

Kamil Weber¹

Przed wszystkim honor. Przyczyny i przejawy specyficznego postrzegania jeniectwa w kulturze Japonii – w kontraście do norm społeczeństw zachodnich

Chęć ocalenia własnego życia i późniejsze przetrwanie wydają się mieć nadzwyczajne znaczenie dla każdego człowieka. Pobyt w niewoli w roli jeńca wojennego z tego punktu widzenia może być zatem postrzegany jako trudny, aczkolwiek w wielu sytuacjach to nieunikniony okres, którego przeczekanie pozwala odzyskać wolność i powrócić do ojczyzny. Rezygnacja z dalszej walki i poddanie się przedstawicielom obcej armii mogą godzić w poczucie dumy żołnierza. Wydaje się jednak, że dla większości przedstawicieli kultury Zachodu, przy braku szansy na skuteczne prowadzenie dalszych działań zbrojnych albo też po przegranej już bitwie, pogodzenie się z losem jeńca jest koniecznością, a osoby, którym przyszło tego doświadczyć, mogą liczyć na zrozumienie ich sytuacji. Przedstawiciele zachodniego kręgu kulturowego mają ponadto skłonność do traktowania swojego światopoglądu jako uniwersalnego i jedyne słusznego, który powinien być zaadaptowany również przez członków innych społeczności. Należy jednak pamiętać, że większość społeczeństwa światowego nie należy do kultury Zachodu, żyjąc według odmiennej hierarchii wartości i norm postępowania². Różnice te mogą w wielu sytuacjach prowadzić do niezrozumienia innych nacji, budzić ironię lub nawet oburzenie. Jest to również zauważalne w przypadku postrzegania kwestii jeniectwa, co można było zaobserwować chociażby w trakcie i po zakończeniu II wojny światowej

¹ Centralne Muzeum Jeńców Wojennych, Polska, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6904-0073>, e-mail: kamilwr@onet.pl.

² K. Gawlikowski, *Jednostka i władza w cywilizacji wschodnioazjatyckiej*, [w:] *Korea: doświadczenia i perspektywy*, red. K. Gawlikowski, E. Potocka, Toruń 2002, s. 25–26.

na przykładzie społeczeństw Japonii i podzielonych Niemiec. Artykuł ten ma zatem na celu ukazanie przede wszystkim przyczyn, a w mniejszym stopniu także przejawów odmiennego postrzegania niewoli przez osoby ze wschodniego i zachodniego kręgu kulturowego. Specyficzne nastawienie w tej kwestii zauważalne było zwłaszcza w przypadku Japończyków, na co wpływ miało wiele opisanych w tekście uwarunkowań.

Źródła odmiennego traktowania roli jednostki w kulturze Wschodu i Zachodu

Chcąc analizować różnice pomiędzy dalekowschodnim (a w następstwie japońskim) oraz zachodnim systemem myślenia, konieczne jest poznanie ich źródeł. Sięgając daleko w przeszłość, można odnaleźć czynniki, które zakorzenione głęboko w świadomości przedstawicieli tych kultur są właśnie przyczyną wspomnianej odmienności. Pozwala to spojrzeć na niektóre zachowania ze znacznie większym zrozumieniem.

Rozpatrując źródła kultury Wschodu i Zachodu, należy pamiętać, że ich prekursorami były odpowiednio cywilizacja chińska i grecka. Wypracowane przez nie koncepcje rozpowszechniały się następnie na okoliczne kraje, wpływając na światopogląd zamieszkałych tam społeczności. Choć kultura zachodnia wydaje się obecnie dominować, politolog i sinolog Krzysztof Gawlikowski stwierdza, że około 2/3 światowej populacji nie żyje według jej systemu wartości. Wielu Azjatów wyraża jednak przekonanie, że ostatnich kilkaset lat dominacji Zachodu pod względem militarnym, politycznym i gospodarczym powoduje poczucie wyższości wobec pozostałych kultur i wykształconych przez nie systemów postrzegania świata³. W literaturze naukowej używa się nawet pojęcia „filozoficzny euromonopolizm”⁴. Tymczasem należy pamiętać, że aż do XVIII wieku to cywilizacja wschodnioazjatycka była najbardziej rozwinięta i zawdzięczano jej wielki wkład w rozwój wiedzy i kultury, co do dzisiaj jest przyczyną dumy mieszkańców Azji⁵.

Wskazując zaś na grecki rodowód kultury zachodniej, angielski historyk Christopher Dawson argumentował, że to właśnie od Hellenów wywodzi się wszystko, co najbardziej charakterystyczne w jej dorobku, a jednocześnie co

³ Ibidem, s. 25–26.

⁴ R.E. Nisbett, *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, przeł. E. Wojtych, Sopot 2008, s. 7; B.W. Davis, *Introduction: What Is Japanese Philosophy?*, [w:] *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, ed. B.W. Davis, Oxford 2019, s. 12.

⁵ K. Gawlikowski, op.cit., s. 26–28; H.-i. Pai, *Constructing „Korean” Origin. A Critical View of Archeology, Historiography, and Racial Myth in Korean State-Formation Theories*, Cambridge 2000, s. 12.

różni ją od tradycji Wschodu. Dotyczyło to nauki i filozofii, literatury, sztuki, myśli politycznej oraz koncepcji prawa i wolnych instytucji politycznych. To również u Greków po raz pierwszy zrodziło się wyraźne poczucie różnicy między ideałami europejskimi i azjatyckimi oraz autonomii cywilizacji zachodniej⁶.

