

Dawid Wesołowski

## JAPONSKIE POSTRZEGANIE LASÓW W PISMACH AUTORÓW NURTU NIHONJINRON

Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

Japoński odbiór przyrody powszechnie postrzegany jest jako holistyczny i niedualistyczny, zakorzeniony w religijnej tradycji kraju. W takim ujęciu nie istnieje ontologiczna różnica między ludźmi, zwierzętami oraz środowiskiem naturalnym. Powiela to orientalistyczny stereotyp Azjaty miłującego przyrodę. Jednak wizja ta, pomimo bycia spadkiem po ewolucjonistycznych ideach XIX wieku, jest na nowo interpretowana i wykorzystywana w dyskusji na temat obrazu narodu japońskiego i budowaniu jego tożsamości na fundamencie przyrody.

### NATURA NA WSCHODZIE, NATURA NA ZACHODZIE

Idea natury jest wykorzystywana w licznych kontekstach i posiada rozmaite znaczenia. Można wyróżnić trzy znaczenia tego terminu, używane do opisanego: a) podstawowej właściwości i charakteru czegoś; b) „przyrodzonej” siły, która steruje światem lub człowiekiem bądź jednym i drugim; c) świata materialnego, w którego skład może, lecz nie musi, wchodzić człowiek<sup>1</sup>. W historii myśli europejskiej natura była tradycyjnie postrzegana i opisywana jako coś diametralnie przeciwnego kulturze i społeczeństwu. Definiowano ją jako te struktury materialne i procesy, które są niezależne od działalności człowieka, nie są jego wytworem, a równocześnie podkreślano, że jej siły są niezbędnym warunkiem każdej ludzkiej praktyki<sup>2</sup>. Istniała opozycja binarna między rzeczywistością działań człowieka, podlegających historycznym zmianom, a światem fizycznych fenomenów, które są warunkiem wystąpienia tych działań.

Pojęcie „natura” niekoniecznie jest kategorią *sui generis*, jak utrzymywali dziewiętnasto- i dwudziestowieczni przyrodnicy<sup>3</sup>. Można powiedzieć, że nie ma jednej natury – jest to konstrukcja historyczna, przeformułowywana na nowo w odpowiedzi

<sup>1</sup> Por. R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford 1983, s. 219.

<sup>2</sup> Por. K. Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Oxford 1995, ss. 132–133.

<sup>3</sup> Por. A. Tsing, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton 2005, ss. 90–112.

na zmieniające się warunki społeczne bądź środowiskowe<sup>4</sup>. Większość kultur na świecie ma własne sposoby opisywania aspektów środowiska fizycznego, częściowo odpowiadające kategorii natury rozwiniętej przez myśl europejską. Jednakże koncepcje te nie zawsze sytuują się w tym samym polu semantycznym, niekoniecznie są też przeciwstawne wobec tego, co opisuje się z użyciem kategorii „kultura”.

Podobnie jak w innych krajach, natura rozumiana jako przyroda stała się istotnym motywem w wyobrażeniach Japończyków. Odegrała ona istotną rolę w kształtowaniu obrazu narodu<sup>5</sup>. Zwraca na to uwagę między innymi Julia Thomas w swoim studium dotyczącym różnego wykorzystania wątku natury w przednowoczesnej i nowoczesnej japońskiej myśli politycznej. Według niej od połowy XIX do początku XX wieku intelektualni i polityczni liderzy Japonii wielokrotnie i świadomie reformułowali ideę natury. Przyroda stała się tym, czym Japonia jest, jej prawdziwym obliczem; była zmieniającą się macierzą, w której odkryto nowe możliwości nowoczesności<sup>6</sup>. Wielu badaczy sugerowało, że obraz Japończyka kochającego naturę niekoniecznie jest zgodny z rzeczywistością<sup>7</sup>. Według nich wizja japońskiej miłości do przyrody zdaje się funkcjonować jako swoisty mit, gdyż jest wytworem projektu budowy narodu japońskiego oraz dyskursu *nihonjinron* (日本人論) – tym mianem określa się nurt w nauce (jak i szeroko pojętej publicystyce) oraz grupę tekstów i idei, których celem jest podkreślanie odmienności japońskiej kultury i jej wyjątkowości na tle innych. Ma on na celu ustalenie kulturowej tożsamości Japończyków najczęściej w opozycji do cywilizacji Zachodu<sup>8</sup>.

We współczesnym języku japońskim można znaleźć słowo, które da się przetłumaczyć jako natura (przyroda), a mianowicie *shizen* (自然). Choć można się z nim spotkać już w klasycznych tekstach chińskich, to we współczesnym znaczeniu termin ten jest produktem epoki Meiji (1868–1912), kiedy to ogromna liczba europejskich idei została włączona do japońskiego języka i kultury. Początkowo do tłumaczenia idei natury używane były istniejące koncepcje filozoficzne (głównie konfucjańskie),

---

<sup>4</sup> Por. R. Ellen, *Forest Knowledge, Forest Transition: Political Contingency, Historical Ecology, and the Renegotiation of Nature in Central Seram* [w:] *Environmental Anthropology. A Historical Reader*, ed. M. R. Dove, C. Carpenter, Malden 2008, ss. 326–327.

