakującego przeciwnika możliwości natarcia i swobodnego przemieszczania się w walce (9, str. 94).

Żony samurajów nieraz osiągały mistrzowski poziom techniki władania tym rodzajem broni, brały też udział w bitwach. W czasie powstania Satsuma (1877) w działaniach wojennych przeciw wojskom rządowym obok uczestników powstania — samurajów występowały również kobiety uzbrojone w halabardy (9, str. 94).

Szermierka na halabardy miała nie tylko czysto praktyczne, wojskowe znaczenie. Ćwiczenia te sprzyjały fizycznemu rozwojowi kobiet stanu samurajów, które z racji swego statusu społecznego pędziły beczynny żywot.

Po reformie Meiji szermierka na naginata stała się dostępna dla wszystkich warstw japońskiego społeczeństwa. W niektórych japońskich szkołach powszechnych i średnich szermierka na halabardy była włączona do programu jako obowiązkowa.

Podobnie jak i inne sztuki rycerskie, ten rodzaj walki samuraje uważali przede wszystkim za zajęcie służące rozwijaniu duchowych uzdolnień jednostki, a dopiero w drugiej kolejności za ćwiczenie wzmacniające mięśnie ciała i rozwijające siłę fizyczną.

### **Pływanie (suiei) w stylu samurajskim**

Wśród sztuk wojennych ważną rolę w dawnych czasach odgrywało pływanie (suiei) w pełnym rynsztunku i z bronią. Rozwojowi pływania sprzyjała duża liczba wodnych przeszkód, które wojownicy musieli pokonywać w czasie działań bojowych. Ich forsowanie przez samurajów często służyło jako temat dzieł artystów i rzemieślników. Na drzeworytach przedstawiano rycerzy przepływających rzeki albo jeziora wierzchem na koniu albo obok konia, trzymających łuk i strzały, miecz, a czasem i sztandar.

W czasach feudalnych w wielu księstwach powstawały szkoły uczące samurajów — w zależności od warunków topograficznych — różnych sposobów pływania, które wchodziły w skład systemu wojennego kształcenia rycerzy klanów feudalnych.

Decydujące znaczenie w nauce pływania miało wypracowanie siły ducha, gotowości stawienia czoła żywiołowi, moralnego przygotowania do spotkania i walki z niebezpieczeństwem. Fizyczna zdolność do działania była również uważana za niezbędną, niemniej jednak stawiano ją na drugim miejscu.

Średniowieczne szkoły klanowe różniły się między sobą jedynie metodami nauki pływania, natomiast pozycja pływaka w wodzie była zawsze jednakowa: pozioma, boczna lub pionowa.

Nauka pływania w stylu samurajskim była swoista i charakterystyczna jedynie dla Japonii; pływanie *suiei* wyraźnie różniło się od sposobów pływania innych narodów. Celem wszystkich tych szkół było wpojenie pływakom męstwa i umiejętności pokonywania bez wahania dowolnych przeszkód w czasie pościgu za przeciwnikiem.

Nauczyciele szkoły Kobori (księstwo Kumamoto na południowo-zachodnim Kyūshū) uczyli samurajów pływania w pełnym rynsztunku, przy czym pływacy musieli unosić górną część tułowia jak najwyżej nad wodą, aby mogli do tego jeszcze strzelać z łuku. Ten styl jest nieporównywalny z żadnym innym. Wszystkich czynności dokonywano z powagą i spokojem. Szkoła Yamouchi (księstwo Usuki-Ōita z północnego Kyūshū) uczyła pływania z wielkimi flagami. Dwu- i trzymetrowe flagi, które służyły do przekazywania rozkazów w bitwach na wodzie albo przy przekraczaniu zbiorników wodnych, trzymano w rękach, umocowywano na ramionach lub na głowie. Im cięższe były flagi, tym większy był wysiłek pływaka. Oprócz tego samuraj musiał jeszcze przenosić przez wodę zbroję końską i broń, a trębacz — muszlę używaną do przekazywania sygnałów. W szkole Suito (południowo-wschodnie Shikoku) praktykowano skoki do wody, której głębokość zwykle nie przekraczała jednego metra, z dużej wysokości.

Sz szczególnie wyróżniała się szkoła Shinden (wybrzeże Morza Wewnętrznego). Uczono w niej przede wszystkim pływania i nurkowania ze związanymi rękami i nogami, a także walki z przeciwnikiem po zdobyciu jego łodzi. Jako trening służyły ćwiczenia nazywane *ikadazumo* — „walka na (kołyszącej się) tratwie”.

*mo* Strącony w wodę uważany był za pokonanego. Oprócz tego szko-

ła Shinden uczyła długiego przebywania pod wodą (z bronią lub bez broni).

W szkole Iwakura (półwysep Kii) uczono pokonywania silnej fali przypływu, wirów oraz uwalniania nóg i rąk z okręconych wokół nich wodorostów. Podstawowy styl tej szkoły nazywał się „pływaniem na stojąco”. Jego główną zasadą było utrzymywanie tułowia w takim położeniu, żeby ręce pozostawały ponad powierzchnią wody. W nich rycerz trzymał miecz, który zawsze musiał być suchy i wolny od rdzy, ponieważ był uważany za „duszę samuraja”.

Podstawą stylu szkoły Nojima (rejon Wakayama) było utrzymywanie górnej części ciała jak najwyżej nad wodą w wyniku energicznych ruchów nóg. Pływak tej szkoły musiał ustrzec przed zamoczeniem przeprowiany przez wodną przeszkodę ładunek; przygotowaniem do tego było ćwiczenie, w którym uczeń próbował pisać znaki tak, aby nie zmoczyć deseczki, tuszu ani pędzla.

Szkoła Kankai (w Ise) wymagała od wojowników długiego przebywania w morskiej wodzie, to jest pływania w morzu na dalekie dystanse.

Celem nauki w szkole Mukai (Edo) było przygotowanie samuraja do walki z przeciwnikiem w wodzie: uwalniania się z jego uchwytu i atakowania. Szkołę tę nazywano szkołą „wodnego jūjutsu”.

W szkole Suifu (Mito) uczono strzelania z wody. Odbywało się to zazwyczaj przy przepływaniu fos opasujących oblegane zamki feudałów; uczono również pływania w oceanie podczas sztormu i pokonywania wielkiej fali.

Na zakończenie można powiedzieć, że sztuki wojenne samurajów miały bardzo szczególny charakter. Ukształtowały się zarówno pod wpływem środowiska naturalnego, właściwego dla japońskiego etosu, a także pod wpływem warunków historycznych, w jakich dokonywał się stopniowy rozwój stanu samurajskiego.

Niezwykły charakter wszystkich opisanych wyżej wojennych dyscyplin polega także i na tym, że zawierają w sobie elementy religijne. Medytacja systemu zen, kult shintō i konfucjańska ideologia w większym lub w mniejszym stopniu odegrały ważną rolę i wywarły istotny wpływ na wszystkie rodzaje i formy bojowego i fizycznego przygotowania bushi. Przez lata treningu rycerze stawali się opanowani, silni fizycznie i wytrzymali — tacy, jakich było potrzeba do prowadzenia krwawych feudalnych wojen domowych.



# Rynsztunek bojowy, odzież i uzbrojenie stanu rycerskiego

## Rynsztunek bojowy

Rozwój wyposażenia bojowego w Japonii ma swoją historię i swoją specyfikę. Zbroje rycerzy europejskich ulegały w różnych okresach istotnym zmianom zgodnie z duchem i modą epoki, w rezultacie wprowadzenia rozmaitych unowocześnień technicznych i konstrukcyjnych, natomiast ekwipunek bojowy japońskich rycerzy pozostawał na przestrzeni wieków prawie nie zmieniony. Liczne elementy rynsztunku bojowego, charakterystyczne dla średniowiecznych zbroi samurajskich, były znane już w epokach brązu i żelaza historii japońskiej (tj. w pierwszych wiekach naszej ery \*).

Jeśli chodzi o cechy zasadnicze, to rynsztunek bojowy bushi ukształtował się już w XII wieku — w czasach, kiedy rozpoczęły się długotrwałe wojny domowe. Kilka wieków feudalizmu, które nastąpiły później, wprowadziło jedynie niewielkie zmiany kształtu i konstrukcji, których celem było udoskonalenie już istniejących zbroi. Można to tłumaczyć racjonalnością japońskiego wyposażenia bojowego, które pozwalało rycerzowi być w walce ruchliwym i zwrotnym.

Oddzielne płytki zbroi, połączone ze sobą jedwabnymi sznurami, pozwalały samurajowi na swobodne ruchy. W japońskim stroju bojowym nie było zbyt gorąco latem i zbyt zimno zimą. Ponadto, w odróżnieniu od pancerzy zachodnioeuropejskich, wyrabianych dla rycerzy na indywidualne zamówienia, zbroje takie łatwiej było dopasować do każdej figury. W *Nihongi* wspomina się nawet o wkładaniu jednego pancerza na drugi (103, Bd 3, str. 131).

Zbroja rycerska cieszyła się wielkim szacunkiem i była darzona czcią. Przekazywano ją w spadku z ojca na syna. Przy

znacznej ruchomości poszczególnych części zbroi, spadkobierca mógł ją nosić nawet jeśli miał odmienną budowę ciała.

Począwszy od epoki Kamakura sztuka wytwarzania zbroi i broni zaczęła się bardzo szybko rozwijać, gdyż władza przeszła w ręce stanu samurajskiego, który z oczywistych względów przywiązywał wielką wagę do wyposażenia (62, str. 78).

Na kompletną zbroję samuraja (yoroi, lub ôyoroï) składały się zazwyczaj: hełm z ruchomą osłoną karku i szyi, półmaska z przymocowanymi (lub przytrzymywanymi sznurami) płytkami chroniącymi szyję z przodu, pancerz, naramienniki na prawym i lewym ramieniu, narekawniki, nabiodrki, nagolenniki i obuwie. Do tego dochodziły jeszcze dwie płytki z wyobrażeniem rodowych herbów rycerza, noszone na piersi.

Hełm (kabuto) był zrobiony z poprzecznych, sklepanych ze sobą wąskich, metalowych płytek, pokrywanych czasem cienką warstwą ceramiki lub laki. W procesie rozwoju konstrukcji hełmu zmieniała się liczba metalowych pasków, co wiązało się z dążeniem do zwiększenia odporności powierzchni na uderzenie bez zwiększania wagi, wynoszącej w przybliżeniu 2,5–3 kg.

Bezpośrednio do hełmu przymocowane były z tyłu poziome, ruchome płyty (od trzech do siedmiu), chroniące szyję — nakarczek (shikoro). Wierzchnia z tych płyt była wysunięta do przodu i wygięta w formie klap lub skrzydełek (fukikaeshi) po obu stronach hełmu. Być może wywodziło się to z tradycji czasów, kiedy hełmy robiono ze skóry. Na metalowych hełmach klapy takie mogły służyć jako sprężynujące urządzenie do osłabiania ciosów zadawanych przez przeciwnika. Zwykle do fukikaeshi przyczepiano rodowe herby samurajów. Do przedniej części był umocowany nitami daszek chroniący oczy (mahisashi) i podstawa półkolistych ostrzy metalowych „motykopodobnych” (kuwagata), przeznaczonych do osłabiania ciosów spadających na głowę. Pomiędzy ostrzami często umocowywano ozdoby, symboliczne wyobrażenia lub metalowe zwierciadła<sup>2</sup>. Wierziono, że zwierciadło ma czarodziejską moc przeciwstawiania się wszelkiemu złu. Być może wiara ta przysłała do Japonii z Chin, gdzie brązowe zwierciadła służyły do odstraszenia od żywych i umarłych siły nieczystej (136, str. 67)<sup>3</sup>. Szczyt hełmu wieńczyła cyzelowana rozetka, zaopatrzona w otwór dla wentylacji albo w wyobrażenie demonicznego zwierzęcia (zwykle u daimyo). Wewnętrzna strona daszka i nakarczka była z reguły pomalowana na czerwono, co miało działać odstrasząco na przeciwnika. Jako pod-

kładki pod hełm używano jedwabnej tkaniny; na głowie hełm przytwierdzano za pomocą dwu długich i grubych sznurów z tkaniny.

Przed włożeniem hełmu samuraje owiazywali głowę przepaską hachimaki, która służyła jako rodzaj izolacji (podkładki). Oprócz czysto praktycznej funkcji zawiązywanie hachimaki miało dla rycerzy określone znaczenie duchowe, które kojarzyło się z przygotowaniem do walki (20, str. 40). Przepaska hachimaki była symbolicznym wyrazem gotowości przejścia od codzienności do świętości, a zawiązywanie jej było jak gdyby zapowiedzią natchnienia rycerza męstwem<sup>4</sup>.

Twarz chroniła przyłbica (hōate) albo metalowa półmaska (hap-puri), często z dopinanym nosem, zakrywająca policzki i podbródek. Maskom nadawano rysy ludzkiej twarzy, lecz z silnym przerysowaniem poszczególnych cech, co stwarzało odpychające wrażenie. Maski i przyłbice miały nie tylko chronić twarz, ale — dzięki wyszczerzonym zębom i napiętym mięśniom twarzy — przerażać nieprzyjaciela. Jednak samuraje nie zawsze używali bojowych masek, o czym może świadczyć bogaty materiał ilustracyjny epoki średniowiecza, przedstawiający bushi walczących z odstoniętą twarzą. Gardło ochraniało kilka płytek (nodoate), które później przymocowywano do maski.

Pancerz (kó) składał się z dużej, kutej płyty chroniącej piersi — napierśnika (munaita), czasem obciągniętej tkaniną z przymocowanym do niej rzędem poprzecznych żelaznych płytek, połączonych różnobarwnymi jedwabnymi lub skórzanymi sznurami<sup>5</sup>, które tworzyły osłonę brzucha (haramaki), oraz z części tylnej — naplecznika, ściśle złączonego z przodem z lewej strony, a nie połączonego z prawej strony. Obie te części były ściągnięte grubym jedwabnym sznurem. Do dolnej części pancerza była luźno umocowana sznurami spódniczka — falbana, zakrywająca dolne partie ciała (kusazuri). Składała się z czterech — ośmiu części i także była zrobiona z pasków metalu połączonych ze sobą. Korpus (do) z przylegającymi do niego częściami utrzymywał się na ciele dzięki wygiętym pasom metalu nakładanym na ramiona. Kolor sznurów i barwa płytek zbroi były różne u samurajów z różnych klanów feudalnych. Pozwalało to odróżnić swoich od wojowników przeciwnika. Przednia część pancerza nierzadko była obciągnięta wzorzystym brokatem. U góry naplecznika na szerokim, bogato zdobionym pasie blachy mocowano metalowy pierścień ze sznurami, umożliwiającą przymocowanie

z tyłu kołczanu ze strzałami albo polowej flagi wojennej samuraja (nobori).

W XVI wieku, za czasów Toyotomi Hideyoshiego, zaszły pewne zmiany w technice wyrobu pancerzy. Pojawiły się udoskonalone, lekkie zbroje, wynalezione przez Matsunaga Hisahide, składające się z cienkich płytek żelaznych, rozmieszczonych w układzie rybiej łuski (21, str. 138). Pancerze z tego okresu otrzymały nazwę gusoku.

Mniej więcej w tym samym okresie na przednie płyty pancerza, zrobione z jednego kawałka metalu, zaczęto nanosić cyzelowane wzory. Płytki z herbami umocowywano z przodu, na poziomie obojczyków.

Rolę osłony pasa barkowego pełniły naramienniki (sodę), mające kształt czworokąta i złożone z kilku podłużnych płytek połączonych sznurami. Lewy i prawy naramiennik nosiły różne nazwy: imuke-sode („naramiennik kierunku strzały”), imete-sode („naramiennik prawej ręki”), ponieważ pierwotnie chroniona była tylko lewa ręka, wyciągnięta w stronę nieprzyjaciela przy strzelaniu z łuku. Przedramiona zakrywały naręczaki (kote).

Dolną część ciępa chroniły nabiodrki (haidate), mające kształt rozdwojonego fartucha, umocowanego do pasa dwiema wstęgami zawiązanymi z tyłu. Dół nabiodrka przypominał kołczugę z przymocowanymi do niej metalowymi płytkami; górną część wyrabiano tylko z tkaniny lub zamszu, bo od góry zachodziła na nią dolna część pancerza. Od strony wewnętrznej nabiodrek miał tasiemki do zawiązywania. W początkowym okresie nabiodrka nie używano, a jego rolę spełniała dłuższa spódniczka z metalowymi płytkami. Nogi od kolan po kostki przykryte były nagolennikami (suneate) lub pasami metalu przymocowanymi do skózanego podłoża.

Wszystkie ruchome części zbroi, a także pancerz, były zdobione cyzelowanymi nakładkami i nitami z brązu; skórzane powierzchnie zdobiono wzorami geometrycznymi albo stylizowanymi rysunkami, wprowadzającymi motywy roślinne.

W warunkach bojowych zbroję samuraja uzupełniano jeszcze połową narzutką (jimbaori).

Obuwie wyrabiano ze skóry i umocowywano do nóg za pomocą skórzanych lub jedwabnych pasów.

Płatanerze wyrabiali zbroje przez całe wieki ściśle według określonych kanonów, przyjętych jeszcze w okresie rozkwitu feudalizmu. Jednym ze sławnych rodów, który od XII wieku

zajmował się wyrobem zbroi, był ród Myochin. Wytwory mistrzów Myochin uznawano za klasyczne i służyły jako swoisty standard i wzór do naśladowania przez innych rzemieślników (103, str. 134).

Oryginalny przykład ciągłości tradycji w dziedzinie wyrobuj zbroi stanowią napisy tuszem, które nanoszono na poszczególnej części zbroi samuraja. Napisy znajdujemy na zamkniętej podkładce pancerza, na naramiennikach, na przywieszonych płytach z herbami, nabiodrkach itp. Tak np. na nabiodrku jednej"; z samurajskich zbroi, przechowywanej w zbiorach Muzeumj Antropologii i Etnografii w Leningradzie (nr 5947-2 b) znajduje się napis: „Tempyö, 12 rok, 8 miesiąc, 1 dzień”. Tempyö jest to nazwa okresu panowania cesarza Shömu, odpowiadającego j okresowi od ósmego miesiąca roku 729 do trzeciego miesiąca] roku 749. Takie napisy nanoszono na skórę zbroi w okresie Edo. Skóra nosiła nazwę tempyögawa, była zdobiona w stylu przyjętym w VIII wieku (naśladowanie dawnej ery Tempyö). Na innej zbroi (nr 5947 — a, b, c, d, 11) widnieje szereg jednakowych napisów: „Shöhei, 6 rok, 6 miesiąc, 1 dzień”. W tym wypadku chodzi już o erę Shöhei (dwunasty miesiąc 1346 — siódmy miesiąc 1370). „Skórą Shöhei” nazywano zdobioną skórę japońskich zbroi (bugu). Takie rysunki i napisy kazał nanosić na zbroje shögun Kanenaga z rodziny książąt krwi prowincji Higo (dzisiejsza prefektura Kumamoto).

Rysztunek wojenny przechowywano w specjalnym drewnianym kuferku na zbroję, zwanym yoroi — (kara) bitsu. Przed rozpoczęciem kampanii samuraj przywdziewał zbroję w następującym porządku: spodnia odzież, nakrycie głowy, rękawice ze skóry i ochraniacze nadgarstków, wierzchnia odzież; łydki okręcał owijaczami i wkładał nagolenniki, potem następowało futrzane obuwie i pancerz, a na samym końcu wkładał naramienniki i osłonę szyi (nakarczek). Hełm samuraj wkładał bezpośrednio przed bitwą (103, str. 138). Często jednak w trakcie walki samuraje zdejmowali hełm i używali go jako tarczy, chroniąc twarz przed strzałami przeciwnika. Ręcznymi tarczami posługiwano się w bitwach rzadko, ponieważ przeszkadzały we władaniu dwuręcznym mieczem. Tarcz używali zazwyczaj tylko wojownicy piesi. Wielkie drewniane tarcze (tatę) rycerze ustawiali na ziemi i kryli się za nimi przed strzałami wroga.

Nieodzowną częścią ekwipunku rycerza był wachlarz ögi, złożony z szeregu płytek i noszony za pasem'. Wachlarza samuraje

używali nie tylko do chłodzenia się w gorącej porze roku, ale i do sygnalizacji, i kierowania wojskami podczas działań bojowych. Składane wachlarze wyrabiano z tkaniny lub papieru, czasem były wzmocnione metalem. Jako ozdoba bojowego wachlarza sygnalizacyjnego prawie zawsze występował czerwony krąg na żółtym tle. Krąg symbolizujący słońce na odwrotnej stronie był wymalowany żółtym kolorem na czerwonym tle.

Obok składanych wachlarzy wyższa arystokracja i głównodowodzący używali sztywnych wachlarzy nieskładanych, często zrobionych z żelaza. Takie wachlarze, zwane gumbai-uchiwa, służyły wodzom i dowódcom jako odpowiednik wodzowskiej buławy. Były one herbową oznaką feudała i w razie konieczności (wobec ataku mieczem albo włócznią) służyły do samoobrony, o czym wspominają niektóre przekazy historyczne (103, str. 139).