Przechodząc do ukazania specyfiki myślenia prekursorów kultur Wschodu i Zachodu, należy zauważyć, że – jak stwierdza Richard E. Nisbett – starożytni Grecy mieli silne poczucie sprawczości, czyli przekonanie, że sami mogą decydować o swoim życiu i wyborze postępowania. Jedną z greckich definicji szczęścia zakładała, że polega ono na możliwości podejmowania działań mających na celu osiągnięcie doskonałości w życiu wolnym od ograniczeń. Grecy wykazywali nie tylko poczucie indywidualnej sprawczości, ale też unikalnej tożsamości. Postrzegali siebie jako niepowtarzalne jednostki, mające charakterystyczne cechy oraz własne cele i poglądy⁷. Cywilizacja grecka w centrum swojego zainteresowania stawiała właśnie człowieka oraz jego rozum. Za pomocą słów jednostka mogła wyrażać swoje przemyślenia i poglądy, stąd rozwój filozofii i retoryki⁸. Ceniono sztukę prowadzenia dyskusji, gdyż w ich trakcie każdy miał możliwość przekonania innych do swojego punktu widzenia. Przeciętny obywatel mógł polemizować nawet z władcą⁹. Filozofia grecka zrewolucjonizowała patrzenie na człowieka i jego relacje z innymi. Wykształcono tam koncepcję obywatela postrzeganego jako osobę odpowiedzialną, która świadomie współpracuje z otoczeniem, ale też twórczo uczestniczy w ustalaniu reguł tych działań. Celem jednostki było dobro wspólnoty, którą współtworzyła, ale jednocześnie też jej osobiste dobro¹⁰. Etyka Zachodu bazowała raczej na akcentowaniu naturalnych praw jednostek niż na narzucaniu obowiązków lub dominacji pierwszeństwa celów społeczności¹¹. Podkreślano bowiem potrzebę wolności. Ukazując kontrast względem Greków, Arystoteles w swoim opisie Azjatów podkreślał, że brakuje im właśnie zamiłowania do wolności i łatwo kształtuje się u nich despotia¹². W kulturze Zachodu osobowość jednostki była postrzegana jako bardziej pierwotna i fundamentalna niż kon-

⁶ W. Daszkiewicz, *Greek and Roman Roots of European Civilisation*, „Studia Gilsoniana” 2017, No. 6:3, s. 383, 391.

⁷ R.E. Nisbett, op.cit., s. 14–15.

⁸ W. Daszkiewicz, op.cit., s. 392–393.

⁹ R.E. Nisbett, op.cit., s. 14–15.

¹⁰ W. Daszkiewicz, op.cit., s. 391.

¹¹ K.-K. Hwang, *Morality „East and West”: Cultural Concerns*, „International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences” 2015, 2nd Edition, Vol. 15, s. 807; J. Han, *Theorising Culture. A Chinese Perspective*, Cham 2020, s. 22–23.

¹² W. Daszkiewicz, op.cit., s. 392–393.

cept społeczeństwa, które traktowano jako wtórną konstrukcję mającą na celu przede wszystkim zaspokajanie ludzkich potrzeb. Kiedy porządek społeczny nie mógł już służyć do realizowania tej funkcji, miał być przekształcony w celu przywrócenia takiej możliwości¹³.

Dla Chińczyków odpowiednikiem greckiej sprawczości było z kolei poczucie harmonii. Człowiek nie stanowił w ich postrzeganiu odizolowanej jednostki, mającej indywidualne, niepowtarzalne cechy i dążenia. Widziano siebie przede wszystkim jako część wspólnoty. Filozof Henry Rosemont pisał: „dla wczesnych konfucjanistów nie istnieje coś takiego jak wyizolowane »Ja«, które można by rozpatrywać abstrakcyjnie. »Ja« to suma ról pełnionych [...] w relacjach z innymi [...]. Te role, traktowane łącznie, spletają się dla każdego z nas w niepowtarzalny wzór osobistej tożsamości”¹⁴. W kulturze chińskiej człowiek zaraz po urodzeniu początkował relacje z innymi. Co naturalne, stosunki te najpierw dotyczyły rodziców i rodzeństwa. Sumę wszystkich rodzajów relacji nazywano *lunli*, co może być tłumaczone jako „etyka”. *Lunli* rodziców względem dzieci to *ci* (okazywanie dobrego serca i bezwarunkowej miłości), powinności dzieci względem rodziców to *xiao* (okazywanie szacunku oraz odpowiedzialności), *lunli* starszych braci wobec młodszych to *yi* (cierpliwe i życzliwe przewodzenie), młodszy bracia mieli okazywać starszym *gong* (szacunek i chęć zasięgnięcia rady). Warto przywołać również cnoty: *zhong* (lojalność wobec władcy lub państwa) czy też *xin* (bycie godnym zaufania dla przyjaciół). Bez względu na to, do jakiej roli dana osoba była przypisana, *lunli* było rozumiane i przestrzegane przez wszystkich – w rodzinie, relacjach sąsiedzkich, kontaktach na linii nauczyciel–uczeń, pracodawca–pracownik oraz władca–poddany. W ten sposób etyka każdego człowieka opierała się na wpisaniu w niewidzialną sieć relacji budujących społeczeństwo¹⁵.

Znaczenie stosunków z innymi skutkowało tym, że kluczowa stawała się samokontrola, mająca prowadzić do niwelowania ewentualnych sporów z pozostałymi członkami grupy, którą współtworzyli. Szczęście – inaczej niż w przypadku Greków – nie było zatem rozumiane jako wykorzystywanie indywidualnych uzdolnień, ale zadowolenie z harmonijnego współistnienia ze swoim otoczeniem. W związku z tym w naturalny sposób to nierealizowanie osobistych celów stawało się kluczowe, a powodzenie całej społeczności było tym, do czego – jako jej częśćka – można było i należało się przyczyniać. Przedstawiciele kultury wschodniej jednak wcale nie czuli się bezwolni i uzależnieni od losu. Mieli silne poczucie

¹³ J. Han, op.cit., s. 22–23; K.-K. Hwang, op.cit., s. 807.

¹⁴ R.E. Nisbett, op.cit., s. 17–18.

¹⁵ J. Han, op.cit., s. 19–20, 22–23.

sprawczości, tyle że miała ona charakter zbiorowy. Jednostka postrzegała siebie jako część systemu, w którym – jak wspomniano – istniały wyraźnie ustalone wytyczne odnośnie zachowania względem pozostałych osób. To wypełnianie przypisanych ról stanowiło zatem istotę życia. Nie starano się udowodniać ani forsować swoich racji. Publiczna krytyka innych poglądów była źle widziana. Prowadziło to bowiem do konfliktów zamiast do budowania harmonii¹⁶.