<sup>5</sup> Por. T. Morris-Suzuki, *Re-Inventing Japan. Time, Space, Nation*, New York 1998, s. 35.

<sup>6</sup> Por. J. A. Thomas, *Reconfiguring Modernity. Concepts of Nature in Japanese Political Ideology*, Berkeley 2001, s. 3.

<sup>7</sup> Por. A. Kalland, *Culture in Japanese Nature* [w:] *Asian Perceptions of Nature. A Critical Approach*, ed. O. Bruun, A. Kalland, Richmond 1995; D. P. Martinez, *On the „Nature” of Japanese Culture, or, Is There a Japanese Sense of Nature?* [w:] *A Companion to the Anthropology of Japan*, ed. J. Robertson, Malden 2007; J. A. Thomas, op. cit., ss. 8–10.

<sup>8</sup> Więcej informacji na ten temat – por. K. Manabe, H. Befu, *Japanese Cultural Identity An Empirical Investigation Of Nihonjinron*, „Japanstunden” 1992, nr 4; H. Befu, *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of „Nihonjinron”*, Melbourne 2001; I. Kordzińska-Nawrocka, *Nihonjinron, czyli dyskurs nad tożsamością narodową we współczesnej Japonii* [w:] *Orient w poszukiwaniu tożsamości*, red. A. Bareja-Starzyńska, M. M. Dziekan, Warszawa 2015.

ale ostatecznie wybrano do tego celu właśnie termin *shizen*<sup>9</sup>. Jak podkreśla Hayao Kawai – opierając się na średniowiecznych tekstach japońskich – nie było wtedy wyraźnej granicy między życiem a śmiercią, własnym ja a innym. Ten brak mocnych rozróżnień skutkować miał również brakiem wyraźnego rozdzielenia człowieka od natury<sup>10</sup>.

自然 odczytywane przed epoką Meiji jako *jinen* wywodzi się od chińskiego *ziran*, które pierwotnie opisywało „stan przeciwny do woli i własnego ja” lub też „spontaniczność”<sup>11</sup> i przez to było kojarzone z konfucjańską ideą „nie działania” (*wu wei* – 無為). Następnie znaczenie omawianego terminu poszerzyło się o opis tego, co jest całkowicie różne od człowieczeństwa i natury ludzkiej, aż w epoce Meiji został on wybrany do opisywania natury w ujęciu zachodnim i począł być czytany jako *shizen*<sup>12</sup>.

Jest to pojęcie zbliżone do polskiego (zachodniego) „natura”, jednak nie znaczy to, że są one jednoznaczne. Język polski, podobnie jak japoński, zawiera w sobie inne terminy odnoszące się do różnych aspektów natury – „środowisko”, „ekologia”, „klimat”, „przyroda”. Ponieważ japońskie słowo zawiera znak denotujący własne ja/ jaźń (自), jest przeciwstawiane zachodniemu rozumieniu natury jako czegoś, co jest przedmiotem ludzkiej działalności i musi być „zdobyte” – koncepcji, która odnosi się do kartezjańskiego dualizmu umysłu i ciała oraz platońskiej wizji natury jako czegoś „poza”, co wymaga zrozumienia. Badacze zwracali uwagę, że słowo 自然 nie jest nawet rzeczownikiem – w przednowoczesnej literaturze japońskiej używane było prawie wyłącznie jako przysłówek lub przymiotnik<sup>13</sup>. Odnosząc się do reguły *wu wei*, można powiedzieć, że 自然 wyraża stan, w którym wszystko spontanicznie płynie – istnieje jakiś wciąż ulegający spontanicznym, naturalnym zmianom strumień, w którym zawarte jest wszystko: zarówno niebo czy ziemia (ogólnie: przyroda), jak i człowiek.

W zgodzie z powyższym Shmuel Eisenstadt oraz Hubertus Tellenbach i Kimura Bin po analizie różnych terminów, które historycznie były kojarzone z *shizen* (*jinen*, *onozukara*, *mizukara*<sup>14</sup>), zauważyli inny rodzaj postrzegania własnego ja i natury. Według nich natura nie była widziana jako coś zewnętrznego względem istot ludzkich. Wręcz przeciwnie, naturę i człowieka postrzegano jako ontologicznie i konceptualnie ściśle ze sobą związane oraz współzależne byty. Dlatego też wzmiankowani uczeni zasugerowali, że nie istniało w Japonii pojmowanie natury jako czegoś przeciwnego do społeczeństwa i kultury<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Por. J. A. Thomas, op. cit., ss. 7, 32–34, 170; W. F. Vande Walle, K. Kasaya, *Dodonaeus in Japan. Translation and the Scientific Mind in the Tokugawa Period*, Leuven 2001.

