

JACEK SPLISGART*

ALICJA OZGA**

KOBIETA JAKO FUNDAMENT *IE*: MIT, KULTURA I RZECZYWISTOŚĆ JAPONSKIEGO MACIERZYŃSTWA

Wprowadzenie

Wokół macierzyństwa i roli kobiety w Kraju Kwitnącej Wiśni narosło wiele mitów i stereotypów. Przyjęcie zachodniej perspektywy społeczno-kulturowej sprawia, że Japonki postrzega się jako te „skazane” na życie w domu, wychowanie dzieci i stałe poświęcanie się dla dobra rodziny. Takie opinie wynikają z przywołania dawnych, tradycyjnych systemów organizacji społecznej, które narzucały kobiecie role, jakie ma ona pełnić jako córka, żona, synowa, matka i teściowa.

Uproszczony zachodni punkt widzenia powoduje nieporozumienie, gdyż nie istniał jeden wspólny system organizujący i zarządzający całym japońskim społeczeństwem. Klasycznie przytaczany podział na cztery kasty społeczne: samurajów/arystokratów, chłopów, rzemieślników i kupców dotyczył różnych sposobów organizacji społecznej – nawiązujących do rdzennie japońskich norm sintoistycznych oraz przyswojonych na wyspach norm buddyjsko-konfucjańskich. Powodowało to, że funkcjonował swoisty dualistyczny system zarządzania społecznościami. O ile dla grup kojarzonych z miastami (kupcy, samurajowie/arystokraci i częściowo rzemieślnicy) istotny był wzorzec buddyjsko-konfucjański, o tyle w społecznościach wiejskich (chłopi i rzemieślnicy) stosowano się do norm sintoistycznych. Różnice pomiędzy tymi dwoma systemami organizacji społecznej zaznaczały się w pozycji społecznej kobiety, jej prawie do samostanowienia oraz relacjach, jakie wykorzystywane były do zarządzania grupą.

W wyniku licznych przemian modelu rodziny i roli kobiety w społeczeństwie japońskim na przestrzeni lat ukształtował się mit Japonki – dobrej żony i mądrej matki, będącej dla swojej rodziny jak słońce, dzięki któremu jej członkowie mogą

DOI: 10.4467/23538724GS.25.001.21938

* ORCID: 0000-0002-6780-5538

** ORCID: 0009-0006-0918-4311

wzrastać w spokoju i poczuciu stabilizacji. Japońska matka (*baba*) powinna być źródłem mądrości, okazywać swoim dzieciom bezwarunkową miłość, chroniąc je przed gniewem i nierozsądnymi zachowaniami¹, podczas gdy szanowany w rodzinie ojciec ma spędzać długie godziny w pracy.

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie, w jaki sposób powstawał mit mądrej żony i dobrej matki i jakie przeobrażenia dotyczące roli kobiety w rodzinie miały wpływ na jego ukształtowanie, oraz omówienie współczesnych zjawisk związanych z małżeństwem i macierzyństwem.

Feudalny model rodziny

Rodzina stanowi najmniejszą i podstawową komórkę społeczną. Jej zadaniami są zaspokajanie wszelkich potrzeb członków grupy, przygotowanie najmłodszych do funkcjonowania w społeczeństwie oraz opieka nad osobami, które osiągnęły podeszły wiek. Zgodnie z teorią antropologiczną potrzeby mają dwojaki charakter. Z jednej strony są uniwersalne, wspólne dla wszystkich społeczeństw², z drugiej zaś mogą być bardziej specyficzne, gdyż wynikają z uwarunkowań kulturowych. Co istotne, ze względu na to, że kultura nie jest tworem stałym i ulega ciągłym przeobrażeniom, również rodzina i jej koncepcja bez przerwy się zmieniają.

Przeanalizowanie współczesnej roli kobiety w japońskim systemie rodzinnym, jak również ukazanie jego esencji, nie jest możliwe bez wcześniejszego omówienia tradycyjnej koncepcji japońskiej rodziny, czyli *ie* (家). Zarówno sam system, jak i dynamika rodziny na terenie Kraju Kwitnącej Wiśni są zdeterminowane przez ten wczesnonowożytny japoński system rodowy. Według japońskich folklorystów³ korzeni konfliktów występujących we współczesnej rodzinie rozszerzonej należy poszukiwać w jej historycznym rozwoju i zmianach, jakie zachodziły od połowy XIX w.

Z socjologicznego punktu widzenia wyróżnia się trzy stadia rozwoju japońskiej rodziny. Pierwsze, związane z okresem Edo (trwało do 1868 r.), można uznać za punkt wyjściowy dla dalszych rozważań. Drugie, opisujące model rodzinny z lat 1898–1947, dotyczy okresu w dziejach Japonii, gdy normy kulturowe występujące wcześniej jedynie wśród arystokracji i samurajów stały się elementem składowym funkcjonowania całego społeczeństwa, natomiast trzecie, charakterystyczne dla czasu po 1947 r., przypada na etap rozpowszechnienia zachodniego (głównie

¹ K. Shoji, *Japanese women graduating from motherhood*, „Japan Times” 16.09.2017.

² Na przykład może to być zapewnienie bezpieczeństwa i przetrwania rodu.

³ Por. K. Yanagita, *Meiji Taishō shi sesōhen* [w:] *Yanagita Kunio zenshū*, t. 26, Chikuma Shobō, Tokyo 1990.

amerykańskiego) wzoru rodziny. Warto na chwilę zatrzymać się i przeanalizować wszystkie trzy stadia/modele rodziny.

Przyjmuje się, że do końca okresu Edo (1600–1868) funkcjonował w Japonii kastowy system społeczny⁴. Klasycznie dzielono społeczeństwo na cztery grupy: samurajów (士 *shi*), chłopów (農 *no*), rzemieślników (工 *ko*) i kupców (商 *shō*). Można przyjąć, że podtrzymywanie funkcjonowania takiego podziału/systemu miało zdecydowanie charakter polityczny, a nie ekonomiczny. Dowodem może być fakt, że kupcy, będący najbardziej liczącą się grupą pod względem ekonomicznym, usytuowani byli na samym dole „japońskiej drabiny społecznej”, podczas gdy chłopci, najbiedniejsi spośród wszystkich grup, zajmowali wysokie, drugie miejsce. Wynikało to z faktu, iż swoją potęgę samuraj mierzył w ilości ryżu, jaką produkowali jego poddani.

W tym okresie na terenie Japonii ukształtowały się dwa odmienne modele życia rodzinnego. Pierwszy obowiązywał wśród warstw rządzących – arystokracji i samurajów – natomiast drugi regulował życie codzienne pozostałych grup społecznych⁵. Podział ten wynikał głównie z różnych tradycji kulturowych, które kształtowały japońskie społeczeństwo. Klasa samurajska czerpała z tradycji chińskiej, zwłaszcza konfucjanizmu i buddyzmu, podczas gdy reszta społeczeństwa silniej związana była z rodzimym sintoizmem⁶.

Te trzy systemy religijno-filozoficzne wywierały bezpośredni wpływ na organizację społeczeństwa japońskiego aż do XIX w. Czerpano z nich odpowiednio:

- z buddyzmu (ZEN) – wiarę w przeznaczenie oraz iście stoicki spokój w obliczu śmierci. *Zen* oznacza naukę, która prowadzi człowieka poprzez kontemplację do zrozumienia zasad rządzących całym światem (istnieniem),
- z *shintō* – wierność, lojalność i uległość wobec cesarza, łagodność oraz cierpliwość, a przede wszystkim szacunek wobec zmarłych i umiłowanie ojczyzny. Dla Japończyka ojczyzna była czymś więcej niż ziemią w obrębie granic – to był święty przybytek bogów i duchów przodków. Natomiast cesarza traktowano jako ucieleśnienie bóstw na ziemi,

⁴ Co ciekawe obecnie japońscy badacze odchodzą od tego podziału, wskazując, że występowało więcej niż dotychczas zakładano grup społecznych, a sztywne (kastowe) normy obowiązywały jedynie arystokrację i samurajów. Często powołuje się na istnienie takich grup, jak: mnisi buddyjscy, *burakumin* (部落民, dosł. ludność z osad, wyrzutkowie oraz nie-ludzie trudniący się pracami związanymi z tabu rytualnym), ale również mniejszości etniczne, jak Chińczycy, Koreańscy, Ainowie czy też Riukiuanie.