W skład rynsztunku bojowego konnego rycerza oprócz wyliczonych wyżej atrybutów wchodziła jeszcze specjalna narzutka (horo), umocowywana z tyłu na zbroi w celu ochrony jeźdźca przed strzałami przeciwnika, które mogły trafić w szpary między częściami pancerza. Horo — osłona znana już w erze Jōgan (859—877) rozpowszechniła się w czasach Gempei (okres walk między rodami Minamoto i Taira). Pozostawała częścią ekwipunku bojowego samuraja aż do późnego okresu rozwoju japońskiego feudalizmu. Narzutka ta, długości około dwu metrów, była zrobiona z tkaniny i umocowywana do hełmu i pasa wojownika. Podczas ruchu horo wydymała się jak żagiel, tłumiąc siłę uderzeniową strzały, która w nią trafiała. Podobna unikalna forma osłony pleców rycerza przed strzałami nie była znana nigdzie poza Japonią.

Do pleców jeźdźca przymocowywano na długim drzewcu niewielką flagę ze znakiem, po którym można było z daleka rozpoznać przynależność rycerza do drużyny tego czy innego feudała, poznać imię samuraja.

Koń bojowy — drobnej, wytrzymałej rasy — często był przykrywany skórą dzikich zwierząt. Czasem chroniła go pikowana derka albo zbroja z kółek żelaznych. Na piersi konia zamieszano metalowe płyty, połączone jedwabnymi sznurami, na głowę zakładano kutą maskę (umazura), wykonaną w formie głowy byka, co miało przerażać wroga. Takie zbroje końskie były charakterystyczne dla okresu, kiedy rządzący Oda Nobunaga i Toyotomi Hideyoshi (41, t. 2, str. 176). Do kompletu bojowego wyposażenia konia (bagu) należało jeszcze lakierowane drewnia-

ne siodło (kura), strzemiona (abumi), okrągłe wędzidło (kan) itp. (134, str. 171).

Umundurowanie zwykłych, szeregowych samurajów niższej rangi (piechurów czyli ashigaru) było znacznie prostsze. Składało się z pancerza — napierśnika, nagolenników, sandałów, hełmu, który częściej (w XVI wieku) był zastępowany kaskiem z drzewa lub metalu (jingasa), i polowej flagi ze znakiem (hata, sashimono).

## zienna i ceremonialna odzież samurajom

Wskaźnikiem społecznego statusu samuraja w socjalnej strukturze feudalnej Japonii, zwłaszcza w epoce Tokugawa, był jego ubiór. Samuraje wyróżniali się spośród mas ludności odrębną odzieżą, którą mógł nosić jedynie stan rycerski. Tylko w rzadkich wypadkach (ślub, pogrzeb, wielkie święto), w drodze wyjątku i na znak szczególnej łaski przedstawiciele niższych stanów (kupcy, rzemieślnicy itp.) otrzymywali zezwolenie na włożenie hakama — części stroju samuraja. Jednocześnie noszenie ceremonialnego stroju bushi było niższym warstwom surowo zakazane, a naruszenie zakazu pociągało za sobą karę.

W życiu codziennym samuraje nosili odzież składającą się z trzech głównych części: części noszonej jak kaftan na ramionach (kimono), elementu umocowywanego w pasie (hakama) i narzutki (haori), o takich samych prostych liniach kroju jak kimono. Wszystkie te części (łącznie nazywane reifuku), utrzymane w ciemnym albo czarnym kolorze, mogły także służyć jako ubiór paradny.

Na wierzchnie kimono, wkładane na białe spodnie kimono z wąskimi rękawami (kosode), i na haori naszywano herby rodowe samuraja (mon), uważane za atrybut klasy rządzącej. Taka odzież z herbami nazywała się montsuki. Zgodnie z przyjętymi regułami herb naszywano na odzież w pięciu miejscach: *na* plecach (między łopatkami), na piersi (z prawej i z lewej strony) i na obu rękawach. Jednak znane były też przypadki, kiedy samuraje zamawiali sobie wierzchnie kimono całe pokryte tkanymi lub wymalowanymi herbami rodowymi (111, str. 64). Taki strój był nazywany tobimono.

Herb rodowy (kamon) był dla samuraja niezmiernie cenny, ponieważ stanowił element jego linii genealogicznej i dziedzic-

czono go razem z nazwiskiem. Najpierw pojawiły się one na flagach. Na zbrojach i hełmach herby widoczne są już w XI—XII wieku. Mniej więcej w tym czasie zaczęto umieszczać herby na broni białej (zwłaszcza na mieczach), na końskim rynsztunku, a tarczach itp. (111, str. 6, 64, 66—69).

Herby rodowe często po prostu przechodziły od suzerena do wasala. W czasach wojen domowych Gempei białe flagi rodu Minamoto oraz czerwone flagi (i znaki) rodu Taira zaczęły przechodzić jako znaki indywidualne do podległych im rodów (111, str. 6).

Jako motywy dla samurajskich herbów mogły służyć ciała niebieskie i elementy gwiazdowego nieba, okazy wschodnioazjatyckiej flory i fauny, przedmioty kultu, figury geometryczne itp., które były wówczas obdarzane właściwościami magicznymi i miały służyć posiadaczowi herbu jako talizman chroniący go od złych, sił i od niepowodzeń życiowych.

Na kimono bushi wkładali hakama — podobne do spódnicy, często plisowane spodnie w formie szerokich szarawarów. Hakama były charakterystycznym elementem odzieży samuraja. Szyto je w różnych długościach, co zależało od pozycji bushi w socjalnej organizacji stanu rycerskiego. Jeśli np. szeregowi samuraje nosili małe hakama, to daimyo i hatamoto na audyencjach u shoguna zjawiali się w nagabakama o długich nogawkach, które wlokły się po podłodze.

W czasie wypraw wojennych i podróży samuraje podwijali hakama, a także i długie kimono, i zatykali je dla wygody za pas. Nogawki hakama mogli też wkładać pod nagolenniki.

Na kimono i hakama wkładano z wierzchu haori, z reguły ciemnego koloru. Nie schodzące się poły haori związywano z przodu białym sznurkiem, który harmonizował z białymi herbami rodowymi. Haori samuraja miało specjalny krój, którego cechą szczególną było niewielkie rozcięcie u dołu pleców (111, str. 437). W połączeniu z hakama tworzyło japoński oficjalny strój: haori-hakama.

W przypadku ważnych ceremonii samuraje wkładali na wierzch swego oficjalnego stroju jeszcze sztywną narzutkę bez rękawów, z wykrochmalonymi ramionami, zwaną kataginu. Zwykle hakama i kataginu były zrobione z tego samego materiału. Taki zestaw tworzył kamishimo — paradny strój samuraja, noszony przy szczególnie uroczystych okazjach.

Samuraje wyróżniali się spośród pozostałej ludności Japonii



także i swoim uczesaniem. Typy uczesania odzwierciedlały socjalną hierarchię ludności: wszelkie naruszenie ustalonych zasad groziło winnemu karą. Niższe warstwy były obowiązane nosić tylko te uczesania, które były dla nich wyznaczone. W obrębie stanów klasy rządzącej fryzura była swoistym wskaźnikiem, określającym rangę człowieka. Wyższa arystokracja i daimyō odróżniali się od szeregowych samurajów, z kolei niżsi rangą samuraje i służba — od samurajów stojących wyżej w hierarchii.

W najdawniejszych czasach uczesanie japońskiego wojownika było proste, co upodabniało go do pozostałych warstw ludności. Włosy zbierali oni w pęczek i związywali sznurkiem w jeden węzeł na potylicy albo w dwa węzły na skroniach (111, str. 224; 41, t. 1, str. 30). Później bushi zaczęli golić przednią część głowy i czesać się w stylu, który otrzymał nazwę sakayaki. Zazwyczaj samuraj zaczynał czesać się w ten sposób po inicjacji (gempuku). Sakayaki nosili samuraje w każdym wieku (111, str. 244). Golenie włosów nad czołem przez przedstawicieli stanu rycerskiego było najprawdopodobniej rezultatem przejścia tego typu fryzury, podobnie zresztą jak i innych elementów kultury, od Ajnów, z którymi wojskowi osadnicy w wiekach VII—VIII pozostawali "w bezpośrednim kontakcie"<sup>7</sup>.

Torii Ryüzō wykazywał m.in., że Japończycy przejęli od Ajnów niektóre rodzaje fryzur, których główną cechą było wygolone -ciemie (152, str. 143)<sup>8</sup>.

W końcu XVI wieku samuraje nosili charakterystyczną fryzurę z włosami wygolonymi nad czołem i na ciemieniu. Włosy na skroniach, które samuraje specjalnie pozostawiali nie zgolone, otrzymały nazwę kobin (111, str. 252). Kobin to charakterystyczna cecha uczesania samuraja. Rzemieślnicy i kupcy byli obowiązani golić włosy z boków. W Kyoto i Osaka fryzura z wygolonymi skroniami zaczęła być nazywana débitai (wypukłe czoło) (111, str. 252). Kobin swobodnie zwiisał ze skroni, pozostałe włosy były jednak ściągnięte z tyłu i związane w gruby węzeł (mage).

W erze Bunroku (dwunasty miesiąc 1592 — dziesiąty miesiąc 1596) bushi powrócili do starych zwyczajów, zawiązując włosy w wielki węzeł. Mieszczanie i chłopcy także przejęli nową modę, jednak ich fryzury, choć naśladowały samurajskie, nie były podobne do mage rycerzy (111, str. 252).

•g Brody i wąsów samuraje tej epoki nie uznawali, policzki i pod-

bródek — tak, jak i głowę — golili codziennie. Niemniej jednak w dużo wcześniejszych czasach brody i wąsy były bardzo popularne, dlatego że mężczyzn brodatych uważano za „mężczyzn o męskim wyglądzie” (111, str. 258), co dla samuraja było bardzo ważne. Prawdopodobnie stąd biorą się półmaski bojowe o nieprzyjemnym, odpychającym wyrazie, zaopatrzone w wąsy i brodę — często nienaturalnej barwy, maski, które miały przerażać i odstraszać. Stare kroniki odnotowywały najbardziej rozpowszechniony wśród wojowników sposób strzyżenia brody i wąsów: brodę pozostawiano tylko na końcu podbródka, a końce wąsów zwisały ku dołowi, jak u Sugawara Michizane. Taki zarost nazywał się tenjin-hige<sup>9</sup>.

Fryzurą najczęściej spotykaną wśród młodzieży samurajskiej tego okresu (era Tenna — wrzesień 1681 — luty 1684) było uczesanie zwane jiin („świątynia buddyjska”). Później, w okresie Genroku, uczesanie to zmieniło się nieco, jednak jego zasada pozostała niezmienną — włosy golono tylko na cieniu (41, t. 3, str. 128; 111, str. 266). Włosy pozostawione nad czołem wiązywano w mały węzeł, połączony z dużym węzłem z tyłu głowy.

Samuraje, którzy utracili swój status wasala i stali się roninami, nie czesali się w sakayaki, lecz rozpuszczali luźno długie włosy (41, t. 3, str. 128; 42, str. 165). Była to jak gdyby zewnętrzna oznaka braku pana (protektora).

Przy okazji wizyt na dworze shōguna albo feudała samuraje wkładali nakrycia głowy, które musiały być zgodne z ich rangą. W codziennym życiu i podczas podróży bushi nosili wielkie, stożkowate kapelusze (kasa), całkowicie zakrywające ich twarz. W takim kapeluszu samuraj mógł chodzić po ulicach miasta, kupując niezbędne rzeczy, mógł wchodzić do kupieckich kramów i wychodzić nie poznany przez nikogo<sup>10</sup>.

Samuraje i roninowie używali także plecionych ze słomy albo bambusu kapeluszy amigasa w kształcie niskiego, szerokiego stożka. Taki kapelusz miał w przedniej części niewielkie plecione okienko, pozwalające widzieć otoczenie przy zasłoniętej twarzy. Czasami bushi nosili kapelusze splecione z turzycy. Nazywały się sugegasa.

Specyficzny kształt miało nakrycie głowy (tengai) członków sekty komosō, zakonu wędrownych mnichów, do którego przyjmowano tylko samurajów (21, str. 124). Kapelusz ten był pleciony z bambusu w kształcie pszczelego ula. Tengai nosili rów-

niez liczni roninowie. Podczas niepogody i w jaskrawym słońcu samuraje używali składanych parasoli (kasa) zrobionych z bambusu i natłuszczonego papieru.

Obuwiem najczęściej noszonym przez stan rycerski były setta (słomiane sandały na skórzanej podeszwie) albo plecione sandały — zori. Podczas deszczowej pogody samuraje wkładali drewniane **geta albo ashida, różniące się** wysokością spodnich podpórek. Do tego rodzaju obuwia używano tsumagake — skórzanych osłon chroniących palce stóp od deszczu i błota.

Wszystkie wspomniane typy obuwia były zaopatrzone w rzemienie i przystosowane do noszenia na specjalne skarpety wycięte na palcach (tabi).

## Uzbrojenie bushi

Podstawowym uzbrojeniem zaczepnym samurajskich drużyn średniowiecza była włócznia i miecz, używane przy bezpośrednim starciu oraz łuk ze strzałami, wykorzystywany w walce na odległość.

Największym skarbem i świętością dla samuraja był miecz — i jako broń profesjonalnego wojownika, rażąca wroga i jednocześnie broniąca życia jego właściciela, i jako symbol stanu rycerskiego, symbol dzielności, honoru, potęgi i odwagi, wielokrotnie opiewany w legendach, opowieściach, pieśniach i poezji.

Od najdawniejszych czasów Japończycy uważali miecz za broń świętą — dar „Bogini Słońca” dla jej wnuka, którego posłała, aby rządził ziemią i stanowił za pomocą tego miecza sprawiedliwość, wykorzeniał zło i umacniał dobro. Właśnie dlatego miecz stał się rekwizytem kultu sintoistycznego, ozdobił świątynie i święte miejsca, przynoszony przez wiernych jako ofiara dla bogów, sam był też świętością, na cześć której wznoszono chramy.

W źródłach literackich wspomina się, że w **VIII** wieku kapłani sintoistyczni sami brali udział w wyrabianiu mieczy — czyścili je i polerowali (59, str. 21).

Dawny miecz japoński (tsurugi lub ken), znajdujący często przy pracach archeologicznych w dolmenach i grobach obok innych rzeczy z towarzyszącego zmarłemu pogrzebowego inwentarza, przypominał stare chińskie miecze obosieczne. Charakterystyczną jego cechą **był** prosty kształt ostrza. Taki miecz wojów-

nicy nosili na plecach (na ukos), a kiedy trzeba było puścić go w ruch, ujmowali rękojeść oburącz. Później zaczęto ostrzyć klingę z jednej strony. Mniej więcej w VII wieku powstała nowa forma miecza — z lekkim wygięciem grzbietu klingi (103, str. 144). Miecze tego typu otrzymały później nazwę nihontō — „japoński miecz” i dotrwały do naszych czasów w niezmienionej formie, która była uważana za idealną i typową tylko dla mieczy japońskich.

Miecze japońskie wytwarzali zawsze ludzie należący do klasy rządzącej; były w czasach feudalnych symbolem przywilejów tej klasy. Zwykle miecze wykuwali krewni samurajów lub szlachty dworskiej (59, str. 20). Wraz z początkiem wojen domowych gwałtownie wzrosło zapotrzebowanie na miecze. Potężni feudałowie brali pod swoją opiekę sławnych płatnerzy.

Kucie mieczy stało się ceremonią religijną z całym szeregiem czynności rytualnych mających odgrodzić miecz, a przy tym i jego przyszłego właściciela, od złych mocy.

Zanim japoński płatnerz (katanakaji) przystąpił do dzieła, spełniał rytualny akt oczyszczenia swego ciała. Przed ołtarzem, który istniał w każdej kuźni, płatnerz przygotowywał się moralnie do czekającej go pracy (59, str. 25), żeby zagwarantować sobie powodzenie przedsięwzięcia. W określonych momentach procesu wytwarzania miecza przebierał się w paradny strój, a sama pracownia po starannym wysprzątaniu była dekorowana shimenawa (rytualne ozdoby, grube sznury plecione z ryżowej słomy). Był to atrybut świąt sintoistycznych, symbolizował czystość i bezpieczeństwo.

Technologia wyrobu mieczy była bardzo skomplikowana. Stał na miecze wytwarzano przez wytapianie metalu z magnetytu i żelazistych piasków. Klingę formowano z wielu warstw żelaza o różnej zawartości węgla, spojonych ze sobą w procesie roztopienia i kucia (160, str. 70; 103, str. 144).

W rezultacie przekuwania, wyciągania, wielokrotnego składania i nowego przekuwania pasów metalu tworzyła się cienka sztaba złożona z ogromnej liczby złączonych z sobą na trwałe najcieńszych warstw stali o różnej zawartości węgla. O. Münsterberg, powołując się na Hillerodta, mówił o milionach takich warstw nałożonych jedna na drugą (103, str. 144). Zgodnie z teorią postępu geometrycznego jest to w pełni możliwe, jeśli wziąć pod uwagę to, że niektórzy płatnerze w średniowieczu traciли po kilka lat na wykonanie jednego miecza. Wacław Siero-

szewski odnotował fakt, że pewien mistrz kuł klingę przez dzie-  
sięć lat, wkładając w tę pracę całą duszę (132, str. 235).

Metal o niskim procencie węgla, połączony z metalem o wy-  
sokim procencie, uzyskiwał znaczną twardość, a jednocześnie  
ciagliwość. Następnie klinga była szlifowana na grubych i drob-  
nych kamieniach szlifierskich, po czym ją hartowano. Podobne  
klingi nie ustępowały wytrzymałością damasceńskim i były uwa-  
żane za najlepsze na całym Dalekim Wschodzie.

Od końca XVII wieku do wyrobu mieczy płatnerze zaczęli  
używać metalu przywożonego do Japonii z Europy. Materiał ten  
Japończycy nazywali nambantetsu czyli „metalem południowych  
barbarzyńców” (ponieważ statki Portugalczyków przybywały do  
Japonii z południa).

Własności tnące klingi i siłę ręki samuraja wypróbowywano za-  
wyczaj na trupach zabitych w boju lub przestępców. Dobrym  
mieczem samuraj mógł przerać trzy ciała położone jedno na  
drugim (143, str. 366). W pojedynkach i na wojnie bushi starali  
się ciąć mieczem tak, aby przeciąć ciało wroga na ukos od ra-  
mienia do pasa lub od ramienia do serca.

Mistrzowsky kowale często nanosili na miecze symboliczne  
rysunki, mające znaczenie formuł magicznych. Rysunki te miały  
odpędzać wszelkie zło i przyzywać dobro, oddać właściciela mie-  
cza pod opiekę dobrych sił i chronić go przed działaniem sił  
złych. Najważniejszą rolę odgrywały wyobrażenia ciał niebie-  
skich, które zgodnie z chińską mitologią mogły wpływać na do-  
czesne życie ludzkie (98, str. 35).

W czasach rządów shogunów Ashikaga utrwaliła się tradycja  
noszenia przez samurajów dwu mieczy, co było odtąd powszech-  
nym przywilejem klasy samurajskiej. W tej epoce miecze stały  
się już nie tylko elementem rynsztunku bojowego, ale zaczęły  
należć do cywilnego stroju bushi i nosili je wszyscy samuraje  
— od szeregowych wojowników po shōguna.

Początkowo drugi miecz był uważany za zapasowy, potem jed-  
nak przekształciło się to w obyczaj. Oba miecze nosiły nazwę  
daishō-no koshimono, czyli „duży i mały (miecz) noszony u pa-  
sa”. Za duży miecz (katana lub daitō) uważano taki, którego  
długość przekraczała 2 shaku (1 shaku — 30,3 cm). Mały (waki-  
zashi lub shōto) był krótszy niż 2 shaku (129, str. 29). Długi  
miecz był przeznaczony do prowadzenia działań bitewnych, krót-  
ki służył do ścinania głów zabitym i do seppuku (28, str. 161) ”.

Oprócz dwu mieczy samuraje nosili czasem i trzeci, zwany tan-tō, służący jako sztylet (97, str. 30).

Bojowe miecze samurajów w czasach wojen feudalnych (XII—XVII wiek) były proste w wykonaniu, noszono je zazwyczaj w drewnianej pochwie (saya). Oba miecze samurajskie z reguły wykonywał jako komplet jeden płatnerz. Do narzędzi pomocniczych, wkładanych do pochwy miecza, należały: kozuka<sup>15</sup> lub kogatana i kōgai — małe nożyki. Noża kozuka samuraje używali podczas wypraw jako noża podręcznego. Czasami też nim rzucano. Kōgai miał szersze zastosowanie, mógł służyć zamiast pałeczek do jedzenia jako przybór do pisania (do wykrobywania hieroglifów), jako narzędzie do podciągania końskiej uprzęży itp. Mógł też służyć jako szpila do włosów lub narzędzie do czyszczenia uszu. Na polu bitwy nóż kōgai pozostawiano wbity w ciało lub w głowę zabitego przeciwnika, w celu późniejszego ustalenia imienia, zwycięzcy: używano go także do umocowania u pasa głowy zabitego wroga (21, str. 147; 57, str. 173).