<sup>10</sup> Por. H. Kawai, *Dreams, Myths and Fairy Tales in Japan*, Einsiedeln 1995, ss. 27–29.

<sup>11</sup> Por. M. Ogawa, *A Cultural History of Science Education in Japan an Epic Description* [w:] *Socio-Cultural Perspectives on Science Education. An International Dialogue*, ed. W. W. Cobern, London 1998.

<sup>12</sup> Por. D. P. Martinez, op. cit., s. 186.

<sup>13</sup> Por. H. Kawai, op. cit., s. 28.

<sup>14</sup> *Jinen* – składa się ze znaków *shilji* 自 („własne ja”) i *zen/nen* 然 („jak”, „takie jak”), dosłownie można odczytać to jako „takie jak ja”. W *Man'yōshū* znaki te czytane były jako *onozukara* (自ずから) – japońskie słowo odnoszące się do czegoś, co dzieje się spontanicznie, „samo przez siebie”. Termin ten jest związany z pojęciem *mizukara* (自ら), które również znaczy „własne ja”, „jaźń”.

<sup>15</sup> Por. S. N. Eisenstadt, *The Japanese Attitude to Nature. A Framework of Basic Ontological Conceptions* [w:] *Asian Perceptions of Nature. A Critical Approach*, ed. O. Bruun, A. Kalland, Richmond

Słowo „natura” oznacza nie tylko przyrodę. W swoim polu semantycznym zawsze zawiera coś więcej niż tylko same elementy natury. Dla Japończyków bowiem środowisko naturalne i działania mające miejsce w jego obrębie są nierozłączne<sup>16</sup>. W nurcie *nihonjinron* takie pojęcie *shizen* jest głęboko zakorzenione w idei „cywilizacji lasu” okresu Jōmon (12 tys. p.n.e.–300/250 p.n.e.)<sup>17</sup>.

## NAKAMURA YOICHI I CYWILIZACJA LASU

Pisząc o lasach na archipelagu wysp japońskich, należy zacząć od kilku słów na temat obecnego ich stanu. Świat flory Japonii jest bardzo urozmaicony, a szata roślinna dobrze zachowana. Kraj Kwitnącej Wiśni jest jednym z państw o największym odsetku lasów na świecie – źródła mówią o wypełnieniu nimi około 66% do nawet 70% powierzchni kraju. W lasach, które zlokalizowane są głównie w górach – trzy czwarte powierzchni kraju stanowią wzniesienia – występuje ponad 5000 gatunków roślin, w tym liczne endemiczne gatunki drzew<sup>18</sup>.

Jeżeli wziąć pod uwagę wszechobecny widok porośniętych lasami zboczy gór, nie powinno dziwić, iż Japonię nazywa się krainą lasów. Można się również spotkać z określeniem jej jako kraju, który dał początek wyjątkowej cywilizacji lasu<sup>19</sup>. Koncepcja ta zakłada, iż właśnie las był kolebką japońskiej religii i kultury<sup>20</sup>. Lasy odgrywały i nadal odgrywają istotną rolę także na poziomie kształtowania wyobraźni zbiorowej i tożsamości kulturowej Japończyków, przedstawiając świat z innej perspektywy – jako powiązany z bóstwami czy duchami przodków<sup>21</sup>. Jako takie mogą symbolizować zamierzchłe czasy, a także wzbudzać uczucia nostalgii, jak również fascynacji i strachu (*fascinans* i *tremendum*).

Nadawanie lasom znaczenia symbolicznego i ideologicznego obserwuje się w Japonii od czasów starożytnych i widoczne jest do dziś. Góry porośnięte lasami kojarzone są z idealizowaną przeszłością, a obecnie wiąże się je z japońskim narodem, jako że stanowią podstawowy aspekt krajobrazu kulturowego Japonii. Lasy stały się istotną częścią mitu Japończyka kochającego przyrodę i posiadającego z nią wyjątkową relację – szczególnie z lasami w związku z postrzeganiem ich jako pierwotnej przestrzeni, w obrębie której narodził się naród.

---

1995, ss. 189–214; idem, *Japanese Civilization. A Comparative View*, Chicago 1996; H. Tellenbach, B. Kimura, *The Japanese Concept of “Nature”* [w:] *Nature in Asian Traditions of Thought. Essays in Environmental Philosophy*, ed. J. Baird Callicott, R. T. Ames, Albany 1989, ss. 153–162.

<sup>16</sup> Por. M. Ogawa, op. cit., s. 146.

<sup>17</sup> Por. ibidem, s. 147.