⁵ F. Kumagai, *Families in Japan. Changes, Continuities, and Regional Variations*, University Press of America, New York 2008, s. 8.

⁶ E. Kostowska, *Kształtowanie się nowoczesnego wzoru życia rodzinnego w Japonii okresu Meiji* [w:] *Japonia okresu Meiji. Od tradycji do nowoczesności*, red. B. Kubiak Ho-Chi, Nozomi, Warszawa 2006, s. 103.

– z konfucjanizmu – pięć zasad dotyczących relacji społecznych nawiązywanych pomiędzy: (1) panem a sługą; (2) ojcem a synem; (3) mężem a żoną; (4) starszym bratem a bratem młodszym; (5) przyjaciółmi. Dodatkowo do tradycyjnych – wywodzących się z Chin – relacji dodano nową – opieki i szacunku (posłuszeństwa), w myśl której w zamian za opiekę należy się szacunek. Inaczej rzecz ujmując, lojalność wobec przełożonych zyskała nowe, po dziś fundamentalne znaczenie dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa. System ten wywarł ogromny wpływ na życie społeczne – od relacji rodzinnych po funkcjonowanie zakładów pracy. Jego odzwierciedleniem jest system *sempai/kōhai* – starszy/młodszy. Starszy zapewnia wychowanie i naukę młodszemu, zaś młodszy zobowiązany jest do nauki i posłuszeństwa.

Pomimo że pomiędzy obydwoma systemami występuje wiele różnic, istnieją przynajmniej dwa wspólne punkty łączące obie formy życia rodzinnego.

Pierwszym jest wielopokoleniowość oraz liczebność rodziny. Do końca lat 40. XX w. japońskie rodziny miały charakter rozszerzony. Pod jednym dachem zamieszkiwały przynajmniej trzy pokolenia, tj. dziadkowie, rodzice oraz dzieci. Ponadto do końca XIX w. w bogatszych domostwach można było znaleźć również konkubiny męża, ich dzieci (adoptowane przez ojca), krewnych głowy (którzy nie wstępowali w związki małżeńskie lub rezygnowali z samodzielności) oraz liczną służbę⁷.

Drugą cechą, która łączyła oba feudalne modele rodzinne, był ich unilinearny system pokrewieństwa. Japońska rodzina ery wczesnonowożytnej miała charakter patrylinearny (następcą zostawał zawsze męski przedstawiciel rodu, a w przypadku jego braku adoptowany zięć) i zazwyczaj⁸ patrylokalny (młode małżeństwo zamieszkiwało w domu rodzinnym męża).

Różnice pomiędzy występującymi systemami rodzinnymi ujawniały się w szczególnych zasadach panujących wewnątrz rodu. W przypadku rodzin samurajskich, określanych ówczesnie mianem *ie* (jap. 家 dom, rodzina), wśród domowników występowała restrykcyjnie przestrzegana hierarchia⁹. U jej szczytu umiejscowiony był *kachō* (家長 pan domu), następnie jego rodzice (którzy wraz z osiągnięciem określonego wieku zrzekali się zajmowanych pozycji w rodzie i społeczności lokalnej), żona, krewni zamieszkujący wspólne gospodarstwo domowe, konkubiny (w przypadku bogatszych rodów), dzieci oraz służba. Co więcej, Elżbieta Kostowska¹⁰

⁷ *Ibidem*, s. 104.

⁸ W przypadku niektórych społeczności zamieszkujących regiony nadmorskie, np. poławiaczy perel, do momentu narodzin potomka rodzina miała charakter matrylokalny, czyli młode małżeństwo zamieszkiwało w domu żony. Zabezpieczało to rodzinę przed nagłą stratą jednej z poławiaczek perel.

⁹ Znak *ie* 家 oznacza osoby mieszkające pod wspólnym dachem. *Ie* rozumiany jest więc zarówno jako pojęcie, jak i materialna jednostka, przekazywana jako spadek w procesie bezpośredniego dziedziczenia z pokolenia na pokolenie.

¹⁰ E. Kostowska, *Kształtowanie się nowoczesnego wzoru życia rodzinnego...*, s. 106.

zauważa, że do pewnego wieku dzieci miały niższą pozycję społeczną niż osobista służba¹¹.

Ze względu na obowiązującą w Japonii primogeniturę głową rodu zostawał zawsze najstarszy syn (長男, *chōnan*), który otrzymywał zarówno tytuły, jak i majątek. Co istotne, bycie właścicielem *ie* oznaczało nie tylko dziedziczenie dóbr materialnych, ale przede wszystkim symbolicznych, prestiżu oraz pozycji społecznej przynależnych rodowi. W tak skonstruowanym systemie społecznym żona pierwotnego syna wraz z zawarciem związku małżeńskiego stawała się *yome* (synową). Jej pozycję i rolę w rodzie odzwierciedla znak *yome* (嫁), który składa się z dwóch części. Pierwszą jest ideogram 女 (*onna*) oznaczający kobietę, zaś drugi to 家 (*ie*) oznaczający dom. Powyższe złożenie można odczytać jako kobietę z/w domu. W ten sposób znak ten oddaje status synowej, która była kobietą wkraczającą do domu męża z innej rodziny. Podobnie jak ma to miejsce w przypadku *yome*, również ideogram opisujący teściową (*shūtome*, 姑) odzwierciedla jej miejsce i znaczenie w rodzinie feudalnej¹². Składa się z dwóch elementów 女 (*onna*, kobieta) i 古 (*furui*, stara). Teściowa jest więc starszą stażem członkinią rodu. Fumie Kumagai jest przekonana, że współczesne międzypokoleniowe relacje pomiędzy synową (*yome*) i teściową (*shūtome*) odzwierciedlają dawną feudalną hierarchię społeczną¹³, a przetrwanie rodu w japońskim systemie ściśle zależało od posiadania potomka w linii męskiej.

O rodzinach z innych grup niż samurajsko-arystokratyczne wiemy nieco mniej niż o rodach typu *ie*. Pewne jest, że charakterystyczny dla wyższych klas społecznych ród *ie* nie miał odzwierciedlenia wśród pozostałych grup społecznych japońskiej epoki feudalnej. W odniesieniu do grup społecznych powiązanych z ekonomią (rzemieślników i kupców) wiadomo, że członkami rodziny nie byli jedynie krewni, ale również najemcy i służący. Wśród tych grup dziedziczenie majątku oraz przede wszystkim tytułu głowy rodu nie było związane z primogeniturą. Każdy męski potomek oraz adoptowany zięć mógł stać się przywódcą rodziny¹⁴. Zaś w odniesieniu do rodzin chłopskich, aby uniknąć dzielenia ziemi stanowiącej podstawę utrzymania rodziny, wraz z przekazaniem obowiązków głowy rodu przekazywano również odpowiedzialność za utrzymanie stanu posiadania i wyżywienie wszystkich domowników. Wynikało to z postrzegania rodziny jako podstawowej jednostki

¹¹ W domach arystokratów, samurajów oraz bogatych mieszczan występowały dwa rodzaje służby. Pierwszą była służba osobista, która miała często charakter osób zaufanych, zaś drugą ogólna – parająca się prostymi pracami fizycznymi.