Należy jednak zadać dalsze pytanie, dotyczące przyczyny wykształcenia się tak odmiennych sposobów postrzegania świata oraz roli, jaką odgrywała jednostka w cywilizacji chińskiej i greckiej, a tym samym wschodniej i zachodniej. Wśród czynników wpływających na wykształcenie się mentalności danej zbiorowości wymienia się m.in. uwarunkowania geograficzne, gospodarcze oraz kształt systemu politycznego.

W greckim systemie państw-miast, gdzie decyzje podejmowano w trakcie zgromadzeń, ludzie musieli nawzajem się przekonywać. Mieli sprzeczne interesy, a co za tym idzie – często odległe stanowiska w danej sprawie. Broniąc swych racji, zyskiwali poczucie indywidualności oraz odmienności. Ponadto Grecja ze względu na swoje położenie była miejscem przecinania się wielu szlaków handlowych. Przybywali tam kupcy z odległych regionów. Prezentowali różne wartości, poglądy i zwyczaje¹⁷. Możliwość doświadczenia tego, jak inni są cudzoziemcy, skutkowałą poznaniem przez Hellenów własnej tożsamości. Grecki stosunek do relacji społecznych przejawiał się również w silnym zamiłowaniu do rywalizacji. Nie tylko źródła literackie (począwszy od Homera), ale także rzeźby, malowidła czy zabytki architektury przypominają o zabawie i radości, jaką Grecy znajdowali w konkurowaniu¹⁸.

Inaczej było w Chinach u zarania rodzącej się tam cywilizacji. Zdecydowana większość mieszkańców wywodziła się z jednej grupy etnicznej. Rzadko też mieli oni do czynienia z ludźmi o innych tradycjach i przekonaniach. Chiński socjolog Fei Xiaotong określał tamtejszą ludność jako: „społeczeństwo bez obcych, [...] całkowicie oparte na tym, co znane”¹⁹. Podkreślał znaczenie rodu i pokrewieństwa (*xueyuan*), wskazując, że w takich społecznościach prawa i obowiązki są determinowane przez relacje społeczne²⁰. Co szczególnie istot-

¹⁶ R.E. Nisbett, op.cit., s. 18–19.

¹⁷ Ibidem, s. 43–46.

¹⁸ R.A. Sucharski, *A Few Observations on the Distinctiv Features of the Greek Culture*, „Colloquia Humanistica” 2012, No. 1, s. 130.

¹⁹ L. Sundararajan, *A History of the Concepts of Harmony in Chinese Culture*, s. 3, <https://oxfordre.com/psychology/view/10.1093/acrefore/9780190236557.001.0001/acrefore-9780190236557-e-679> [dostęp: 8.12.2020].

²⁰ Ibidem.

ne, występowała tam również potrzeba specyficznego sposobu organizacji pracy. Większość powierzchni stanowiły żyzne równiny. Wobec tego podstawą przetrwania było rozwijanie rolnictwa. Skutkowało to przywiązaniem do ziemi i zacieśnieniem relacji z okolicznymi mieszkańcami. Praca wymagała współdziałania z innymi, zwłaszcza przy uprawie ryżu. Do nawadniania dużych obszarów konieczne było z kolei centralne zarządzanie. Chłopi musieli więc żyć ze sobą w zgodzie, a jednocześnie podlegali starszyźnie wioskowej oraz lokalnym urzędnikom reprezentującym cesarza. Wpływ na rozwijający się model relacji społecznych miał zatem m.in. również autorytarny system polityczny, nieuwzględniający polemiki z decyzjami władcy. Zachowania niezgodne z przyjętymi normami były piętnowane przez lokalną społeczność oraz urzędników. Życie w tak zorganizowanym społeczeństwie oznaczało więc istnienie wielu ograniczeń względem chęci rozwijania – a tym bardziej demonstrowania – swojej niezależności²¹. Konieczne było dostosowywanie się, by społeczność mogła harmonijnie i z powodzeniem prosperować.

Teren Grecji pokrywały natomiast przede wszystkim góry. Sprzyjało to rozwojowi takich zajęć, jak: hodowla stad zwierząt, rybołówstwo oraz handel. Najczęściej nie wymagało to zatem współpracy wielu osób czy tym bardziej zgodnego życia z członkami lokalnej społeczności. Rozwój winnic powodował też, że wielu rolników było bardziej przedsiębiorcami niż chłopami. W dużo większym stopniu mogli więc działać samodzielnie. Nie odczuwali presji życia ze sobą w zgodzie za wszelką cenę. Grecy nie musieli bowiem obawiać się że nieporozumienia i ewentualne spowodowane nimi wykluczenie społeczne staną się przyczyną głodu czy trudności z przetrwaniem ich samych oraz ich rodzin. Mogli więc polemizować z oponentami, forsować swoje zdanie, a nawet wdawać się w spory²².

Wpływ konfucjanizmu i buddyzmu na mentalność ludów Wschodu

Specyficzne uwarunkowania – w jakich przyszło funkcjonować mieszkańcom wielu krajów Dalekiego Wschodu – sprzyjały upowszechnianiu się powstałych w Chinach nauk Konfucjusza, które przez kolejne wieki utrwały wykształcony model relacji społecznych oraz przyjętą hierarchię wartości. Konfucjanizm jako nurt intelektualny powstał około 500 lat p.n.e.²³ Swoją dojrzałość osiągnął za

²¹ R.E. Nisbett, op.cit., s. 44, 47.

²² Ibidem, s. 47–48.

²³ N. Levi, *System polityczny Korei Północnej. Aspekty kulturowe*, Warszawa 2013, s. 14.

panowania dynastii Han od 206 roku p.n.e. do 220 roku n.e.²⁴ W kolejnych wiekach upowszechniał się w innych krajach Azji. W Japonii od V wieku następowało uzupełnianie się tej doktryny z buddyzmem²⁵. Konfucjanizm odnosił się do wartości moralnych, porządku społecznego i ustroju politycznego. Buddyzm z kolei wzbogacał te zapatrywania o elementy duchowe oraz religijne²⁶.

