

Wojciech Czajkowski, Juliusz Piwowarski

Japońska koncepcja kreowania bezpieczeństwa

Kultura Bezpieczeństwa. Nauka-Praktyka-Refleksje nr 22, 346-362

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KULTURA BEZPIECZEŃSTWA
NAUKA – PRAKTYKA – REFLEKSJE
NR 22, 2016 (346–362)

JAPOŃSKA KONCEPCJA KREOWANIA BEZPIECZEŃSTWA

JAPANESE CONCEPT OF SECURITY CREATION

WOJCIECH CZAJKOWSKI, JULIUSZ PIWOWARSKI
Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego
„Apeiron” w Krakowie

WPROWADZENIE

Interpretacja japońskiej koncepcji budowania bezpieczeństwa wymaga odwołania się do kategorii wartości uniwersalnych. Sandel, uznawany ostatnio za rzecznika świata wartości uniwersalnych¹, sugeruje, że należałoby traktować wartości i przekonania normatywne jako istotne kryteria porządku społecznego. Brak bądź niepełna ich realizacja w rozumieniu Sandela zaburza porządek społeczny i niszczy demokrację. Budowanie systemu wartości i przekonań normatywnych stanowi więc proces kluczowy dla budowania tożsamości indywidualnej podmiotu świadomego społecznie i kulturowo uniwersalnych kryteriów oceny działań człowieka.

Stąd też kategoria wartości dotyczy zwykle społecznych uwarunkowań zachowania jednostki, od której inni oczekują dotrzymywania określonego wzoru zachowania niezależnie od tego, na ile wzór ten został przez nią przyswojony i zaakceptowany. W takiej interpretacji wartości zwykle będą

¹ Zob. M. Sandel, *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*. Kurhaus Publishing, Warszawa 2012.

przekazywane w obszarze kultury i pomiędzy pokoleniami jako instrument dobrego przystosowania społecznego i kulturowego.

W problematyce mechanizmów nabywania wartości jako swoistych wzorów zachowania zasadne wydaje się zwracanie uwagi na spełnianie standardów zachowań, postaw i wartości. Mają one znaczenie nadawane w relacjach społecznych, kulturowych i zadaniowych. Ich podzielenie w grupach społecznych, kulturowych i zadaniowych jest swoistym sprawdzianem tożsamości społecznej, kulturowej, zadaniowej i indywidualnej. Warto zwrócić uwagę na zachodzenie różnic w zakresie dotyczącym tolerancji społecznej wobec niedotrzymywania wskazanych standardów. W warunkach kultury kolektywistycznej² standardy będą bardziej intensywnie kontrolowane i spełniane, w warunkach kultury indywidualistycznej poziom tolerancji jest generalnie większy. Rozróżnienie kultury kolektywistycznej i indywidualistycznej prowadzi autorów do japońskiej koncepcji kreowania bezpieczeństwa. W japońskiej kulturze kolektywistycznej spełnianie standardów będzie zwykle rygorystycznie kontrolowane stanowiąc podstawę sprawnego funkcjonowania struktury społecznej.

W związku z powyższym zasadniczym celem pracy jest wskazanie i podjęcie interpretacji zbioru wartości (w Kodeksie Bushidō nazywanych cnotami) stanowiących w społeczeństwie japońskim istotny wyznacznik działania przywołanej poniżej Drogi Wojownika. W prowadzonej interpretacji nawiązujemy do współcześnie prowadzonych międzykulturowych badań wartości realizowanych w zespole S.H. Schwartz³ i zawierających rozróżnienie wartości bezpieczeństwa indywidualnego i społecznego.

Rozważania o bezpieczeństwie w ciągu historycznego rozwoju człowieka towarzyszyły i towarzyszą mu bezustannie. Są one elementami pozwalającymi na rozwinięcie skutecznych metod i działań⁴ zapobiegających zagrożeniom zarówno zewnętrznym, jak i tym, których podłoże może pojawić się w wewnętrznym, autonomicznym systemie jednostki mającym

² Por. K. Skarżyńska, *Człowiek i polityka. Zarys psychologii politycznej*. Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2005.