¹² Określenie *shūtome* (teściowa) odnosi się jedynie do matki męża.

¹³ F. Kumagai, *Families in Japan...*, s. 8.

¹⁴ L. Frédéric, *Życie codzienne w Japonii w epoce samurajów*, przeł. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 113.

produkcyjnej (jednostki pracy), która trudniła się rolnictwem. Członkiem takiego rodu zostawał więc każdy, kto pomagał w pracy na roli¹⁵.

Ewolucja modelu rodziny w XIX i XX w.

Zmiany, jakie zaszły w okresie Meiji (1868–1912), znalazły swoje odzwierciedlenie w kształcie rodziny. Pierwsze dekady ery Meiji cechowały się burzliwymi dyskusjami nad kierunkiem reform, jakie należy przeprowadzić, aby Japonia mogła „dorównać” rozwiniętemu krajom Zachodu. Dyskusje nie ominęły również japońskiej rodziny. Wszystkie składniki kultury samurajskiej, w tym system rodowy *ie*, poddane zostały krytyce. Uznano, że podstawą dla zmian będzie chrześcijaństwo. Po pierwsze, dokonano rozróżnienia na *ie* (家) oraz *bōmu* (ホム) ¹⁶. Pierwszy termin opisywał stary system, oparty na konfucjańskich (feudalnych) zależnościach i obowiązkach. Był to system, w którym podporządkowanie się woli rodziny (reprezentowanej przez głowę domu) stawiano ponad wolną wolę jednostki¹⁷. Drugiego terminu używano do opisanie (nowoczesnego) systemu rodzinnego, nawiązującego do wzorców zachodnich, którego cechami były ciepło i porozumienie pomiędzy wszystkimi członkami rodziny, ich przestrzenna i emocjonalna bliskość¹⁸. Dla chrześcijańskich myślicieli wielopokoleniowość oraz związana z nią nadmiernie rozbudowana rodzina stanowiły główne przyczyny zepsucia w japońskim społeczeństwie¹⁹. Zastanawiając się nad wpływem, jaki wywierało chrześcijaństwo na japońskich reformatorów, warto mieć na uwadze, że religia chrześcijańska była utożsamiana z postępem, zaś zarówno dla zachodnich misjonarzy, jak i japońskich chrześcijan tradycyjny ród jawił się jako zły i zacofany, gdyż poprzez obecność konkubin w domu nie przestrzegano w nim zasad monogamii²⁰. Stąd też kładziono duży nacisk na rozpowszechnienie koncepcji *bōmu* odgraniczającej w wyraźny sposób rodzinę (dziadków, rodziców, dzieci) od pozostałych krewnych i służby. W ten sposób podkreślano znaczenie prywatności jako ważnego elementu składowego nowego systemu rodzinnego, który był nieznanym wcześniej w japońskim domu. Kostowska podsumowuje ów proces następująco: „Pod wpływem Zachodu zaczęto przyznawać rodzinie prawo do prywatności, do intymności, czego w feudalnej Japonii nie znano. Wyrażało się to m.in. w innym zdefiniowaniu roli służby, w wykluczeniu służby z uczestnictwa w życiu rodzinnym (...). Małżeństwo – związek kobiety i mężczyzny – zyskało prawo do

¹⁵ *Ibidem*, s. 102–106.

¹⁶ Słowo *bōmu* pochodzi od angielskiego *home* i oznacza dom.

¹⁷ E. Kostowska, *Kształtowanie się nowoczesnego wzoru życia rodzinnego...*, s. 109–110.

¹⁸ Wzorem dla reformatorów była wiktoriańska rodzina klasy średniej.

¹⁹ Obecność rodziców współmałżonka, krewnych, konkubin oraz zbyt licznej służby.

²⁰ E. Kostowska, *Kształtowanie się nowoczesnego wzoru życia rodzinnego...*, s. 109–110.

miłości, podczas gdy poprzednio miłość uważana była za uczucie niebezpieczne, bo potencjalnie zakłócające rodzinną hierarchię i zagrażające trwałości rodu²¹.

Wspomniana tradycyjna hierarchia rodzinna przejawiała się przede wszystkim w tym, że w przednowoczesnym domu japońskim domownicy spożywali posiłki oddzielnie według ustalonej kolejności. Tak samo jakość jedzenia uzależniona była od pozycji zajmowanej w rodzinie²². Dlatego ważnym elementem zmian, jakie następowały w obrębie japońskiej rodziny, było wprowadzenie wspólnych posiłków spożywanych przy jednym stole. Tradycyjnie głowie domu przysługiwało najważniejsze miejsce przy stole (z dala od wejścia do izby), jednakże zrezygnowano ze zwyczaju podawania lepszej jakości jedzenia ze względu na wiek, płeć i starszeństwo stażem w rodzinie.

Zmiany zostały utrwalone w pierwszym japońskim kodeksie cywilnym, który miał za zadanie zreformowanie japońskiego społeczeństwa. Wraz z jego wydaniem w 1898 r. zlikwidowano podział na klasy społeczne²³. Warto dodać, że nowe prawo powstało w momencie, gdy Japończycy zaczęli dostrzegać sprzeczność własnego systemu kulturowego z normami zachodnimi. Pojawiła się potrzeba częściowego powrotu do wartości tradycyjnych, łączących w sobie pierwotne pojęcie rodu (*ie*) wraz napływającymi z Zachodu trendami.

W konsekwencji zrównania wszystkich stanów społecznych nastąpiło przeniesienie wzoru rodzinnego charakterystycznego dla dawnych wyższych stanów społecznych na cały naród japoński. W ten oto sposób, zgodnie z postulatami takich japońskich intelektualistów, jak Fukuzawa Yukichi czy Iwamoto Yoshiharu, *ie* zaczęto odnosić do trwałości i spójności rodu poprzez generacje, zaś *hōmu* opisywało spójność i bliskość członków rodziny w teraźniejszości i w ograniczonej przestrzeni domostwa.

Innym następstwem wprowadzenia nowego modelu rodziny było przyznanie prawa do dziedziczenia jedynie najstarszemu synowi. W wyniku tego większość japońskich rodzin przestało być jednostkami produkcyjnymi i konsumpcyjnymi o egalitarnym charakterze²⁴. Nowe prawo dodatkowo wzmocniono ideałami konfucjańskimi, które akcentowały w szczególności dwa zależności: poddanego i władcy oraz syna i rodziców²⁵. Przywołane powyżej dwie zależności wpłynęły na

²¹ *Ibidem*, s. 110–111.

²² Tradycyjnie to głowa rodu oraz najstarszy syn jedli lepszy jakościowo posiłek jako pierwsi. Następnie rodzice męża zasiadali do jedzenia (w swoich pokojach). Kolejni posiłek otrzymywali pozostali synowie, na końcu jadły żona oraz córki, którym przypadł najgorszy i często już zimny posiłek.

²³ Zlikwidowano podział na klasy społeczne i nadano prawa obywatelskie grupom, które dotychczas ich nie posiadały (określanym zbiorczym terminem *burakumin* 部落民, ludzie z osad).

²⁴ Jak miało to miejsce w odniesieniu do rodów kupieckich i rolniczych okresu Edo.