Istotną częścią miecza bojowego<sup>13</sup> był okrągły jelec (tsuba), chroniący dłoń. Z czasem tsuby i ozdoby miecza (rękojeść — tsuka, jej wykończenie — fuchigashira i zatyczka metalowa — menuki) zaczęli wykonywać wyspecjalizowani mistrzowie płatnerstwa i przekształciły się one w prawdziwe dzieła sztuki, poszukiwane przez kolekcjonerów wielu krajów.

Długość ostrzy mieczy samurajskich nie była ustalona, wahała się dość znacznie<sup>14</sup>. Walka rycerzy, zwłaszcza w początkowym etapie feudalnej decentralizacji, nie była jeszcze bitwą armii jako całości, lecz częściej zmieniała się w pojedynki, dlatego, każdy samuraj zamawiał sobie taką broń, jaka była dla niego najwygodniejsza i odpowiadała jego upodobaniom; wносił do\* wykonania miecza swoje własne idee (103, str. 147).

Na początku XVII wieku, po ustaniu feudalnych wojen domowych i po zjednoczeniu kraju pod władzą rodu Tokugawa, w wytwarzaniu mieczy dokonują się istotne zmiany. Ten rodzaj broni praktycznie wychodzi już z użycia i staje się jedynie symbolem, stanu rycerskiego. Pojawiają się „nowe miecze” (shintō), przeciwstawiane „starym mieczom”, określanym ogólną nazwą koto<sup>16</sup>. Zwiększyły się wymagania samurajów co do artystycznego wykończenia mieczy w tej epoce, bogactwa dekoracji, ozdób z cennych metali. Wydawali oni na zakup niektórych typów mieczy ogromne sumy. Nawet najbiedniejszy samuraj mógł posiadać klingę z dobrej stali we wspaniałej oprawie, uważając, że lepiej cier-

piec głód, niż pozbawić się symbolu podkreślającego jego stanową przynależność. Dla miecza samuraj mógł poświęcić życie swoje i życie członków rodziny (71, str. 8). Taki stosunek do miecza sprawił, że zwykły szacunek dla miecza przeszedł w jego kult. W swoim kodeksie praw z 1615 roku Tokugawa Ieyasu głosił: „Każdy, kto ma prawo nosić długi miecz, musi pamiętać, że jego miecz powinien być uważany za jego duszę, że może on rozstać się z mieczem jedynie wtedy, kiedy rozstanie się z życiem. Jeżeli zapomni o swoim mieczu, musi zostać ukarany” (21, str. 141; 59, str. 19).

Kult miecza zrodził etykę miecza i odnoszące się do niego surowe prawa, których naruszenie można było odkupić jedynie krwią. Do domu samuraja z długim mieczem u pasa mógł wejść jedynie przywódca klanu (daimyō) albo bushi przewyższający rangą gospodarza, przy czym oręż przybysza umieszczano na podstawie dla mieczy w pobliżu gościa. We wszystkich innych przypadkach miecz należało zostawić w sieni, inaczej mogło to być uznane za zniewagę. Podobnie surowe przepisy dotyczyły obnażania klingi, którą można było wydobyć z pochwy tylko wtedy, kiedy właściciel miecza lub kolekcji mieczy chciał pokazać ostrze przyjacielowi (21, str. 141). W celu obejrzenia miecza wystarczyło wysunąć z pochwy jedynie część klingi bliską rękojeści. Obnażony miecz (shiraha albo hakujin) oznaczał wrogość i rozłam w przyjaźni. Jeśli właściciel miecza mimo wszystko chciał pokazać całe ostrze, to podawał oręż przyjacielowi, aby ten sam — z mnóstwem usprawiedliwień i komplementów zgodnych z etykietą — wydobył miecz z pochwy (59, str. 20).

To samo dotyczyło i innej białej broni. Włócznie np. należało przechowywać w futerałach, ponieważ obnażona broń (suyari — naga włócznia) była uważana przez Japończyków za śmiertelną obrazę (49, str. 44).

Z mieczem wiązało się wiele przesądów. W niektórych przypadkach nie wymawiano słowa „miecz”. Np. nazwa krótkiego miecza — wakizashi znaczy dosłownie „rzecz zatknięta z boku” (139, str. 58).

Samuraj nigdy nie rozstawał się ze swymi mieczami, znajdowały się one zawsze na najbardziej widocznym miejscu w domu; w specjalnej niszy (tokonoma), w głównym rogu pokoju, na podstawie zwanej tachikake albo katanakake. Nocą miecze kładziono u wezgowia w takiej odległości, aby można było do nich łatwo dosięgnąć ręką (108, str. 122)<sup>16</sup>.

23. Samuraj wędrujący w czasie śnieżnej zadyмки (obuty w ashida - drewniaki na wysokich klockach)





Ubiór kobiet z warstwy samurajskiej (okr. Kamakura)



24. Różne rodzaje uczesania męskiego (okr. Edo)



W

< \*cf



W

27. Ubiór ceremonialny samuraja (okr. Edo)



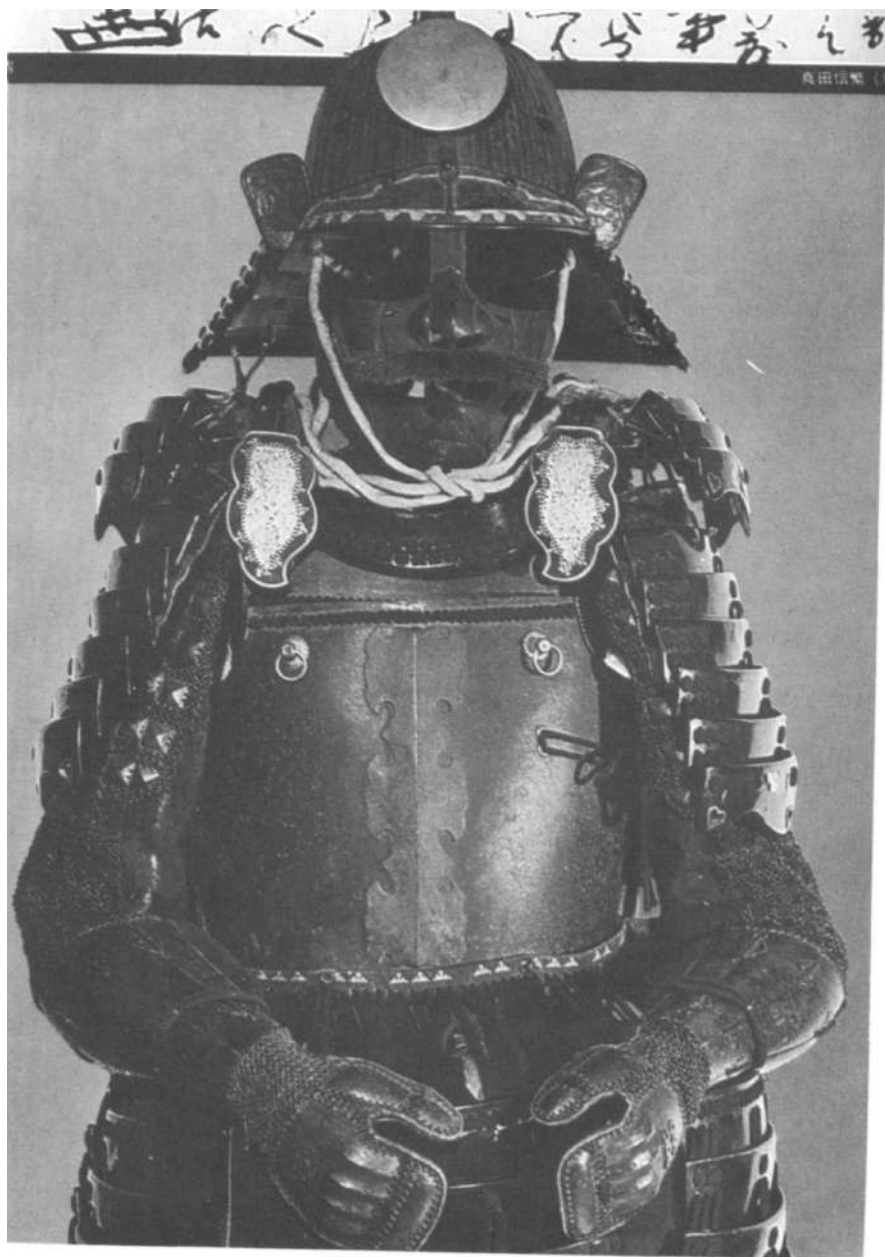
26. Ubiór noszony przez samuraja (okr. Sengoku)  
Ubiór kobiety z warstwy samurajskiej (okr. Sengoku)



## 29. Miecze samurajskie



28. Zbroja (okr. Sengoku)





FT\*

S if 'i vj" f f f

0.

XL

®

•HT•\*\*•



30. Urzędnicy-samuraje przeprowadzają pomiary pól (okr. Edo)

31. 8 pułk piechoty rozwinęty na pozycjach podczas wojny ros.-jap. w 1905 r.

W czasie przepraw przez rzeki i niewielkie jeziora samuraje obchodzili się z bronią maksymalnie ostrożnie: starali się w miarę możliwości nie zanurzać jej w wodzie, nakładali na rękojeści specjalne pokrowce, aby uchronić je od wilgoci. Taki sposób traktowania mieczy zachował się również w armii cesarskiej po rewolucji burżuazyjnej Meiji — aż do porażki imperialistycznej Japonii w II wojnie światowej<sup>17</sup>.

Władze shogunatu Tokugawa zazdrośnie strzegły prawa do noszenia mieczy (taitō-gomen). Tylko arystokracji dworskiej z Kyoto, wojskowym i urzędnikom cywilnym wolno było nosić dwa miecze. Uczni, rzemieślnicy i chłopci mogli nosić jedynie krótki miecz, i to tylko za specjalnym zezwoleniem, w czasie wielkich świąt lub w podróży. Drobnym kupcom, biedakom i pariasom (eta) noszenie wszelkiego rodzaju mieczy było surowo wzbronione (21, str. 142).

Niezależnie od tego, że miecz stanowił dla samurajów symbol czystości, dobra i sprawiedliwości karzącej zło, a także mimo tego, że kodeks moralny bushidō potępiał bezmyślne nadużywanie miecza, a za hańbę uważał krzywdzenie niewinnych i słabych — miecz na przestrzeni całej swej historii służył jako narzędzie przemocy, niesprawiedliwości i okrucieństwa.

Jaskrawym przykładem niesprawiedliwego i niehonorowego używania miecza, oprócz posługiwania się nim w zaborczych wojnach, był zwyczaj wypróbowywania nowego miecza — tameshigiri lub tsujigiri (dosłownie „zabójstwo na skrzyżowaniu dróg”). Zwyczaj ten polegał na tym, że nowy, nie używany jeszcze miecz należało koniecznie wypróbować na człowieku. Ofiarami byli nie rzadko nędzarze, leżący bezradnie na poboczu drogi, albo chłopci późno wracający z pola.

Władze lokalne, usiłując zapobiec bezprawiu, wystawiały na ulicach nocne posterunki i budowały strażnice na skrzyżowaniach dróg. Jednak straż traktowała niedbale swoje obowiązki i dlatego liczba przechodniów i podróżnych zabitych przez samurajów szła w tysiące (41, str. 71). Samuraje, którzy nie chcieli wypróbowywać mieczy na niewinnych, praktykowali inny sposób tameshigiri. Dawali swój miecz katu, aby ten wypróbowywał ich broń (za określoną opłatą) na skazanym przestępcy.

Nie mniej ważny niż miecz w uzbrojeniu samuraja był wielki łuk (ōyumi), który swoje wymiary i kształt zachował z dawnych czasów<sup>18</sup>. Najbardziej charakterystyczną cechą wielkich japońskich łuków było położenie punktu, z którego wystrzelivano



strzałę, nie w środkowym, lecz nieco niższym miejscu cięciwy (134, str. 123). Już w najstarszych łukach ich górna część miała 36 okręconych trzcina odcinków wobec 28 odcinków poniżej miejsca, które chwymano ręką (103, str. 139).

W odróżnieniu od łuków, kołczany miały bardzo różnorodne kształty. Wyrabiano je z drzewa obciągniętego tkaniną, wyplatano z wikliny lub z bambusu. Na wojnie samuraje nosili dwa kołczany: u boku mały, pleciony z wikliny, a na plecach duży. Kołczan na plecach umocowywano w taki sposób, żeby strzały wystawały ponad ramieniem i żeby można je było łatwo wyciągnąć (103, str. 139). Najbardziej rozpowszechniony był kołczan obszyty z zewnątrz futrem — ebira.

W okresie wojny między rodami Taira i Minamoto (1180—1185) w użyciu były również kołczany utsubo, kołczany w kształcie dzbanów — tsuboyanagui i płaskie — hirayanagui (41, str. 244, t. I). Na rzemieniach podtrzymujących kołczan zawieszano zwój zapasowej cięciwy (gen). Częściej jednak zapasową cięciwę zwijano na specjalnym kółku zawieszonym u pasa, na którym noszony był miecz. Do kompletu wyposażenia łuczника należał także skórzany narękawnik tomo, chroniący rękę przed uderzeniem cięciwy.

Strzały (ya) w zależności od przeznaczenia (wojenne, myśliwskie, ćwiczebne, sygnałowe) otrzymywały najróżniejsze kształty. Jako materiał do wyrobu grotów służyło żelazo, miedź, róg lub kość, bambus itp. Strzały bojowe miały groty żelazne, ćwiczebne — rogowe (do strzelania do słomianych tarcz) albo drewniane (do ćwiczeń inuoumono — pogoni za psami).

Przed rozpoczęciem bitwy wystrzeliwano w powietrze świszczącą strzałę z nakładką z jeleniego rogu (kaburaya). Było to wyzwanie i powiadomienie nieprzyjaciela o rozpoczęciu walki.

Strzały wykonywano z wierzby lub bambusu; opierzenie stanowiły dwa — cztery orle pióra. Oprócz zwykłych strzał każdy samuraj miał w swym kołczanie specjalną „strzałę rodową” z jego własnym imieniem, która nie była używana jako broń. Po tej strzale rozpoznawano zabitego na polu bitwy. Zwycięzca zabierał ją jako trofeum (103, str. 141).

O sławnych łucznicach tworzono w Japonii legendy już w dawnych czasach. Legendy te sławiły bojowe zalety japońskich łuków i mistrzostwo strzelców. W czasach feudalnych łuk stał się główną bronią samuraja. Wśród 28 rodzajów sztuk wojennych XVIII wieku łucznictwo zajmowało pierwsze miejsce, a pojęcia

„ojna” i „łuk i strzały” (yumiya) uważano za równoznaczne. Nawet po wprowadzeniu broni palnej łuk nie stracił swego znaczenia, był bowiem szybszy i pewniejszy niż nabijane od lufy arkebuzy (103, str. 141).

Na równi z bystrym wzrokiem łuczника musiała cechować również wielka siła mięśni i wytrzymałość. Wytrwałość, siłę i celność wypróbowywano zwykle podczas ćwiczeń, świąt religijnych i zawodów między pojedynczymi wojownikami. W tej dziedzinie najefektywniejsze są łucznicze osiągnięcia Wada Daihachi, który w 1686 roku wystrzelił w ciągu doby 8133 strzały, i Masatoki, który 19 maja 1852 wystrzelił 10 050 strzał, z czego 5383 strzały dosięgły celu (103, str. 142).

W czasach feudalnych wojen średniowiecznych jeźdźcy i piesi wojownicy używali także włóczni (yari) — krótkich u konnych samurajów i długich (ok. 4—6 m) u ashigaru, a także halabard (naginata). Tych ostatnich często używali nie tylko samuraje, ale i mnisi.

Począwszy od XVI wieku w wojskach feudałów weszły w powszechne użycie armaty i skałkowe muszkiety (teppo), przywiezione przez Portugalczyków. Jednak ten rodzaj broni w ciągu trzystu lat istnienia nie ulegał prawie żadnym zmianom i aż do 1860 roku był wyrabiany tak samo jak w XVI i na początku XVII wieku (103, str. 180). Łuk, a zwłaszcza miecz, nie ustąpiły przed bronią palną i w dalszym ciągu pozostawały głównym orężem samuraja.

# Przemiany stanu samurajskiego podczas niedokończonej reiuolucji burżuazyjnej 1867—1868 i jego rola uj późniejszej historii Japonii

ROZDZIAŁ V

## Stan samurajski a szotuinizm (XIX i I połoma XX wieku)

Upadek systemu feudalnego Tokugawów pociągnął za sobą szereg reform, których celem miało być stworzenie dogodnych politycznych i ekonomicznych warunków dla rozwijania w Japonii kapitalizmu na wzór zachodnioeuropejski. Pierwszym poważnym ciosem zadanyemu ustrojowi feudalnemu i przywilejom samurajów był rządowy nakaz zrzeczenia się przez daimyō ich feudalnych praw do rządzenia klanami. W roku 1869 dokonano się tak zwane dobrowolne przywrócenie władzy cesarza nad krajem i narodem (hanseki-hōkan). Daimyō z początku pozostali dziedzicznymi gubernatorami (chihanji) w swych dawnych posiadłościach, jednak po całkowitej likwidacji podziału Japonii na księstwa i po wprowadzeniu prefektur (ken) w 1871 roku książęta zostali całkowicie odsunięci od rządzenia. Pełnienie władzy zwierzchniej w prefekturach przeszło w kompetencje rządowych urzędników. Anulowano posiadanie ziemi przez daimyō; ziemia przeszła w ręce obszarników nowego typu i burżuazji (151, str. 203).

W 1872 roku uległ zmianie skomplikowany i surowy podział na stany, przyjęty w Japonii Tokugawów. Cała ludność kraju (nie licząc rodziny cesarskiej — kozoku) dzieliła się odtąd na trzy stany: kazoku — złożony z przedstawicieli arystokracji dworskiej (kuge) i wojskowej; shizoku — dawna szlachta rycerska (bukę) i heimin — prosty lud (chłopi, mieszczenie itp.). Wszystkie stany formalnie zrównano w prawach. Chłopi i mieszczenie otrzymali prawo posiadania nazwiska (55, str. 139).

Oprócz tych trzech głównych stanów otrzymali prawa również japońscy pariasi, których zaczęto nazywać shinheimin, czyli „nowi heimin”. Im także pozwolono mieć nazwiska i formalnie stali się równoprawnymi członkami społeczeństwa. Jednak dys-

kryminacja wobec shinheimin pozostała niezmienną, czyniąc prawo jedynie pustym dźwiękiem.

Jednocześnie dokonała się reforma w armii. Siły zbrojne Japonii oparte były odtąd na powszechnym obowiązku służby wojskowej, przy wykorzystaniu doświadczonych ludowych oddziałów szturmowych, tak zwanych nohei i kiheitai, które brały udział w walkach po stronie koalicji wrogiej wobec shōguna. Mimo że wszystkie godności oficerskie pozostały w rękach szlachty, dawni samuraje przyjęli powstanie armii złożonej ze wszystkich stanów jako bezpośrednie osłabienie ich uprzywilejowanej pozycji.

Istotnie, stworzenie w Japonii regularnej armii, w skład której wchodziłi chłopcy i mieszczanie, doprowadziło do formalnej likwidacji stanu samurajskiego jako szczególnego stanu wojowników (166, str. 44). Niezadowolenie samurajów, podlegane przez ich reakcyjną część, narastało w wyniku faktu, że znaczna część przedstawicieli byłego stanu rycerskiego pozostała bez zajęcia, a także z powodu kapitalizacji pensji (tzn. zastąpienia dożywotnich wypłat jednorazowymi kompensacjami, których połowę stanowiły oprocentowane papiery wydane przez rząd), z powodu zniesienia prawa do noszenia mieczy itp. Od roku 1876 broń mogli nosić tylko żołnierze służący w armii i flocie, a także policja. Broń noszono również jako element dworskiego stroju.

Samuraje domagali się zaniechania burżuazyjnych reform i powrotu do starych, feudalnych porządków. Jednak rozwoju kapitalizmu w Japonii nie mogły powstrzymać ani terrorystyczne akty samurajów, ani ich otwarte wystąpienia zbrojne<sup>2</sup>.

Niezależnie od zachowania licznych przeżytków feudalnych, w kraju dokonywały się kapitalistyczne przemiany. W pierwszych latach po likwidacji shogunatu w Japonii rząd zajął się tworzeniem armii bojowo sprawnej, zorganizowanej na wzór europejski. Stanowiska dowódców w armii cesarskiej były zastrzeżone dla samurajów, w szczególności dla przedstawicieli klanów Choshu (w armii) i Satsuma (we flocie). Ta uprzywilejowana warstwa samurajów (ok. 40 tysięcy), umocniwszy swoją pozycję w aparacie państwowym (głównie w armii) związała się ściśle z japońską monarchią, w przeciwieństwie do samurajskiej opozycji — tych samurajów, którzy nie potrafili przystosować się do nowych warunków i bronili dawnej uprzywilejowanej pozycji po stronie ugrupowań antyrządowych (166, str. 45).

Wielu samurajów zgłaszało się do służby w policji, przy czym nie uważali tej służby za uwłaczającą ich godności (132, str. 192).