W okresie Edo (1600–1868) społeczeństwo japońskie było głęboko przeniknięte wpływami konfucjanizmu. Często daną koncepcję traktowano jako wywodzącą się z japońskiej tradycji, podczas gdy wyraźnie miała ona konfucjańskie korzenie²⁷. Przytaczając kluczowe założenia tej doktryny, należy wskazać m.in. utrzymywanie konsensusu, sztywną strukturę społeczną oraz silne przywództwo. Wymagane było podporządkowanie się rodzicom, starszym, zwierzchnikom i władzy. Preferowane były powolne zmiany w państwie i społeczeństwie, ostrożność, zapobiegliwość i poszukiwanie kompromisowych rozwiązań²⁸. Szczególne znaczenie przypisywano rodzinie. Była ona postrzegana jako doskonała forma wspólnoty. Pełnione w niej role stanowiły źródło tożsamości każdej osoby²⁹. Kluczowe znaczenie miało synowskie oddanie i podporządkowanie względem ojca. Model więzi autorytarno-rodziny był adaptowany do systemu rządzenia³⁰. Respekt i podporządkowanie syna względem głowy rodu, przekładały się na podobną relację pomiędzy poddanym a władcą. Nacisk kładziono na nadrzędną rolę panującego, paternalizm i autorytaryzm³¹. Tego typu stosunki społeczne pielęgnowane były również w Japonii. Znany badacz Takeshi Takagi w drugiej dekadzie XX wieku pisał: „Wiele rodzin łączy się w wielką Rodzinę, pod przewodnictwem Jego Cesarzkiej Mości. [...] synowska powinność ulega tu zwielokrotnieniu i cały kraj czci cesarza jako swojego jedynego ojca”³².

²⁴ K. Gawlikowski, op.cit., s. 31.

²⁵ B.W. Davis, op.cit., s. 5–6.

²⁶ K. Gawlikowski, op.cit., s. 30.

²⁷ N. Levi, *Confucianism in South Korea and Japan: Similarities and Differences*, „Acta Asiatica Varsoviensia” 2013, No. 26, s. 188.

²⁸ T. Goban-Klas, *Historia i współczesność Korei. Od pustelniczego królestwa do azjatyckiego tygrysa*, Toruń 2006, s. 116–117.

²⁹ G. Strnad, *Korea. Polityka Południa wobec Północy w latach 1948–2008. Zmiana i kontynuacja*, Poznań 2014, s. 98.

³⁰ H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, red. P.P. Wiener, Kraków 2005, s. 266; N. Levi, *System polityczny Korei...*, s. 15.

³¹ H. Lee, *Kapitalizm konfucjański. Koreańska droga rozwoju*, Toruń 2011, s. 46; G. Strnad, op.cit., s. 98.

³² T. Takagi, *Rycerze i samuraje. Tozai Bushido-no Hikaku, czyli porównanie Bushido z etosem rycerskim średniowiecznej Europy*, Bydgoszcz 2004, s. 31.

Dla konfucjanistów silny szacunek dla cesarza miał swoje źródła w tradycyjnym umiłowaniu porządku. Uznawano, że to niebiosa dawały panującemu prawo rządzenia. Zyskiwał dzięki temu autorytet większy nawet niż niektóre istoty boskie z wierzeń ludowych³³. Władca konfucjański był duchowym i świeckim przewodnikiem oraz prawodawcą³⁴. Często sam postrzegany był jako bóstwo³⁵. Wobec tego oczywistością było, że poddani mieli posłusznie wykonywać wszelkie jego polecenia³⁶. Zachodni system etyczny – opierający się w dużym stopniu również na judeo-chrześcijańskiej tradycji religijnej – eksponował znaczenie każdej osoby. Według tej koncepcji świat został stworzony przez Boga, który uczynił człowieka na swój obraz. Ponieważ wszyscy ludzie zostali stworzeni na podobieństwo Boga, naturalnym było, że są oni względem siebie równi³⁷.

Jak wspomniano, konfucjanizm inaczej charakteryzował rolę jednostki, podkreślając hierarchiczną strukturę relacji interpersonalnych³⁸. Nawet azjatyckie mity dotyczące początków człowieka, zazwyczaj mówiły o pojawieniu się zbiorowości, a nie pojedynczej postaci³⁹. Doktryna ta zakłada zatem traktowanie jednostki jako części grupy, którą ona współtworzy, a nie autonomicznego podmiotu. Dlatego to dobro ogółu było wartością nadrzędną⁴⁰. Zalecano niwelowanie egoistycznych tendencji i indywidualnych dążeń, promując w ich miejsce dostosowanie się do świata i tworzenie z nim harmonii⁴¹. Z kolei osoba skupiająca się jedynie na własnych przyjemnościach i szczęściu była uważana za prymitywną⁴². Jednostka miała zatem być ukierunkowana na zobowiązania wobec innych, a nie na realizowanie swoich praw⁴³. W kontraście do kultury Zachodu, skoncentrowanej na wolności człowieka, etyka wschodnia oparta była zatem na postulowaniu obowiązku. Akcentowano znaczenie powinności względem innych wynikającej z przypisanej jednostce roli. Były zatem skierowane wobec niej określone wymagania dotyczące tego, co powinna czynić,

³³ H. Nakamura, op.cit., s. 268.

³⁴ G. Strnad, op.cit., s. 99.

³⁵ K. Gawlikowski, op.cit., s. 58.

³⁶ Z. Wesołowski, *Konfucjańskie podstawy porządku społecznego i zjawisko „twarzy”*, [w:] *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, red. E. Zajdler, Warszawa 2011, s. 184.

³⁷ K.-K. Hwang, op.cit., s. 807.

³⁸ G. Strnad, op.cit., s. 93.

³⁹ K. Gawlikowski, op.cit., s. 35.

⁴⁰ N. Levi, *System polityczny Korei...*, s. 16.

⁴¹ H. Nakamura, op.cit., s. 266.

⁴² K. Gawlikowski, op.cit., s. 47.

⁴³ Ibidem, s. 63.

inaczej niż w kulturze Zachodu, gdzie zazwyczaj zakazywano jedynie postępowania mającego negatywne konsekwencje dla otoczenia – np. zakaz zabijania czy kradzieży. W kulturze Wschodu wymagane były też zobowiązania pozytywne, jak choćby lojalność i poświęcenie względem innych⁴⁴.

