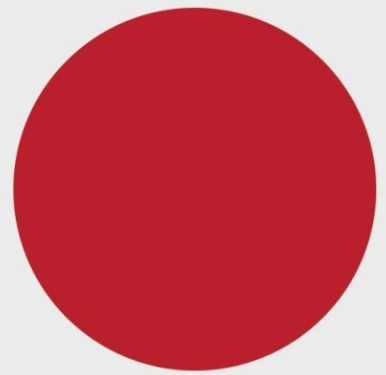


INAZŌ NITOBE

Bushido 武士道



DUSZA JAPONI

Inazō Nitobe
BUSHIDO. DUSZA JAPONII
(1908)

Polskie Wydawnictwa Niezależne
– Wydawnictwo Horyzont Idei
HOID.PL 2023

ISBN: 978-83-65185-96-9

kontakt@hoid.pl

Tłumaczenie przygotowano dzięki środkom własnym wydawcy.

DEDYKUJĘ TĘ NIEWIELKĄ KSIĄŻKĘ MOJEMU UKOCHANEMU WU JKOWI LETOKITO-SHIEMU OTAWIE, KTÓRY NAUCZYŁ MNIE SZACUNKU DLA PRZESZŁOŚCI I PODZIWU DLA CZYNÓW SAMURAJÓW.

Inazō Nitobe, grudzień, 1904 r.

„Oto droga wiodąca przez góry, ten kto stoi na jej szczycie, może zwątpić, czy to rzeczywiście jest droga, lecz jeśli spojrzy na nią z głębokiego pustkowia, to linia jej wiedzie w górę, ostra od podstawy do szczytu, nie niewyraźna, nie do pomylenia! Czymże jest na niej przerwa lub dwie wobec niezmąconej pustyni po obu stronach? A potem (by wnieść nową mądrość), cóż, jeśli te przerwy okażą się w końcu najdoskonalszym z wynalazków, by wyćwiczyć oko człowieka, nauczyć go tego, czym jest wiara?”

ROBERT BROWNING, *Apologia biskupa Blougrama*.

„Istnieją, jeśli mogę tak powiedzieć, trzy potężne duchy, które od czasu do czasu poruszały się po powierzchni wód i dawały dominujący impuls moralnym uczuciom i energiom ludzkości. Są to duchy wolności, religii i honoru”.

HALLAM, *Europa w średniowieczu*.

„Rycerstwo jest samo w sobie poezją życia”.

SCHLEGEL, *Filozofia historii*.

WSTĘP

Jakieś dziesięć lat temu, gdy spędziliśmy kilka dni pod gościnnym dachem wybitnego belgijskiego prawnika, nieodżałowanego pana de Laveleye, podczas jednej z naszych wędrówek, rozmowa zeszła na temat religii. „Czy chce pan powiedzieć” – zapytał czcigodny profesor – „że w waszych szkołach nie ma lekcji religii?”. Gdy odpowiedziałem, że takowych nie ma, nagle zatrzymał się w zdumieniu i głosem, którego nie zapomnę, powtórzył: „doprawdy żadnej religii?! W jaki sposób przekazujecie moralną edukację?”. Pytanie to wprawiło mnie wówczas w osłupienie. Nie mogłem przedstawić żadnej gotowej odpowiedzi, ponieważ nakazy moralne, których nauczyłem się w dzieciństwie, nie były przekazywane w szkołach; i dopiero gdy zacząłem analizować różne elementy, które ukształtowały moje pojęcia dobra i zła, odkryłem, że to Bushido tchnęło je w moje nozdrza.

Bezpośrednim powodem powstania tej małej książeczki były częste pytania mojej żony o przyczyny, dla których w Japonii panują rozmaite idee i zwyczaje.

W swoich próbach udzielenia satysfakcjonujących odpowiedzi panu de Laveleye i mojej małżonce odkryłem, że bez zrozumienia istoty feudalizmu i Bushido^[1], idee moralne obecnej Japonii są zapieczętowanym tomem.

Korzystając z wymuszonej bezczynności spowodowanej długą chorobą, ułożyłem w porządku przedstawionym teraz opinii publicznej niektóre z odpowiedzi udzielonych w naszych domowych rozmowach. Składają się one głównie z tego, czego

mnie uczono i co mi wpojono w moich młodszych latach, kiedy feudalizm wciąż jeszcze obowiązywał.

Pomiędzy zacnymi Lafcadiem Hearnem i panem Hugh Frase-rem z jednej strony, a sir Ernestem Satowem i profesorem Chamberlainem z drugiej, napisanie czegokolwiek odnoszącego się do Japonii po angielsku jest rzeczywiście zadaniem niewdzięcznym. Jediną przewagą, jaką mam nad nimi, jest to, że mogę przyjąć osobiście postawę oskarżonego, podczas gdy ci wybitni pisarze są co najwyżej adwokatami i w pewnym sensie radcami prawnymi. Często myślałem w ten sposób: „Gdybym posiadał ich dar językowy, przedstawiłbym tematykę Japonii w bardziej elokwentnie!”. Ten jednak, kto mówi w obcym, zapożyczonym języku, powinien być wdzięczny, jeśli może uczynić siebie, chociaż zrozumiałym dla innych.

W całym moim dyskursie starałem się zilustrować wszystkie moje uwagi analogicznymi przykładami z historii i literatury europejskiej, wierząc, że ułatwią one zrozumienie tematu przez zagranicznych czytelników.