Ludność wiedząc, że policja składa się w przeważającej większości z samurajów, w dalszym ciągu tradycyjnie odnosiła się do policjantów tak, jak w Japonii sprzed reformy do rządzącego stanu rycerskiego. W ten sposób w epoce Meiji japońska policja była czymś w rodzaju „organizacji stanowej”.

Samuraje-oficerowie przenieśli do nowo powstałych sił zbrojnych wiele cech charakterystycznych dla wojowników dawnych armii feudalnych. Było to przede wszystkim dziedzictwo charakteru ideowego. Wychowanie ideologiczne żołnierzy nowej armii opierało się na moralno-etycznym kodeksie samurajów — bushido, nieco zmodyfikowanym zgodnie z duchem epoki. Jeśli dotychczas dla samuraja — według bushido — istniały jedynie interesy daimyō i klanu, to teraz u podstaw moralności żołnierzy znalazł się „japoński duch narodowy”, który wpajał żołnierzom miłość do cesarza i Japonii. Żołnierze armii cesarskiej epoki Meiji mieli — zgodnie z edyktem cesarskim z roku 1884 — rozwijać w sobie przede wszystkim „szacunek dla wierności i poczucia obowiązku”, a także całkowite lekceważenie śmierci. Do głównych zalet żołnierza zaliczały się jeszcze i inne cechy, analogiczne z wymaganiami stawianymi samurajowi przez etykę epoki średniowiecza. Po ogłoszeniu edyktu wydano specjalne rozporządzenie, zalecające odczytywanie poszczególnych punktów tego edyktu na głos przed frontem wojsk w każdą niedzielę, po to, aby żołnierze mogli nauczyć się go na pamięć i kierować się codziennie jego wskazaniem (67, str. 279).

W ten sposób etyczne wychowanie żołnierzy w japońskim imperium było prawie identyczne z naukami „drogi samuraja”, z tą jedynie różnicą, że poświęcania własnego życia dla cesarza i państwa uczono teraz nie profesjonalnych wojowników, lecz każdego, kto został powołany do czynnej służby.

Po 1868 roku w Japonii zniesiono oficjalne stosowanie seppuku — rycerskiego obrzędu epoki feudalizmu, broniącego — zgodnie z bushido — honoru bushi. Niemniej jednak dobrowolne seppuku wciąż jeszcze istniało i każdy jego przypadek spotykał się z cichą akceptacją określonej części narodu, a osoby, które dokonały ceremonii seppuku, otaczała aureola sławy i wzniosłości. Taki stosunek do feudalnego obyczaju w niemałym stopniu był wynikiem reakcyjnej propagandy nacjonalistycznej, która nazywała seppuku „świętynią japońskiego ducha narodowego”, „wielką ozdobą cesarstwa” i „drogocenną instytucją, broniącą czci ludzi szlachetnych”<sup>3</sup>. Tym można tłumaczyć wielką liczbę

samobójstw przez seppuku wśród żołnierzy armii cesarskiej podczas wojny rosyjsko-japońskiej (1904—1905) i innych wojen imperialistycznych, jakie prowadził militarizm japoński.

Szczególnie spektakularne było samobójstwo generała Nogi i jego żony po śmierci cesarza Mutsuhito (Meiji — 1912), wykorzystywane przez ideologów seppuku jako przejaw wierności dawnemu duchowi samurajów (31, str. 268).

Na pierwszym miejscu w wychowaniu żołnierza i narodu propaganda nacjonalistyczna po reformie Meiji stawiała zasadę „tego, co narodowe”; wszystko, co „obce”, było uważane za drugorzędne i podporządkowane pierwszemu.

W tym duchu było wychowywane również młode pokolenie. Pośrednio lub bezpośrednio zasada „narodowego” wychowania była obecna we wszystkich dyscyplinach, jakich uczono dzieci w szkołach. Na lekcjach geografii mówiło się, że „Japonia to najważniejszy i najwspanialszy kraj na świecie”. Do podobnej myśli sprowadzały się lekcje przyrody, traktujące o naturalnych bogactwach kraju, jego florze i faunie. Lektury historii miały wytworzyć u uczniów pragnienie naśladowania bohaterów średniowiecza, kierowania się zasadami etyki samurajów, roninów i dai-myō. Ideami nacjonalizmu były przepojone lekcje ojczystego języka, rysunków, śpiewu itp. Zajęcia z gimnastyki i ćwiczenia fizyczne miały umacniać organizm i ducha młodzieży, wychowywać zgodnie z dawnymi wzorami śmiałych i mężnych rycerzy (133, str. 145—173). Młodzież ćwiczyła w instytucjach oświatowych samurajskie sposoby walki (kendo, łucznictwo, ćwiczenia z włócznią), idąc drogą wyznaczoną przez nacjonalistyczne tendencje, które w tych rodzajach sportu kazały widzieć nie drogę do rozwoju fizycznego, lecz wychowanie w duchu samurajów.

Przyswojenie zasad „narodowej” etyki uważano w procesie nauczania za ważniejsze niż kształcenie umysłu uczniów (106, str. 187). Od pierwszych lekcji wpajano uczniom przekonanie, że w niedalekiej przyszłości będą mieli obowiązek wstąpić w szeregi armii i właśnie tam służyć ku pożytkowi ojczyzny. Pożytek ten przejawiał się w konkretnych formach, charakterystycznych dla każdego państwa imperialistycznego: podboje terytorialne, przyłączanie nowych kolonii itp. (69, str. 796).

Państwo wytrwale dążyło do wykształcenia u młodzieży wierności i bezwzględności oddania wobec dynastii i cesarza — „uosiobienia ojczyzny”. Tutaj z pomocą oficjalnej japońskiej pedagogiki przychodził konfucjanizm i sintoizm. Uczucia wiernopoddań-

cze, zgodnie z nauką Konfucjusza, miały wyrastać z kultu przodków. Szanując swoich rodziców, Japończyk czcił w nich przodków; czcząc cesarza jako „najwyższego ojca” („ojca” wszystkich Japończyków), czcił też przodków cesarskich — bogów (133, str. 145).

Ważną pozycję w japońskiej armii zajmowała kadra oficerska, jako bezpośredni spadkobiercy tradycji samurajskich. Oficera nazywano „ojcem” żołnierza; szeregowi uczyli się odnosić do niego dokładnie tak samo jak do cesarza. Oficer, zgodnie z cesarskim reskryptem, był uważany za bezpośredniego wykonawcę woli cesarza w armii i za człowieka odnoszącego się do swych podkomendnych tak samo, jak cesarz odnosi się do swego narodu. Jego rozkaz porównywano do rozkazu cesarskiego, a niewykonanie tego rozkazu było oceniane jako przeciwstawienie się woli cesarza (126, str. 61).

Godny uwagi jest przypadek porucznika Onoda Hiroo, który przez trzydzieści lat po kapitulacji Japonii w II wojnie światowej ukrywał się w dżunglach filipińskiej wyspy Lubang, w dalszym ciągu „wypełniając swoją powinność” i „nakaz” dowódcy prowadził wojnę partyzancką. Konserwatywne kręgi Japonii nazywały Onodę „prawdziwym dziedzicem japońskiego ducha i tradycji”, „oficerem oddanym cesarzowi i krajowi”, „uosobieniem wszystkich cnót” dawnych czasów (40 str. 21).

Shinto zaczęło nabierać szczególnego znaczenia w dziele kultywowania nacjonalizmu u Japończyków od siedemdziesiątych lat XIX wieku, po tym, jak stało się faktyczną religią państwową w Japonii. W czasach shogunatu Tokugawa shinto zeszło na drugi plan, gdyż miało bezpośredni związek z cesarzem, który nie posiadał realnej władzy. Konstytucja z 1889 roku umacniała pozycję „shinto państwowego” i gwarantowała „swobodę wyznania”. Od tego czasu sintoizm stał się kultem moralności narodowej i patriotyzmu, i jako taki mógł współistnieć z każdą religią. Sintoizm, który wchłonał w siebie liczne dogmaty konfucjanizmu, sprzyjał militaryzacji Japonii, przyczyniał się do jej ekspansywnej polityki, stał się duchową podporą japońskiej soldateski. Cesarz, jako „boski” potomek najważniejszej bogini shinto, Amaterasu-omikami, zaczął być traktowany jak żywy bóg, gwarantujący swoim istnieniem dobrobyt i chwałę Japonii (6, str. 81). Dogmat boskości i ciągłości linii dynastycznej miał wpajać Japończykom wiarę w opiekę bogów, świętą jedność narodu i wyjątkowość japońskiego ducha narodowego. Sprzyjało to rozwojo-

wi nacjonalizmu i szowinizmu, wrogiemu stosunkowi do wszystkiego, co cudzoziemskie; stąd hasło „Azja dla Azjatów pod zwierzchnictwem Japonii” (133, str. 146)<sup>4</sup>.

W pierwszych latach po rewolucji 1868 rząd przystąpił do tworzenia nowych świątyń sintoistycznych, pomyślanych jako ośrodki propagandy szowinistycznej i monarchistycznej ideologii. Takie właśnie były świątynie poświęcone bogini Amaterasu i chram Yasukuni-jinja<sup>5</sup>, który wybudowano dla uczczenia dusz poległych podczas tej rewolucji, a który stał się z czasem ośrodkiem militarystycznej propagandy (6, str. 80).

Jednocześnie z podstawowymi tendencjami do umacniania władzy cesarza i wychowania narodu w myśl idei wyższości japońskiej nacji, i „japońskiego ducha” — w burżuazyjno-obszarniczej Japonii dokonywało się wzmocnienie roli armii w politycznym kierowaniu krajem i militaryzacja ekonomiki. W krótkim czasie Japonia, wykorzystując doświadczenia Zachodu, przekształciła się w bogate kapitalistyczne państwo z silną i dobrze uzbrojoną armią. W ciągu kilku dziesięcioleci XIX wieku Japonia zdołała osiągnąć to, na co kraje zachodnie potrzebowały znacznie dłuższego czasu (69, str. 13). Przy tym przejmowanie europejskiej kultury było przede wszystkim podporządkowane zadaniom wojennym (60, str. 192). Było to możliwe dlatego, że ministerstwa wojny i floty oraz sztaby generalne zajmowały szczególną pozycję i w istocie były postawione wyżej od innych ministerstw i resortów. Ponadto, zdaniem japońskich i zagranicznych badaczy, oprócz uznania polityki agresji zewnętrznej za główny sposób „naprawienia historycznej niesprawiedliwości” w stosunku do Japonii, dużą rolę odegrała tu tradycyjna wyjątkowa pozycja stanu samurajów (126, str. 53).

W ten sposób pod koniec XIX wieku armia japońska, wychowana w duchu średniowiecznej ideologii samurajów i wyposażona we współczesne uzbrojenie, była w stanie realizować agresywne plany kół militarystycznych, dążących do zagarnięcia kolonii i nowych rynków zbytu pod hasłem „naprawienia historycznej niesprawiedliwości”. W istocie ekspansjonistyczne dążenia Japonii wynikały z jej opóźnionego wyjścia na arenę światową w charakterze wielkiego mocarstwa i z dążenia do nadrobienia opóźnień. Z tych przyczyn możliwe było szybkie tempo rozwoju Japonii, na co w swoim czasie wskazywał Lenin, mówiąc, że po 1871 roku Niemcy rosły w siłę 3—4 razy szybciej niż Anglia i Francja, <sup>a</sup> Japonia — dziesięć razy szybciej niż Rosja.



Logicznym następstwem takich przygotowań stały się wojny imperialistyczne prowadzone przez Japonię w końcu XIX i w pierwszej połowie XX stulecia, rozgrywane pod sztandarem nacjonalizmu, w atmosferze odurzenia wojenno-szowinistycznym czadem. Żołnierze, wychowani na zasadach etyki samurajskiej czasów feudalnych, walczyli w tych wojnach fanatycznie oddani cesarzowi, poświęcali życie w imię cesarza i „wielkiej Japonii”. Poświęcenie to było efektem umiejętnie zorganizowanej, mającej wyraźne klasowe ukierunkowanie burżuazyjnej propagandy militarystycznej, ogarniającej literalnie wszystkie sfery życia społecznego, efektem systemu moralnego wyszkolenia wojska.

Niespotykany dotąd rozmach propagandy wojennej, wywołanej — według słów faszystowskich ideologów — „koniecznością” prowadzenia wojny, osiągnął swój cel.

Szczególnie uporczywie kultywowano ducha samounicestwienia podczas II wojny światowej, kiedy zaczęły powstawać specjalne szturmowe oddziały samobójcze. Dowództwo japońskie powołało liczne oddziały ochotników (teishintai) o różnym przeznaczeniu: saperów, marynarzy kierujących torpedami (ningen-gyōrai — „żywe torpedy”). Pod koniec wojny wypróbowywano specjalne pociski, kierowane przez znajdujących się wewnątrz ludzi (ningen-bakudan) itp. W armii dla określenia torped sterowanych przez ludzi używano również terminu kaiten, który stał się symbolem tego rodzaju broni. Dosłownie „kaiten” znaczy „odmiana losu”. Podobnie symboliczna nazwa pocisków-samolotów kierowanych przez ludzi brzmi shussui — „wylew, powódź”; z ich pomocą Japończycy spodziewali się odwrócić losy wojny na swoją korzyść. Jednak najbardziej rozpowszechniły się oddziały specjalnego przeznaczenia, złożone z pilotów — samobójców (kamikaze-tokkōtai lub po prostu kamikaze). Szturmowy korpus kamikaze powstał w październiku 1944 roku z rozkazu dowodzącego I flotą powietrzną wiceadmirała Onishi (53, str. 479).

Po raz pierwszy posłużono się samolotami pilotowanymi przez kamikaze podczas walk o wyspę Leyte na Filipinach<sup>8</sup>. Jeden z oficerów sztabu jednostki, która przeprowadziła pierwsze naloty przy pomocy kamikaze, tak wyjaśniał motyw, którymi kierowali się lotnicy-samobójcy: „Nasze uczucia można było wyrazić następująco: powinniśmy oddać życie za cesarza i ojczyznę. To nasze wrodzone uczucia. Boję się, że wy tego nie zrozumiecie, albo nazwiecie brakiem rozsądku. My, Japończycy, budujemy nasze życie na fundamencie pokory wobec cesarza i wierności oj-

cz yżnie. Z drugiej strony — po śmierci pragniemy otrzymać najlepsze miejsce na tamtym świecie, tak jak tego żąda bushidō. Kamikaze — to dla nas uosobienie takich właśnie uczuć" (105, str. 122).

Słabo wyszkoleni piloci-samobójcy, prowadzący przestarzałe samoloty, przeważnie ginęli nie dolatując do celu, strąceni przez obronę przeciwlotniczą. Ogólna liczba kamikaze poległych podczas wojny wynosiła około pięciu tysięcy. Tabliczki z nazwiskami poległych przynoszono do słynnej świątyni Yasukuni, gdzie znajdowała się symboliczna bratnia mogiła samobójców.

Analizując taktykę lotów samobójczych, japońskie dowództwo żądało, że zbyt późno zaczęło wprowadzać do walki kamikaze (73, str. 7). Mimo oczywistej porażki Japonii, militarystyczna propaganda w dalszym ciągu wzywała ochotników w szeregi kamikaze dla wypełnienia „świętej woli cesarza”.

Ogarnięta szowinizmem japońska soldateska gotowa była ważyć się na szaleństwo — unicestwienie narodu. Świadectwem tego może być jeden z licznych fanatycznych sloganów japońskich faszystów: „ichioku-gyokusai” („sto milionów [cały naród] ginie chwalebną śmiercią”). Po włączeniu się Związku Radzieckiego do wojny i po gwałtownym natarciu Armii Czerwonej wzdłuż całego frontu na kontynencie, bezsens stawiania oporu stał się oczywisty nawet dla najbardziej reakcyjnych kręgów japońskiego dowództwa. 14 sierpnia 1945 roku, pomimo sprzeciwu grupy członków rządu z ministrem wojny na czele (grupy dążącej do kontynuowania wojny albo do przyjęcia najbardziej dogodnych warunków) cesarz Hirohito nakazał przygotować reskrypt o przyjęciu przez Japonię warunków deklaracji poczdamskiej, przewidującej przerwanie wojny i kapitulację japońskich wojsk (51, str. 569). „Kontynuowanie wojny w obecnej sytuacji międzynarodowej i sytuacji wewnętrznej w Japonii — mówił cesarz w swym przemówieniu — oznaczałoby unicestwienie całego narodu... Przerwanie wojny w tym momencie jest jedynym sposobem ocalenia narodu przed zagładą...” (8, str. 311). Próby wzniecenia buntu i przeszkodzenia zakończeniu wojny, podjęte w niektórych oddziałach przez fanatycznie nastawionych oficerów, nie znalazły poparcia i zakończyły się całkowitym fiaskiem (101, str. 576). Wielu wyższych oficerów armii cesarskiej i floty, a także członków rządu nie było w stanie pogodzić się z klęską i popełniło samobójstwo przez seppuku na znak „solidarności z cesarzem”, postępując zgodnie ze starymi tradycjami samurajskimi.

Tak zakończyła się seria awantur wojennych wywołanych przez japoński militarizm. Według słów japońskiego historyka Hattori Takushirō „była to klęska nie widziana dotąd w całej historii Japonii” (53, str. 578). Japońska soldateska, opierająca się o samurajski kodeks bushidō — który stał się symbolem szowinizmu, rasizmu i faszyzmu — wychowana na obyczajach i tradycjach rycerskiej przeszłości Japonii, w duchu „wyjątkowości” narodu japońskiego, otrzymała druzgoczący cios — w znaczeniu militarnym i moralnym.

Klęska wojenna zadała cios ideologii imperializmu japońskiego, usprawiedliwiającej i uświęcającej agresywną wojnę, ideologii, która narzuciła narodowi długotrwałe cierpienia (1931—1945) pod hasłami „ducha japońskiego”, „drogi cesarza”, „ducha Yamato”, zatruwającej świadomość i sumienie narodu (84).

## „Samuraje” a tuspółczesność

24 sierpnia 1946 roku parlament Japonii przyjął nową konstytucję, ogłoszoną narodowi w listopadzie tegoż roku. W jej preambule mówi się: „Naród japoński chce wiecznego pokoju. Chce zajmować godne miejsce w międzynarodowej społeczności, która walczy o utrzymanie pokoju” (68, str. 17).

W ten sposób Japonia na zawsze wyrzekła się wojen, użycia siły — lub groźby użycia siły — do rozwiązywania spornych problemów między państwami. Konstytucja oddzieliła również religię shinto od państwa. Cesarz stał się jedynie symbolem państwa i jedności japońskiego narodu, odrzucając swoje „boskie pochodzenie”.

Wydawało się, że zostały stworzone przesłanki dla pokojowego, demokratycznego rozwoju Japonii. Jednak taka sytuacja nie odpowiadała amerykańskim władzom okupacyjnym, dla których wygodniej było zostawić wszystko po staremu. Do zadań rządzących kręgów USA należało odtworzenie dawnej potęgi wojennej Japonii, po to, aby wykorzystać siły zbrojne swego obecnego partnera znanego z Pacyfiku przeciw ruchom narodowo-wyzwoleńczym narodów Azji, przeciw socjalistycznym i niezawisłym państwom w tym rejonie kuli ziemskiej, a także przeciw ruchowi robotniczemu i siłom demokratycznym w samej Japonii. W 1948 roku gen. Mac Arthur mówił w związku z tym o budowie „forpoczty antykomunistycznej”, ciągnącej się od Wysp Aleuckich przez Ja-

nonie aż po Okinawę, aby uprzędzić „radziecką penetrację zachodniej części Oceanu Spokojnego” (cyt. wg 93, str. 129).

Pierwszym krokiem w organizacji sił zbrojnych Japonii było stworzenie pod protektoratem USA „rezerwowego korpusu policyjnego” w liczbie 75 tysięcy i „morskiego korpusu bezpieczeństwa” w liczbie 18 tysięcy; po rozpoczęciu działań wojennych w Korei stały się one podstawą współczesnych „sił samoobrony”, które przeznaczone były wyłącznie do obrony Japonii (68, str. 33). Obecnie siły samoobrony są jeszcze liczebnie niewielkie, niemniej jednak stanowią one silną potencjalną bazę dla masowej armii<sup>7</sup> — znaczna część składu osobowego tych wojsk — to oficerowie.

Zwraca uwagę także wychowanie moralne oficerów i szeregowców „sił samoobrony”, do którego przywiązuje się — tak, jak i w armii cesarskiej — wielką wagę. Treść tego wychowania moralnego sprowadza się do „oddania wobec ojczyzny”, „dumy z przynależności do sił samoobrony” (co przypomina dumę z powodu należenia do stanu bushi), „świadomości celów wojsk samoobrony” (163, str. 30). Przy tym dowództwo armii uważa za konieczne „uczenie żołnierzy rozmyślenia na temat historii i tradycji kraju” (163, str. 30); nietrudno domyślić się, o jakich tradycjach i o jakich momentach historii mówią ideolodzy „sił samoobrony”. Oczywiście mają na myśli samurajską przeszłość i zwycięstwa armii cesarskiej podczas imperialistycznych wojen.