²⁵ Schyłkowe lata XIX w. charakteryzują się skrajnym odwróceniem od idei zachodnich. Dlatego również twórcy kodeksu cywilnego sięgnęli po dobrze im znane i sprawdzone wzorce rodzinne z wieków wcześniejszych.

zreformowany XIX-wieczny system rodowy typu *ie* i przyczyniły się do umocnienia hierarchicznych relacji wewnątrz jego struktury. W ten oto sposób, pomimo trwających blisko dwie dekady debat i prób dostosowania kształtu japońskiego systemu rodzinnego do zachodnich norm, nowy kodeks cywilny zdecydowanie wzmocnił tradycyjną naturę japońskiej rodziny²⁶. Można uznać, że wraz z upowszechnieniem się nowego prawa porzucono idee modernizacji japońskiej rodziny na wzór zachodni. Co istotne, podobnie jak w okresie feudalnym relacja synowa–teściowa stanowiła odbicie praw rządzących japońskim społeczeństwem. Według Fumie Kumagai: „Kobiety były kompletnie podporządkowane autorytetowi głowy domu. Wartość *yome* (synowej) określana była zdolnością do «produkcji dzieci», szczególnie syna, który byłby przedłużeniem dynastii. *Yome*, jako osoba nowo przybyła do domu, zmuszona była do przyswojenia sobie norm panujących w rodzinie męża. Co więcej, edukacją *yome* zajmowała się *shūtome* (teściowa). Takie relacje pomiędzy *shūtome* i *yome* stawały się identyczne z relacjami rządzący–poddany, pomimo iż obie winny były posłuszeństwo głowie domu”²⁷.

Wobec braku potrzeby zmian powstały w ostatnim dwudziestolecu XIX w. system rodzinny przetrwał do 1947 r. Wydano wówczas nowy kodeks cywilny, którego celem było zreformowanie japońskiego społeczeństwa. Pomimo wprowadzonych w prawie reform dawne relacje rodzinne funkcjonują w formie zwyczajowej w wielu społecznościach wiejskich do dziś.

Przegrana wojna wymusiła na Japonii drugą, tym razem przymusową, modernizację. W przeciwieństwie do transformacji okresu Meiji tym razem kierunek zmian wytyczali cudzoziemcy²⁸. Dlatego wszystkie propozycje przemian, w tym dotyczących rodziny, przygotowywano na wzór amerykański. Nowelizacja konstytucji i kodeksu cywilnego zakończyły żywot systemu rodowego *ie*²⁹. Tym samym zrównano w prawach i obowiązkach małżonków oraz zlikwidowano dotychczas oficjalnie uznawaną instytucję głowy rodu. Według nowej definicji rodziną określano jedynie rodziców i dzieci (rodzina nuklearna). Doprowadziło to do powstania dwóch osobnych jednostek społecznych (rodziny żonatego syna i jego rodziców), o takim samym statusie w ramach szerszej pojmowanej rodziny.

Warto w tym miejscu zauważyć, że zmiany w prawie nie zawsze w pełni przekładają się na życie codzienne. Z socjologiczno-antropologicznego punktu widzenia współczesna japońska rodzina łączy cechy obu systemów, tradycyjnego (nawiązującego do feudalnego *ie*) oraz współczesnego, w którym poszczególne generacje

²⁶ J. Hendry, *Understanding Japanese Society*, Routledge Curzon, New York 2003, s. 30.

²⁷ F. Kumagai, *Families in Japan...*, s. 10. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłum. J.S. i A.O.

²⁸ Dokładniej rzecz ujmując, amerykańskie władze okupacyjne.

²⁹ Wraz z tą zmianą synowa przestała być wpisywana do rejestru rodziny męża (jak to miało miejsce dotychczas). Zawarcie związku małżeńskiego związane jest z zakładaniem nowego rejestru, w którym umieszczane są dane jedynie młodej pary. W 1947 r. porzucono stary system rodowy, a przyjęto jako podstawę nowego systemu społecznego małżeństwo dwojga ludzi.

stanowią oddzielne byty społeczne. Dlatego we współczesnej Japonii można wskazać trzy typy/stadia rodziny.

W ramach pierwszego, nuklearnego uznaje się rodzinę za podstawową komórkę społeczną składającą się jedynie z rodziców oraz dzieci, jednocześnie stanowiącą składowy element większego systemu rodowego³⁰. Drugi, wielopokoleniowy (rozszerzony) nawiązuje do tradycyjnego rodu *ie*. Przez socjologów tego typu rodzina definiowana jest jako forma adaptacyjna struktury rodowej do problemu niedostatku miejsc do zamieszkania. Deficyt mieszkaniowy wymusza więc pozostanie syna oraz jego rodziny w domu rodziców³¹. Trzeci model to typ zmodyfikowany wielopokoleniowy (w tym rozszerzony)³² łączący w sobie dwa powyższe systemy rodowe. W przypadku trzeciego typu kształt i forma rodziny zmieniają się w zależności od wieku jej członków. Fumie Kumagai, dokonując socjologicznej analizy zmian modelu rodziny wielopokoleniowej (na przykładzie życia statystycznej Japonki), nakreśliła przebieg zmian następujących w typie rodziny: „Do wieku lat dziesięciu żyje ona w rodzinie nuklearnej, z rodzicami i młodszym bratem. Gdy dziadkowie ze strony ojca przeprowadzą się do domu, żyje ona w rodzinie rozszerzonej. Po ślubie ustanawia własną rodzinę. Ponownie żyje w rodzinie nuklearnej (...). Do czasu wprowadzenia się rodziców męża rodzina pozostaje nuklearna, zmienia się na wielopokoleniową wraz z dniem, gdy domostwo staje się trzypokoleniowe. Kolejna przemiana ma miejsce, gdy rodzina wraca do typu nuklearnego, po śmierci teściów. Ostatecznie, wraz z wprowadzeniem się do domu syna [na starość – J.S.], staje się ona ponownie częścią rodziny wielopokoleniowej. Podsumowując, ten model ukazuje, że Japonka doświadcza przemienne dwóch typów życia rodzinnego, nuklearnego i wielopokoleniowego”³³.

Druga połowa XX w. przyniosła w Japonii liczne przemiany, zarówno w wymiarze ekonomicznym, społecznym, jak i kulturowym. W przeciwieństwie do Zachodu te przeobrażenia w wielu swoich aspektach niosą bardziej dalekosiężne skutki.

W tradycyjnej rodzinie (zarówno przynależnej do grupy samurajskiej, jak i pozostałych warstw społecznych) najważniejszym zadaniem stawianym przed żoną było urodzenie dziecka (syna) i przygotowanie go do powierzanych mu w przyszłości ról społecznych. Do matki w rodzinie samurajskiej należała odpowiedzialność za wychowanie syna – również bojowe – oraz zachowanie tradycji rodzinnych. Każda matka seniorka zobligowana była do „przyuczenia” synowej do jej przyszłych obowiązków. Dzięki temu dbano o zachowanie tradycji rodzinnych i ich przekaz

³⁰ Więcej na ten temat zob. M.F. Nimkoff, *Comparative family systems*, Houghtin Mifflin, Boston 1965, s. 5.

³¹ Więcej na ten temat zob. R.R. Clayton, *The family, marriage and social change*, D.C. Heath, Lexington 1979, s. 64.

³² Więcej na ten temat zob. S. Nasu, *Rojin sedai*, Ashi-shobo, Tokio 1962.

³³ F. Kumagai, *Families in Japan...*, s. 21.

(w miarę w niezmienionych formach) dalszym pokoleniom. O ile w rodach samurajskich/arystokratycznych zawieranie związków i ich utrzymanie obwarowane było licznymi nakazami – co łączyło się z wieloma obowiązkami młodych mężatek i matek – o tyle rodziny z pozostałych warstw społecznych miały względną swobodę w organizowaniu życia rodzinnego. Owa swoboda dotyczyła również kobiet, które nie były skazywane na przymusowe zamażpójście (ślub aranżowany) i mogły sobie pozwolić na luksus ślubu z miłości (aranżowane śluby gwarantowały utrzymanie sojuszków pomiędzy rodami szlacheckimi). Tym, co łączyło obydwie modele, były zadania, jakim musiały sprostać matki – wychowanie dzieci i przyuczanie synowych do wspólnego zamieszkania pod jednym dachem. Wraz ze zmianą systemu rodzinnego i wzmocnieniem roli rodziny nuklearnej rola, jaką pełniła matka w rodzinie, również uległa ewolucji.