Jeśli którakolwiek z moich aluzji do tematów religijnych i personelu związanego z religią zostanie uznana za lekceważącą, ufam, że mój stosunek do samego chrześcijaństwa nie będzie kwestionowany. Nie darzę sympatią kościelnych metod postępowania i form kultu, które zaciemniają nauki Chrystusa, a nie samych jego nauk. Wierzę w religię nauczaną przez Niego i przekazaną nam w Nowym Testamencie, jak również w prawo wypisane w sercu. Ponadto wierzę, że Bóg uczynił testament, który może być nazwany „starym” względem każdego ludu i narodu – względem innowiercy lub Żyda, chrześcijanina lub poganina. Co do reszty mojej osobistej teologii, wydaje się, że w tym miejscu nie muszę testować nią granic cierpliwości odbiorców tej książki.

Kończąc tę przedmowę, pragnę wyrazić podziękowanie mojej przyjaciółce Annie C. Hartshorne za wiele cennych sugestii i za charakterystyczny japoński projekt okładki tej książki.

INAZO NITOBÉ

Malvern, Pensylwania, dwunasty miesiąc 1 899 roku.

PRZEDMOWA DO POPRAWIONEGO WYDANIA DZIESIĄTEGO

Od czasu pierwszej publikacji w Filadelfii, ponad sześć lat temu, ta mała książka miała niespodziewaną historię. Japoński reprint doczekał się ośmiu wydań, a obecna wersja jest dziesiątym wydaniem w języku angielskim. Równocześnie z tym wydaniem ukaze się edycja amerykańska i angielska, przygotowana przez wydawnictwo panów George'a H. Putnama i jego Synów, z Nowego Jorku.

W międzyczasie *Bushido* zostało przetłumaczone na język maratti przez pana Devę z Khandeshu, niemiecki przez Fräulein Kaufmann z Hamburga, czeski przez pana Hora z Chicago, na polski przez Towarzystwo Nauki i Życia we Lwowie. Obecnie jest ona tłumaczona także na język norweski i francuski. Rozważane jest również tłumaczenie na język chiński. Oficer rosyjski, obecnie więzień w Japonii, posiada rękopis w języku rosyjskim gotowy do druku. Część tomu została przedstawiona publiczności węgierskiej, a szczegółowa recenzja, niemalże równa naukowemu komentarzowi, została opublikowana w języku japońskim. Pełne komentarze naukowe służące do pomocy młodszym studentom zostały opracowane przez mojego przyjaciela pana H. Sakuraia, któremu również wiele zawdzięczam za jego pomoc w innych kwestiach.

Z wielką satysfakcją odczuwam fakt, że moja skromna praca znalazła życzliwych czytelników w bardzo odległych od siebie

kręgach, co świadczy o tym, że jej tematyka budzi pewne zainteresowanie całego świata. Niezwykle pochlebna jest wiadomość, która dotarła do mnie z oficjalnych źródeł, że prezydent Roosevelt uczynił jej niezasłużony zaszczyt, czytając ją i rozprowadzając kilkadziesiąt egzemplarzy wśród swoich przyjaciół.

Wprowadzając poprawki i uzupełnienia do obecnego wydania, w dużej mierze ograniczyłem je do konkretnych przykładów. Nadal jednak żałuję, zresztą nigdy nie przestałem, że nie udało mi się dodać rozdziału o synowskim oddaniu, które uważane jest za jedno z dwóch kół rydwanu japońskiej etyki – drugim jest wierność. Moja niemożność uzupełnienia tekstu wynika raczej z nieznajomości zachodniego sentymentu w odniesieniu do tej szczególnej cnoty, niż z nieznajomości naszego własnego stosunku do niej i nie potrafię dokonać satysfakcjonujących dla mojego umysłu porównań międzykulturowych. Mam nadzieję, że pewnego dnia będę mógł obszernie omówić ten i inne tematy. Wszystkie kwestie, które są poruszone na tych stronach, są gotowe do dalszego rozwinięcia i omówienia, ale nie jest teraz moim celem uczynienie tego tomu większym, niż jest.

Ta Przedmowa byłaby niekompletna i niesprawiedliwa, gdybym pominął dług, jaki mam wobec mojej żony za jej czytanie arkuszy próbnych, za pomocne sugestie, a przede wszystkim za jej nieustanną zachętę do dalszej pracy.

INAZO NITOBÉ

Kioto,
dwudziesty drugi dzień piątego miesiąca, 1905 r.

BUSHIDO JAKO SYSTEM ETYCZNY

Rycerstwo jest kwiatem nie mniej rdzennym dla ziemi japońskiej niż jej godło, kwiat wiśni; nie jest też wyschniętym okazem antycznej cnoty zachowanym w pamiątkowym zielniku naszej historii. Jest to wciąż żywy obiekt mocy i piękna obecny wśród nas; a jeśli nie przybiera namacalnego kształtu lub formy, to nie mniej pachnie moralną atmosferą i uświadamia nam, że wciąż jesteśmy pod jego potężnym urokiem. Warunki społeczne, które je zrodziły i żywiły, dawno już znikły, ale tak jak te odległe gwiazdy, które kiedyś istniały, a teraz ich nie ma, nadal rzucają na nas swoje promienie, tak światło rycerstwa, które było dzieckiem feudalizmu, nadal oświecła naszą moralną drogę, przeżywając swoją macierzystą instytucję. Z przyjemnością rozważam ten temat w języku Burke'a, który wypowiedział znaną, wzruszającą pochwałę nad zaniedbanym grobem swojego europejskiego wzoru.