Z drugiej strony wzrost „sił samoobrony” i powojenne odrodzenie gospodarki japońskiej pozwoliły siłom reakcyjnym wrócić znów do propagandy idei nacjonalizmu, do żądań reanimowania kultu cesarza, ożywiania starych tradycji i skierowania kraju na drogę militaryzacji. Nacjonalistyczne i ultrapravicowe organizacje występują pod hasłami wojennymi, domagają się wskrzeszenia konstytucji 1885 zamiast „antyjapońskiej” — według ich słów — konstytucji z 1945 roku, „uszczuplającej” jakoby suwerenne prawa japońskiego narodu; odrodzenia sintoizmu; anulowania podpisanych pod koniec wojny traktatów międzynarodowych (zwłaszcza postanowień konferencji jałtańskiej i poczdamskiej); wysuwają żądania rewanżystyczne i pretensje terytorialne.

Do takich organizacji należą w pierwszym rzędzie: Japońska Liga Przyjaciół Broni (Nihon-guyū-remmei), Kongres Narodu Japońskiego (Nihon-kokumin-kaigi), Rada Nowej Japonii (Shinini-hon-kyōgikai), Związek Japońskich Studentów (Nihon-gakusei-

-dōmei) i inne. Bezpośredni spadkobiercy samurajów, działacze ultrapravicowi, wydobywają na światło dzienne zmurszałe zasady i idee, usiłują odrodzić samurajski światopogląd (27, str. 52) wzywają do naśladowania „literę i ducha samurajskiego kodeksu bushidō” (65).

Jednym z jaskrawych przykładów działalności sił skrajnej prawicy w kierunku odrodzenia ducha samurajskiego może być „incydent Mishimy”. Pisarz Mishima Yukio był typowym przedstawicielem japońskiej skrajnej prawicy, która stała się szczególnie aktywna na początku lat siedemdziesiątych. 25 listopada 1970 Mishima z czterema współpracownikami, należącymi do Towarzystwa Tarczy (Tate-no kai), zdecydował się na ostateczne posunięcie, usiłując skłonić żołnierzy tokijskiej bazy „sił samoobrony” w Ichigaya do zbrojnego wystąpienia w imię skierowania Japonii na drogę militaryzacji. Po wtargnięciu do sztabu dowodzącego wschodnim okręgiem wojskowym generała Masuda Kanetoshi spiskowcy zmusili go, aby zebrał jeden z pułków bazy przed budynkiem, w którym się znajdowali. Potem Mishima wystąpił przed żołnierzami z przemówieniem, wzywającym do zmiany konstytucji i do odrodzenia „samurajskiego ducha narodowego”. Wyraził przekonanie, że właśnie w siłach samoobrony zachował się duch prawdziwej Japonii, prawdziwych Japończyków, duch bushidō. „Jednakże... armia pozbawiona jest swej nazwy — wszystko to doprowadziło do tego, że rozkłada się duch Japończyków i upada ich moralność” (45, str. 143). Wezwanie Mishimy, aby „zginąć w imię antynarodowej konstytucji”, nie odniosło sukcesu. Słuchacze pozostali obojętni na przemówienie potomka samurajów. Rezultatem tego niepowodzenia stało się seppuku, które popełnił zgodnie z regułami średniowiecznej samurajskiej etyki Mishima i jego przyjaciel Morita Hisshō. Siedmiu ludzi w Japonii poszło za ich przykładem i popełniło samobójstwo w imię odrodzenia ducha wielkiej Japonii, wiary w „czystość ideału samuraja”. Incydent Mishimy i działalność prawicy nie oznaczają — zdaniem czasopisma „Shakaishugi” („Socjalizm”) — że „nad Japonią zawisła bezpośrednia groźba nowej faszycacji. Jednak wszystko to mówi o nasileniu określonych tendencji” (45, str. 145—147).

„Incydent Mishimy” odegrał swoją negatywną rolę. Militarystyczne kręgi rozwinęły hałaśliwą kampanię wokół samobójstwa pisarza, nazywając go „nowym samurajem” Japonii, a jego utwory zaczęto wydawać w milionowych nakładach.

•Wśród reakcyjnej części japońskiego współczesnego społeczeństwa ideał średniowiecznego japońskiego rycerstwa zachował się do dziś i jest otoczony szacunkiem, choć w zawałowanej postaci. Tak np. w grudniu 1977, po śmierci w 88 roku życia admirała Kurity, dowodzącego cesarską flotą w rejonie Filipin, gazeta „j/tainichi-shimbun” wychwalała „rycerskiego ducha admirała i jego etykę samuraja” (92, str. 1).

Kozai Yoshishige, poruszając problem odrodzenia dawnej ideologii japońskiego militarysty, także zauważył, że mimo utraty głównej podpory przedwojennego „ducha Japonii” — cesarza-boga, mimo uniezależnienia się współczesnego kapitału monopolistycznego od militarysty (cesarskiej armii) itp., określone działania w kierunku „japońskiego ducha”, „drogi cesarskiej” wciąż jeszcze mają miejsce (59, str. 126). Jako przykład może służyć przywrócenie święta kigensetsu<sup>8</sup>, nasilenie „wychowania moralnego”, dążenie do zmiany konstytucji w celu przywrócenia suwerenności cesarza, wprowadzenie do podręczników szkolnych mitów utrudniających rozwój myślenia naukowego u uczniów, podkreślenie słuszności wszystkich minionych wojen itp. (84, str. 128).

Przy tym wszystkie wysiłki ministerstwa edukacji, organizacji postępowych i ugrupowań lewicowych, mające na celu usuwanie i niedopuszczanie do podręczników propagandy ducha samurajskiego, wywołują ostrą reakcję prawicy, która w walce ze swymi ideologicznymi przeciwnikami nie gardzi nawet pomocą grup gangsterskich, bezpośrednio powiązanych z prawym skrzydłem. Warto zwrócić uwagę, że właśnie w środowisku gangsterów przetrwała pozytywna ocena etyki bushi z czasów feudalnych. Gangsterzy bardziej niż ktokolwiek inny starają się w swym postępowaniu wzorować się na samurajach: po pierwsze — mają broń, podobnie jak średniowieczni rycerze, po drugie — szczycą się tym, że tak jak niegdyś bushi, bez szemrania wypełniają polecenia przywódcy swojej grupy (szczególnie cenią ślepa odwagę przy wykonywaniu rozkazu).

Należy zwrócić również uwagę na wzrost liczby odwiedzających świątynie sintoistyczne. Przede wszystkim dotyczy to świątyni cesarza Meiji i świątyni Yasukuni, która jest symboliczną mogiłą wszystkich żołnierzy poległych w wojnach imperialistycznych. W tym kontekście godny uwagi jest fakt, że rządząca w Japonii partia liberalno-demokratyczna dąży do otoczenia świątyni Yasukuni opieką rządową, faktycznie więc podejmuje kroki

w kierunku ustanowienia shintō państwowego — wypróbowanego ideologicznego oręża samurajskiego militaryzmu, zakazanego po wojnie.

Organizacje odwetowe i kręgi militarystyczne, za którymi stoją wielkie monopole, popychają rząd na drogę militaryzacji, dążą do połączenia samurajskiego ducha epoki średniowiecza z techniką i uzbrojeniem ery energii jądrowej, krzewią idee nacjonalizmu i szowinizmu. Przeciwnicy wojny aktywnie występują przeciw odrodzeniu militaryzmu i jego ideologii — przestarzałej w formie i w treści, ukrywającej się pod przykryciem średniowiecznego kodeksu honoru samurajskiego.

Jeżeli chodzi o codzienne życie Japończyków, to obecność przeżytków samurajskiej przeszłości w czasach dzisiejszych można obserwować podczas świąt sławiących dzielność średniowiecznych rycerzy. Tak jak i dawniej święta te, nastawione na wychowywanie młodzieży w duchu samurajskiej tradycji, co roku przypominają o przeszłości stanu rycerskiego. Można do nich zaliczyć wspomniany już średniowieczny zwyczaj nomaoi (w dawnym księstwie Date — pref. Fukushima); święto klanu Maeda (dawna prowincja Kaga), zwane Hyakumangoku-matsuri, z nieodłączną procesją orszaku daimyō, święto wymyślone przed wojną pod protektoratem rady miejskiej i przemysłowej dla podtrzymania pamięci o samurajskiej przeszłości kraju; święto klanu i świątyni Takeda, obchodzone na cześć głowy rodu, Takedy Shingena (12 marca, w dniu śmierci daimyo) z udziałem 24 konnych rycerzy w zbrojach samurajskich, symbolizujących wodzów feudalnej armii klanu Takeda; święto Karatsu-okunchi, obchodzone na ziemiach dawnego klanu Nabeshima; yabusame i inne.

Można więc powiedzieć, że dziedzictwo feudalizmu w postaci „ducha samurajskiego” (ideologii średniowiecznego rycerstwa) w nieco unowocześnionej postaci żyje jeszcze we współczesnej Japonii. Potomkowie stanu rycerskiego nie posiadają we współczesnym burżuazyjnym społeczeństwie żadnych przywilejów, są jego szeregowymi członkami, chociaż pamiętają o tym, że pochodzą z rodów samurajskich.

Wciąż istnieją jeszcze w Japonii niektóre tradycyjne rodzaje sportów, niegdyś dostępne tylko dla stanu rycerskiego. Wielką popularnością cieszy się np. judo — udoskonalona i nieco zmieniona forma dawnej sztuki wojennej jūjutsu, znów wzrasta zainteresowanie szermierką na miecze (kendō), która po wojnie utraciła część zwolenników, wielu Japończyków uprawia łucz-

nictwo (kyūdō), itp. Niektóre z tych sportów stały się sportami narodowymi, są włączone do szkolnych programów i mają rozwijać u młodego pokolenia hart ducha, upór i wytrzymałość, wytrwałość, zdecydowanie i temu podobne cechy. Mistrzostwa kendo, organizowane co roku w poszczególnych stowarzyszeniach, miastach, prefekturach, a także i na skalę krajową, w największym stopniu przyczyniają się do upowszechnienia szacunku wobec cnót samurajskich, są naśladowaniem tradycji bushi. Ich uczestnicy dążą podczas zawodów nie tylko do rekordów sportowych, ale starają się upodobnić do wojowników z przeszłości.



# Posłowie do wydania polskiego

## Od piastuna do kancelisty (nieco inna mizja samuraja)

Na dźwięk słowa „samuraj” wyobraźnia automatycznie podsuwa nam obraz niskiego, silnie zbudowanego mężczyzny. Twarde spojrzenie skośnych oczu i wygolony czubek głowy z resztą włosów upiętych z tyłu w charakterystyczny wałek nadają mu groźny, marsowy wygląd. Wrażenie to potęgują jeszcze dwa zakrzywione miecze zatknięte za pas.

Wizerunek ten, choć stereotypowy, o dziwo nie odbiega w zasadzie od historycznej rzeczywistości. Możemy się o tym przekonać wertując relacje pozostawione przez Europejczyków i Amerykanów, którzy mieli okazję zobaczyć wyspy japońskie w drugiej połowie XIX stulecia, a także oglądając stare, wykonane jeszcze techniką dagerotypową, zdjęcia. Czy jednak nasz stereotyp wyjdzie równie obronna ręką przy próbie weryfikacji z realiami, dajmy na to, dwunasto wiecznej Japonii? Wszelkie przemiany w życiu społeczeństw znajdują prędzej czy później odbicie w języku. Tworzone są nowe wyrazy, eliminowane nieadekwatne już pojęcia i terminy, stopniowej modyfikacji ulega zrąb starszego słownictwa. Stare wyrazy ubierane są w coraz to nowe treści. Trwające wiekami procesy przekraczają często bariery kultur i nawet formacji społeczno-ekonomicznych. Czy poza specyfiką wykonywanego zajęcia możemy znaleźć jakieś cechy wspólne, łączące na przykład żołnierza legionów rzymskich okresu republiki i chrześcijańskiego rycerza z epoki pierwszej krucjaty? A jednak, jeśli odwołamy się do źródeł, okaże się, że i jeden, i drugi określane są tym samym terminem „miles”. Podobne zjawiska obserwujemy również na gruncie języka japońskiego, a zmiany znaczenia związanego ze słowem „samuraj” są niezgodną tego ilustracją.

Dla porządku należy odnotować, że „samuraj” to forma, jaka przyjęła się w języku polskim. W języku japońskim słowo to wymawia się „samurai” i jest ono obocznością fonetyczną starszej jeszcze wymowy — „saburai”. Z punktu widzenia gramatyki oba wyrazy są rzeczownikami odsłownymi, to znaczy utworzonymi od czasownika („saburau” — „saburai”, „samurau” — „samurai”). „Saburau” („samurau”) znaczyło „służyć, chronić, opiekować się”. Czasownik ten wyszedł z powszechnego użycia już pod koniec japońskiego średniowiecza, to jest około wieku XVI, rzeczownik używany jest do dziś.

Interesujący nas termin pojawia się w najstarszych zabytkach piśmiennictwa japońskiego. Spotykamy go na przykład w skompilowanej w roku 720 *Kronice japońskiej* (*Nihon shoki*). W jeszcze wcześniejszym, bo pochodzącym z roku 702 kodeksie karno-administracyjnym istnieje paragraf, na mocy którego każdemu, kto przekroczył osiemdziesiąt lat lub popadł w ciężkie inwalidztwo, należało przydzielić jednego samuraja (opiekuna). Starcowi po dziewięćdziesiątce przysługiwało dwóch, a człowiekowi mającemu więcej niż sto lat nawet pięciu takich opiekunów. Samuraj miał przebywać przez cały czas u boku osoby powierzonej jego trosce, podawać wodę, starać się o pożywienie i lekarstwa. Lokalne władze zobowiązywano do przeprowadzania częstych inspekcji i nakładania kar w razie, gdyby stwierdzono, że opiekun zaniedbuje swe obowiązki. Z drugiej strony, aby ułatwić pełnienie służby, inny paragraf kodeksu przewidywał zwolnienie samurajów z różnych form przymusowej pracy nakładanych na wolną ludność. Przepisy te nie były jedynie martwą literą. Świadczą o tym choćby częste adnotacje o przydzielaniu tej funkcji, widoczne w sporządzanych dla celów podatkowych spisach ludności.

W następnym stuleciu państwo stopniowo wycofuje się z egzekwowania wielu zapisanych w kodeksach regulacji prawnych. Zarzucony zostaje również ów swoisty, oparty na konfucjańskich ideałach szacunku dla sędziwego wieku, system „opieki społecznej”. Miano samuraja na pewien czas znika z oficjalnych dokumentów, by ponownie pojawić się w X wieku, ale już w zgoła innym kontekście społecznym.

Japonia w okresie Heian<sup>1</sup> (794—1185) była rządzona w sposób Wysoce scentralizowany. Wszystkie ważniejsze urzędy skupiono w stolicy i obsadzono przez stale tam rezydującą arystokrację. Nie była to grupa liczna. Ówczesna, chciałoby się rzec, nomen-

klatura obejmowała około sześciu tysięcy stanowisk. Dostęp do poszczególnych godności był determinowany przez zapożyczony z Chin dziewięciostopniowy (z wieloma pośrednimi szczeblami) system rang. U dołu hierarchii znajdowała się ranga dziewiąta lub — tłumacząc dosłownie — „niższa ranga wstępna”, u jej szczytu „starsza ranga pierwsza”. Dla przykładu, aby zostać sekretarzem przy Radzie Stanu, wystarczyło mieć wyższy stopień młodszej siódmej rangi, ale stanowisko ministerialne w jednym z ośmiu ministerstw wymagało już rangi czwartej. W odróżnieniu od pierwowzoru chińskiego, gdzie możliwości awansu były uwarunkowane rezultatami egzaminów państwowych, w Japonii o rozwoju kariery z góry przesądzało pochodzenie kandydata. Grupa rządząca dzieliła się na trzy warstwy. Warstwa najniższa uzyskiwała rangi od dziewiątej do szóstej włącznie i składała się w większości z kwalifikowanych pisarzy, rachmistrzów i tym podobnych specjalistów. To na ich barkach spoczywał ciężar sprawnego funkcjonowania maszyny państwowej. Warstwa średnia to rangi piąta i czwarta. Jej przedstawiciele zajmowali większość stanowisk kierowniczych, w tym niesłychanie lukratywne godności gubernatorów prowincji. Godności najwyższe — kanclerza, regenta, radcy stanu czy pierwszych ministrów — były zastrzeżone dla rang od trzeciej do wyższych. O ile częste były przypadki awansu z rangi niższej do średniej, o tyle elita władzy tworzyła zamknięty klan. Składało się nań kilkanaście (pod koniec okresu Heian do około trzydziestu) osób wywodzących się z kilku zaledwie rodzin. Pierwsze skrzypce grał wśród nich, powiązany z rodziną cesarską wielokrotnymi więzami powinowactwa, dom regentów i kanclerzy (jap. sekkanke), jedna z linii niesłychanie rozległego rodu Fujiwara. I oto samuraje pojawiają się w stolicy jako jedna z uprzywilejowanych kategorii służby dopuszczonej do bezpośredniego obcowania z tą właśnie śmietanką arystokracji. Siłą rzeczy i oni musieli się legitymować odpowiednią do tego niesłychanego zaszczytu pozycją społeczną. Zwykle posiadali szóstą lub nawet piątą rangę, byli ludźmi majątynymi, otaczała ich liczna własna służba. Używano ich jednak nie do posług o charakterze osobistym, jak można by wnosić z zakresu obowiązków samurajów VIII wieku. Ich zasadniczym zadaniem było zapewnienie ochrony panu, jego rodzinie i rezydencji. Z tego powodu arystokracja chętnie dobierała ich spośród możnowładczych rodów prowincjonalnych, zwłaszcza takich, których przedstawiciele, dysponując odpowiednią liczbą zbrojnych, sami cie-

szyli się reputacją nieustraszonych wojowników. Pierwszym spośród tych samurajów nowego typu, który zyskał sobie szerszy rozgłos, był Minamoto Mitsunaka (912—997). Jego rezolutne poczynania podczas, używając współczesnego sloganu politycznego, przesilenia gabinetowego w roku 969, przyniosły jego panu, Fujiwarze Morotadzie, wielkie zwycięstwo polityczne. Synowie Mitsunaki, Yorimitsu (?—1021), Yorichika i Yorinobu (968—1048) służyli domowi regentów i kanclerzy z takim zapałem, że w dziennikach arystokratycznych nazywano ich z emfazą „kłami i pazurami” rodu Fujiwara. Ale zakres działalności samuraja nie ograniczał się tylko do funkcji dowódcy straży przybocznej. Przynależność do wąskiego kręgu zaufanych sprawiała, że powierzano im odpowiedzialne funkcje w aparacie biurokratycznym zarządzającym domostwem i majątkiem ich pana. Ponadto, jako że arystokrata był przecież wielkim dygnitarzem państwowym, wyręczano się nimi w pełnieniu niektórych obowiązków publicznych. Często występowali jako gubernatorzy czy wicegubernatorzy w prowincjach, w których jurysdykcja znalazła się w rękach ich patrona. Taki na przykład Yorinobu w ciągu swej długiej kariery sprawował te właśnie funkcje kolejno w jedenastu prowincjach. Nagrodą za wierną służbę były awanse w hierarchii rang i dalsze nominacje na coraz to nowe urzędy państwowe. Imponujący przebieg służby Yorinobu świadczy więc o zadowoleniu i uznaniu ze strony jego pana.

Jak widać, od połowy okresu Heian termin „samuraj” robi zawrotną karierę. Pierwotnie określenie stosowane w odniesieniu do człowieka obciążonego jedną z wielu powinności nakładanych na całą podlegającą podatkowi ludność państwa, staje się z wolna synonimem osoby o bardzo wysokiej pozycji społecznej, przebywającej na co dzień w otoczeniu rządzącej arystokratycznej elity. W znacznie późniejszym, bo skompilowanym przez jezuitów w 1603 roku, słowniku japońsko-portugalskim, samuraj definiowany jest po prostu jako arystokrata, osoba wymagająca szczególnego szacunku. Ale wróćmy jeszcze do okresu Heian. Gdzieś od połowy XI wieku ten, wydawałoby się, tak solidnie osadzony teraz w realiach stołecznych termin zaczyna się znowu pojawiać w różnych zapiskach i dokumentach związanych z życiem na prowincji. Ze źródeł dowiadujemy się o istnieniu jakichś innych rodzajów samuraja: „samurajów prowincji” (kuni-no samurai)<sup>1</sup> »samurajów rezydencji” (tachi-no samurai). Słowo „prowincja” (kuni) oznacza, rzecz jasna, jedną z 66 jednostek administracyj-

nych, na które dzieliła się wówczas Japonia, „rezydencja” (tachi) to siedziba zarządzającego daną jednostką gubernatora. Kim byli ci nowi samuraje?