Matki w mitach i legendach

W japońskich mitach i legendach możemy znaleźć wiele opowieści o matkach, zarówno tych, „złych”, jak i „dobrych”, a ich obraz znacznie odbiega od tego ustanowionego przez przed- i potransformacyjne systemy społeczne. Do pierwszej grupy zaliczyć można chociażby te pojawiające się w *setsuma*³⁴ ze zbioru *Konjaku monogatari* (XII w.) – o matce, która zaatakowana przez żebraków oddała im własne dziecko, zapewniając, że je kocha i zaraz po nie wróci, po czym uciekła, lub o matce, która próbowała pożreć własnych synów. W kategorii opowieści o „dobrych” matkach warto wymienić powracający motyw matki-*yūrei*, przedwcześnie zmarłej i doglądającej swych dzieci jako duch. Jednak najważniejsze będą tu trzy mityczne matki, do dziś darzone wielkim szacunkiem w Japonii.

Pierwszą z nich jest bogini Izanami, która wraz z Izanamim zstąpiła z niebios i stała się pierwszą żoną i matką w dziejach. To ona wydała na świat wyspy japońskie³⁵, góry, rzeki, ziola i drzewa oraz wiele bóstw, zajmujących się uporządkowaniem nowo powstałej ziemi. Za sprawą Izanami pojawiła się także śmierć – bogini zmarła po urodzeniu boga ognia (w trakcie jej agonii zrodziły się boginie ziem i wody), trafiła do Yominokuni, krainy ciemności. W wyniku perypetii związanych z rozstaniem boskich małżonków Izanami obiecała, że codziennie będzie zabierała ze świata żywych tysiąc istnień³⁶.

³⁴ *Setsuma* – krótkie opowiadanie, często anegdotyczne i z morałem, przekazujące zasłyszane zdarzenia niezwykle, zaskakujące i zabawne, M. Melanowicz, *Literatura japońska*, t. 1: *Od VI do połowy XIX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 56–57.

³⁵ W tym także wyspy Oki i Sado, które urodzić się miały jako bliźnięta, „to pierwowzór ciąży bliźniaczej, która niekiedy zdarza się także wśród rodzaju ludzkiego”, *Nihongi*, trans. W.G. Aston, Published for the Society by Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Limited, London 1896, s. 14.

³⁶ *Ibidem*, s. 25.

Drugą boginią to Amaterasu, naczelne bóstwo panteonu japońskiego, według kroniki Nihongi poczęta przez Izanami i Izanagiego³⁷, którzy powierzyli jej rządy nad powstałym światem. Amaterasu sprawowała władzę na Wysokiej Równinie Niebios, a wyspy opanowane były przez ziemskie bóstwa. By odzyskać kontrolę nad tym obszarem, bogini chciała wysłać tam swojego syna Oshihomimiego, „jednak on zaproponował, by tę ważną misję powierzyć jego potomkowi, Ninigiemu”³⁸. Bogini zaopatrzyła wnuka w miecz, klejnoty w kształcie kłów dzika oraz lustro (regalia cesarskie) i wysłała ze swiąt bóstw na ziemię. Tam, w wyniku odrzucenia brzydkiej siostry swojej wybranki, Ninigi ściągnął na siebie klątwę boga góry, przez co jego potomkowie (ród cesarski) stał się śmiertelny.

Trzecią z kobiet to legendarna Jingū, cesarzowa-szamanka, która objęła władzę nad państwem Yamato po śmierci męża, cesarza Chūaia³⁹. Cesarzowa nie tylko objęła tron, ale i dokonała wielu niesamowitych czynów: przeprowadziła Wielkie Oczyszczenie kraju, podporządkowała sobie lud Kumaso i, zgodnie z wolą przemawiających przez nią bóstw (w tym także bogini Amaterasu), wyprawiała się wraz z wojskiem na podbój Półwyspu Koreańskiego, mimo że spodziewała się dziecka. Jingū wstrzymała poród, by jej syn przyszedł na świat na ojczyźnie, oraz zniweczyła spisek przyrodnich braci małego dziedzica. Syn Jingū, cesarz Ōjin⁴⁰ został utożsamiony z bogiem wojny Hachimanem⁴¹.

Jednakże z perspektywy macierzyństwa w Japonii najważniejsza wydaje się bohaterka buddyjskiej legendy o księżcu Ajase, królowa Idaike⁴². Według legendy Idaike i jej mąż bardzo chcieli mieć dziecko. Królowa była zdeterminowana, by urodzić potomka, gdyż obawiała się, że utraci względy męża i swoją pozycję na dworze. Wróżbita przepowiedział, że pustelnik mieszkający w okolicy za trzy lata umrze i zreinkarnuje się jako królewski syn. Idaike nie zamierzała czekać tak długo, zabiła pustelnika, lecz ten rzucił klątwę na jej syna – miał on pewnego dnia zabić swojego ojca. Królowa przestraszona słowami pustelnika próbowała pozbyć się chłopca – urodziła go w najwyższej wieży, by potem go z niej zrzucić. Ajase przetrwał jednak upadek, a jedyną raną, jakiej doznał, był złamany mały palec. Książę dopiero po

³⁷ Według *Kojiki* Amaterasu powstała podczas ablucji lewego oka Izanagiego, po jego ucieczce z Yominokuni.

³⁸ A. Kozyra, *Mitologia japońska: opowieści o bogach i demonach. Konteksty kulturowe: historia i współczesność*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa–Bielsko-Biała 2011, s. 55.

³⁹ Śmierć cesarza była karą za nieusłuchanie przepowiedni bóstw, które przemawiały przez jego żonę i nakazały władcy wyruszyć na podbój Półwyspu Koreańskiego.

⁴⁰ Ōjin objął panowanie dopiero po śmierci matki, według kronik w 269 r.

⁴¹ Więcej na temat osiągnięć cesarzowej-szamanki: A. Kozyra, *Mitologia japońska...*, s. 87–91; W. Kotański, *Opowieści o pierwszych władcach japońskich*, il. Y. Kunita, Iskry Warszawa 1990, s. 124–146.

⁴² Ajase i Idaike to japońskie wersje imion Ajatashatru i Vaidehi, opowieść o nich pochodzi z sutry *Amitayurdhyana*.

latach dowiedział się od wroga Buddy, co zamierzała zrobić jego matka, postanowił ją więc zabić. W międzyczasie wypełniła się także przepowiednia pustelnika i Ajase został królem. Jednakże poczucie winy wywołane chęcią zabicia matki wywołało u niego straszną chorobę skóry, pokryły go wrzody, a towarzyszący im odór sprawił, że nikt nie mógł wytrwać w jego obecności. Jedynie matka znosiła przeciwności i opiekowała się synem, ale nie przyniosło to poprawy. Zrozpaczona Idaike pożałowała się Buddzie na swojego syna, podczas rozmowy odkryła swój wewnętrzny konflikt, a Budda zlitował się nad nią i Ajase, który wrócił do zdrowia i stał się dobrym władcą⁴³.