<sup>18</sup> Por. F. Matsuyama, *Hajime ni* [w:] *Shizen to shintō bunka*, t. 1: *Umiyama/kawa*, ed. Shintō Bunkakai, Tokyo 2009, s. 1.

<sup>19</sup> Por. T. Umehara, *Mori no shisō ga jinrui o sukuu*, Tokyo 1995.

<sup>20</sup> Por. np. idem, *Animizumu saikō*, „Nihon kenkyū” 1989, nr 1; M. Sonoda, *Shintō no sekai*, Tokyo 1997.

<sup>21</sup> Por. C. Blacker, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1986, ss. 69–85.

Nie jest to rzecz typowo japońska. Lasy stanowiły również istotny element kulturowej wyobraźni mieszkańców Zachodu<sup>22</sup>, a intymna relacja między lasem i narodem jest widoczna także w innych krajach. Jednakże, jak zauważa Augustine Berque, jedynie w Japonii były one uważane za wyznacznik tożsamości narodu i jego kolebkę, w rezultacie czego w Kraju Kwitnącej Wiśni lasy odgrywają rolę pierwotnej macierzy. Zasadza się to na przekonaniu, że prehistoryczna kultura zbieraczy-łowców okresu Jōmon była źródłem, z której wypłynęły rodzime idee shintoistyczne i samo *shintō*<sup>23</sup>. W tym sensie lasy mogą stanowić tak zwane miejsca pamięci (*lieu de mémoire*), czyli miejsca (*loci*), które pewne wspólnoty, na przykład naród czy grupa etniczna, uważają za elementy dla swej tożsamości nieodłączne czy wręcz ją budujące, albo w których składają swoje wspomnienia<sup>24</sup>.

Termin „cywilizacja lasu” zaczął być szczególnie używany przez Nakamurę Yōichiego. W swojej pracy, w której omawia temat cywilizacji w odniesieniu do procesów wylesiania i zalesiania, zawarł stwierdzenie, że Japonia jest jedynym krajem w historii świata, gdzie istniała silna więź między lasami oraz cywilizacją<sup>25</sup>. Uzasadnia to, pisząc, że cywilizacja Zachodu jest ufundowana na procesie wylesiania na dużą skalę<sup>26</sup>. Jego zdaniem tradycje kochających naturę mieszkańców Europy – wymienia w tym miejscu Germanów i Celtów – miały być ograniczone przez chrześcijańskich misjonarzy, którzy przynieśli ze sobą ducha wylesiania i zwalczania animizmu<sup>27</sup>. Zaznacza przy tym, że wylesianie nie było ograniczone do Europy czy Bliskiego Wschodu i wraz z imperializmem rozprzestrzeniło się do Azji i Afryki.

Nakamura podkreśla wyjątkowość Japonii, całkowitą jej odmiennność względem Zachodu, jako dowód podając wysoki odsetek lasów na archipelagu Wysp Japońskich<sup>28</sup>. Japonia nie doświadczyła wylesiania na wielką skalę z powodu rodzimego systemu wierzeń – *shintō* i wiary w bogów zamieszkujących przyrodę. Góry porośnięte lasami były miejscem, gdzie zamieszkiwały bóstwa, i przez to same stawały się obiektem kultu. W wioskach można znaleźć lasy świątynne (鎮守の森 – *chinju no mori*), gdzie mają zamieszkiwać bogowie, którzy opiekują się danym terytorium, przez co staje się ono świętym miejscem<sup>29</sup>.

## YASUDA YOSHINORI I DWA PRZECIWKAWNE TYPY CYWILIZACJI

Idea cywilizacji lasu wywarła ogromny wpływ na badaczy w Japonii i była chętnie podejmowana w celu wyróżnienia japońskiej kultury, stanowiąc teoretyczną legitymizację dla poglądów pokroju *nihonjinron* o japońskiej unikalności i wyższości. W tym

<sup>22</sup> Por. R. Harrison, *Forests. The Shadow of Civilization*, Chicago 1992, s. 156.

<sup>23</sup> Por. A. Berque, *Japan. Nature, Artifice and Japanese Culture*, Yelvertoft Manor 1997, ss. 88–89.

<sup>24</sup> Por. A. Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, ss. 12–14.

<sup>25</sup> Por. Y. Nakamura, *Mori to bunmei o kangaeru* [w:] *Shizen to shintō bunka 2: Kil/hitsuchi*, ed. Shintō Bunkakai, Tokyo 2009, s. 9.

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, ss. 13–14.

<sup>27</sup> Por. *ibidem*, s. 15.

<sup>28</sup> Por. *ibidem*, s. 22.

<sup>29</sup> Por. *ibidem*, s. 23.

nurcie tworzył także Yasuda Yoshinori. Kontrastował on historię lasów Zachodu i Japonii, postulując odnowienie tradycyjnej japońskiej cywilizacji lasu i towarzyszącego jej poglądu na świat, który jest potrzebny w celu przezwyciężenia globalnego kryzysu ekologicznego – proces ten określił mianem „renesansu animizmu”<sup>30</sup>.