Zgodnie z duchem konfucjanizmu i buddyzmu człowiek powinien wypełniać swoje powinności bez względu na wyrzeczenia i cierpienie, nawet za cenę życia⁴⁵. Według buddystów posiadanie własnych pragnień – a właściwie niemożność ich zaspokojenia – staje się przyczyną cierpienia. Mówi o tym druga z tzw. czterech szlachetnych prawd. Kolejna zakłada, że dlatego właśnie chcąc uniknąć bólu, należy porzucić pragnienia⁴⁶. Można wobec tego przypuszczać, że w czasie wojny japońskim żołnierzom przyjmującym taką postawę, łatwiej było decydować się na rezygnację z własnego szczęścia czy nawet – wydawałoby się zupełnie naturalnego i podstawowego – pragnienia kontynuowania swojego życia, co zostanie dokładniej ukazane w dalszej części tekstu.

Znaczenie shinto i kodeksu bushido

Powyższe rozważania ukazały jak ważne w kulturze Wschodu było podporządkowanie się władcy oraz dbanie o relacje z grupą. Analizując te tendencje, należy przywołać także znaczenie shinto oraz kodeksu bushido w tradycji japońskiej. Zasady moralne shinto były częściowo oparte na naukach konfucjańskich, więc w Japonii nurty te wzajemnie się uzupełniały i umacniały swoje wpływy, oddziałując na nastawienie społeczeństwa względem panującego⁴⁷. Indoktrynacja na gruncie poświęcenia własnego dobra dla cesarza i narodu zaczęła się już w szkole podstawowej. Reskrypt cesarski z 1890 roku określał władcę mianem ojca wszystkich Japończyków. Każda szkoła miała swoją świątynię shinto, gdzie wyeksponowane było zdjęcie panującego. Tam też ceremonialnie odczytywano powinności każdego obywatela⁴⁸. Według wyznawców shinto władza boska została bowiem przekazana na ziemię, a cesarz był wyznaczony przez niebiosa do jej sprawowania. Określano go mianem *aragami* lub *arahitogami*, co oznaczało boga widzialnego lub inaczej – bóstwo wcielone w człowieka. Według japońskich wierzeń pierwszy cesarz Jimmu-tenno był potomkiem bogini słońca Amaterasu. Miał on wstąpić na tron w 660 roku p.n.e. W Japonii religia łączyła się

⁴⁴ K.-K. Hwang, op.cit., s. 808.

⁴⁵ K. Gawlikowski, op.cit., s. 47.

⁴⁶ M. Mejer, *Buddyzm*, Warszawa 1980, s. 72–77.

⁴⁷ N. Levi, *Confucianism in South Korea and Japan...*, s. 188.

⁴⁸ U.A. Straus, *The Anguish of Surrender: Japanese POWs of World War II*, Seattle 2003, s. 33–34.

zatem z systemem politycznym. Cesarz był uznawany za wcielenie boga aż do zakończenia II wojny światowej, kiedy po kapitulacji Japonii Hirohito⁴⁹ wygłosił radiowe orędzie, negując boską naturę władców. Dopiero wtedy shinto utraciło status religii państwowej⁵⁰.

Wcześniej gotowość do poświęcenia dla cesarza i narodu była ponadto umacniania przez kulturowany od wieków kodeks bushido, określający wymogi zachowania japońskich wojowników. Takeshi Takagi pisał: „Dla samurajów honor był najwyższą cnotą i stał się cechą narodową. [...] stawał się czymś oczywistym, wyssanym z mlekiem matki. Każdy wojownik dla honoru zdolny był poświęcić wszystko”⁵¹. Trzecia z *Dziewięćdziesięciu dziewięciu prawd rodu Takeda* (tzw. *Kyujukyu Kakun*) przytaczała słowa Wu Zi – chińskiego generała urodzonego około 440 roku p.n.e. Brzmiały one: „Jeżeli ktoś kurczowo trzyma się życia, to na pewno je straci. Jeśli nie boi się ryzyka, łatwo nie zginie”⁵². Dzielni wojownicy mogli więc liczyć na pośmiertną sławę. Tchórzliwi natomiast szybko popadali w niepamięć. Zasada 40. przytaczała zaś powiedzenie: „Żołnierz nie powinien cieszyć się na głos dzwonu, wzywający go do odwrotu, lecz z utęsknieniem czekać na hasło do wymarszu”⁵³. Z kolei ostatnia z *Siedmiu zasad samuraja*, spisanych przez Yoshidę Shoin⁵⁴, mówiła: „Bądź gotów w każdej chwili poświęcić życie w imię słusznej sprawy. Jedynie wtedy dobrniesz do celu we wszystkich swoich działaniach”⁵⁵.

Nastawienie cechujące japońskiego wojownika dobrze obrazuje historia Kagemasy Gengoro Kanekury. W bitwie pod Kanazawą (1085 r.) został on trafiony strzałą w oko. Pomimo tego walczył dalej. Po powrocie do obozu poprosił swojego towarzysza, by wyjął mu strzałę z oczodołu. Ten początkowo nie potrafił tego zrobić. Złapał więc strzałę oburącz i chciał pociągnąć ją odpychając nogą twarz Kagemasy. W reakcji na to, ranny rzucił się z mieczem na swojego towarzysza. Stwierdził, że dla samuraja radością jest śmierć od strzały, ale hańbą, gdy ktoś na nim staje. Widać więc wyraźnie, że obrona honoru znajdowała się w hierarchii wartości zdecydowanie wyżej niż zachowanie życia. To właśnie w śmierci często szukano odkupienia swoich zaniedbań⁵⁶.

⁴⁹ Cesarz Japonii od 25 grudnia 1926 do 7 stycznia 1989 roku.

⁵⁰ M. Jordan, *Tajemnice kultur i religii Wschodu*, Warszawa 2000, s. 194–195.

⁵¹ T. Takagi, op.cit., s. 33.

⁵² Ibidem, s. 51.

⁵³ Ibidem, s. 55.

⁵⁴ Intelektualista japoński żyjący w późnym okresie szogunatu rodu Tokugawa (w latach 1830–1859).