³ Schwartz, S. H., An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2012, 2(1). <http://dx.doi.org/10.9707/2307-0919.1116>

⁴ W ujęciu socjologicznym działanie to taki rodzaj postępowania ludzkiego, z którym ich autorzy (podmioty) wiążą pewne znaczenie – ujęcie to upowszechnił Max Weber, który definiuje je jako „Działanie oznacza ludzkie zachowanie (zewnętrzny lub wewnętrzny czyn, zaniechanie lub znoszenie), jeśli i o ile [podmiot] działający, bądź wielu działających, wiąże z nim pewien subiektywny sens” [w:] M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 6.

charakter psychofizyczny. Ogólne pojęcie bezpieczeństwa można zdefiniować jako „stan i proces trwania, przetrwania i rozwoju”⁵. Perspektywa nauk o bezpieczeństwie pozwala między innymi na transdyscyplinarne i holistyczne⁶ ujęcie tej tak istotnej tematyki wpisującej się mocno w hierarchię potrzeb Masłowa⁷, dlatego że poza wystąpieniem egzystencjalnej potrzeby bezpieczeństwa, występuje ono jako szeroko rozumiana realizacja zaspokajania potrzeby samorealizacji. Wallerstein, autor teorii systemów-światów uważa, iż duża ilość badań byłoby przeprowadzonych zdecydowanie lepiej niż dotychczas, gdyby połączono podczas ich prowadzenia wiedzę dwóch lub więcej dyscyplin⁸. Nadaje to bowiem życiu sens, powodując, iż zagrożenie poczucia bezsensu egzystencji zostaje zlikwidowane i w ten sposób uzyskiwany jest ów podnoszący jakość życia pożądany stan rzeczy uwalniający od wszelkiej obawy⁹. Nawiązuje to do definicji kultury bezpieczeństwa w której uważa się, iż jest to „ogół utrwalonego, materialnego i pozamaterialnego dorobku, który tworzy szeroko rozumianą militarną i pozamilitarną samoobronność człowieka”¹⁰. Kultura bezpieczeństwa w tym znaczeniu służy utrzymaniu, odzyskiwaniu oraz podwyższaniu poziomu bezpieczeństwa określonego podmiotu dzięki wysokiej jakości egzystencji i możliwości stałego rozwoju¹¹. Jeśli chodzi o holistyczne podejście do zagadnienia bezpieczeństwa w wymiarach personalnym

⁵ W. Pokruszyński, J. Piwowarski, *Teoria bezpieczeństwa*, Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron” w Krakowie, Kraków 2014, s. 30.

⁶ Holizm – (od gr. *holos* – całość) teoria rozwoju, według której istotną cechą świata jest jego „całościowy” charakter. Pojęcie wprowadził Jan Smuts we wczesnych latach 20. XX wieku. Był on południowoafrykańskim politykiem, filozofem i wojskowym. Premierem Związku Południowej Afryki w latach 1919–1924 oraz 1939–1948. W czasie I i II wojny światowej służył w armii brytyjskiej w stopniu marszałka polnego. Jako jedyny uczestniczył w podpisaniu obydwu traktatów kończących I i II wojnę światową.

⁷ Por. G. Lindzey, C. Hall, *Teorie osobowości*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2006.

⁸ I. Wallerstein, *Analiza systemów – światów*. Wprowadzenie, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2007, s. 144 i n.

⁹ M. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego, t. I* (reprint), Warszawa 1994, s. 84, podają za: L. Korzeniowski, *Securitologia. Nauka o bezpieczeństwie i organizacjach społecznych*, EAS, Kraków 2008, s. 33 – także porównawczo Korzeniowski przytacza szeroką gamę definicji bezpieczeństwa.

¹⁰ J. Piwowarski, *Ochrona VIP-a a czworokąt bushido. Studium japońskiej kultury bezpieczeństwa* [w:] *Bezpieczeństwo osób podlegających ustawowo ochronie wobec zagrożeń XXI wieku*, P. Bogdalski, J. Cymerski, K. Jałoszyński (red.), Szczytno 2014, s. 445–473.

¹¹ *Ibidem*.

i kolektywnym niewątpliwie jedną z lepiej sprawdzonych na przestrzeni dziejów jest koncepcja dalekowschodnia, której elementy przybliżą tu autorzy. Niniejszy artykuł oparto na publikacji, która pierwotnie ukazała się uprzednio w „Zeszyty Naukowym Apeiron”¹².