Opowieść ta stała się podstawą do stworzenia przez Heisaku Kosawę teorii dotyczącej „kompleksu Ajase”, będącej odpowiedzią freudowski „kompleks Edypa”. Według H. Kosawy książkę Ajase chciał zabić swoją matkę, ponieważ stracił poczucie jedności z nią, a jego narcystyczne przekonanie o wszechmocy zostało zachwiane. Zdając sobie sprawę, że zła matka, która chciała go zabić, jest także dobrą matką, która opiekowała się nim w chorobie (wywołanej poczuciem winy), rozwinął zdolność akceptowania swojej ambiwalencji wobec niej i w ten sposób przywrócił zdrowe ego. W teorii H. Kosawy występuje kilka rodzajów konfliktu:

- konflikt matki między pragnieniem posiadania dziecka a pragnieniem dzieciobójstwa, między potrzebą decydowania o życiu dziecka a paranoicznym strachem przed wyobrażonym dzieckiem,
- prenatalna uraza i matkobójcze życzenie dziecka – Ajase jest reinkarnacją pustelnika, którego zabiła jego matka. Innymi słowy, nienawidzi swojej matki za to, że zabiła go przed jego narodzinami. Prenatalna uraza oznacza nienawiść skierowaną ku swemu pochodzeniu,
- dwa rodzaje poczucia winy – Ajase ogarnęło silne poczucie winy po próbie zabicia matki, które wywołało bolesną chorobę skóry. Kosawa nazwał to „karnym poczuciem winy”. Tylko przebaczenie i pielęgnacja matki mogły przywrócić księcia do zdrowia. Kosawa nazwał to „wybaczonym poczuciem winy”⁴⁴.

Uczeń H. Kosawy, Keigo Okonogi na podstawie legendy wyodrębnia trzy stadia relacji między dzieckiem a matką: 1. wyidealizowany obraz matki i potrzeba utożsamiania z nim realnie istniejącej matki, 2. uświadomienie sobie, że wyidealizowany obraz był tylko fantazją, i znienawidzenie matki, 3. wybaczenie i wzajemne poczucie winy między dzieckiem a matką⁴⁵.

⁴³ K. Nishitani, *Understanding Japaneseness: A Fresh Look at Nipponjinron through Maternal-filial Affection*, Hamilton Books, Lanham 2016, s. 117–118.

⁴⁴ H. Kosawa, *Two kinds of guilt feelings. The Ajase complex* [w:] *The Ajase Complex*, eds. K. Okonogi, O. Kitayama, Sogensha, Osaka 2001, s. 72–83.

⁴⁵ I. Fumiaki, *The dawning of Japanese psychoanalysis: Kosawa Heiseku's therapy and faith* [w:] *Religion and Psychotherapy in Modern Japan*, eds. I. Fumiaki, Y. Shinichi, C. Harding, Routledge, Taylor & Francis Group, New York 2016, s. 120–137.

Model *ryōsai kenbo* i jego kulturowe konsekwencje

„Na początku kobieta zaprawdę była słońcem. Autentyczną osobą. Teraz jest księżycem, bladym i chorowitym księżycem, zależnym od drugiego, odzwierciedlającym cudzy blask” – te słowa Hiratsuku Raichō doskonale obrazują przemianę, jaka zaszła w postrzeganiu kobiety od czasów mitycznej królowej – szamanki Himiko. Mimo bardzo zróżnicowanego obrazu matki i żony w mitach i legendach centralną rolę w kształtowaniu norm płciowych i oczekiwań wobec kobiety odegrał model *ryōsai kenbo* (良妻賢母), tłumaczony jako „dobra żona, mądra matka”. Terminu tego po raz pierwszy użył Nakamura Masanao, konfucjański uczonec, będący członkiem grupy czternastu studentów wysłanych na naukę do Wielkiej Brytanii podczas ery Meiji.

Odnosił on model *ryōsai kenbo* do wartości zakorzenionych w konfucjanizmie i importowanych zachodnich ideałów dotyczących kobiety jako pani domu. Koncept ten stanowił po części efekt wysiłków Japonii na rzecz modernizacji i wzmocnienia tożsamości narodowej. Wraz z przejściem Japonii ze społeczeństwa feudalnego do scentralizowanego państwa narodowego role kobiet zostały strategicznie zdefiniowane na nowo, dla wsparcia nowego porządku społecznego i politycznego.

Rząd Meiji (1868–1912) aktywnie promował ideologię *ryōsai kenbo* jako sposób na kształtowanie moralnie prawego, zdyscyplinowanego i lojalnego społeczeństwa. Rola kobiet miała być kluczowa dla rozwoju państwa, ze względu na ich zdolności reprodukcyjne i opiekuńcze, a reforma edukacyjna stała się centralnym punktem tej misji. Akt utworzenia szkół średnich dla dziewcząt (Kōtō Jogakkō Rei) z 1899 r. ustanowił program nauczania uwzględniający płeć, mający na celu szkolenie dziewcząt w zakresie prowadzenia domu i etykiety, przy jednoczesnym wpajaniu patriotyzmu i moralności⁴⁶. Ministerstwo edukacji promowało wizerunek kobiet jako duchowych strażniczek rodziny, a co za tym idzie – narodu. Jak zauważa Kathleen Uno, „promowanie przez państwo domowych ról kobiet nie było po prostu konwencją społeczną, ale aktem politycznym, który stanowił podstawę nowoczesnego państwa japońskiego”⁴⁷.

Ideal ten został dodatkowo wzmocniony w okresie przedwojennym i wojennym, kiedy lojalność kobiet wobec cesarza była związana z ich skutecznością jako opiekunek obywateli cesarskich. Sheldon Garon wskazuje, że państwo propagowało ideologię *ryōsai kenbo* za pośrednictwem kobiecych magazynów, grup obywatelskich i nauczania moralnego. Według badacza działania te wpłynęły na ukształtowanie narodowego konsensusu w sprawie ról płciowych aż do połowy XX w.⁴⁸

⁴⁶ K. Uno, *The Death of “Good Wife, Wise Mother”?* [w:] *Recreating Japanese Women, 1600–1945*, ed. G. Bernstein, University of California Press, Berkeley 1992.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 300.

⁴⁸ S. Garon, *Molding Japanese Minds: The State in Everyday Life*, Princeton University Press, Princeton 1997.

Okres powojenny przyniósł zmiany w kwestii prawnej, gdyż konstytucja z 1947 r. gwarantowała równość płci, jednakże nie wpłynęło to w znaczącym stopniu na zakorzenione w kulturze japońskiej *ryōsai kenbo*. Współczesne badania pokazują, że Japonki nadal zmagają się z silną presją społeczną, aby dostosować się do tradycyjnych ról, szczególnie po urodzeniu dziecka. W społeczeństwie, w którym kultura pracy wymaga spędzania wielu godzin w miejscu zatrudnienia, a infrastruktura opieki nad dziećmi pozostaje słabo rozwinięta, wiele kobiet jest zmuszonych wybierać między awansem zawodowym a macierzyństwem⁴⁹.