Aby udzielić odpowiedzi na to pytanie, musimy sięgnąć do pozostawianego dotąd całkowicie na marginesie zagadnienia tworzenia się i rozwoju stanu wojowników. Początki tego procesu przypadają na wiek X. Ogół wojowników określano zazwyczaj mianem „zbrojnych” (bushi), ale warstwa ta nie była wcale jednolita i dzieliła się na dwie grupy o zasadniczo odmiennej pozycji społecznej i majątkowej. Źródła identyfikują ich jako „urodzonych” (tsuwamono) i „służebnych” (spotykane są różne terminy, najczęściej bodaj roto). Zatrzymajmy się może przy pierwszym z nich. Każdy, kto otarł się o język japoński, bez chwili wahania zdyskwalifikuje tłumaczenie słowa „tsuwamono” jako „urodzony\*”. I rzeczywiście, podobnie jak wprowadzony wcześniej termin „bushi”, „tsuwamono” znaczy tyle co „zbrojny”, ale w odróżnieniu od niego jest to określenie pewnego statusu społecznego. Przez analogię do stosunków europejskich bardziej adekwatne byłoby może użycie słowa „rycerz”. Podkreśliłoby się wówczas to, co współcześni postrzegali jako bodaj najważniejszą cechą owego statusu. Choć była to grupa zawodowa, „tsuwamono” nie zostawał nikt tylko dlatego, że kupił sobie konia, przypasał miecz i wziął do ręki łuk. „Tsuwamono” musiał się wywodzić z rodu, który od pokoleń kultywował militarne tradycje. Duma rodowa, skrzętnie chroniona pamięć o przodkach i ich wielkich czynach wyróżniała wojowników z reszty społeczeństwa. W aktach testamentowych widzi się pouczenia typu: „nie zadawaj się i nie brataj z prostakami nie znającymi swoich przodków”. Podtrzymywaniu tradycji sprzyjał zwyczaj sporządzania genealogii, a także przechowywania wszelkich aktów nominacyjnych, testamentowych, dokumentów obrazujących przebieg służby wojskowej członków rodu i innych. Do naszych czasów przetrwało wiele imponujących zgoła kolekcji. Dla przykładu najstarszy zbiór, znany jako *Dokumenty rodu Iwami-Kuri*, obejmuje okres od 1064 do XVI wieku. Ważnym elementem dunrjBEH rodowej było nazwisko. Wojownicy chętnie wywodzili swoje pofl^H chodzenie od bocznych linii wielkich rodów arystokratycznychnBEH lub nawet od samego rodu cesarskiego. Ci pierwsi używali dwor^HJH skich nazwisk swoich hipotetycznych protoplastów, takich jak ^E Fujiwara, drudzy przypisywali sobie jedno z dwóch nazwisk na- I dawanych na dworze potomkom cesarzy, czyli Minamoto lub I

Taira. Wspomniana wyżej rodzina Iwami-Kuri szukała swych protoplastów w starożytnym rodzie Kiyohara. Ale obok tego, podkreślającego arystokratyczne pochodzenie nazwiska dworskiego, wszystkie rodziny wojowników chlubiły się nazwiskami przyjętymi od nazw miejscowych, od miejsca, gdzie znajdowała się ich siedziba i włości. Tworzono je na takiej samej zasadzie, jak w Polsce przyjęto się nazywać właścicieli Tarnowa — Tarnowskimi, a Żółkwi — Żółkiewskimi. Nie da się ustalić, czy Iwami-Kuri rzeczywiście mieli wśród przodków Kiyoharów, ale nie ulega wątpliwości, że któryś z ich protoplastów przysposobił pod uprawę nowe pola w okręgu Kuri (kuri-go), w prowincji Iwami. Ziemia ta pozostała w rękach jego spadkobierców aż do wieku XVI. Tego rodzaju posiadłość, dzierzona przez wiele pokoleń, nazywano „podstawowymi dobrami” (honryō). Honryō było zasadniczym atrybutem pozycji społecznej wojownika. Jego utrata była równoznaczna z deklasacją, stoczeniem się do poziomu „służebnych”.

Trzeba jednak zaznaczyć, że nawet w stosunku do „podstawowych dóbr” wojownik nie dysponował całkowitym i nieograniczonym prawem własności. Było ono zawarowane dla państwa, rodziny cesarskiej, grupki kuge, kilkunastu najważniejszych świątyń i klasztorów. Pozycja społeczna „tsuwamono” pozwalała mu jedynie na zajmowanie stanowiska zarządcy-administratora, bądź w domenie państwowej, bądź w prywatnej. Prawo do posiadania honryō było przyjętą formą gratyfikacji związanej z zajmowanym stanowiskiem. W domenie państwowej jego piastowanie i dziedziczenie zależało od gubernatora prowincji, w prywatnej — od wielkiego arystokraty, właściciela ziemskiego. Najstarsze dokumenty rodziny Kuri to nic innego jak akty nominacji na zarządcę okręgu Kuri, wystawione przez gubernatorów prowincji Iwami przy kolejnych zmianach pokoleniowych.

Na co dzień więc wojownik japoński był urzędnikiem administracji prowincji, powiatu czy też dóbr prywatnych. Organizował i nadzorował prace polowe, zbierał podatki. Do tego dochodziły liczne, obowiązki policyjno-porządkowe, wynikające z przynależności do określonej grupy zawodowej. Wojownicy pełnili straż w rezydencji gubernatora, zabudowaniach urzędowych i magazynach. Zlecano im ochronę odsyłanych do stolicy państwa transportów ryżu i innych produktów pochodzących z zebranych podatków. Były też funkcje honorowe, które przynosiły splendor<sup>1</sup> podnosiły prestiż rodu. Za takie uważano udział w popisach

zręczności (różne formy zawodów łuczniczych, wyścigi konne), uświetniających uroczystości religijne w miejscowych świątyniach czy też w ogłaszanych przez gubernatora wielkich łowach.

Prowincjonalna administracja odczuwała najwyraźniej potrzebę ujęcia wojowników w jakieś ściślejsze ramy organizacyjne, gdyż od końca XI wieku w źródłach zaczynają się pojawiać informacje o przeprowadzaniu wśród nich spisów. Powstające w rezultacie rejestry „wojowników prowincji” (kuni-no tsuamono) i schematy genealogiczne ich rodzin przechowywano razem z kadastrami i innymi dokumentami nieodzownymi dla sprawnego działania lokalnego aparatu biurowego. Bardzo fragmentaryczne dane, jakimi dysponujemy, sugerują, że w poszczególnych prowincjach Japonii zachodniej liczba tsuamono wynosiła około 30–40 osób. We wschodniej części kraju przeciętna była z całą pewnością dużo wyższa. Organizowanie spisów musiało się wydatnie przyczynić do przyspieszenia konsolidacji tej warstwy i wyodrębnienia jej z reszty społeczeństwa.

Jak już wspomniano, od drugiej połowy XI wieku w dziennikach arystokratycznych widzi się określenia typu „samuraje prowincji” czy „samuraje rezydencji”. Nie oznacza to wcale, że na prowincji pojawiła się jakaś nowa grupa zawodowa. Po prostu termin używany wcześniej w odniesieniu do wyspecjalizowanej kategorii służby domowej zaczyna być rozciągany na całą warstwę tsuamono. Z punktu widzenia mieszkańców stolicy tego rodzaju rozszerzenie znaczenia jest oczywiste o tyle, że kandydatów na samurajów szukano właśnie wśród tsuamono. Nie wydaje się, by sami wojownicy odczuwali to jako deprecjonowanie swojej pozycji społecznej. Przebywanie w otoczeniu szlachetnie urodzonych miało co prawda swoje ujemne strony. Dzienniki i utwory literackie powstające w kręgu kultury dworskiej zawierają niejedno szyderstwo wymierzone przeciw nieokrzesanym gburom pchającym się między ludzi (= krąg kuge). Murasaki Shikibu w *Opowieści o cesarskiej latorośli* (*Genji-monogatari*, napisanej na początku XI wieku i uważanej za najstarszą powieść świata), rysuje portret pewnego wojownika z położnej na Kyushu prowincji Higo. Pierwowzorem tej postaci mógł być Kikuchi Noritaka, przodek słynnego rodu Kikuchi. Miał około 30 lat, był wysoki i silnie zbudowany, o dosyć miłej aparycji. Mówił z tak silnym prowincjonalnym akcentem, że jego chropawy, głęboki głos brzmiał w uszach arystokratów dziwnie jak ptasi świergot. W swoim zadufaniu miał czelność narzucać się dziewczynie

z dobrej, arystokratycznej rodziny z propozycjami matrymonialnymi. Z drugiej strony, jeśli wziąć pod uwagę plusy służby w stolicy, znalezienie się w pobliżu dworu, u samego źródła wszelkich zaszczytów, łask i awansów łatwo mogło przyprawić o zawrót głowy prowincjonalne rody. Tak czy inaczej, w ciągu następnych stu lat słowo „tsuwamono” stopniowo traci popularność na rzecz określenia „samuraj” i w rezultacie, pod koniec okresu Heian, to drugie staje się jedynym właściwie określeniem statusu wyższej warstwy wojowników. Wydaje się, że trudno byłoby o lepszą ilustrację aspiracji społecznych tsuwamono.

Druga połowa XII wieku zapoczątkowała dalekosiężne w skutkach przeobrażenia japońskiej sceny politycznej. Wyłania się nowa forma władzy, która z różnymi modyfikacjami przetrwała do 1868 roku. Był to rząd wojskowy (bakufu). W historiografii europejskiej przyjęła się nazwa shogunat, ukuta od tytułu „wielkiego generała — pogromcy barbarzyńców” (seii-taishōgun, w skrócie: shogun), noszonego przez jego zwierzchnika.

Powstanie shōgunatu nie oznaczało jeszcze automatycznej likwidacji tradycyjnych struktur państwowych. Nowy twór został do nich włączony jako organ o kompetencjach zawężonych do spraw policyjno-wojskowych. Organizacja wewnętrzna rządu wojskowego kryła jednak istotne novum. Opierała się ona bowiem na charakterystycznych dla warstwy wojowników więzach zależności wasalnych. Shōgun był formalnie urzędnikiem państwowym, ale swoje obowiązki publiczne wykonywał nie poprzez podlegających mu służbowo niższych urzędników, tylko za pośrednictwem swoich prywatnych wasali (gokenin). Ówczesne prawo, tak zwyczajowe, jak i pisane, nie przewidywało żadnej możliwości ingerowania przez państwo w sprawy prywatno-domowe. Jurysdykcja nad poczynaniami wasali i ich mieniem leżała tylko i wyłącznie w rękach ich pana. W uświęconym patyną wieków monopolu władzy dokonano poważnego wyłomu. Aparat przymusu w znacznym stopniu wymknął się spod kontroli dworu i arystokratycznej elity.

Warstwa samurajska była czynnikiem sprawczym zmian zachodzących w konfiguracji politycznej i zarazem ich beneficjentem. Największe korzyści przypadły tym wojownikom, którzy przyjęli status wasali shōguna. Jak już wspomniano, jednym z Wyznaczyków pozycji społecznej samuraja (tsuwamono) było posiadanie ziemi (honryo). Stanowiła ona formę wynagrodzenia za Wykonywanie obowiązków zarządcy w dobrach bądź państwo-



wych, bądź prywatnych. Prawo kontroli, wyznaczania i odwoływania zarządców przysługiwało gubernatorowi lub wielkiemu właścicielowi ziemskiemu. W razie konfliktu z arystokratycznym, mi przełożonymi wojownik mógł dosyć łatwo zostać przyparty do muru. Dokumenty z końca okresu Heian dostarczają wielu przykładów odebrania lub okrojenia własności samuraja. Uzyskanie godności wasala shōguna diametralnie zmieniało sytuację. Honryō (i wszystkie związane z nim urzędy) przechodziło spod jurysdykcji władz prowincji lub prywatnej pod jurysdykcję shōguna. Formalnym tego wyrazem było wystawienie przez kancelarię rządu wojskowego „listu gwarancyjnego”. Teraz wojownik miał przewagę. Źródła trzynastowieczne obfitują w skargi na zażalenie z oddawaniem należnej stołecznemu właścicielowi części podatków, uzurpowanie prawa do nominacji pisarzy, karbowych i innych niższych urzędników itp. Sądy utworzone przez rząd wojskowy dawały możliwość szukania sprawiedliwości na drodze prawnej. Mimo to właściciele byli niekiedy tak bardzo naciskani przez swoich zarządców, że w drugiej połowie XIII wieku dochodzi do przypadków dzielenia posiadłości. Jej część przekazywano na własność niesfornemu zarządcy w zamian za zobowiązanie nie wysuwania żadnych roszczeń do części zachowanej przez pierwotnego właściciela.

Oprócz gwarancji nietykalności posiadanych już wcześniej przez samuraja ziem i urzędów shogun otwierał przed swoimi wasalami perspektywy uzyskania nowych nadań. Droga do nagród prowadziła przez gorliwość w służbie pana, a najlepiej przez wykazanie się szczególną odwagą na polu bitwy. W czasie pokoju wasali powoływano przede wszystkim do pełnienia straży w pałacu cesarskim w Kyoto lub w pałacu shōguna w Kamakura. W obliczu groźby najazdu mongolskiego wojowników z najbardziej zagrożonej wyspy Kyūshū zmobilizowano do czuwania na jej północnych wybrzeżach (rejon zatoki Hakata). Zdarzało się, że od wasali wymagano też pewnych świadczeń materialnych: udziału w odbudowie spalonego pałacu cesarskiego, naprawach budynków świątynnych, upiększania siedziby shōguna itp.

Okres Kamakura (1180—1333) przyniósł również prawne usankcjonowanie pozycji samurajów w społeczeństwie japońskim. W 1232 roku rząd wojskowy ogłosił *Zasady wyrokowania (Go-seibai-shikimoku)* — zbiór 51 paragrafów, które miały służyć pomocą w pracy utworzonych w Kamakura sądów. Przedstawmy kilka przykładów. Za pobicie człowieka samurajowi groziła kon-

fiskata nieruchomości lub zesłanie. Wojownik „służebny” zostałby skazany na więzienie (par. 13). Za sfałszowanie dokumentu samurajowi groziła konfiskata nieruchomości. Prostemu człowiekowi (bonge) należało wypalić na twarzy piętno (par. 15). Za zgwałcenie kobiety na gościńcu samuraj miał na przeciąg stu dni zostać pozbawiony przywileju pełnienia służby w rezydencji shōguna. „Służebnemu” lub człowiekowi z gminu powinno się ogolić pół głowy (par. 34). Jak się zdaje, przekształcony w normę prawną obyczaj ograniczał zastosowanie kar cielesnych jedynie do przedstawicieli niższych warstw. Samurajów karano przede wszystkim przez konfiskatę dóbr. Nierówności społeczne widoczne są nawet w trybie urzędowania sądu. W czasie rozprawy samurajowi przysługiwało miejsce gościa. „Służebnego” sadzano w przedsionku. Ludzie z pospólstwa musieli pozostać na placyku przed budynkiem, gdzie obradował sąd.

Kolejne okresy historyczne charakteryzują się ogromnym wzrostem liczby wojowników i coraz większym ich rozwarstwieniem. Określenie „samuraj” nadal jest zarezerwowane dla warstw wyższych. W okresie Muromachi (1333—1573) nazywano tak wasali rodu shogunów Ashikaga. Rozróżniano dwie kategorie: „samurajów pałacowych” (goshō-zamurai), powoływanych do honorowej służby w pałacu shōguna i pozbawionych tego przywileju „prostych samurajów” (hirasaburai). W okresie Edo (1600—1868) status samurajów mieli bezpośredni wasale rządzącego rodu Tokugawa, ci, których dopuszczano przed oblicze pana. Trzon tej grupy tworzyli „podchorągiewni” (hatamoto), wojownicy, którzy na polu bitwy stawali pod sztandarem shōguna. Do samurajów zaliczano również ważniejszych wasali poszczególnych książąt.

Tymczasem dla klas stojących niżej w hierarchii społecznej, chłopów i mieszczaństwa, wewnętrzne podziały wśród rządzących nie były z pewnością sprawą najistotniejszą. Ponieważ wymagano od nich okazywania wojownikom należnego szacunku i, bywało, egzekwowano go w niezwykle brutalnej formie, wszystkich zbrojnych zaczyna się nazywać samurajami. Określenie przysługujące w zasadzie jedynie osobie o szczególnie eksponowanej pozycji upowszechnia się i ostatecznie wchodzi do języka potocznego jako synonim wojownika w ogóle. Tutaj koło naszego wywodu zamyka się. Dochodzimy do przesłanek ukształtowania się w Europie odpowiadającego opisywanej sytuacji wyobrażenia wojownika japońskiego.

Jak się rzekło na wstępie, w naszym kręgu kulturowym przy-

jęło się uważać japońskiego wojownika za piechura walczącego za pomocą krzywego, dwuręcznego miecza. W rzeczywistości ^ trwającym dziewięć z górą stuleci okresie aktywności tego stanu na scenie historycznej tak uzbrojenie, jak i sposób walki ulega- > ły znacznym zmianom. Co bardziej istotne, zmieniała się również mająca zasadniczy wpływ na te elementy otoczenia społeczna, tło bez którego nasz wizerunek „samuraja” będzie zawsze kaleką, pozbawiony głębi i barwy. Spróbujmy rozbić ten długi okres ewolucji na mniejsze przedziały czasowe, starając się wypunktować szczególnie te cechy, które dominowały w poszczególnych podokresach. j

Pierwszy z nich, ciągnący się od połowy okresu Heian do przełomu okresów Kamakura i Muromachi, tj. od X do XIV wieku, nazwiemy umownie „rycerskim”. Jego pierwszoplanową postacią j jest wojownik z warstwy tsuamono (od XII wieku powszechnie nazywanej samurajską). Podstawą bytu samuraja, jego rodziny i służby było posiadanie ziemi (tzw. honryo), zwykle obłożone obowiązkiem pełnienia określonych funkcji w administracji państwowej lub w wielkiej własności prywatnej. Od powstania rządu wojskowego posiadłości wojowników rozrastają się dzięki nagrodom za zasługi położone w służbie shōguna. Podobnie jak w wypadku „honryō”, nagroda była nominacją na jakiś urząd, najczęściej zarządcy. Nowe nadania były na ogół rozrzucone na terenie całej Japonii. Wasal shōguna mógł na przykład mieć honryo w otaczającej Kamakura prowincji Sagami i jednocześnie być zarządcą włości jakiegoś wielkiego klasztoru w położonej na zachód od Kyoto prowincji Tamba, a do tego mógł być starostą połowy powiatu Kagoshima w prowincji Satsuma, na południowym cyplu wyspy Kyushu. Pamiętajmy przy tym, że Kamakura dzieli od Kyoto odległość blisko 600 km, a z Kyoto do Kagoshima trzeba było przebyć następne 1000 km. j ,

Samuraj walczył konno, przybrany w hełm i zbroję o wadze dochodzącej do kilkudziesięciu kilogramów. Podstawową bronią stanowił łuk. W czasie bitwy starano się zbliżyć do wroga na dystans umożliwiający trafienie strzałą w słabo chronioną szyję lub pachę. Miecz imano się na ogół dopiero po wyczerpaniu zapasu strzał. Często jednak rezygnowano z mniej skutecznego rąbania się z konia i próbowano szepić się z przeciwnikiem, spaść razem z nim na ziemię, przydusić go i przebić krótkim mieczem. Żeby zwalić z konia samuraja, trzeba było wcześniej pokonać jego podręcznych. Poczёт liczył zwykle od kilku do kilkunastu

konnych łuczniczków i chorążego. Ten ostatni spełniał niesłychanie ważną rolę. Widoki na uzyskanie nagrody zależały od oceny postawy na polu walki. Dlatego wojownicy nie szczędzili starań, by ich zasługi nie zostały przypadkiem przeoczone. Chorąży ze znakiem swego pana miał za zadanie ani na chwilę nie odstępować jego boku. W *Ilustrowanym zwoju o najazdach mongolskich*, namalowanym na zamówienie wasala shōguna z prowincji Higo, Takezaki Suenaga, widzimy, jak chorąży mimo utraty ustrzelonego z łuków wierzchowca biegnie ze wszystkich sił za koniem swego pana, trzymając wysoko w górze chorągiew. Oprócz chorągwi w identyfikacji walczących pomagało zróżnicowanie barw zbroi czy hełmu, maść konia, wstążki przyłączone do rękawów. Znaczono swoje strzały. Niekiedy jeszcze przed bitwą umawiano się, by rozgłaszać swe chwalebne czyny, które ewentualnie zostaną dokonane. Suenaga wspomina, jak tuż przed starciem z najeźdźcami pod Hakata (na północnym wybrzeżu Kyūshū), rankiem 20 dnia 10 miesiąca 1274 roku zamienił się na hełmy ze swoim krewniakiem Edą Hideie, żeby sobie ułatwić wzajemną obserwację.

Wśród pocztowych zdarzali się również wojownicy piesi, uzbrojeni w przypominającą ustawioną na sztorc kosę halabardę, ale wobec ich niewielkiej, w porównaniu do konnych łuczniczków, mobilności stanowili jedynie siłę pomocniczą. Ciurów, którzy zajmowali się transportem prowiantu, skrzyń ze zbrojami, oporządzeniem obozowiska i podobnymi pracami, w ogóle nie bierzemy pod uwagę. Samuraje zwykle przystępowali do walki nie tylko ze swoimi pocztami, ale w dużej grupie krewnych. Utworzony w ten sposób oddział liczył od kilku do kilkunastu wojowników o statusie samuraja i od stu do pięciuset służebnych (pocztowych). W większości wypadków jego dowódcą był naczelnik głównej (z racji starszeństwa) linii w obrębie danego rodu.