⁵⁵ T. Takagi, op.cit., s. 74.

⁵⁶ Ibidem, s. 34.

Japońska mentalność a kwestia jeniectwa

Z powodu ukazanych w zarysie przyczyn dalekowschodniej skłonności do poświęcenia własnego interesu na rzecz dobra wspólnoty Japończycy, którzy po zakończeniu przegranej dla nich II wojny światowej trafili do niewoli, musieli poradzić sobie nie tylko z trudnymi warunkami bytowymi, ale też obciążeniem psychicznym. Było ono spowodowane poczuciem niewywiązania się z wpa- janych im norm. Zasady obowiązujące w japońskiej armii stały się przyczyną znacznego ograniczenia liczby potencjalnych jeńców. Wielu, chcąc uchronić się przed zniewoleniem, zdecydowało się na honorowe samobójstwo⁵⁷. Ta tradycja była również głęboko zakorzeniona w japońskiej kulturze. Takeshi Takagi pisał: „Pierwsze przypadki seppuku zanotowano we wczesnym średniowieczu. Było w nim coś osobliwego: przeprosiny, duma i chęć podtrzymania honoru rodu. Wszyscy zgadzali się co do tego, że dla samuraja seppuku jest łagodniejszą karą niż inne wyroki prawa. [...] Zdarzało się, że wojownicy nawet za błahe przewinienie gotowi byli zapłacić życiem. Honor stanowił bowiem wyższą wartość. Dzielny samuraj [...] nie szukał śmierci, lecz starał się jak mógł najlepiej służyć swojemu panu. Śmierć była dlań jedynie koniecznością, gdy wymagało tego dobro służby. Jeżeli szukał od niej ucieczki to uważany był za tchórza. Musiał żyć, jeśli wymagało tego dobro klanu i musiał zginąć – z tych samych powodów”⁵⁸.

Poczucie obowiązku poświęcenia dla ojczyzny umocniło się zwłaszcza w latach 30. XX wieku, kiedy w Japonii narastały nastroje nacjonalistyczne i imperialistyczne⁵⁹. Cesarska armia kultywowała dawny etos wymagający od żołnierzy, by nigdy nie decydowali się na poddanie⁶⁰. Stosunek do kapitulacji został ujęty w *Kodeksie postępowania na polu walki* z 1941 roku (*Senjinkun*). Otrzymał go każdy japoński żołnierz. Zdecydowanie negatywnie przedstawiano tam oddanie się do niewoli. Dobrze ilustruje to następujący fragment: „Żołnierz nigdy nie powinien okryć się hańbą bycia pojmanym żywym. Nie powinien nigdy pozostawić po sobie haniebnej reputacji po śmierci”⁶¹. Wraz z opublikowaniem

⁵⁷ U.A. Straus, op.cit., s. 39.

⁵⁸ T. Takagi, op.cit., s. 122.

⁵⁹ U.A. Straus, op.cit. s. 33–34.

⁶⁰ E.J. Drea, *Japan's Imperial Army. Its Rise and Fall*, Lawrence 2009, s. 257; U.A. Straus, op.cit., s. 17–21.

⁶¹ Y. Igarashi, *Homecomings. The Belated Return of Japan's Lost Soldiers*, New York 2016, s. 97.

wytycznych *Senjinkun* japoński rząd rozpoczął kampanię propagandową, która gloryfikowała żołnierzy wołających zginąć, niż zdecydować się na poddanie⁶².

Honor i opinia grupy – także pośmiertna – były zatem wartościami nadrzędnymi. Śmierć dla dobra kraju i cesarza jawiły się zaś dla wielu jako zaszczyt. Skutkowało to specyficzną postawą na polu bitwy. Japonia co prawda podpisała konwencję genewską z 1929 roku, dotyczącą traktowania jeńców wojennych, ale nie ratyfikowała umowy. Twierdzono bowiem, że kapitulacja była sprzeczna z przekonaniem japońskich żołnierzy. W Trybunale ds. Zbrodni Wojennych w Tokio (1946–1948) były premier Hideki Tojo wyjaśnił stosunek Japonii do tej konwencji. Potwierdził, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy zachodnim i japońskim podejściem do kwestii jeniestwa. Jak wspomniano, zgodnie z tradycją rezygnacja z walki była dla Japończyków haniebna. Ratyfikację konwencji genewskiej postrzegano natomiast jako zachętę do poddawania. Warto dodać, że chociaż zgodnie z wymogami tego dokumentu alianci powiadomili rząd Japonii o tożsamości japońskich jeńców, informacje te nie zostały przekazane rodzinom, ponieważ władze chciały utrzymywać, że żaden z Japończyków nie został wzięty do niewoli⁶³.

Na skłonność japońskich żołnierzy do poniesienia najwyższej ofiary w celu zachowania dumy mogło zatem oddziaływać kilka czynników. Wśród nich można wymienić wpływy przenikających się: konfucjanizmu, buddyzmu, shinto oraz kodeksu bushido. Te z kolei upowszechniały się m.in. na skutek gloryfikowanej przez wieki kolegialności, powodowanej ukazanymi w początkowych partiach tekstu pierwotnymi czynnikami natury geograficznej, ekonomicznej czy też społecznej. Nie wszyscy stosowali się jednak do wytycznych armii. Powody, dla których część japońskich żołnierzy nie zdecydowała się na wierność tradycji oraz promowanym przez władze zasadom, były różnorodne. Niektórzy nie podzielali wiary w to, że samobójstwo jest słusznym rozwiązaniem. Innym brakowało odwagi, by zdecydować się na taki krok, lub uwierzyli w zapewnienia aliantów, że w niewoli mogą liczyć na dobre traktowanie. Analiza dzienników japońskich żołnierzy przeprowadzona przez Richarda J. Aldricha z Uniwersytetu Nottingham wykazała, że często ich postawa odbiegała od wzorca charakteryzującego się fanatycznym oddaniem cesarzowi i zasadom bushido⁶⁴. Historyk Niall Ferguson sugerował, że ważniejszy wpływ na nie-

⁶² U.A. Straus, op.cit., s. 40.