Współczesne macierzyństwo i presja społeczna

Pomijając kwestie doboru małżonka i relacji powstałej pomiędzy synową a teściami, należy wskazać, iż współczesna japońska rodzina, choć funkcjonuje w formie nuklearnej, nadal w swoich założeniach pozostaje silnie patriarcalna. Od żony oczekuje się szybkiego zajścia w ciążę oraz, o ile to możliwe, wydania na świat męskiego potomka. Można by uznać, że istnieje tu punkt zbieżny z chińskim modelem rodzinnym. W obu typach rodziny wydanie na świat męskiego potomka jest gwarancją przedłużenia rodu. Różnice ujawniają się w znaczeniu narodzin syna. O ile w Chinach jest on gwarancją utrzymania opieki nad rodzinnym ołtarzem przodków, o tyle w Japonii gwarantuje przetrwanie nazwiska (i tym samym rodu). Japonki, decydując się na zamążpójście, szczególnie w przypadku regionów wiejskich, jak i związku z najstarszym synem, mają świadomość ciążyących nań oczekiwań. Obecnie ciągle praktykowany jest zwyczaj usynowienia zięcia w przypadku posiadania jedynie córek (szczególnie popularny w regionach wiejskich i w sytuacji dobrze prosperującego biznesu rodzinnego, jakim może być np. zakład szycia kimono). Już samo zajście w ciążę jest powodem dla awansu synowej w hierarchii rodzinnej, gdyż spełnia ona wówczas swoje podstawowe zadanie. Należy nadmienić, iż jest wiele rodzin, które świadomie decydują się pozostać bezdzietne, co często spowodowane jest chęcią kontynuowania kariery zawodowej przez żonę. Obecnie funkcjonujący w Japonii system zatrudnienia kobiet preferuje bezdzietne samotne panny. Został on wykreowany w latach 70. XX w., kiedy to od młodych dziewczyn wymagano kilku lat pracy zawodowej, po upływie których wychodziła ona za mąż i porzucała karierę zawodową, oddając się przy tym obowiązkom żony i, przede wszystkim, matki. To na mężczyznach spoczywał (do pierwszego dziesięciolecia XXI w.) obowiązek utrzymania rodziny. W związku z tym wraz ze zmianą statusu rodzinnego – z kawalera na żonatego – wzrastała pensja zasadnicza, zwiększona o dodatek na utrzymanie niepracującej zawodowo żony. Podobnie sytuacja wyglądała w przypadku rodzin

⁴⁹ Y. Senda, *Childbearing and Careers of Japanese Women Born in the 1960 s. A Life Course That Brought Unintended Low Fertility*, Springer, Tokio 2015.

dzieci. Co ważne, również system podatkowy sprzyjał (i funkcjonuje to do dziś) pozostawianiu żony w domu i realizowaniu się jej w roli „zawodowej” pani domu. Istniejące ulgi podatkowe powodują, iż kobiety nie chcą zarabiać więcej niż ok. 1 000 000 jenów rocznie⁵⁰, i decydując się na powrót do pracy, wybierają umowy na zlecenie, w których stawka godzinowa gwarantuje pozostanie poniżej progu dochodowego umożliwiającego stosowanie ulg podatkowych.

Od narodzin aż do osiągnięcia przez dziecko szóstego roku życia od matki wymaga się wpojenia potomkowi podstawowych norm współżycia społecznego. Dziecko, zgodnie z wierzeniami, połączone jest ze światem bóstw (dusza dziecka jest złączona z duszą bóstwa), z tego względu nie stosuje się wobec niego kar cielesnych. W zamian za to ukazuje się mu znaczenie grupy w życiu człowieka i skutki wykluczenia społecznego. W przypadku, gdy dziecko zachowuje się niegrzecznie, nie słucha uwag, wystawiane jest poza dom (na werandę, balkon) i pozostawione na jakiś czas samemu sobie. Zamknięte przeszklone drzwi odcinają winowajcę od matki (i rodzeństwa), powodując narastanie uczucia banicji, a matce umożliwiając obserwację poczynań dziecka przy jednoczesnym wymierzeniu bezbolesnej kary i nauki. Dzięki temu dziecko zapamiętuje uczucie odrzucenia przez grupę oraz uczy się współdziałania zgodnego z przyjętymi normami. Pod koniec okresu wczesnego dzieciństwa do obowiązków japońskiej matki dochodzi dbanie o kwestie edukacji dzieci. Od tego momentu rozpoczyna się trwający 16–17 lat okres wyścigu edukacyjnego, którego zwieńczeniem będzie dyplom prestiżowej uczelni i podjęcie pracy w renomowanej firmie. Wykształcenie jest kluczem do sukcesu młodego człowieka i to właśnie na matkach spoczywa obowiązek dbania o właściwy dobór ścieżki edukacyjnej.

Kyōiku mama (教育ママ) – edukacyjna mama

To właśnie z drogą edukacyjną dziecka łączy się pojęcie *kyōiku mama* – mam edukacyjnych, które biorą w swoje ręce przyszłość dzieci, dbając o ich rozwój i wykształcenie. Gulsun Uluer definiuje pojęcie *kyōiku mama* następująco: „(...) to matka, która brutalnie zmusza swoje dziecko do nauki. W języku angielskim termin ten jest również określany jako «education mother». Koncepcja ta występuje głównie wśród klasy średniej, ponieważ dla matek z tej grupy społecznej ważne jest podniesienie statusu społecznego swoich dzieci i utrzymanie dotychczasowego statusu. Tego

⁵⁰ W przypadku małżeństwa, gdy żona zarabia poniżej 1 030 000 jenów, nie musi odprowadzać podatku dochodowego, a w przypadku zarobków poniżej miliona jenów nie musi płacić podatków lokalnych.

rodzaju świadomość nie jest tak silna w innych klasach społecznych, takich jak klasa robotnicza, ale klasa średnia odczuwa ten niepokój”⁵¹.

Edukacyjna mama (*kyōiku mama*) jest negatywnym japońskim określeniem stosowanym w odniesieniu do matek, które przykładają przesadną wagę do edukacji swoich pociech. Wywołują na nich ogromną presję związaną z osiąganiem kolejnych sukcesów w nauce, realizując w ten sposób własne ambicje przedkładane nad dobro (również psychiczne) dziecka. Można rzec, że dawny nacisk, jaki wywoływany był przez teściowe na synowe w celu ich dostosowania się do norm rodzinnych, dziś przerodził się w swego rodzaju autopresję, jakiej poddają się matki, aby udowodnić teściom słuszność zakładanych wyborów i umiejętność kierowania procesem edukacyjnym dzieci. Dzięki temu mogą wykazać się przed rodzicami męża, podobnym jak w wiekach poprzednich, dopasowaniem się do standardów rodzinnych. Już w latach 70. XX w. Richard Halloran zauważył, że w Japonii „Młodzi ludzie są (...) mocno naciskani przez rodziców, zwłaszcza przez matki, które nazywane są *kyōiku mama*, czyli mamy edukacyjne. Jednym z ich ulubionych powiedzeń jest: cztery godziny snu – zaliczone, pięć godzin snu – oblane”⁵².

Podobne zjawisko występuje także w innych krajach kojarzonych z cywilizacją konfucjańską, w której nacisk kładziony jest na edukację i wykształcenie. W 2011 r. ukazała się książka napisana przez profesor prawa na Uniwersytecie Yale Amy Chua zatytułowana *Battle Hymn of the Tiger Mother*. Autorka opisała wywodzące się z Chin metody wychowawcze, które z powodzeniem stosowała wobec dwóch córek. Według A. Chua każde dziecko może stać się młodocianym geniuszem pod warunkiem, że rodzice (a w szczególności matka) będą wymagający jak „tygrysie matki”. Jak zauważa autorka, jedna z jej córek przyznawała, że czasem w trakcie codziennych pięciogodzinnych ćwiczeń gryzła z frustracji domowy fortepian. Według A. Chua chińskie matki są lepsze, gdyż zachodnie podejście do rodzicielstwa jest zbyt pobłażliwe, a dzieci mogą osiągnąć w życiu sukces tylko przez rygorystyczne i wymagające podejście do swoich dzieci⁵³.

W Japonii ów konfucjański model wzmocniony jest przez wspomniane na wstępie krajowe wzorce rodzinne, które przyczyniły się do dostosowania dawnych wzorców i norm do współczesnych wymagań społeczno-kulturowych.

⁵¹ G. Uluer, *Kyōiku Mama: The Japanese Word for Education Mother, a Mother Who Relentlessly Drives Her Child to Study*, 9.09.2022, <https://wordsoftheworlds.substack.com/p/kyoiku-mama-the-japanese-word-for> (dostęp: 5.04.2025).