Drugi etap ewolucji stanu wojowników miał tak rozmaite oblicza, że doprawdy trudno zdecydować się na jakąś etykietę. Z pełną świadomością, że żaden wybór nie będzie idealny, nazwijmy okres od Muromachi do Azuchi-Momoyama (połowa XIV — koniec XVI wieku) okresem „wielkich książąt” (daimyō).

Powstaniu shogunatu rodu Ashikaga towarzyszyły zamieszki trwające do 1394 roku i obejmujące teren całego kraju. W rezultacie w XV wiek Japonia wkroczyła już z całkowicie odmienną konfiguracją polityczną. Cywilna administracja państwowa już nie istnieje, została zastąpiona przez administrację wojskową.

Na prowincji władza shogunatu była reprezentowana przez gubernatorów wojskowych (shugo). Urząd ten powołany został do życia przez pierwszy rząd wojskowy, który ograniczył zarazem kompetencje gubernatorów do dowodzenia wasalami shōguna w czasie wojny i pełnienia straży w Kyoto lub Kamakura, a także ścigania najcięższych przestępstw. Gubernatorów dobierano tak by sprawowali swe funkcje możliwie daleko od swoich stron rodzinnych, nie mieli na terenie swojej jurysdykcji żadnych posiadłości, by łatwo można ich było przenieść lub odwołać. Pozycja shugo w okresie Muromachi jest nieporównanie silniejsza. Przejęcie wszystkich uprawnień dawnych gubernatorów cywilnych oddało im w ręce kontrolę nad domeną państwową. Z kolei trwający ponad sześćdziesiąt lat stan wojenny otwierał pole dla rekwizycji, nakładania nadzwyczajnych podatków i wcielenia do swoich oddziałów mieszkańców wielkiej własności prywatnej, słowem rozciągnięcia kontroli na resztę ziem prowincji. Uzyskanie w miarę solidnych podstaw materialnych wydatnie pomagało gubernatorom w budowie swego własnego systemu wasalnego. Ich działania szły tutaj w dwóch kierunkach. Po pierwsze dążyli do wasalizacji mieszkających na terenie ich prowincji i tym samym podlegających im służbowo wasali (gokenin) shogunów Ashikaga. Po drugie, przyjmowali w szeregi wasali przedstawicieli niższych warstw stanu wojowników, a także urzędników z dóbr prywatnych (shōkan) i sołtysów (myōshu). W ten oto sposób w sprzyjających okolicznościach mianowani przez shōguna lokalni wojskowi mogli przez kilka pokoleń przekształcić się w jeszcze nieco zależnych od władzy centralnej, ale już niemożliwych do wyrugowania władców swoich prowincji. Z uwagi na ich rodowód w historiografii utarło się nazywać ich książętami-gubernatorami (shugo-daimyō).

Struktura państwowa, wspierająca się na chwiejnej koalicji shugo-daimyō, uznających hegemonię rodu Ashikaga, załamała się ostatecznie w latach 1467–1477. Od tej chwili datuje się rozbiecie dzielnicowe, które utrzymywało się przez następne sto lat. Niewiele rodów wywodzących się z gubernatorów, może za wyjątkiem prowincji położonych na obrzeżach jak Satsuma (pd. Kyūshū), utrzymało swoje księstwa. Ich miejsce zajęli nowi ludzie, ambitni dowódcy wojskowi, uzdolnieni administratorzy, często niskiego czy wręcz nieokreślonego pochodzenia. Ponieważ swoje wyniesienie zawdzięczali okresowi wojen domowych, nazywa się ich „książętami okresu wojujących państw” (sengoku

daimyć))- Ruchy na szczycie drabiny społecznej były jedynie re-fleksem tego, co na wielką skalę rozgrywało się na jej niższych szczeblach. Większość rodzin, które mogły się wykazać znaczącym rodowodem, wyginęła w ciągłych walkach. Najwięcej krwi upuszczono w prowincjach otaczających stolicę. Świadczy o tym choćby fakt, że poza trzema chyba wyjątkami nie zachowały się dokumenty rodowe wojowników z tego regionu. Straty uzupełniał z nawiązką napływ żądnych awansu społecznego chłopów i mieszczan.

Ale prawdziwa rewolucja miała jeszcze nastąpić. Od samego początku istnienia tej warstwy życie wojowników było nierozdzielnie związane z ziemią. Pozycja społeczna tsuwamono, a później samurajów, pozwalała najpierw na nadanie im ziemi tylko w formie wynagrodzenia za wykonywanie funkcji zarządców. Potem wojownicy stopniowo rugują pierwotnych właścicieli — arystokratów, świątynie i klasztory — i przejmują pełne prawo własności. Dopiero długotrwały okres wojen domowych w sposób zasadniczy zmienił ich kondycję. Książęta, zmuszeni do szkolenia i stałego utrzymywania w gotowości bojowej wielkich armii, zaczęli wysiedlać wasali z ich rodowych siedzib i osadzać na podzamczu swojej ufortyfikowanej rezydencji. W jednym z Siedemnastu *przepisów Asakury Toshikage* czytamy: „W księstwie nie wolno utrzymywać żadnych umocnień poza siedzibą panów Asakura. Wszyscy posesjonaci mają się przenieść do Ichijōtani (stolica księstwa — przyp. autora), we włościach pozostawiając jedynie rządców.” Toshikage (1428—1481) rozpoczął karierę jako namiestnik gubernatorskiego rodu Shiba w prowincji Echizen. Potem, korzystając z ogólnego rozprzężenia, wygnał swych zwierzchników i przekształcił Echizen w swoje udzielne księstwo. Przypisywany mu zbiór przepisów w rzeczywistości pochodzi prawdopodobnie z nieco późniejszego okresu, zapewne z początków XVI wieku, ale i tak cytowany nakaz przesiedlenia wasali w pobliże zamku księstwa jest najstarszą znaną nam regulacją tego rodzaju.

W okresie Muromachi szybko kształtuje się nowy typ armii. Gwałtownie rośnie liczba walczących. Znika ciężkozbrojna samurajska konnica, a dominującym rodzajem broni staje się piechota. Piesi wojownicy nosili jedynie lekkie, osłaniające tors pancerzyki, co dawało im dużą swobodę ruchu i zjednało im nazwę „lekkonogich” (ashigaru). Rekrutowano ich z niższych warstw stanu wojowników, a nawet z chłopów. Z uzbrojenia poprzed-

niego okresu zachowano łuki, ale podstawową bronią rozstrzygającą o wyniku starcia stały się miecze i, w większym chyba, jeszcze stopniu, włócznie. Zastąpiły one używane przez piechurów epoki Kamakura halabardy. Przebrojenie było podyktowane trudnościami związanymi z wyposażeniem liczniejszych oddziałów. Brzeszczot halabardy miał kilkadziesiąt centymetrów długości i wymagał takiej ilości stali, z jakiej łatwo można by wykonać kilka grotów włóczni. Od okresu Muromachi datuje się również spadek jakości kutych masowo i w pośpiechu mieczy.

Pojawienie się piechoty, wzrost liczby i zmiany w uzbrojeniu wojujących przyniosły szybki rozwój sztuki wojennej, widoczny zwłaszcza od końca XV wieku. Pewne formy walki w szyku były znane już w okresie Kamakura. Źródła wzmiankują na przykład o ustawieniu w „rybią łuskę” i o „skrzydła (skrzydłach) żurawia”. W gruncie rzeczy jednak nacisk kładziono raczej na akcje indywidualne. W okresie Muromachi sytuacja ta ulega zmianie. Działanie na własną rękę było zabronione. Oddziały ustawiano do bitwy w kilku rzutach i starano się nimi kierować w czasie walki. Ludzie, którzy potrafili poprowadzić i uszykować armię, byli w wielkiej cenie. Nazywano ich często „ludźmi wachlarza” (gunpaisha). Metalowy wachlarz, przypominający lizak zawiadowcy stacji, pełnił taką funkcję, jak hetmańska buława. Oprócz czysto praktycznych umiejętności, takich jak wybór odpowiednich pozycji i sprawienie szyku, od kandydata na dowódcę oczekiwano pewnej wiedzy teoretycznej: znajomości chińskich traktatów wojskowych i przebiegu kampanii toczonych w Japonii, obeznania ze sposobami wojowania, stosowanymi przez sąsiednie księstwa, orientacji w geografii kraju, a nawet pewnych wiadomości z dziedziny psychologii (jak wpływać na postawę i morale wojska).

W połowie XVI wieku dochodzi do jeszcze dwóch doniosłych zmian w dziedzinie militarnej. Po pierwsze, upowszechnia się u prawa nie znanej wcześniej na archipelagu bawełny. Wyposażenie wojsk w ciepłą odzież umożliwiło prowadzenie działań wojennych niezależnie od sezonu. Po drugie, około 1543 roku na położonej u wybrzeży Kyūshū wyspie Tanegashima wylądowali Portugalczycy i podarowali (czy też sprzedali) tamtejszemu wielmoży, Tanegashimie Tokitace, dwa muszkiety. Jego kowale potrzebowali jedynie dwóch lat na opanowanie technologii produkcji. Wieść o nowej broni rozniosła się błyskawicznie, a walczący o hegemonię wielcy książęta natychmiast docenili jej zalety. Już w 1555

roku Takeda Shingen (1521—1573) użył 300 muszkietów w obronie zamku Asahiyama. Potem kilkakrotnie używano broni palnej w walkach, ale wielki przełom w taktyce nastąpił za sprawą Ody Nobunagi. W 1575 roku, w czasie bitwy pod Nagashino, Nobunaga wybrał z oddziałów swoich i sprzymierzonego ze sobą Tokugawy Ieyasu ponad 3000 muszkieterów i skoncentrował ich tam, gdzie spodziewał się głównego ataku wojsk Takedy Katsuyori (1546—1582). Plan powiódł się nad podziw. Pod ogniem muszkietów nacierające oddziały poszły w rozsypkę i ród Takeda poniósł klęskę, z której się już nie podźwignął. Ale szerokie zastosowanie broni palnej to nie tylko zwiększenie siły bojowej kilku książąt. Wraz z wprowadzeniem muszkietów Japonia stanęła wobec możliwości utworzenia naprawdę licznych armii. W latach osiemdziesiątych XVI wieku daimyó przeprowadzają na wsi spisy wszystkich mężczyzn w wieku od 15 do 60 lat. Słynny jest wielki pobór chłopów, przeprowadzony przez Tokugawę Ieyasu w roku 1584, kiedy to groziła mu konfrontacja z Toyotomi Hideyoshim. Walczący książęta zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństw płynących ze zmiany struktury armii. Po ostatecznym zjednoczeniu Japonii jej nowi władcy — najpierw Toyotomi Hideyoshi, potem Tokugawa Ieyasu i jego następcy — przeprowadzają „polowanie na miecze” (katanagari) — akcję rozbijania chłopów i forsują zasadę ścisłego odgraniczenia wojowników od niższych stanów. Koncepcja tworzenia masowej armii z poboru powróci dopiero po upadku trzeciego shōgunatu.

W ten oto sposób dochodzimy do trzeciego i ostatniego etapu ewolucji stanu wojowników. Początkuje go ustalenie się w pierwszej połowie XVII wieku nowego porządku politycznego, kończy wydany przez rząd Meiji w 1876 roku zakaz noszenia mieczy. Nieco wcześniej pozbawieni podstaw bytu, teraz odarci z ostatnich honorowych atrybutów swej dawnej pozycji społecznej, samuraje odchodzą ze sceny.

Jako że Aleksander Spiewakowski koncentruje się w swoim opracowaniu na różnych aspektach życia i kultury wojowników właśnie w okresie Tokugawa, nie będę go szerzej omawiać. Warto może zasygnalizować jedynie, że około połowy XVII wieku dobiega końca proces pozbawienia wojowników bezpośredniej kontroli nad ziemią i chłopami. Książęta, którzy poprzednio nałożyli na swych wasali obowiązek mieszkania na podzamczach i pozwalali im gospodarzyć majątkami tylko za pośrednictwem rządców, teraz w ogóle odbierają im ich ziemie. W zamian wsa-



le otrzymywali roczne pensje w wysokości równej dotychczasowym dochodom. W ten sposób wojownik staje się ostatecznie zawodowym żołnierzem, związanym jedynie ze swym panem-dowodcą, a nie z żadnym konkretnym miejscem. Podobne było położenie samych książąt, których shōgunat mógł w każdym momencie przenieść w zupełnie inny rejon Japonii, przy okazji zmniejszając lub zwiększając ich dochody. Różnica między siedzącym na swojej ojcowiznie samurajem z okresu Kamakura, a najpotężniejszym nawet księciem pod rządami Tokugawa była tak uderzająca, że już w XIX wieku słynny konfucjanista, Fujita Tōko (1806—1855), podkreślając ten „brak korzeni” u współczesnych sobie wojowników, nazywał ich „doniczkowymi bojownikami” (hachiue-no bushi).

Ponadto po kilku stuleciach zaciekłych wojen domowych rozpoczął się okres stabilizacji i spokoju, trwający dwieście kilkadziesiąt lat „pax Tokugawa”. W nowym układzie stosunków nie ma właściwie miejsca dla profesji wojownika. Nowy bohater czasów to nieprzekupny, nie dający się wyprowadzić w pole sędzia i sprężysty administrator. Shogunom i książętom potrzeba kadr dla obsadzenia stanowisk w aparacie biurokratycznym. Wojownicy z wolna upodabniają się do współczesnych, udających się co dzień do swojego biura i pobierających za to pensje urzędników. Dlatego, z pewną przesadą, ostatni etap rozwoju tego stanu nazwiemy okresem „samurajów w zaręczawkach”.

Prześledziliśmy ewolucję kondycji społecznej wojowników od jedenastowiecznego tsuwamono poczynając, a na książęcym urzędniku z XVIII wieku kończąc. Człowiek Zachodu, zafascynowany ideologią bushido czy techniką walki, będzie może skłonny oceniać jej przebieg w kategoriach stałego staczenia się samuraja w hierarchii. Nie zapominajmy jednak, że wojownik japoński zawsze pełnił jakieś funkcje urzędnicze, a długotrwały okres stabilizacji sprawił, że ta sfera jego działalności wysunęła się ostatecznie na pierwszy plan. W ogóle, jeśli nieco zagłębić się w historię Japonii, to nieodparcie nasuwa się wniosek, że czymś, co szczególnie wyróżnia dzieje tego kraju, jest tradycja kompetentnej i sprawnej administracji. Spróbujmy jakoś do tej właśnie tradycji dopasować nasz wizerunek skośnookiego mężczyzny z dwoma mieczami za pasem.

*Sławomir Szulc*

# Przypisy

## Rozdział I

<sup>1</sup> Zjednoczenie kraju częściowo miało charakter relatywny, ponieważ w Japonii dalej istniały księstwa feudalne (powyżej 200), które posiadały znaczną autonomię.

<sup>2</sup> Za panowania Hideyoshiego ludność dzieliła się na: rycerzy (samurai), chłopów (hyakushō) i mieszczan (chōnin).

<sup>3</sup> Hinin — dosł. „nieczłowiek”.

<sup>4</sup> Daimyō w zależności od ich majątków i potęgi dzielili się na: władców prowincji • — kunimochi lub kokushu, panów na zamku — shiromochi lub jōshu, panów na dobrach — ryōshu. W ich wzajemnych stosunkach istniały układy starszeństwa i podporządkowania, uzależnione od skali ich bogactwa i dochodów.

<sup>5</sup> 1 koku — 180, 391 litrów (ok. 150 kg).

<sup>6</sup> „Shōmyō” — drobni feudałowie, dosł. „małe imię” przeciwieństwo terminu „daimyō” („duże imię”).

<sup>7</sup> Tak wielką liczebność samurajów można tłumaczyć ciągłymi wojnami domowymi w dawnych czasach, koniecznością częstego tłumienia chłopskich powstań.

<sup>8</sup> Jednym z aktów prawnych, który prowadził do ustalenia surowej hierarchii socjalnej, był dekret Hideyoshiego w 1588 roku o odebraniu chłopom broni, znany jako *Katanagari* (*Polowanie na miecze*). Dekret ten umocnił rozdział między stanem samurajskim a ludem i miał przeciwdziałać zbrojnej walce chłopów przeciw wyzyskiwaczom.

## Rozdział II

Przykładem zbioru anegdot i pouczeń moralnych, które miały pomagać wojownikowi w znalezieniu właściwej drogi postępowania jest *Hagakure* (*Ukryte w listowiu*). Księga ta powstała w latach 1710—1716 w rządzonym przez ród Nabeshima księstwa Saga (Kyūshō). Zawdzię-

czarny ją dwóm wasalom książąt Nabeshima: Yamamoto Tsunetonio i jego uczniowi Tashiro Tsuramoto.

- <sup>2</sup> Słowo harakiri częściej można było spotkać w języku potocznym, podczas gdy słowo seppuku (synonim harakiri) było bardziej eleganckie. Oprócz tych dwu powszechnie używanych terminów były w użyciu również słowa kappuku i tofuku.
- <sup>3</sup> Kult inau — ponacinanych pałeczek (często antropomorficznych) albo po prostu długich drewnianych wiórów — był rozpowszechniony na Dalekim Wschodzie wśród Ajnów, Niwchów, Oroczonów, a także wśród Japończyków, którzy przekształcone inau nazywają gohei lub nusa. Inau, według wierzeń narodów Dalekiego Wschodu, były pośrednikami między światem ludzi i „najwyższych bóstw” ziemi i wody, które człowiek prosił o szczęście i powodzenie w życiu, ocalenie przed żywiołami i wszelkimi możliwymi nieszczęściami, o pomyślne polowanie, połowy itp. Inau miały różnorodne zastosowanie. Posługiwano się nimi przy czynnościach kultowych, przy składaniu ofiar bogom i duchom (używano ich w charakterze zapłaty albo na wymianę), podczas świąt i pogrzebów. Inau przechowywano w każdym domostwie w specjalnym miejscu. Z reguły przed użyciem inau były poświęcane przez szamana. W świetle tego na uwagę zasługują fakty mówiące o ofiarach z ludzi w pradawnej Japonii. Wspomina się o nich w japońskich kronikach. Najczęściej opisywano ofiary składane bogom wody i rzek (7, str. 219). Istnieją także świadectwa mówiące o grzebaniu ludzi żywcem wokół mogił cesarskich (lub mogił władców), w fundamentach mostów, zamków, sztucznych wysp itp. Takie ofiary były nazywane hitobashira (człowiek-słup) (7, str. 219). Później zamiast ludzi składano ofiary zastępcze. W *Engishiki* np. opisano zastępowanie ofiar wizerunkami kane-hitogata (figurki metalowe w kształcie człowieka) i mikimari, przeznaczone dla bóstw rzek i wody (7, str. 220).
- <sup>4</sup> W słowniku M. Dobrotworskiego słowo „gontrakisara” jest przetłumaczone na rosyjski jako „boki rozpiętego człowieka w okolicach piersi i brzucha (bliżej przodu)”.
- <sup>5</sup> Zwraca uwagę fakt, że u Ajnów kobieta nie miała prawa wytwarzać inau; wyrabiał je tylko mężczyzna po wykonaniu określonych kultowych czynności służących oczyszczeniu duszy i ciała. Może to być jeden z dowodów na potwierdzenie hipotezy o ofiarach z ludzi i kaniibalizmie — zjawiskach, które poprzedziły kult inau i były przeżytkiem podobnych działań. Podobnie jak w przypadku późniejszego wytwarzania inau, zabijaniem ofiar zajmowali się najprawdopodobniej wyłącznie mężczyźni.
- <sup>6</sup> W niektórych przypadkach, według opisu M. Dobrotworskiego, od szyi („trekuf”) inau ciągnęły się ku górze krótkie nacięcia, wskazujące (jego zdaniem), że „początkowo rozcinano nie tylko brzuch”.
- <sup>7</sup> Według M. Dobrotworskiego Ajnowie składają ofiary tylko dobrym bóstwom.