Stanowi to smutny dowód braku dobrych źródeł informacji o Dalekim Wschodzie, gdy tak odczytany uczony, jak doktor George Miller nie zawahał się stwierdzić, że rycerstwo, lub jakakolwiek inna podobna instytucja, nigdy nie istniała ani wśród narodów starożytności, ani wśród krajów współczesnego Orientu.

^[2] Taka ignorancja jest jednak w pełni usprawiedliwiona, gdyż trzecie wydanie dzieła tego znakomitego naukowca ukazało się w tym samym roku, w którym komandor Perry po raz pierwszy zapukał do naszych zamkniętych dotąd bram. Ponad dziesięć lat później, mniej więcej w czasie, gdy nasz feudalizm znajdo-

wał się w ostatnich stadiach istnienia, Karol Marks, pisząc swój „Kapitał”, zwrócił uwagę czytelników na szczególną korzyść płynącą ze studiowania społecznych i politycznych instytucji feudalizmu, które wówczas można było ujrzeć w żywej formie jedynie w Japonii. Podobnie chciałbym zachęcić zachodniego studenta historii i etyki do studiowania rycerstwa w dzisiejszej Japonii.

Chociaż historyczne rozważania na temat porównania europejskiego i japońskiego feudalizmu i rycerstwa są bardzo interesujące, nie jest celem tej publikacji, aby się w nie zagłębiać. Staram się raczej opisać, *po pierwsze*, pochodzenie i źródła powstania naszego japońskiego rycerstwa; *po drugie*, jego charakter i nauczanie; *po trzecie*, jego wpływ wśród mas; i *po czwarte*, ciągłość i trwałość jego wpływu. Z tych kilku punktów, pierwszy będzie tylko krótki i pobieżny, bo inaczej musiałbym wprowadzić moich czytelników w zawiłe ścieżki naszej narodowej historii; drugi będzie omówiony bardziej szczegółowo, jako najbardziej prawdopodobny do umożliwienia ożywienia zainteresowania studentów Międzynarodowej Etyki i Etnologii Porównawczej naszymi sposobami myślenia i działania; a ostatni punkt będzie potraktowany jako przedstawienie następstw.

Japońskie słowo, które z grubsza przetłumaczyłem na rycerstwo, jest w oryginale bardziej wyraziste niż konne rycerstwo europejskie kojarzone z tym terminem na Starym Kontynencie. *Bu-szi-do* oznacza dosłownie *Wojskowo-Rycerskie Drogi*, a więc zasady, których walczący szlachcice powinni przestrzegać w swoim codziennym życiu, jak również w swoim powołaniu; krótko mówiąc „Przykazania Rycerstwa”, *noblesse oblige* – kodeks honorowy klasy wojowników. Podawszy w ten sposób dosłowne znaczenie tego słowa, wolno mi odtąd używać go w oryginale. Używanie oryginalnego terminu jest również wskazane z tego powodu, że nauka tak ograniczona i jedyna w swoim rodzaju, budująca umysł i charakter tak osobliwy, tak lokalny, musi nosić odznakę swojej osobliwości. Niektóre słowa mają tak narodowy tembr, tak wyrażający charakterystykę tej spo-

łeczności, że najlepsi tłumacze mogą im oddać tylko niewielką sprawiedliwość, nie mówiąc już o pozytywnej niesprawiedliwości (związanej z przejaskrawieniem) i krzywdzie (przy ich niedowartościowaniu). Któż może w pełni objaśnić przez tłumaczenie to, co znaczy niemiecki *Gemüth* (umysł – przyp. red.), lub kto nie wyczuje różnicy między dwoma słowami tak blisko spokrewnionymi werbalnie, jak angielski *gentleman* i francuski *gentilhomme*?

Bushido jest więc kodeksem zasad moralnych, co do których rycerze musieli być lub zostali poinstruowani, aby ich przestrzegać. Nie jest to kodeks spisany; w najlepszym wypadku składa się z kilku maksym przekazywanych z ust do ust lub pochodzących spod pióra jakiegoś znanego wojownika, bądź uczonego. Częściej jest to kodeks niewypowiedziany i nienapisany, posiadający tym bardziej potężną sankcję prawdziwego czynu i prawa spisanego na ożywionych tablicach serca. Powstał nie w wyniku pracy jednego umysłu, choćby najzdolniejszego, ani w wyniku życia jednej osobistości, choćby najślawniejszej. Było to organiczne rozwinięcie dziesięcioleci i wieków kariery wojskowej. W historii etyki zajmuje ono być może to samo miejsce, co angielska konstytucja w historii polityki; nie wydano jednak nic, co można byłoby porównać z *Magna Carta* czy *Habeas Corpus Act*. Prawdą jest, że w początkach XVII wieku ogłoszono japońskie Statuty Wojskowe (*Buké Hatto*), ale zawarte w nich trzynaście krótkich artykułów dotyczyło głównie małżeństw, zamków, ziem i tego rodzaju spraw, a treści dydaktyczne zostały poruszone w niewielkim stopniu. Nie możemy więc wskazać na jakiś określony czas i miejsce i powiedzieć: „Oto tu jest źródło tej wiedzy”. Tylko, w miarę jak rozwija się jej świadomość w epoce feudalnej, początek, w odniesieniu do czasu, może być identyfikowany z feudalizmem. Ale feudalizm sam w sobie jest utkany z wielu wątków, a Bushido podziela jego zawiłą naturę. Jak w Anglii można powiedzieć, że instytucje polityczne feudalizmu pochodzą z czasów podboju normńskiego, tak w Japonii jego powstanie było równoczesne

z panowaniem Yoritomo, pod koniec XII wieku. Jednak tak jak w Anglii znajdujemy społeczne elementy feudalizmu daleko wstecz, w okresie poprzedzającym Wilhelma Zdobywcę, tak i w Japonii zarodki feudalizmu istniały już od dawna przed okresem, o którym wspomniałem.