⁶³ R. Dähler, *The Japanese Prisoners of War in Siberia 1945–1956*, „Internationales Asienforum” 2003, Vol. 34, s. 287.

⁶⁴ R.J. Aldrich, *The Faraway War: Personal Diaries of the Second World War in Asia and the Pacific*, London 2005, s. 9; A.B. Gilmore, *You Can't Fight tanks with Bayonets: Psychological Warfare Against the Japanese Army in the Southwest Pacific*, Lincoln–London 1998, s. 2–3.

chęć do poddania się miała obawa przed torturami, które mogą spotkać ich w niewoli, niż strach przed karami dyscyplinarnymi oraz hańbą⁶⁵. Japońska propaganda przedstawiała amerykańskich wojskowych jako prymitywnych, sadystycznych i rasistowskich, traktujących żołnierzy innych państw w nie-ludzki sposób. W raporcie oficera amerykańskiego Biura Informacji Wojennej z czerwca 1945 roku stwierdzono, że 84% japońskich jeńców spodziewało się tortur lub śmierci ze strony Amerykanów⁶⁶.

Stosunek japońskiego społeczeństwa do byłych jeńców

Wykazywana zazwyczaj gotowość do rezygnacji z własnego dobra i chęć zachowania honoru nawet za cenę życia przejawiały się nie tylko w postawie wielu japońskich żołnierzy, ale również w ocenie ich postępowania przez rodaków. Warto zatem przywołać kilka faktów obrazujących nastawienie japońskiego społeczeństwa do jeńców, którzy po zakończeniu II wojny światowej wracali z niewoli. Z jednej strony byli żołnierze cieszyli się, że udało im się przetrwać. Z drugiej zaś musieli znosić liczne szykany. Wiele osób uważało, że decydując się na przeżycie, zachowali się niehonorowo. Przykładowo chorąży Kazuo Sakamaki otrzymał list następującej treści: „Nie rozumiem, jak mogłeś wrócić żywy. Dusze dzielnych towarzyszy, którzy walczyli z tobą i zginęli, muszą teraz płakać z powodu tego, co zrobiłeś. Jeśli nie wstydzisz się teraz za siebie, wyjaśnij dlaczego. Jeśli wstydzisz się, powinienes od razu popełnić samobójstwo i przeprosić duchy bohaterów, którzy zginęli honorowo”⁶⁷.

Przyjęcie osób powracających z radzieckiej niewoli było całkowicie odmienne w przypadku jeńców niemieckich. Zarówno Zachodnie, jak i Wschodnie Niemcy otoczyły swoich byłych żołnierzy opieką. W RFN ich rehabilitacja stała się wręcz symbolem przemiany i odbudowy niemieckiego narodu. Podobnie w NRD Socjalistyczna Partia Jedności Niemiec zadbała o ideologiczną i ekonomiczną reintegrację środowisk jenieckich w nowym systemie polityczno-gospodarczym. W Japonii stało się inaczej. Byłych jeńców postrzegano raczej jako ucieleśnienie przegranej wojny i tego, co może stać się z tymi, którzy ponoszą klęskę. Łatwiej było o nich zapomnieć i zmarginalizować, zamykając w ten sposób źle kojarzony okres historii narodu⁶⁸.

⁶⁵ N. Ferguson, *Prisoner Taking and Prisoner Killing in the Age of Total War: Towards a Political Economy of Military Defeat*, „War in History” 2004, No. 11 (2), s. 176.

⁶⁶ National Defense Intelligence College, *Interrogation World War II, Vietnam and Iraq*, Washington 2008, s. 33.

⁶⁷ A. Kramer, *Japanese Prisoner of War in America*, „Pacific Historical Review” 1983, Vol. 52, s. 90.

⁶⁸ Y. Igarashi, op.cit., s. 84.

Zakończenie

Sposób postrzegania świata nie jest uniwersalny, ale wynika z hierarchii wartości kluczowych dla danej kultury. Te z kolei mogą być pochodną wielu czynników: wierzeń, doświadczeń historycznych, warunków życia czy też wykształconego modelu relacji społecznych⁶⁹. Kultura, w jakiej się wzrasta, może więc mieć ogromny wpływ na postrzeganie samego siebie oraz swojej roli w grupie i powinności względem niej. Jednocześnie jednak o zachowaniu danej osoby decydują cechy charakterologiczne, osobiste doświadczenia i preferencje. Stąd też nie w każdym przypadku kluczowe znaczenie mają ogólne tendencje zachowania żołnierzy lub jeńców danej narodowości. Pomimo wychowania w wybranej kulturze postawy jej przedstawicieli mogą mocno się różnić. Od bezrefleksyjnej gotowości poświęcenia własnego życia dla narodu i władcy, po chęć przede wszystkim uratowania się, bez względu na wpajane zasady, ideały czy też to, jak dane zachowanie zostanie później odebrane przez otoczenie.

Można natomiast zauważyć wyraźne tendencje panujące wśród przedstawicieli wybranego kręgu kulturowego. Jak ukazano, w społecznościach dalekowschodnich jednostka postrzegała siebie przede wszystkim jako członka grupy, uzależnionego od wielu występujących w niej relacji. Priorytetem stawała się zatem opinia otoczenia oraz gotowość do poświęceń dla dobra wspólnoty (rodziny, wioski, narodu). Stąd też japońskim żołnierzom łatwiej przychodziło podjęcie decyzji o samobójstwie, jak też sporym wyzwaniem dla nich stawało się życie z piętnem jeniectwa. To rzucało bowiem cień nie tylko na honor ich samych, ale również całej rodziny. Jeśli zaś przyjmemy zachodni model postrzegania własnego „ja”, jednostka przekonana jest o własnej indywidualności. Widzi siebie jako wyizolowaną z otoczenia, zauważa i eksponuje swoje cechy szczególne. To własne dobro jest wtedy głównym punktem odniesienia, a nie identyfikacja z grupą, wobec czego celem podstawowym staje się przetrwanie.

Bibliografia

- Aldrich R.J., *The Faraway War: Personal Diaries of the Second World War in Asia and the Pacific*, London 2005.
- Daszkiewicz W., *Greek and Roman Roots of European Civilisation*, „Studia Gilsoniana” 2017, No. 6:3.