Yasuda rozróżnia dwa przeciwstawne typy cywilizacji: wylesiania i lasu. Ta pierwsza rozprzestrzeniła się ze starożytnej Mezopotamii na tereny okalające Morze Śródziemne, po czym została odziedziczona przez ludzi Europy z przybyłym tam chrześcijaństwem<sup>31</sup>. Yasuda przedstawia Japonię jako jedyny kraj, który oparł się sile tej właśnie destrukcyjnej cywilizacji wylesiania, i jedyny, gdzie starożytny duch animizmu – przedstawiany przez niego jako podstawa *shintō* – został zachowany. Pierwotne cywilizacje zamieszkujące Europę opierały się na animistycznych systemach, w których człowiek żył w zgodzie z naturą. Animizm i duchowe bogactwo zostały zniszczone podczas ekspansji chrześcijaństwa jednak Japonia zdołała utrzymać status cywilizacji lasu i uniknąć inwazji cywilizacji wylesiających, ponieważ była długo zamknięta za panowania rodu Tokugawa (epoka Edo – 1600/1603–1868). Zachowano pierwotną formę cywilizacji, opartą na harmonii między człowiekiem i naturą<sup>32</sup>. W krajach skolonizowanych rodzimy system animistyczny został prawie całkowicie wypłeniony. W opinii Yasudy dzięki *shintō* wielu Japończyków zachowało unikalną miłość do natury, którą większość ludzi zatraciła. Sugeruje on ponadto, że duch animizmu charakteryzujący cywilizacje lasu, może posłużyć do ustalenia na nowo globalnej świadomości środowiskowej.

Teorie Yasudy oparte są na środowiskowym determinizmie, łącząc archeologię i geografę fizyczną. Dochodzi on do wniosku, że istnieje istotna różnica między zachodnią cywilizacją równin (pól) i japońską cywilizacją lasu<sup>33</sup>. Stwierdza, iż japoński animizm, wyłonił się spontanicznie z krajobrazu lasów i gór oraz monsunowego klimatu wysp, z kolei judeochrześcijańska, monoteistyczna tradycja wzięła swój początek w suchym klimacie Bliskiego Wschodu (co ma wyjaśniać doktrynę mówiącą, że natura jest „poddanym” człowieka i ma być przez niego zdobyta), skąd rozprzestrzeniła się do Europy<sup>34</sup>.

Yasuda definiuje *shintō* i japońską kulturę w opozycji do kultury europejskiej i ogólnie zachodniej, wykorzystując argumenty środowiskowo-historyczne. Takie porównanie sprowadza się zazwyczaj do powielania stereotypowej wizji Orientu i Okcydentu. W przypadku Japonii *shintō* jest często porównywane do innych starożytnych kultur lasu, takich jak kultura rdzennych Amerykanów czy Celtów, które były marginalizowane lub całkowicie zniknęły. W twórczości Yasudy są one gloryfikowane. Ideolodzy *shintō* oraz tak zwani duchowi intelektualiści (*reiseiteki chishikijin* –

<sup>30</sup> Y. Yasuda, *Animism Renaissance*, „Nichibunken Newsletter” 1990, nr 5, passim.

<sup>31</sup> Por. ibidem, ss. 2–3.

<sup>32</sup> Por. ibidem, s. 3.

<sup>33</sup> Por. *Forest and Civilization*, ed. Y. Yasuda, New Delhi 2001.

<sup>34</sup> Por. Y. Yasuda, *Isshinkyō no yami. Animizumu no fukken*, Tokyo 2006.

靈性的知識人)<sup>35</sup> wykorzystują model „szlachetnego dzikusa” i redefiniują shintō jako najbardziej prominentną i pierwotną tradycję ekologiczną, która przetrwała.

## UMEHARA TAKESHI – LAS KOLEBKĄ RODZIMEJ RELIGII JAPONII

Oprócz Nakamury i Yasudy koncept cywilizacji lasu i wiązaną z nią teorię animizmu rozwija także Umehara Takeshi, który – jak poprzednicy – zaliczany jest do duchowych intelektualistów. W początkach swojej twórczości wzorował się na pismach Nishidy Kitarō (1870–1945), założyciela Szkoły Kioto (*Kyōto gakuha* – 京都学派)<sup>36</sup>.

Według Umehary istotę japońskiej kultury można znaleźć we wspomnianej już cywilizacji lasu rozwiniętej w okresie Jōmon oraz w animizmie, którym owa kultura się charakteryzowała. Umehara uważał, że w celu zrozumienia danego regionu należy zrozumieć najpierw religię badanego terytorium, bowiem to właśnie ona stanowi fundament kultury. Zaznacza jednak, że o ile religie takie jak chrześcijaństwo można do pewnego stopnia pojąć dzięki ich świętym tekstom, o tyle religia japońska sprawia pewne trudności, bowiem składają się na nią *shintō*, buddyzm i konfucjanizm, a także wyznawana jest ona w oparciu o lokalne tradycje i zwyczaje (*shūzoku* – 習俗), a nie dogmaty<sup>37</sup>.