W Japonii podobnie jak w Europie, gdy feudalizm został formalnie zainaugurowany, klasa zawodowych wojowników w naturalny sposób wysunęła się na pierwszy plan. Byli oni znani jako *samurajowie*, co znaczy dosłownie, podobnie jak staroangielski *cniht* (knecht, rycerz), strażnicy lub towarzysze – przypominający z charakteru *soldurii*, o których Cezar wspomina jako obecnych w Akwitanii, lub *comitati*, którzy, według Tacyty, podążali za germańskimi wodzami w jego czasach; czy też, by posłużyć się jeszcze późniejszą analogią, *milites medii*, o których czyta się w historii średniowiecznej Europy. Sinicko-japońskie słowo *bu-ké* lub *bu-szi* (walczący rycerze) również przyjęło się w powszechnym użyciu. Byli oni klasą uprzywilejowaną i pierwotnie musieli być rasą szorstką w obejściu, która z walki uczyniła swoje powołanie. Klasa ta była naturalnie rekrutowana w długim okresie nieustannych działań wojennych, z najbardziej męskich i odważnych wojowników, i przez cały czas trwał proces ich eliminacji. Płochliwi i słabi byli odsiewani i tylko „gruboskórna rasa, wszyscy mężczyźni, z brutalną siłą”, by zapożyczyć wyrażenie Emersona, przetrwała selekcję, by tworzyć klany i szeregi samurajów. Otrzymując wielkie zaszczyty i przywileje, a także odpowiednio wielkie obowiązki, szybko poczuli potrzebę budowania wspólnego standardu zachowania, zwłaszcza że zawsze żyli na wojowniczej stopie i należeli do różnych klanów. Tak jak lekarze ograniczają konkurencję między sobą przez zawodową uprzejmość, a prawnicy zasiadają w sądach honorowych w przypadku naruszenia etykiety, tak samo wojownicy musieli posiadać jakiś ośrodek ostatecznego osądu dla swoich przewinień. Potrzebny był odpowiednik zasad „fair play” w dziecięcej rywalizacji! Jakże żyzne zarodki moralności tkwią w tym pierwotnym poczuciu dzikości i dzie-

ciństwa. Czyż nie jest to korzeń wszystkich cnót wojskowych i obywatelskich? Uśmiechamy się (jak gdybyśmy z niego wyrosli!) na myśl o chłopięcym pragnieniu małego Brytyjczyka, Toma Browna, aby pozostawić po sobie imię człowieka, który nigdy nie znęcał się nad małym chłopcem ani nie odwrócił się od dorosłego w potrzebie. A jednak któż nie wie, że właśnie to pragnienie jest kamieniem węgielnym, na którym można zbudować moralne struktury o potężnych rozmiarach? Czyż nie mogę posunąć się aż do stwierdzenia, że nawet najłagodniejsza i najbardziej miłująca pokój religia popiera to dążenie? To pragnienie Toma jest podstawą, na której w dużej mierze zbudowana jest wielkość Anglii i nie zajmie nam dużo czasu odkrycie, że *Bushido* wcale nie stoi na mniejszym piedestale. Jeśli walka sama w sobie, czy to ofensywna, czy defensywna, jest, jak słusznie poświadczają kwakrzy, brutalna i zła, to i tak możemy powiedzieć za Lessingiem: „Wiemy, z jakich uchybień wypływa nasza cnota”. Określenie „chytrusy” i „tchórze” to epitety o najgorszym wydźwięku dla zdrowych, prostych typów ludzkich natur. Dzieciństwo zaczyna wchodzić w życie dorosłe, używając takich pojęć, podobnie jak rycerstwo; ale, w miarę jak ramy życia stają się coraz szersze, a jego relacje wielostronne, młodzieńcza ufność szuka oparcia u wyższego autorytetu i bardziej racjonalnych źródeł dla swojego usprawiedliwienia, zadowolenia i rozwoju. Gdyby interesy militarne działały tylko na rzecz jednostek, bez wyższego uzasadnienia moralnego, jakże daleko od wzoru upadłby ideał rycerstwa!

ŹRÓDŁA BUSHIDO

W Europie, chrześcijaństwo, interpretowane z wygodnymi dla rycerstwa ustępstwami, nasyciło je jednak wartościami duchowymi. „Religia, wojna i chwała były trzema duszami doskonałego rycerza chrześcijańskiego”, mówi Lamartine. W Japonii istniało kilka religii, z których mogę zacząć od omówienia buddyzmu. Dostarczał on poczucia spokojnego zaufania w los, cichego poddania się temu, co nieuniknione, owego stoickiego opanowania w obliczu niebezpieczeństwa lub nieszczęścia, pogardy dla życia i przyjaźni ze śmiercią. Pewien wybitny nauczyciel szermierki, gdy zobaczył, że jego uczeń opanował maksimum swej sztuki, powiedział mu: „Teraz moja nauka musi ustąpić miejsca nauce Zen”. „Zen” jest japońskim odpowiednikiem Dhyâny, która „reprezentuje ludzki wysiłek, aby osiągnąć przez medytację strefy myśli poza zakresem słownej ekspresji”.