Zarówno w Japonii, jak i na całym świecie egzystują grupy ludzi stosujące się, w wyniku własnego, świadomego wyboru, do ideałów kodeksu japońskich rodów wojskowych Bushidō. Pamiętajmy przy tym o użyteczności dalekowschodnich wskazówek zalecających umiejętne łączenie stałości i zmiany¹³. Wierność ideom przy jednoczesnej umiejętności dostosowania się została wielokrotnie potwierdzona jako właściwa strategia dla ludzkiej egzystencji i rozwoju. Dlatego też, podczas reformy Meiji japoński cesarz Mutsuhito wraz z elitami wojskowymi od roku 1882 odnowili oficjalnie swą wierność dla Drogi Wojownika¹⁴ i jego głównych cnót.

Należą do nich:

1. Prawość – *Gi* (chin. – *Yi*) i Mądrość – *Chi* (chin. – *Zhi*)
2. Życzliwość – *Jin* (Humanitarność – chin. – *Ren*)
3. Szacunek, Uprzejmość – *Rei* (chin. – *Li*) i Honor – *Meiyo* (chin. – *Ming Yu*)
4. Odwaga – *Yusha* (chin. – *Yong*)
5. Lojalność – *Chūgi*, *Chujitsu*
6. Szczerłość, uczciwość – *Makoto*, *Shin* (chin. – *Cheng*)
7. Pietyzm rodzinny (nabożność synowska) – *Kō*.
8. Samokontrola – *Kokki*.

Interesujące dla ludzi Zachodu może być to, że istotną rolę w propagowaniu Bushidō dla współczesności (tzw. Modern Bushidō) odegrali Japończycy będący wyznawcami chrześcijaństwa, pochodzący z rodzin samurajskich. Najśłynniejsi z nich to Uchimura Kanzo (1861–1930) urodzony w Edo, późniejszym Tokio, Nitobe Inazo (1862–1933) oraz Miyabe Kingo (1860–1951). Porównywali oni Bushidō do Starego Przymierza, działając na rzecz dalekowschodniego Nowego Przymierza, będącego syntezą Bushidō i chrześcijaństwa. Niezależnie od tego, za którym z duchowych mistrzów byśmy nie podążyli, to istotnym elementem, charakterystycznym dla dalekowschodnich systemów, których wypadkową stanowi

¹² W. Czajkowski, J. Piwowarski, *Kreowanie bezpieczeństwa według koncepcji japońskich*, „Zeszyt Naukowy Apeiron” 2010, nr 4, s. 214–222.

¹³ M. Aluchna, P. Płoszajski, *Zarządzanie japońskie. Ciągłość i zmiana*, Szkoła Główna Handlowa, Warszawa 2008.

¹⁴ Zob. *Reskrypt Cesarski do Żołnierzy i Żeglarzy (1882)* [w:] *Samuraje (japoński duch bojowy)*, Ślusarczyk A., Warszawa 1939.

Kodeks Bushidō, jest postawa uczestnicząca zwolennika Drogi. Filozofia staje się tu synonimem strategii zdrowego rozsądku i treningu umiejętności nie zaś wyłącznymi spekulacjami intelektualisty – obserwatora zjawisk. Jest to zatem filozofia bezpieczeństwa oraz związanej z nim mądrości solidnie opartej na codziennej praktyce. Należy zwrócić uwagę, że stosowanie prawideł administrowania autonomicznym systemem bezpieczeństwa w zgodzie z regułami Kodeksu Bushidō jest możliwe tak naprawdę jedynie wtedy, gdy przyswojenie (internalizacja) cnót samurajskich następuje w zgodzie z zasadami Budō. W Japonii koncepcji tej nadano nazwę „uczenie się całym ciałem”¹⁵. Dla pełnej jasności, autorzy podają własną definicję pojęcia Sztuka Walki, które jest metodą ćwiczenia umysłu za pomocą cennego narzędzia, jakim jest Ludzkie Ciało, według reguł zebranych w Bushidō – kodeksie samodoskonalenia.