Umehara zajmował się w dużej mierze buddyzmem, jednak jego japońska wersja nie stanowiła dla niego istoty religii tego kraju, podobnie jak *shintō*. Twierdził, że *shintō* w biegu historii przeszło dwie wielkie przemiany, przez które zatraciło swój oryginalny kształt. Pierwszą było zaprowadzenie *ritsuryō* (律令) – systemu praw opartych na chińskich wzorcach – w wiekach VII i VIII. Drugą była restauracja Meiji, kiedy to *shintō* stało się narzędziem władzy. Umehara jest krytyczny względem państwowego *shintō*, twierdząc, że jego wprowadzenie doprowadziło do częściowego zniszczenia tego rodzimego systemu wierzeń. Sugeruje, że było to konsekwencją zaadaptowania destrukcyjnych idei Zachodu<sup>38</sup>, ale chociaż uważa, że pierwotne *shintō* zostało znacznie zmodyfikowane i okrojone, to jednak podkreśla, że posiada ono pewną ponadhistoryczną esencję. Według niego jest nią animizm.

Animistyczny pogląd na świat wyprowadza Umehara z okresu Jōmon, kiedy to zbieracze-łowcy zamieszkujący japońskie lasy rozwinęli wyjątkową kulturę duchową. Drzewa były wykorzystywane do wyrobu nie tylko narzędzi, ale również

<sup>35</sup> Termin określający różnych autorów, którzy podzielają przekonania w dziedzinie japońskiego mistycyzmu i duchowości czy religijności; por. np.: I. Prohl, *Die „Spirituellen Intellektuellen” und das New Age in Japan*, Hamburg 2000; L. Gebhardt, *Japans Neue Spiritualität*, Wiesbaden 2001.

<sup>36</sup> Grupa myślicieli, która rozwinęła oryginalną filozofię przez łączenie duchowych i intelektualnych tradycji Wschodu z metodami i terminologią filozofii zachodniej.

<sup>37</sup> Por. ibidem, ss. 10–11 – Umehara pisze tu o „japońskiej religii” co można pojmować tak, jak pisał o tym Horii Ichirō, jako wolę stanowiącą podstawę japońskiej kultury, która jest dla niego zwornikiem łączącym liczne religie i zwyczaje praktykowane przez Japończyków, pozwalającym im żyć w harmonii i nadając im typowo japoński charakter (por. T. Kuroda, *Shinto in the History of Japanese Religion*, „Journal of Japanese Studies” 1981, nr 1, s. 2). Yamamoto Shichihei określał to z kolei jako „japonizm” (*nihonkyō* – 日本教) – por. I. Ben-Dasan, *Nihonjin to Yudayajin*, Tōkyō 1970.

<sup>38</sup> Por. ibidem, ss. 15–16.

obiektów kultowych<sup>39</sup>. Animizm w interpretacji Umehary jest ideą uwzględniającą duchy żyjące w naturze-przyrodzie<sup>40</sup>, zakładającą, że zwierzęta, rośliny a nawet nieorganiczne przedmioty posiadają ducha, który jest połączony z ludźmi, i że dzięki niemu wszystkie żywe istoty mogą żyć. Ten duch czy też dusza stanowi jedność z ludzką, pomimo różnic w wyglądzie zewnętrznym. Jak widać, jest to myśl zbliżona do wizji Edwarda Tylora.

Pierwotną formą animizmu miał być według Umehary kult duchów zamieszkujących drzewa<sup>41</sup>. W starożytnej Japonii wierzono w to, że drzewa stanowią ciała bóstw i miejsca tymczasowego przebywania boskich istot oraz są symbolami płodności. Kult ten miał się później przenieść na kłody i drewniane słupy, które stały się centralnym punktem w praktykach religijnych<sup>42</sup>. Kult skupiony wokół takich drzew miał stanowić rdzeń *shintō*<sup>43</sup>. Idąc tym tropem, należy zauważyć, że wprawdzie animizm w swej oryginalnej, czystej formie zniknął, ale część jego elementów pozostała, co wpłynęło później na japońskie praktyki i wierzenia<sup>44</sup>.

W świetle tego Japonia jawi się jako miejsce, gdzie ślady oryginalnych animistycznych wierzeń zachowały się mimo zmieszania z buddyzmem i upolitycznionym państwowym *shintō*. Jednym z powodów, dla których nie udało się całkowicie zniszczyć tego systemu wierzeń przez cywilizację wylesiania, było uniknięcie kolonizacji Japonii przez Zachód. Jednak asymilacja elementów zaczerpniętych z innych tradycji miała zniekształcić obraz oryginalnego *shintō*.