^[3] Jego metodą jest kontemplacja, a celem, tak dalece, jak ja to rozumiem, jest przekonanie się o zasadzie leżącej u podstaw wszystkich zjawisk, a jeśli to możliwe, o samym Absolutie, i w ten sposób postawienie siebie w stanie harmonii z tym Absolutem. Tak zdefiniowana nauka była czymś więcej niż dogmatem sekty, a ktokolwiek osiąga percepcję Absolutu, wznosi się ponad przyziemne rzeczy i budzi się, „do nowego nieba i nowej ziemi”.

John Ruskin był jednym z najłagodniejszych i miłujących pokój ludzi, jacy kiedykolwiek żyli. Wierzył jednak w wojnę z całą żarliwością czciciela trudów zwyczajnego życia. „Kiedy mówię wam” – pisze w *Koronie Dzikiej Oliwki* – „że wojna jest podstawą wszystkich sztuk, mam na myśli również to, że jest ona podsta-

wą wszystkich wysokich cnót i zdolności ludzkich. Odkrycie tego jest dla mnie czymś bardzo dziwnym i nadzwyczaj strasznym, ale zrozumiałem, że jest to zupełnie niezaprzeczalny fakt. [...] W skrócie – stwierdziłem, że wszystkie wielkie narody nauczyły się swojej prawdy słowa i siły myśli na wojnie; że były karmione na wojnie i marnotrawione przez pokój, nauczone przez wojnę i oszukiwane przez pokój; szkolone przez wojnę i zdradzane przez pokój; jednym słowem, że rodziły się na wojnie i wygasały w pokoju”.

To, czego nie dawał buddyzm, szintoizm oferował w obfitości. Przez doktryny szintoistyczne została zaszczerpiona taka lojalność wobec władcy, taki szacunek dla pamięci przodków i takie synowskie posłuszeństwo, których nie naucza żadne inne wyznanie, dodając pewien wymiar bierności aroganckiemu charakterowi samuraja. W teologii szintoistycznej nie ma miejsca na dogmat o „grzechu pierworodnym”. Przeciwnie, panuje wiara we wrodzoną dobroć i boską czystość ludzkiej duszy, adorację jej jako *adytum*, sanktuarium, z którego ogłaszane są boskie wyroki. Każdy zauważył, że świątynie szintoistyczne są wyraźnie pozbawione przedmiotów i obiektów kultu, a zwykłe lustro zawieszone w sanktuarium stanowi zasadniczą część jego wyposażenia. Obecność tego przedmiotu jest łatwa do wytłumaczenia: uosabia on ludzkie serce, które, gdy jest idealnie spokojne i czyste, odbija sam obraz Bóstwa. Kiedy więc stoisz przed świątynią, aby oddać jej cześć, widzisz swój własny obraz odbity na jej lśniącej powierzchni, a akt czci jest równoznaczny ze starą delficką maksymą: „Poznaj samego siebie” (łac. *temet nosce* – to hasło, które w kulturze popularnej znane jest m.in. z filmu Matrix, gdzie znalazło się nad drzwiami w domu wyroczni – przyp. red.), ale samowiedza nie oznacza, ani w greckiej, ani w japońskiej nauce, znajomości fizycznej budowy człowieka, jego anatomii czy psychofizyki. Jest to wiedza o moralnym charakterze, introspekcja naszej moralnej natury. Mommsen, porównując Greka i Rzymianina, mówi, że gdy ten pierwszy oddawał cześć, wznosił oczy ku niebu, gdyż jego modlitwa

była kontemplacją, podczas gdy ten drugi zasłaniał głowę, gdyż jego modlitwa była refleksją.

Zasadniczo, podobnie jak rzymska koncepcja religii, nasza refleksja wysuwała na pierwszy plan nie tyle moralną, ile narodową świadomość jednostki. Jej kult natury przybliżył kraj do głębin naszych dusz, podczas gdy jej kult przodków, ciągnący się od rodu do rodu, uczynił rodzinę cesarską źródłem całego narodu. Dla nas kraj jest czymś więcej niż ziemią, z której można wydobyć złoto lub zebrać zboże – jest świętym mieszkaniem bogów, duchów naszych przodków; dla nas Cesarz jest kimś więcej niż Arcykonstabilem *Rechtsstaatu* (praworządności – przyp. red.), czy nawet Patronem *Culturstaatu* – jest cielesnym przedstawicielem Nieba na ziemi, łączącym w swojej osobie jego moc i jego miłosierdzie. Jeśli to, co Émile Boutmy^[4] mówi o angielskiej rodzinie królewskiej – że „jest ona nie tylko obrazem władzy, ale także autorem i symbolem narodowej jedności” – jest prawdą, a uważam, że rzeczywiście w Anglii tak jest, to w kwestii rodziny królewskiej w Japonii można powiedzieć, że jest to uczucie jeszcze podwójnie, a nawet potrójnie wzmocnione.