W nawiązaniu do cnót Bushidō prezentujemy zasadnicze elementy modelu wartości Schwartza. Autor ten definiuje wartości jako poznawczą reprezentację celu mającego motywacyjne znaczenie dla podmiotu oraz ponadsytuacyjny charakter. W swoim modelu Schwartz wyróżnia dwie grupy wartości uporządkowane poprzez wskazanie zakresów każdej z nich oraz wyróżnienie dziesięciu wartości podstawowych¹⁶.

| Przekraczanie siebie (Self-transcendence) | Umacnianie siebie (Self-enhancement) |
|--|---|
| Uniwersalizm(Universalism) | Osiągnięcia(Achievement) |
| Życzliwość(Benevolence) | Władza(Power) |
| | Hedonizm(Hedonism) |

| Otwartość na zmiany (Openess to change) | Zachowawczość(Conservation) |
|--|------------------------------------|
| Samosterowność(Self-direction) | Ugodowość(Conformity) |
| Stymulacja(Stimulation) | Tradycja(Tradition) |
| Hedonizm(Hedonism) | Bezpieczeństwo(Security) |

¹⁵ B.L. (de) Mente, *Samuraje a współczesny biznes*, Bellona, Warszawa 2006.

¹⁶ J. Ciecuch, Pomiar wartości w zmodyfikowanym modelu Shaloma Schwartza. „*Psychologia Społeczna*”, 2013a, tom 8 1 (24) 22–41.

Wskazane przeciwległe grupy wartości mogą być interpretowane jako wartości wyższego rzędu.

Wartości są przekonaniami, bądź pojęciami, które:

- dotyczą pożądanых celów, opisujących ostateczne stany rzeczy lub zachowania;
- przekraczają konkretne sytuacje;
- kierują selekcją i oceną zachowań i zdarzeń;
- są uporządkowane według ważności;
- zachowaniem kieruje względna ważność wielu wartości¹⁷.

W interpretacji problematyki wartości (cnót) jako wyznaczników zachowania w tradycji japońskiej oraz opisywanych w badaniach Schwartza zwracają uwagę dwie kwestie łączące kontekst kultury japońskiej ze współczesną rzeczywistością. Dotyczą one identyfikowania przez Schwartza nieuświadamianych przez jednostkę obszarów reprezentowanych przez wartości w formie świadomych celów¹⁸. Są to:

- motywy społeczne wynikające z konieczności interakcji społecznych umożliwiających współpracę,
- wymagania społeczno-instytucjonalne służące przetrwaniu i dobru grupy¹⁹.

Wskazane uświadamiane cele stanowią znakomite odzwierciedlenie tego, co zawarte jest w siedmiu wyróżnianych cnotach Bushidō i co współcześnie interpretuje się jako kapitał społeczny. Wydaje się, że w warunkach japońskiej kultury kolektywistycznej realizacja tych dwu wymagań i celów jest głęboko wpisana w rzeczywistość społeczno-kulturową. Co więcej, można sugerować, że nacisk położony na te dwa elementy prowadził do wysoko rozwiniętego kapitału społecznego stanowiącego istotne uzupełnienie kapitału ludzkiego w postaci zasobów jednostki. Znane są interpretacje, w których zwraca się uwagę na dysproporcje w postaci dobrego stanu w zakresie zasobów indywidualnych jednostki skojarzonego z niedorozwojem w obszarze kapitału społecznego. Interpretacje taka dotyczy szczególnie współczesnych polskich warunków kulturowych²⁰.

¹⁷ Por. Ciecuch, J., *Kształtowanie się systemu wartości od dzieciństwa do wczesnej dorosłości*. Warszawa: Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2013b.

¹⁸ Por. W. Czajkowski, *Model wartości Schwartza. Reprezentacja poznawcza kontinuum motywacyjnego a bezpieczeństwo*. „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka-Praktyka-Refleksje”, 2014, nr 16, s. 85-96.

¹⁹ Ibidem, s. 53.

²⁰ Por. J. Czapiński, *Kapitał ludzki i kapitał społeczny a dobrobyt materialny: polski paradoks*, „Zarządzanie Publiczne”, 4, 2008.