W opinii Umehary odnalezienie prawdziwego *shintō* możliwe jest dzięki badaniu przeszłości między innymi metodami archeologii i religioznawstwa, a więc przez powrót do czasów sprzed skażenia go ideami kontynentalnymi (w tym *ritsuryō* i zmiany z epoki Meiji)<sup>45</sup>. W *shintō* myśliciel odnalazł wartości, które przydadzą się całej ludzkości w czasach postmodernistycznych. Według niego animistyczny pogląd na świat jest w stanie pomóc w rozwiązaniu współczesnych problemów, zwłaszcza tych dotyczących środowiska.

## PODSUMOWANIE

W opisanych rekonstrukcjach początków cywilizacji japońskiej i jej rodzimej religii z nurtu *nihonjinron*, dokonanych przez Nakamurę Yoichiego, Yasudę Yoshinoriego i Umeharę Takeshiego, okres Jōmon odgrywa główną rolę. W pismach tych myśli-

<sup>39</sup> Por. Y. T. Hosoi, *The Sacred Tree in Japanese Prehistory*, „History of Religions” 1976, nr 2, ss. 95–119; T. Umehara, *Mori no shisō...*, s. 28.

<sup>40</sup> Por. idem, *Animizumu saikō...*, s. 13.

<sup>41</sup> Por. ibidem, ss. 13–14.

<sup>42</sup> Por. N. Naumann, *Yama no Kami – die japanische Berggottheit (Teil I)*, „Asian Folklore Studies” 1964, vol. 2, s. 201.

<sup>43</sup> Por. T. Umehara, *Mori no shisō...*, s. 51.

<sup>44</sup> Por. idem, *Animizumu saikō...*, s. 16.

<sup>45</sup> Por. ibidem, ss. 20–22.



cieli argumenty archeologiczne i antropologiczne wypływające z determinizmu środowiskowego są mieszane z nacjonalizmem, dychotomią Wschód – Zachód oraz idealizacją prehistorycznego stanu równowagi między ludźmi a naturą. Epoka Jōmon stanowiła dla tych autorów złotą erę japońskiej cywilizacji, której elementy zachowały się do dziś, co ma być widoczne przede wszystkim w animistycznym kulcie drzew traktowanym jako esencja *shintō*, a idąc dalej: japońskiej kultury jako całości. Konsekwencją tego jest wyjątkowy szacunek i miłość do lasów stanowiących miejsca pamięci narodu – to podejście opiera się na przekonaniu, że przeszłość można poznać nie tylko przez relacje bezpośrednich uczestników, ale także pośrednio, dzięki znakom i symbolom, do których należą chociażby właśnie lasy.

Animizm stał się popularnym argumentem w japońskich dyskusjach na temat kulturowej wyjątkowości. Wielu uczonych interpretuje *shintō* – które jest utożsamiane z narodem – w terminach animistycznych ze względu na jego bliski związek z naturą. W sensie ogólnym teorie na temat *shintō* i animizmu kładą nacisk na wyjątkowość starożytnej kultury japońskiej, która przetrwała proces modernizacji. Animizm stanowi klucz do uzasadnienia wyjątkowości narodu i narzędzie do konstruowania modelu japońskiego społeczeństwa, które w opozycji do Zachodu wyraźnie umieszcza naturę jako fundamentalną część kształtującą to społeczeństwo.

Termin „animizm” we współczesnej Japonii nie jest używany wyłącznie do opisywania konkretnego systemu wierzeń. Wykorzystywany jest również w dyskursie akademickim, jako element odróżniający narody i społeczeństwa w oparciu o opozycje binarne: natura – kultura, cywilizacja – dzikość. Najistotniejszą różnicą jest to, że w Japonii jego znaczenie zostało zreinterpretowane. Prymitywność zaczęto postrzegać jako cechę pozytywną, związaną bowiem z harmonijnym współżyciem społeczeństwa i przyrody, które miało być charakterystyczne dla pierwotnych mieszkańców Japonii okresu Jōmon. Stąd w japońskiej literaturze przedmiotu termin „animizm” stał się wyznacznikiem narodowej tożsamości, odróżniającym Japonię od Zachodu (animizm/harmonia z przyrodą – monoteizm/walka z przyrodą).

## BIBLIOGRAFIA

Befu H., *Hegemony of Homogeneity. An Anthropological Analysis of „Nihonjinron”*, Melbourne 2001.

Ben-Dasan I., *Nihonjin to Yūdayajin*, Tōkyō 1970.

Berque A., *Japan. Nature, Artifice and Japanese Culture*, Yelvertoft Manor 1997.

Blacker C., *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1986.

Eisenstadt S. N., *The Japanese Attitude to Nature. A Framework of Basic Ontological Conceptions* [w:] *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach*, ed. O. Bruun, A. Kalland, Richmond 1995.