Doktryny szintoizmu obejmują dwie dominujące cechy życia uczuciowego naszego społeczeństwa – patriotyzm i lojalność. Arthur May Knapp bardzo słusznie stwierdza:

„W literaturze hebrajskiej często trudno jest powiedzieć, czy pisarz mówi o Bogu, czy o Wspólnocie Narodów; o niebie czy o Jerozolimie; o Mesjaszu czy o samym narodzie”.^[5]

Podobne zamieszanie można zauważyć w języku naszej narodowej wiary. Powiedziałem zamieszanie, ponieważ logiczny intelekt uznaje za takowe z powodu jego słownej dwuznaczności; a jednak, będąc ramą narodowego instynktu i uczuć rasowych, szintoizm nigdy nie pretenduje do tytułu usystematyzowanej filozofii czy racjonalnej teologii. Ta religia – lub, czyż nie poprawniej jest powiedzieć, narodowe emocje, które ta religia wyrażała – całkowicie przepoiła Bushido lojalnością wobec suwe-

rena i miłością do kraju. Działały one bardziej jako impulsy, niż jako doktryny; ponieważ szintoizm, w przeciwieństwie do średniowiecznego kościoła chrześcijańskiego, nie zalecał swoim wyznawcom żadnego *credo*, dostarczając im jednocześnie wskazówki prostego, nieskomplikowanego typu.

Jeśli chodzi o doktryny ściśle etyczne, nauki Konfucjusza były najpłodniejszym źródłem Bushido. Jego wykład dotyczący pięciu moralnych relacji pomiędzy panem i sługą (rządzącym i rządzonym), ojcem i synem, mężem i żoną, starszym i młodszym bratem, oraz pomiędzy przyjaciółmi, był tylko potwierdzeniem tego, co instynkt narodu sam już rozpoznał, zanim jego pisma zostały przyniesione z Chin. Spokojny, łagodny i uniwersalnie mądry charakter jego polityczno-etycznych przykazań był szczególnie odpowiedni dla samurajów, którzy tworzyli klasę rządzącą. Jego arystokratyczny i konserwatywny ton był dobrze dostosowany do wymagań tych wojowniczych mężów stanu. Obok Konfucjusza, to Mencjusz sprawował ogromny autorytet nad Bushido. Jego surowe i często dość demokratyczne teorie były bardzo niebezpieczne dla wrażliwych natur, a nawet uważano je za groźne i wywrotowe dla istniejącego porządku społecznego, stąd jego dzieła były przez długi czas na cenzurowanym. Mimo to, słowa tego mistrza umysłu znalazły trwałe miejsce w sercu samuraja.

Pisma Konfucjusza i Mencjusza były głównymi podręcznikami dla młodzieży i najwyższym autorytetem w dyskusji pomiędzy starcami. Zwykła znajomość klasyki tych dwóch mędrców nie cieszyła się jednak wielkim poważaniem. Powszechne przysłowie ośmiesza tego, kto posiada tylko intelektualną wiedzę o Konfucjuszu, jako człowieka wiecznie studiującego, lecz nie znającego *Analektów*. Typowy samuraj nazywa literackiego sawanta śmierzdzącą książkami gnidą. Inny porównuje naukę do źle pachnącego warzywa, które musi być długo gotowane, zanim stanie się zdatne do spożycia. Człowiek, który przeczytał niewiele, pachnie trochę pedantycznie, a od człowieka, który przeczytał dużo, czuć jeszcze gorszy zapach; obaj są tak samo

nieprzyjemni. Pisarz miał na myśli to, że wiedza staje się naprawdę wartościowa tylko wtedy, gdy jest przyswojona w umyśle uczącego się i przejawia się w jego charakterze. Wykwalifikowany intelektualista uważany był za maszynę. Sam intelekt jako taki był podporządkowany uczuciom etycznym. Człowiek i wszechświat były pojmowane jako jakości duchowe i etyczne. Bushido nie mogło zaakceptować osądu Huxleya, że kosmiczny postęp jest niemoralny.

Bushido lekceważyło wiedzę jako taką. Nie była ona celem samym w sobie, lecz środkiem do osiągnięcia mądrości. Ten, kto nie dążył do tego celu, nie był uważany za kogoś wyższego niż wygodna maszyna, która na zawołanie produkuje wiersze i maksymy. Tak więc, wiedza była pojmowana jako tożsama z jej praktycznym zastosowaniem w życiu; i ta sokratejska doktryna znalazła swego największego wyraziciela w chińskim filozofie, Wanie Yangu Mingu, który stale powtarza: „Wiedzieć i działać to jedno i to samo”.

Pozwolę sobie na chwilę dygresji w tej dziedzinie, ponieważ niektóre z najszlachetniejszych typów *Bushi* były pod silnym wpływem nauk tego mędrca. Zachodni czytelnicy z łatwością dostrzegą w jego pismach wiele podobieństw do nauk Nowego Testamentu. Biorąc pod uwagę terminy charakterystyczne dla obu nauk, fragment: „Szukajcie najpierw Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości, a wszystkie te rzeczy będą wam dodane” przekazuje myśl, która może być znaleziona na prawie każdej stronie nauk Wana Yanga Minga. Jego japoński uczeń mówi:

„Pan nieba i ziemi, wszystkich żywych istot, mieszkając w sercu człowieka, staje się jego umysłem (*kokoro*); stąd umysł jest żywą rzeczą i jest zawsze świetlisty”

i następnie:

„Duchowe światło naszej prawdziwej istoty jest czyste i nie jest dotknięte wolą człowieka.^[6] Spontanicznie rodząc się w naszym umyśle, pokazuje, co jest dobre, a co złe: nazywa się to sumieniem; jest to także światło, które pochodzi od Boga nieba”.