- s Według opowieści przedstawicieli rdzennych mieszkańców Syberii „otwarcie” przez szamana jego własnego ciała lub ciała współplemieńca było niekiedy stosowane dla „wypędzenia” chorób. Podobne zjawisko obserwowano u syberyjskich Eskimosów, których szamani kłuli się nożami i wydobywali trzewia, u Nganasanów, Neńców i innych.
- 9 Wśród Ewenków z nadbrzeży Morza Ochockiego istnieją wierzenia, zgodnie z którymi dziki jeleni, po narodzinach z drzewnej smoły, rozpoczyna życie od zerwania pępownicy łączącej go z drzewem.
- 10 M. Boulanger wskazywał jako czasy pojawienia się w Japonii seppuku — II wiek n.e., nie popierając jednak swoich tez żadnymi dowodami.
- n Zgodnie z tak zwaną etykietą śmierci (shi-no sahō), przyjętą w środowisku bushi, samuraj musiał umierać pięknie, godną śmiercią (shinibana), przyjmując śmierć lekko i spokojnie. Przeciwnieństwem tego była śmierć hańbiąca, niegodna rycerza (shinijaji), przy której dochodziło do naruszenia „estetyki śmierci”, co uważano za niedopuszczalne u samuraja. Ważne było, aby „niepiękną śmiercią” nie zniszczyć sławy rodu i honoru domu. Mówiło się wtedy: „Nie masz prawa rzucać cienia hańby na imię (honor) swego rodu.”
- <sup>12</sup> Seppuku oficjalnie uznano za przywilej stanu rycerskiego ok. 1500 r. (19, str. 16).
- <sup>13</sup> W czasach późnego feudalizmu (mniej więcej na początku i w połowie XIX wieku), jeśli daimyō, któremu przypadło w udziale przeprowadzić obrzęd seppuku, nie mógł znaleźć nikogo do roli kaishaku, szukano sekundanta w innym klanie. Przy tym samuraj — kaishaku chwilowo zmieniał imię i stawał się nominalnym wasalem zapraszającego go księcia (16, str. 70).
- <sup>11</sup> Odczytanie wyroku i obrzęd seppuku mogły odbywać się w tym samym miejscu albo w różnych miejscach. Tak np. wyrok czasem odczytywano w budynku (dom, pałac księcia, który odpowiadał za przebieg ceremonii), a obrzęd odbywał się w ogrodzie (16, str. 76, 82).
- <sup>15</sup> Położenie miecza zależało od rangi osądzonego: miecz skierowany ku górze — osądzony przewyższał rangą sekundanta; przy jednakowej pozycji socjalnej miecz trzymano równoległe do ziemi; miecz skierowany w dół — osądzony był niższy rangą niż kaishaku.
- <sup>16</sup> Sektę jodo założył w Japonii buddyjski mnich Honen w XII wieku. Nauki tej sekty rozpowszechniły się szeroko wśród mas ludowych, które wierzyły w odrodzenie po śmierci w raju. Jōdo zajęła czołową pozycję wśród innych sekt buddyjskich w Japonii; należało do niej 30% wszystkich świątyń, kapłanów i wiernych (56, str. 91).
- <sup>17</sup> W historycznej perspektywie powiązania między buddystami zen a stanem rycerskim zaczęły tworzyć się za regentów Hōjō w Kamakura. Eisai — pierwszy kapłan sekty zen — nie mógł liczyć na sukces w głoszeniu zen w Kyoto, gdzie silne sekty tendai i shingon cieszyły się opieką dworu cesarskiego i arystokracji. W Kamakura takich próbie-

mów nie byio, ponieważ wpływy arystokracji z Kyoto i popieranym przez nią sekt nie sięgały do tego miasta (138, str. 50).

<sup>18</sup> Taka postawa wobec świata wyrażała się słowami „Shikisoku — 26, kü” — „Wszystko na tym świecie jest iluzją”.

<sup>19</sup> Zgodnie z etykietą śmierci, stale kultywowaną w środowisku rodzinnym i społeczności, człowiek winien był umierać spokojnie, jak gdyby zasypiając, wśród wzniosłych myśli, z uśmiechem na twarzy. Jęk; czy okazywanie sprzeciwu *wobec* perspektywy rozstania się z bliskimi i majątkiem były uważane za naruszenie etykiety śmierci i spotkały się z potępieniem (36, str. 358, 366).

<sup>20</sup> Za pięć „wielkich” grzechów buddyźmu (goaku) uważano: zabójstwo, złodziejstwo, cudzołóstwo, kłamstwo i opilstwo.

<sup>21</sup> Według legendy założyciel sekty zen, Daruma, zasnął podczas medytacji (poszukiwania Prawdy), nie wytrzymując zmęczenia. Po przebudzeniu buddyjski patriarcha w gniewie odciął sobie powieki, żeby nigdy już mu nie przeszkadzały w poszukiwaniu „drogi do oświecenia”. Rzucone na ziemię powieki zmieniły się w pierwsze pędy krzewów herbacianych. Po przywiezieniu herbaty do Japonii mnisi zen zaczęli ją stosować jako jeden ze środków aktywnie zwalczających senność podczas długich nocnych seansów medytacyjnych (156, str. 7).

<sup>22</sup> Prawidła etykiety sformułował Sen-no Rikyū, którego Hideyoshi mianował dworskim mistrzem ceremonii herbacianej. Prawidła te za pośrednictwem ceremonii kładły nacisk na uprzejmość, moralność i prostotę jednostki. W wieku 71 lat Sen-no Rikyū popadł w niełaskę i Hideyoshi nakazał mu popełnić seppuku (72, str. 117).

<sup>23</sup> Jako klasyczny przykład wymienia się zwykle ogród klasztoru Ryōanji w Kyoto (107).

<sup>24</sup> Trzy świętości shintō: miecz, klejnot (naszyjnik z nefrytu, jaspisu lub po prostu drogi kamień) i zwierciadło. Miecz (ame-no murakumo-no tsurugi „miecz gęstych niebiańskich obłoków”) był symbolem męstwa i wojowniczości samurajów i miał zwracać się przeciw wrogom Japonii. Klejnot (yasakani-no magatama — promieniejący wygięty klejnot) symbolizował doskonałość, dobroć, miłosierdzie i jednocześnie twardość w rządzeniu i rozkazywaniu. Dawni wojownicy nosili całe pęczki magatama. Być może klejnoty magatama (początkowo zęby dzikich zwierząt) służyły pradawnym Japończykom jako amulety, jak w wypadku wielu narodów Syberii (163, str. 60, 82). Zwierciadło (yata-no kagami) było emblematem mądrości i symbolem bogini słońca Amaterasu. Było często używane jako talizman zapobiegający nieszczęściu. Wszystkie te trzy atrybuty shinto służyły jako ofiary składane bóstwom sintoistycznym, a czasami same stawały się „shintai” („ciałem boga”) (7 str. 218; 97, str. 31; 142, str. 34; 14, str. 63).

<sup>25</sup> Kusanagi — dosł. „koszący trawę”. Według legendy miecz, który Amaterasu przekazała ziemskim władcom Japonii, otrzymał swoją nazwę po tym, jak za jego pomocą ocalił swoje życie księż, który zawojo-

- „a ł północne terytoria kraju. Księżę zdołał powstrzymać nacierającą na niego burzę płomieni w ten sposób, że skosił mieczem trawę wokół siebie (59, str. 17).
- 26 Wiele wojennych świąt odbywało się w Edo (obecnym Tokio), ponieważ miasto to było stolicą shōgunatu, przebywało tam zawsze wielu feudalnych książąt, a także ich wasali — samurajów.
- 27 i shaku — 30,3 cm.
- 28 Obecny cesarz Japonii, Hirohito, jest uważany za sto dwudziestego czwartego przedstawiciela nieprzerwanej dynastii, której panowanie rozpoczęło się w 660 r. n.e., od rządów mitycznego cesarza Jimmu-tenno, potomka bogini słońca Amaterasu.
- 29 Chrześcijaństwo w Japonii nie było chrześcijaństwem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Było ono bardzo szczególne, zawierało w sobie elementy shintō i buddyzmu. Synkretyczny charakter chrześcijaństwa przejawiał się np. w tym, że Japończycy utożsamiali Matkę Bożą z Buddą Amida albo z bodhisattwą Kannon.

## Rozdział UI

- <sup>1</sup> Wypełniać obrzędy mogli tylko mężczyźni (zgodnie z naukami shinto i konfucjanizmu). Obrzędy oddawania hołdu душom przodków także wywarły znaczny wpływ, jeśli chodzi o uczynienie samurajów nieulekłymi wobec śmierci.
- <sup>2</sup> W Japonii obrzęd inicjacji był od najdawniejszych czasów rozpowszechniony zarówno wśród arystokracji, jak i wśród prostego ludu. Począwszy od okresu Nara (710—794) młodzieńcy z arystokratycznych rodzin przechodzili ceremonialną inicjację zgodnie z rytuałem ukształtowanym pod wpływem zwyczajów chińskich. Obrzęd ten nazywał się uikoburi lub kakan (kakan-no shiki) — „pierwsze włożenie nakrycia głowy” (56, str. 26).
- <sup>3</sup> W okresie Meiji stary termin „kenjutsu” (fechtunek na miecze) został zastąpiony przez słowo „kendō” (droga miecza). Właśnie jako kendo nauka szermierki stała się przedmiotem obowiązkowym w japońskich szkołach. Niewielka na pozór zmiana w terminologii świadczy jednak o przeniesieniu akcentów z doskonalenia techniki szermierczej na kształtowanie ducha adeptów.
- <sup>4</sup> Trudno się dziwić, że liczni adepci klasztorów i sekt zenistycznych byli w swoich czasach największymi mistrzami kendō. Tacy byli m.in. członkowie bractwa „Yamaoka” (112, str. 52).  
Interesujący jest fakt, że analogiczne albo pokrewne typy pojedynków są charakterystyczne także i dla innych narodów Azji wschodniej i północno-wschodniej, gdzie praktykowano podobne ćwiczenia (w pozycji siedzącej) w warunkach domostw szkieletowych (czum.v, jarangi,

jurty), bez mebli, z ograniczoną powierzchnią i niskim stropem. Być może japońskie iai rozwinęło się z podobnego typu współzawodnictwa które istniało w Japonii w najdawniejszych czasach i było genetycznie bliskie podobnym rodzajom walki narodów Azji kontynentalnej. W Japonii, oprócz iai, znane są i inne sposoby walki w pozycji siedzącej. Np. przeciąganie ręcznika jedną ręką (tenuguihiki), przeciąganie sznura (liny) głową (tsumujihiki), walka z użyciem samych wielkich palców przeciwników (yubizumo) itp.

## Rozdział IV

## I

<sup>1</sup> Tak np. hełmy znajdowane podczas prac wykopaliskowych na terytorium Japonii mają specjalne płaskie urządzenie do ochrony potylicy i szyi, które później otrzymało nazwę shikoro. Ten szczegół często spotyka się w haniwa — miniaturowych rzeźbach grzebalnych, zwłaszcza u figurek przedstawiających wojowników (147, str. 58, 88; 103 — I, str. 81; 103 — III, str. 119). To samo można powiedzieć i o pancierzach z płytek. Najprawdopodobniej weszły one w użycie na kontynencie i zostały przeniesione na Wyspy Japońskie przez przybyszów pochodzenia tungusko-mandżurskiego. Współczesne znaleziska archeologiczne potwierdzają dane z chińskich kronik, w których była mowa o Ilou i ich bojowych pancierzach, wyrabianych z płytek kościanych (122, str. 70; 94, str. 358). Bardzo przypominają japoński ryszunek hełmy i pancerze Mandżurów, łączone za pomocą sznura (145, tabl. XLIV). Interesujące są tezy W. Bogorasa, który porównał stroje wojenne Czukczów i Japończyków (15, str. 163), co pozwala mówić o znacznie szerszym rozpowszechnieniu tego typu uzbrojenia.

<sup>2</sup> Egzemplarz hełmu z brązowym zwierciadłem jest przechowywany w zbiorach Muzeum Antropologii i Etnografii (nr 5947 — 4d).

<sup>3</sup> W Chinach także przyczepiano zwierciadła do strojów wodzów w celu obrony przed złymi duchami i wilkołakami (63, str. 215). Podobne wyobrażenia o zwierciadle spotykamy u niektórych narodów Syberii. Tunguzi np. wierzyli, że zwierciadło zawsze powinno leżeć powierzchnią odbijającą ku górze. Pozwala to jakoby zobaczyć złe duchy, duchy ze swej strony zaś uciekają, przerażone własnym odbiciem. Z czci, jaką samuraje żywili dla zwierciadła, wywodzi się „święto zwierciadła” (kagamibiraki), podczas którego spożywano noworoczne placki ryżowe, rozkładane przez chłopców obok hełmów i panczerzy.

<sup>4</sup> Zwyczaj owiązywania głowy przepaską hachimaki okazał się bardzo trwały. Świadczy o tym zwyczaj używania ich podczas II wojny światowej przez straceńców torujących przejścia przez pola minowe, lotników kamikaze i innych.

<sup>5</sup> Jako inny materiał do wyrobu drobnych płytek zbroi mógł służyć prasowany i sklejonny papier, pokryty laką, i drewno (121, str. 731).

- 6 Składany wachlarz jest wynalazkiem japońskim w przeciwieństwie do nieskładanego, który został do Japonii przywieziony z Chin. W XV w. japońskie wachlarze były przedmiotem eksportu do Korei i Chin. Stamtąd przewieziono je do Europy (32, str. 128; 103, str. 93).
- 7 Można tu mówić zwłaszcza o tatuażu rozwiniętym swego czasu u Ajnów. Już w chińskich kronikach *Houhanshu* i *Weizhi* były wzmianki o Japończykach tatuujących twarz i ciało (13, str. 34). W czasach feudalnych, według B. H. Chamberlaina, także i samuraje często tatuowali sobie ciało (24, str. 323).
- 8 O goleniu przedniej części głowy u Ajnów pisali także: S. Kraszeninikow, M. Dobrotworski, J. Polaków, L. Szternberg i inni (85, str. 237; 118, str. 263; 146).
- 9 Sugawara-no Michizane (845—903) był znanym poetą, uczonym i mężem stanu. W wyniku fałszywego oskarżenia został zesłany na wyspę Kyūshū, gdzie zmarł. Wkrótce potem w stolicy zaczęły się mnożyć klęski żywiołowe. Uważano je za zemstę skrzywdzonego Michizane. Dla przebłagania mściwego ducha zaliczono Michizane w poczet bogów jako Tenjina, opiekuna nauki. Kult ten przetrwał do dziś, a jego głównym ośrodkiem jest świątynia Kitano (Kitano-jingu) w Kyoto (56, str. 115).
- <sup>0</sup> Dla samuraja hańbiące były wszelkie kontakty z handlarzami, a więc i odwiedzanie ich kramów. Dlatego samuraje starali się odwiedzać kupców potajemnie, w miarę możliwości tak, aby ich nie poznano.
- <sup>1</sup> M. Dobrotworski zwracał uwagę na dwa noże Ajnów (ozeiki-makiri i sa-makiri), które mężczyźni nosili u prawego boku. Czeiki-makiri służył jako specjalny nóż do wyrobu inau, których przygotowanie ma bezpośredni związek — jak było powiedziane wcześniej — z japońskim seppuku. Istnienie specjalnych noży do spełniania czynności obrzędowych u Ajnów i Japończyków może wskazywać, że specjalny nóż do otwierania brzucha Japończycy przejęli od Ajnów.
- <sup>2</sup> Nóż otrzymał tę nazwę od nazwy ozdobnej części gryfa — dzieła sztuki mistrzowskiej nieraz roboty.
- <sup>3</sup> Miecze samurajów dzieliły się na bojowe i ceremonialne. Miecze ceremonialne (tachi) różniły się od bojowych bogactwem ozdób pochwy, rękojeści, sznurów, a także kształtem tsuby. Tachi noszono na dworze cesarza albo shōguna lub też podczas szczególnie ważnych ceremonii.
- <sup>4</sup> Rozmiary klingi samurajskich mieczy przechowywanych w zbiorach Muzeum Antropologii i Etnografii wahają się od 63—80 cm.
- <sup>5</sup> W Japonii rozróżniano trzy okresy w produkcji mieczy: koto — okres starych mieczy (do 1573 roku, końca panowania shogunów Ashikaga); shinto — okres nowych mieczy, który rozpoczął się wraz z rządami shogunów Tokugawa; shinshintō — okres mieczy współczesnych, który rozpoczął się od epoki Meiji (59, str. 20).
- <sup>6</sup> Na uwagę zasługuje rozmiłowanie Ajnów w broni, która cieszy się ich szczególnym szacunkiem (tak jak u samurajów). Świadczy o tym



troskliwe obchodzenie się Ajnów z mieczami, włóczniami, łukami itp., wystawianie mieczy na pokaz podczas świąt, przekazywanie mieczy w spadku. Być może właśnie od Ajnów Japończycy przejęli taki sposób traktowania mieczy. Obecnie, oprócz tradycyjnych pokazów mieczy podczas świąt niedźwiedzia na specjalnych ołtarzach (nusasan), wystawia się je także podczas święta marimomatsuri, obchodzonego na cześć endemicznego zielonego wodorostu malimo (Aegaropila Sateri Nees) (61, str. 171).

<sup>17</sup> W piśmie z dnia 14 VIII 1945, skierowanym do rządów USA, Anglii, ZSRR i Chin, cesarski rząd Japonii prosił sojuszników o należyty szacunek dla honoru wojskowych, wyrażający się w pozostawieniu żołnierzom prawa do noszenia białej broni po kapitulacji armii japońskiej. Prośbie tej stało się zadość: oficerowie w początkowym okresie po kapitulacji zatrzymali miecze przy sobie w obozach jenieckich.

<sup>18</sup> W chińskich kronikach Japończycy, czyli „wschodni barbarzyńcy”, nazywani byli „Wielki Łuk” (58, str. 143). Łuki podobnych rozmiarów były rozpowszechnione i wśród Tunguzów. Łuki mierzone największą miarą, przyjętą przez Ewenków — • sahan (człowiek z ręką wyciągniętą do góry) (158, str. 185). Ichikawa Shichi, opierając się na świadectwach archeologicznych, uważał, że łuk japoński i jego techniczne parametry są typowe dla Azji północno-wschodniej, skąd zostały przeniesione do Japonii (58, str. 144).

## Rozdział V

<sup>1</sup> Szerzej znane jest określenie burakumin, oznaczające japońskich pariasów, mieszkańców specjalnych osad (buraku).

<sup>2</sup> Największym wystąpieniem reakcyjnych grup samurajów było powstanie w księstwie Satsuma w 1877 r.; na czele powstania stał Saigō Takamori.

<sup>3</sup> Podczas jednego ze zjazdów książąt feudalnych, zwołanego w 1869 roku, propozycję zniesienia obrzędu seppuku odrzucono 200 głosami przy 3 popierających i 6 wstrzymujących się (16, str. 27).

<sup>4</sup> W Japonii hasło „Azja dla Azjatów” czasami przybierało formę „zasady hakkō-ichiu” czyli „ośmiu kątów pod jednym dachem”.

<sup>5</sup> Później w świątyni Yasukuni — „świątyni pokojowego kraju” umieszczano i urny z prochami żołnierzy poległych w wojnach imperialistycznych lub tabliczki z imionami tych, których zwłok nie odnaleziono. Takich tabliczek jest tam około dwu milionów.

• Japońscy lotnicy również wcześniej, przed stworzeniem specjalnego korpusu kamikaze, taranowali swoimi samolotami okręty USA i ich sojuszników, ale zwykle traktowali to jako ostateczność, kiedy samoloty były już uszkodzone (141, str. 218).

<sup>7</sup> w połowie lat siedemdziesiątych liczebność sił zbrojnych Japonii się-

gała 266 000, przy 28 000 personelu cywilnego i 39 000 rezerwistów. Obecnie (koniec 1979 r.) wojska sił samoobrony pozostają w zasadzie na tym samym poziomie liczebności,

- s Kigensetsu — przedwojenne święto „założenia cesarstwa” (dla uczczenia objęcia japońskiego tronu przez mitycznego cesarza Jimmu) było zakazane w 1948 roku i wznowione w 1967 roku, na żądanie nacjonalistów, pod nazwą „kenkoku-kinembi” („pamiętna data utworzenia państwa”).

1

## Posłowie

- i Historyczne dzieje Japonii dzieli się zazwyczaj na dziesięć mniejszych części: Nara (710—794), Heian (794—1185), Kamakura (1185—1333), Muromachi (1333—1565), Azuchi-Momoyama (1565—1600), Edo (inaczej Tokugawa, 1600—1868), Meiji (1868—1912), Taishō (1912—1926) i Shōwa (1926— ?). Nazwy pierwszych siedmiu okresów zapożyczono od miejsc, gdzie w danym momencie znajdował się ośrodek władzy politycznej. Nara i Heian (późniejsze Kyoto) to dwie stare stolice, wybudowane wokół stałej siedziby dworu cesarskiego. W położonej we wschodniej Japonii miejscowości Kamakura, w dzielnicy Muromachi w Kyoto i w Edo (dzisiejsze Tokio) rezydowały kolejne dynastie shogunów. W leżących nieopodal Kyoto miejscowościach Azuchi i Momoyama prze-mieszkiwali wielcy wodzowie i dyktatorzy — Oda Nobunaga (1533—1582) i Toyotomi Hideyoshi (1536—1598). Wszystkie te nazwy geograficzne zaczęły funkcjonować w charakterze denominacji konkretnych epok historycznych dopiero dużo później. Inaczej ma się sprawa z pozostałymi okresami. Ich nazwy wybierano na początku panowania trzech ostatnich cesarzy, świadomie nadając im rangę manifestu politycznego, wyartykułowania celów, do osiągnięcia których zmierzać będzie władca. Kolejni cesarze dążyli więc, z różnym powodzeniem, do zapewnienia swoim poddanym „świątłych rządów” (Meiji), „Wielkiej sprawiedliwości” (Taishō) i „Jaśniejącego pokoju” (Shōwa). Ponieważ w ostatnich latach zвычай ten uzyskał szatę obowiązującego przepisu prawnego, wiadomo już dziś, że i następne panowanie będzie miało swój symboliczny „tytuł”.