Eisenstadt S. N., *Japanese Civilization: A Comparative View*, Chicago 1996.

- Ellen R., *Forest Knowledge, Forest Transition. Political Contingency, Historical Ecology, and the Renegotiation of Nature in Central Seram* [w:] *Environmental Anthropology. A Historical Reader*, ed. M. R. Dove, C. Carpenter, Malden 2008.
- Forest and Civilization*, ed. Y. Yasuda, New Delhi 2001.
- Gebhardt L., *Japans Neue Spiritualität*, Wiesbaden 2001.
- Harrison R., *Forests. The Shadow of Civilization*, Chicago 1992.
- Hosoi Y. T., *The Sacred Tree in Japanese Prehistory*, „History of Religions” 1976, nr 2.
- Kalland A., *Culture in Japanese Nature* [w:] *Asian Perceptions of Nature. A Critical Approach*, ed. O. Bruun, A. Kalland, Richmond 1995.
- Kawai H., *Dreams, Myths and Fairy Tales in Japan*, Einsiedeln 1995.
- Kordzińska-Nawrocka I., *Nihonjinron, czyli dyskurs nad tożsamością narodową we współczesnej Japonii* [w:] *Orient w poszukiwaniu tożsamości*, red. A. Bareja-Starzyńska, M. M. Dziekan, Warszawa 2015.
- Kuroda T., *Shinto in the History of Japanese Religion*, „Journal of Japanese Studies” 1981, nr 1.
- Manabe K., Befu H., *Japanese Cultural Identity An Empirical Investigation Of Nihonjinron*, „Japanstunden” 1992, nr 4.
- Martinez D. P., *On the „Nature” of Japanese Culture, or, Is There a Japanese Sense of Nature?* [w:] *A Companion to the Anthropology of Japan*, ed. J. Robertson, Malden 2007.
- Matsuyama F., *Hajime ni* [w:] *Shizen to shintō bunka*, t. 1: *Umiyama/kawa*, ed. Shintō Bunkakai, Tokyo 2009.
- Morris-Suzuki T., *Re-Inventing Japan. Time, Space, Nation*, New York 1998.
- Nakamura Y., *Mori to bunmei o kangaeru* [w:] *Shizen to shintō bunka*, t. 2: *Kihit suchi*, ed. Shintō Bunkakai, Tokyo 2009.
- Naumann N., *Yama no Kami – die japanische Berggottheit (Teil I)*, „Asian Folklore Studies” 1964, nr 2.
- Ogawa M., *A Cultural History of Science Education in Japan an Epic Description* [w:] *Socio-Cultural Perspectives on Science Education. An International Dialogue*, ed. W. W. Cobern, London 1998.
- Prohl I., *Die „Spirituellen Intellektuellen” und das New Age in Japan*, Hamburg 2000.
- Rambeli F., *Vegetal Buddhas. Ideological Effects of Japanese Buddhist Doctrines on the Salvation of Inanimate Beings*, Kyoto 2001.
- Sonoda M., *Shintō no sekai*, Tokyo 1997.
- Soper K., *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Oxford 1995.
- Szpociński A., *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4.
- Tellenbach H., Kimura B., *The Japanese Concept of „Nature”* [w:] *Nature in Asian Traditions of Thought. Essays in Environmental Philosophy*, ed. J. Baird Callicott, R. T. Ames, Albany 1989.
- Thomas J. A., *Reconfiguring Modernity. Concepts of Nature in Japanese Political Ideology*, Berkeley 2001.
- Tsing A., *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton 2005.
- Umehara T., *Mori no shisō ga jinrui o sukuu*, Tokyo 1995.
- Umehara T., *Animizumu saikō*, „Nihon kenkyū” 1989, nr 1.

- Vande Walle W. F., Kasaya K., *Dodonaeus in Japan. Translation and the Scientific Mind in the Tokugawa Period*, Leuven 2001.
- Williams R., *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford 1983.
- Yasuda Y., *Animism Renaissance*, „Nichibunken Newsletter” 1990, nr 5.
- Yasuda Y., *Isshinkyō no yami. Animizumu no fukken*, Tokyo 2006.

## SUMMARY

### JAPANESE PERCEPTION OF FORESTS IN WORKS OF NIHONJINRON AUTHORS

The paper presents unique Japanese view of forests, based on the writings of three authors: Nakamura Yoichi, Yasuda Yoshinori and Umehara Takeshi. Their works belong to *nihonjinron* – discourse that focuses on issues of Japanese national and cultural identity by building it on opposition East-West and Japanese-Others. Deliberating on the conception and definition of nature derived from East-West dichotomy, the author shows how the forest is perceived as a site of memory (*lieu de mémoire*). The main point of the text is to demonstrate how the mentioned writers see the opposition Orient-Occident and how they contrast the history of forests and religion of European and Japanese civilizations.