Jak bardzo te słowa brzmią jak niektóre fragmenty myśli Izaaka Penningtona lub innych filozofujących mistyków! Skłaniam się ku myśli, że umysł Japończyków, wyrażony w prostych dogmatach szintoizmu, był szczególnie otwarty na przyjęcie nakazów Yanga Minga. On przeniósł swoją doktrynę o nieomyślności sumienia do skrajnego transcendentalizmu, przypisując mu zdolność pełnego postrzegania, nie tylko rozróżnienia między dobrem a złem, ale także natury faktów umysłowych i zjawisk fizycznych. W idealizmie posunął się równie daleko, jeśli nie dalej niż Berkeley i Fichte, zaprzeczając istnieniu rzeczy poza ludzkim rozumem. Jeśli jego system posiadał wszystkie błędy logiczne, jakie zarzuca się solipsyzmowi, to jednocześnie posiadał całą skuteczność silnego przekonania, a jego znaczenie moralne w rozwijaniu indywidualności charakteru i równowagi ducha jest nie do podważenia.

Zatem niezależnie od źródeł, podstawowe zasady, które *Bushido* z nich zaczerpnęło i przyswoiło, były proste i nieliczne, ale wystarczające do tego, by zapewnić bezpieczne prowadzenie życia nawet w najniebezpieczniejszych dniach najbardziej niespokojnego okresu w historii naszego narodu. Zdrowa, prosta natura naszych wojowniczych przodków czerpała obfity pokarm dla swego ducha ze zbioru pospolitych i fragmentarycznych nauk, zebranych niejako na drogach i ścieżkach myśli starożytnej, a pobudzona wymaganiami epoki, uformowała z nich nowy i niepowtarzalny typ męskości. Bystry francuski uczoney, Mis de la Mazelière, tak podsumowuje swoje wspomnienia o szesnastym wieku:

„W połowie szesnastego wieku w Japonii, w rządzie, w społeczeństwie i w religii, panuje zamęt, ale wojny domowe, obyczaje powracające do barbarzyństwa, konieczność, by każdy sam wymierzał sobie sprawiedliwość – to wszystko ukształtowało ludzi porównywalnych do Włochów XVI wieku, w których Taine chwali energiczną inicjatywę, nawyk spontanicznych postanowień i desperackich przedsięwzięć oraz wielką zdolność do czynu i poświęceń”.

W Japonii podobnie jak we Włoszech, „surowe obyczaje średniowiecza uczyniły z człowieka wspaniałe zwierzę, do cna wo-

jownicze i całkowicie odporne”. To właśnie dlatego szesnasty wiek w najwyższym stopniu ukazuje główną cechę Japończyków, tę wielką różnorodność, którą można tam znaleźć zarówno między umysłami (*esprits*), jak i między temperamentami. Podczas gdy w Indiach, a nawet w Chinach, ludzie wydają się różnić głównie stopniem energiczności lub inteligencji, w Japonii różnią się także oryginalnością charakteru. Indywidualność jest cechą bardziej rozwiniętych narodów i cywilizacji. Jeśli posłużymy się wyrażeniem drogim Nietzsche, możemy powiedzieć, że w Azji mówić o ludzkości to mówić o jej przeciętności, o równinach; w Japonii, podobnie jak w Europie, przedstawia się ją przede wszystkim poprzez jej wybitność, wyżyny.

Zajmijmy się teraz uniwersalnymi cechami ludzkimi, o których pisze Mis de la Mazelière.

PRAWOŚĆ CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ?

Zacznę od najbardziej wymownego nakazu w kodeksie samuraja. Nic nie jest dla niego bardziej odrażające niż podstępne transakcje i nieuczciwe przedsięwzięcia. Pojęcie Prawości może być mylące – może być zbyt wąskie. Pewien znany *bushi*, czyli wojownik, definiuje ją jako siłę postanowienia:

„Prawość jest to zdolność decydowania o pewnym sposobie postępowania zgodnie z rozumem, bez wahania; umrzeć, gdy słusznie jest umrzeć, uderzyć, gdy słusznie jest uderzyć”.

Inny mówi o niej w następujących słowach:

„Prawość jest kręgosłupem, dającym ciału jego postawę i dostojność. Jak bez kości głowa nie może spoczywać na szczycie kręgosłupa, ręce nie mogą się poruszać, a stopy nie stoją, tak bez prawości ani talent, ani nauka nie mogą uczynić z człowieka samuraja. Jeśli ją posiada, brak osiągnięć nic nie znaczy”.

Mencjusz nazywa Dobroczynność rozumem człowieka, a Prostotę lub Prawość jego drogą. „Jakże godnym pożałowania jest”, woła, „zaniedbać ścieżkę i nie podążać nią, stracić umysł i nie wiedzieć, jak go ponownie odszukać! Kiedy ludzkie ptactwo i psy są zagubione, ludzie wiedzą, jak ich szukać, ale gdy tracą swój umysł, nie wiedzą, jak go odnaleźć. Czy nie mamy tu kalki przypowieści wypowiedzianej trzysta lat później, w nieco innym klimacie i przez większego Nauczyciela, który nazwał siebie *Drogą Sprawiedliwości*, przez którą zgubieni mogli być odnalezieni? Zbyt daleko odchodzę od tematu. Sprawiedliwość, według Mencjusza, jest prostą i wąską ścieżką, którą człowiek powinien podążać, aby odzyskać utracony raj.