⁶⁹ R.E. Nisbett, op.cit., s. 5–6.

- Davis B.W., *Introduction: What Is Japanese Philosophy?*, [w:] *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, ed. B.W. Davis, Oxford 2019.
- Dähler R., *The Japanese Prisoners of War in Siberia 1945–1956*, „Internationales Asienforum” 2003, Vol. 34.
- Drea E.J., *Japan’s Imperial Army. Its Rise and Fall*, Lawrence 2009.
- Ferguson N., *Prisoner Taking and Prisoner Killing in the Age of Total War: Towards a Political Economy of Military Defeat*, „War in History” 2004, No. 11 (2).
- Gawlikowski K., *Jednostka i władza w cywilizacji wschodnioazjatyckiej*, [w:] *Korea: doświadczenia i perspektywy*, red. K. Gawlikowski, E. Potocka, Toruń 2002.
- Gilmore A.B., *You Can’t Fight tanks with Bayonets: Psychological Warfare Against the Japanese Army in the Southwest Pacific*, Lincoln–London 1998.
- Goban-Klas T., *Historia i współczesność Korei. Od pustelniczego królestwa do azjatyckiego tygrysa*, Toruń 2006.
- Han J., *Theorising Culture. A Chinese Perspective*, Cham 2020.
- Hwang K.-K., *Morality „East and West”: Cultural Concerns*, „International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences” 2015, 2nd Edition, Vol. 15.
- Igarashi Y., *Homecomings. The Belated Return of Japan’s Lost Soldiers*, New York 2016.
- Jordan M., *Tajemnice kultur i religii Wschodu*, Warszawa 2000.
- Krammer A., *Japanese Prisoner of War in America*, „Pacific Historical Review” 1983, Vol. 52.
- Lee H., *Kapitalizm konfucjański. Koreańska droga rozwoju*, Toruń 2011.
- Levi N., *Confucianism in South Korea and Japan: Similarities and Differences*, „Acta Asiatica Varsoviensia” 2013, No. 26.
- Levi N., *System polityczny Korei Północnej. Aspekty kulturowe*, Warszawa 2013.
- Mejor M., *Buddyzm*, Warszawa 1980.
- Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, red. P.P. Wiener, Kraków 2005.
- National Defense Intelligence College, *Interrogation World War II, Vietnam, and Iraq*, Washington 2008.
- Nisbett R.E., *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, przeł. E. Wojtych, Sopot 2008.
- Pai H.-i., *Constructing „Korean” Origin. A Critical View of Archeology, Historiography, and Racial Myth in Korean State-Formation Theories*, Cambridge 2000.
- Straus U.A., *The Anguish of Surrender: Japanese POWs of World War II*, Seattle 2003.
- Strnad G., *Korea. Polityka Południa wobec Północy w latach 1948–2008. Zmiana i kontynuacja*, Poznań 2014.
- Sucharski R.A., *A Few Observations on the Distinctiv Features of the Greek Culture*, „Colloquia Humanistica” 2012, No. 1.
- Sundararajan L., *A History of the Concepts of Harmony in Chinese Culture*, <https://oxfordre.com/psychology/view/10.1093/acrefore/9780190236557.001.0001/acrefore-9780190236557-e-679>.
- Takagi T., *Rycerze i samuraje. Tozai Bushido-no Hikaku, czyli porównanie Bushido z etosem rycerskim średniowiecznej Europy*, Bydgoszcz 2004.
- Wesołowski Z., *Konfucjańskie podstawy porządku społecznego i zjawisko „twarzy”*, [w:] *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, red. E. Zajdler, Warszawa 2011.

Above All, Honor. Reasons Behind the Specific Perception of War Prisoners in Japanese Culture – A Comparison with Western Societies

Summary

Cultural differences between Western and Eastern civilizations are noticeable in the system of professed values and in many aspects of life. This also applies to the approach to captives, which was clearly demonstrated by the events of the first years after the end of World War II. An example could be the way in which former Japanese and German soldiers, who were captured after the end of the war, were treated after their return to homeland. This article aims to show the sources of these differences and, to a lesser extent, examples of behaviors which they caused. The analysis consists of references to historical, economic, social, religious, and psychological conditions, which, as intertwined, resulted in the emergence of different perceptions of an individual's role in a society and his obligations toward the community. These conditions determined the specific attitudes of representatives of each culture in difficult war and post-war circumstances. Explaining the Japanese soldiers' willingness to sacrifice and the importance of honor for them, reference was made to the influences of Confucianism, Buddhism, Shinto, and the bushido tradition. Showing the deeply rooted reasons for the attitudes described in the article was therefore supposed to enable their explanation.

Keywords: Eastern culture, cultural differences, POW, captivity, Japan, China, Confucianism

Прежде всего, честь. Причины специфического восприятия военнопленных в восточной культуре – в отличие от норм западных обществ

Резюме

Культурные различия между цивилизациями Востока и Запада заметны в системе декларируемых ценностей и во многих аспектах повседневной жизни. Это касается и подхода к плену, что наглядно продемонстрировали события первых лет после окончания Второй мировой войны. Примером этого может служить обращение с бывшими солдатами японской и немецкой армий, попавшими в плен после окончания войны, после их возвращения на родину. Поэтому цель данной статьи – показать источники этих различий и, в меньшей степени, примеры поведения, вызванного ими. Анализ, проведенный в тексте, заключался в ссылке на исторические, экономические, социальные, религиозные или психологические условия, которые, взаимопроникая друг друга, привели к возникновению разного восприятия роли человека в обще-

стве и его обязательств перед обществом. Эти условия определили особенности отношения представителей каждой культуры в сложных военных и послевоенных условиях. Объясняя готовность приносить в жертву солдат японской армии и важность чести для них, была сделана ссылка на влияние конфуцианства, буддизма, синтоизма и традиции бусидо. Следовательно, показ глубоко укоренившихся причин отношения, описанного в статье, должен был дать возможность их объяснения.

Ключевые слова: Восточная культура, культурные различия, военнопленные, плен, Япония, Китай, конфуцианство