⁵² R. Halloran, *In Japan, the Entrance Exam Is Final*, „The New York Times”, 16.11.1975, <https://www.nytimes.com/1975/11/16/archives/in-japan-the-entrance-exam-is-final.html> (dostęp: 5.04.2025).

⁵³ A. Chua, *Battle Hymn of the Tiger Mother*, Bloomsbury Publishing, London 2011, Loc 171.

Podsumowanie

Rola kobiety i matki w Japonii jest głęboko wpisana w zakorzenione w kulturze struktury społeczne, wywodzące się jeszcze z okresu przednowoczesnego. Pomimo zmian prawnych i konstytucyjnych w codziennej praktyce wiele współczesnych Japonek nadal funkcjonuje w cieniu ideału *ryōsai kenbo*. Współczesna kobieta – matka, synowa, pracownica – nierzadko doświadcza presji jednoczesnego dostosowania się do oczekiwań wynikających z tradycji oraz realiów nowoczesnego, konkurencyjnego rynku pracy.

W ostatnich dekadach obserwujemy jednak zjawiska, które świadczą o głębokiej transformacji społecznej – zarówno w reakcji na tradycyjne normy społeczne, jak i wobec niemożności ich spełnienia. Rosnąca liczba kobiet świadomie rezygnujących z zakładania rodziny (*parasite singles*) oraz wybierających życie zawodowe zamiast macierzyństwa (DINKs – *double income, no kids*) wskazuje na rozszerzającą się lukę między społecznymi oczekiwaniami a rzeczywistością egzystencjalną młodych pokoleń⁵⁴.

Zjawisko to znajduje swoje odbicie również w rosnącej liczbie mężczyzn wycofujących się z życia społecznego (*hikikomori*), w coraz częściej powracającym temacie równości płci i praw kobiet, zwłaszcza w dużych miastach. Współczesne ruchy kobiece, choć mniej radykalne niż na Zachodzie, zyskują na znaczeniu, zwłaszcza w sferze cyfrowej i medialnej, ich przedstawiciele kwestionują obowiązujące jeszcze do niedawna normy macierzyństwa, pracy i kobiecej „przydatności społecznej”⁵⁵.

Zestawienie tych zjawisk pokazuje, że Japonia znajduje się w punkcie przecięcia dwóch światów – dziedzictwa struktury *ie* oraz rzeczywistości globalnego, indywidualistycznego społeczeństwa. Rola kobiety – między legendą, ideałem, społecznym obowiązkiem a osobistym wyborem – pozostaje jednym z najbardziej wyrazistych obszarów tej transformacji.

Literatura

- Borovoy A., *The Too-Good Wife: Alcohol, Codependency, and the Politics of Nurture in Postwar Japan*, University of California Press, Berkeley 2005.
- Chua A., *Battle Hymn of the Tiger Mother*, Bloomsbury Publishing, London 2011.
- Clayton R.R., *The family, marriage and social change*, D.C. Heath, Lexington 1979.
- Frédéric L., *Życie codzienne w Japonii w epoce samurajów*, przeł. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1971.

⁵⁴ M. Yamada, *Parasaito Shinguru no Jidai*, Chikuma shobō, Tokyo 1999, s. 27–41.

⁵⁵ A. Borovoy, *The Too-Good Wife: Alcohol, Codependency, and the Politics of Nurture in Postwar Japan*, University of California Press, Berkeley 2005, s. 173–189.

- Fumiaki I., *The dawning of Japanese psychoanalysis: Kosawa Heiseku's therapy and faith* [w:] *Religion and Psychotherapy in Modern Japan*, eds. I. Fumiaki, Y. Shinichi, C. Harding, Routledge, Taylor & Francis Group, New York 2016.
- Garon S., *Molding Japanese Minds: The State in Everyday Life*, Princeton University Press, Princeton 1997.
- Halloran R., *In Japan, the Entrance Exam Is Final*, „The New York Times”, 16.11.1975, <https://www.nytimes.com/1975/11/16/archives/in-japan-the-entrance-exam-is-final.html> (dostęp: 18.06.2025).
- Hendry J., *Understanding Japanese Society*, Routledge Curzon, New York 2003.
- Kosawa H., *Two kinds of guilt feelings. The Ajase complex* [w:] *The Ajase Complex*, eds. K. Okonogi, O. Kitayama, Sogensha, Osaka 2001.
- Kostowska E., *Kształtowanie się nowoczesnego wzoru życia rodzinnego w Japonii okresu Meiji* [w:] *Japonia okresu Meiji. Od tradycji do nowoczesności*, red. B. Kubiak Ho-Chi, Nozomi, Warszawa 2006.
- Kotański W., *Opowieści o pierwszych władcach japońskich*, il. Y. Kunita, Iskry, Warszawa 1990.
- Kozyra A., *Mitologia japońska: opowieści o bogach i demonach. Konteksty kulturowe: historia i współczesność*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa–Bielsko-Biała 2011.
- Kumagai F., *Families in Japan. Changes, Continuities, and Regional Variations*, University Press of America, New York 2008.
- Melanowicz M., *Literatura japońska, t. 1: Od VI do połowy XIX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Nasu S., *Rojin sedai*, Ashi-shobo, Tokio 1962.
- Nihongi*, trans. W.G. Aston, Published for the Society by Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Limited, London 1896.
- Nimkoff M.F., *Comparative family systems*, Houghtin Mifflin, Boston 1965.
- Nishitani K., *Understanding Japanese-ness: A Fresh Look at Nipponjinron through “Maternal-filial Affection*, Hamilton Books, Lanham 2016.
- Senda Y., *Childbearing and Careers of Japanese Women Born in the 1960 s. A Life Course That Brought Unintended Low Fertility*, Springer, Tokio 2015.
- Shoji K., *Japanese women graduating from motherhood*, „Japan Times”, 16.09.2017.
- Uluer G., *Kyoiku Mama: The Japanese Word for Education Mother, a Mother Who Relentlessly Drives Her Child to Study*, 9.09.2022, <https://wordsoftheworlds.substack.com/p/kyoiku-mama-the-japanese-word-for> (dostęp: 5.04.2025).
- Uno K., *The Death of “Good Wife, Wise Mother”?* [w:] *Recreating Japanese Women, 1600–1945*, ed. G. Bernstein, University of California Press, Berkeley 1992.
- Yamada M., *Parasaito Shinguru no Jidai*, Chikuma shobō, Tokyo 1999.
- Yanagita K., *Meiji Taishō shi sesōhen* [w:] *Yanagita Kunio zenshū*, t. 26, Chikuma Shobō, Tokyo 1990.

SUMMARY

WOMEN AS THE FOUNDATION OF IE: MYTH, CULTURE, AND THE REALITY OF JAPANESE MOTHERHOOD

The role of women and mothers in Japan is deeply ingrained in social structures rooted in pre-modern culture. Despite legal and constitutional changes, in everyday practice, many contemporary Japanese women still function “in the shadow” of the ideal of *ryōsai kenbo*.

Contemporary women – mothers, daughters-in-law, employees – often experience pressure to simultaneously conform to expectations derived from tradition and the realities of the modern, competitive labor market. In recent decades, however, we have seen phenomena that testify to a profound social transformation, both in response to traditional social norms and to the impossibility of fulfilling them. The growing number of women consciously choosing not to start a family (*parasite singles*) and choosing a career over motherhood (DINKs – *double income, no kids*) points to a widening gap between social expectations and the existential reality of younger generations. The combination of these phenomena shows that Japan is at the intersection of two worlds – the legacy of the *ie* structure and the reality of a global, individualistic society. The role of women – between legend, ideal, social duty, and personal choice – remains one of the most striking areas of this transformation. The aim of this article is to analyze the historical, cultural, and social discourse on the role of women-mothers in Japanese society.