Nawet w ostatnich dniach feudalizmu, gdy długotrwały pokój wprowadził w życie klasy wojowników czas wolny, a wraz z nim wszelkiego rodzaju rozkosz i drobne dokonania spokojnego życia, przydomek *giszi* (człowiek prostolinijny) uważany był za lepszy od każdego tytułu oznaczającego mistrzostwo w nauce lub sztuce. Czterdziestu siedmiu wiernych, o których tak wiele mówi się w naszej powszechnej edukacji, znanych jest w potocznym języku jako czterdziestu siedmiu *giszych*.

W czasach, gdy chytry podstęp mógł uchodzić za wojskowy takt, a jawny fałsz za *ruse de guerre*, ta męska cnota, szczerza i uczciwa, była klejnotem, który błyszczał najjaśniej i był najbardziej wychwalany. Prawość jest bratem bliźniakiem waleczności, innej wojennej cnoty, lecz zanim przejdę do mówienia o Cnocie, pozwólcie mi zatrzymać się na chwilę nad czymś, co mogę nazwać pochodną Prawości, która, początkowo nieznacznie odbiegając od swego pierwowzoru, coraz bardziej się od niego oddalała, aż jej znaczenie w powszechnej opinii uległo zmianie. Mówię o *gi-ri*, dosłownie Prawym Rozsądku, który jednak z czasem zaczął oznaczać niejasne poczucie obowiązku, którego spełnienia oczekiwała opinia publiczna. W swoim oryginalnym i bezkompromisowym znaczeniu oznaczało ono obowiązek, czysty i prosty, stąd mówimy o *giri*, które jesteśmy winni rodzicom, przełożonym, podwładnym, społeczeństwu w ogóle, i tak dalej. W tych przypadkach *giri* jest obowiązkiem; bo czymże innym jest obowiązek niż tym, czego domagają się i nakazują nam czynić nakazy Prawego Rozsądku. Czyż nie powinien on być naszym imperatywem kategorycznym?

Giri przede wszystkim nie oznaczało więcej niż obowiązek i śmiem twierdzić, że jego etymologia wywodziła się z faktu, że w naszym postępowaniu, powiedzmy wobec naszych rodziców, chociaż miłość powinna być jedynym bodźcem, to jednak przy jej braku musi istnieć jakiś inny autorytarny czynnik, który wymusi synowskie posłuszeństwo i on został sformułowany w postaci *giri*. Jego słuszność polega na tym, że jeśli miłość nie popycha do uczynków cnoty, należy odwołać się do intelektu,

a rozum człowieka musi zostać pobudzony, aby przekonać go o konieczności właściwego postępowania. Tak samo jest z każdym innym obowiązkiem moralnym. W momencie, gdy obowiązek staje się uciążliwy, Prawy Rozsądek wkracza, aby zapobiec uchylaniu się od niego. Tak rozumiane *giri* jest surowym strażnikiem, z brzoźową ruzgą w rękę, który zmusza opieszających do wykonania swojej części obowiązku. Jest to drugorzędna siła w etyce, jako bodziec jest nieskończenie gorsza od chrześcijańskiej doktryny miłości, która powinna być nadrzędnym prawem. Uważam ją za produkt warunków funkcjonowania sztucznego społeczeństwa – takiego, w którym przypadek urodzenia i niezasłużony przywilej ustanowiły różnice klasowe, w którym rodzina była jednostką społeczną, starszeństwo wieku było ważniejsze niż wyższość talentów, a naturalne uczucia musiały często ustępować przed arbitralnymi zwyczajami stworzonymi przez człowieka. Z powodu tej właśnie sztuczności, *giri* z czasem zdegenerowało się do niejasnego poczucia przyzwoitości, powołanego do wyjaśnienia tego i usankcjonowania na przykład, dlaczego matka musi, jeśli zajdzie taka potrzeba, poświęcić wszystkie inne dzieci, aby ocalić pierworodnego; lub dlaczego córka musi sprzedać swoją niewinność, aby zdobyć fundusze na spłacenie długów rozpustnego ojca, i tym podobne. Mając swoje źródło we właściwej przyczynie, *giri*, moim zdaniem, często zniżało się jednak do kazuistyki, a nawet zdegenerowało się do tchórzliwego strachu przed cenzurą. Mogłbym powiedzieć o *giri* to, co Scott napisał o patriotyzmie, że „choć może przybrać najuczciwszą twarz, równie często może być najbardziej przepełnioną fałszem maską dla innych uczuć”. Przeniesione poza lub poniżej poziomu Prawego Rozsądku, *Giri* stało się potwornym nieporozumieniem. Pod jego skrzydłami krył się każdy rodzaj sofistyki i hipokryzji. Z łatwością mogło stać się gniazdem tchórzostwa, gdyby Bushido nie posiadało swego zmysłu prawości i przenikliwości, których rozważaniem zajmujemy się w kolejnym rozdziale.

SPIIS TREŚCI:

WSTĘP	4
PRZEDMOWA DO POPRAWIONEGO WYDANIA DZIESIĄTEGO	7
BUSHIDO JAKO SYSTEM ETYCZNY	9
ŹRÓDŁA BUSHIDO	14
PRAWOŚĆ CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ?	21