Według J. Piwowarskiego, *Sztuka Walki* (Dalekowschodnia Sztuka Walki) jest sferą kultury związaną z systemami bojowymi opisywanymi przy pomocy szczegółowej kodyfikacji, wynikającej najczęściej z dalekowschodnich inspiracji, dotyczącą technik, metod, tradycji i obyczaju, opartych na przesłankach filozoficzno-religijnych, a zarazem utylitarnych. Służy ona możliwie jak najskuteczniej utrzymaniu i podnoszeniu wysokiego poziomu bezpieczeństwa zarówno jednostek, jak też zespołów ludzkich, poprzez ćwiczenia i wieloaspektowy rozwój następujących elementów:

1. możliwości aktywności i skutecznego przeciwdziałania zagrożeniom ze strony osób i innych niekorzystnych okoliczności o charakterze militarnym, cywilnym, sił natury bądź konfrontacji o charakterze sportowym,
2. możliwości utrzymania, ratowania i poprawiania jakości życia, w tym bezpieczeństwa zdrowotnego oraz moralnych i estetycznych wartości wzajemnie się przenikających i wzmacniających w wymiarach indywidualnym oraz społecznym,
3. możliwości oparcia w okresie trwania całego życia na angażującej ciało i umysł metodzie perfekcjonistycznego samodoskonalenia,
4. poziomu umiejętności bojowych determinującego również podjęcie walki z wewnętrznymi przeciwnościami, takimi jak negatywne intencje i emocje²¹.

Istotną częścią podnoszącego poczucie bezpieczeństwa treningu samodoskonalenia poprzez Sztukę Walki – Budō jest nierozzerwalne jej powiązanie z treningiem medytacji. Jest to czynnik, którego pominięcie wyklucza pełnię samorealizacji. Niezależnie od możliwości osiągnięcia najwyższego stanu umysłu, określanego jako oświecenie, medytacja pozwala na bieżąco w znacznym stopniu poprawić funkcjonowanie naszego ciała (zdrowie fizyczne), psychiki oraz komplementarnej samokontroli psychofizycznej. Medytacja umożliwia także osiągnięcie większej pewności i skuteczności w codziennych działaniach tak indywidualnych, jak również społecznych. Odpowiada temu wywodząca się z Bushidō koncepcja tennōgaku wychowania na cesarza (nazywana także shōgungaku – wychowanie na shōguna). Co ciekawe, dotyczyło to każdego bushi, nawet pochodzącego z najbardziej ubogiej samurajskiej rodziny, nie tylko młodzieży będącej w prostej linii potomkami panującego cesarza. Był i nadal jest to model samodoskonalenia, zgodnego z koncepcją uni-

²¹ J. Piwowarski, W. Czajkowski, *Administrowanie jakością życia człowieka poprzez system Modern Bushidō*, „RN IDŌ. Ruch dla kultury”, Rzeszów 2010, ISSN PL1730-2064, s. 19.

wersalnego monarchy, jaką przedstawia również „tybetańskie Bushidō”, znane jako Shambala²².

Zarządzanie jakością ludzkiej egzystencji, w tym, rzecz jasna, i bezpieczeństwem to zadanie na miarę celu, jakim jest nadawanie sensu życiu człowieka. Wymaga ono, poza określonymi zadaniami praktycznymi, głębokiej, filozoficznej refleksji. To z kolei rodzi konkretne, użyteczne zasady postępowania. Przyjęcie zatem określonej drogi do celu następuje poprzez konkretne reguły – stąd bierze się sformułowanie „administrowanie dobrostanem człowieka” czy „administracja autonomicznym systemem bezpieczeństwa”. Określenie to – stawiające na administrowanie – bierze się stąd, że termin „zarządzanie” ma obecnie w nauce konotacje zbyt głęboko zakotwiczone, w opinii autorów, w kategoriach ekonomicznych, nierzadko tkwiących u źródeł postaw konsumpcjonistycznych, które gubią to, co nazywamy sensem życia. Sens ten z powodzeniem odnajdujemy z pomocą trwającej już kilka tysięcy lat, nadal żywej humanistycznej teorii Budō tożsamego z Kodeksem Bushidō²³.

Jak stwierdzają badacze, Arutjunow i Swietłow, w okresie administracji shōgunatu Tokugawa „Oficjalną ideologią państwową stał się konfucjanizm (...)”. „O znaczeniu, jakie Ieyasu nadawał religii, w tym konfucjanizmowi, świadczy dobitnie jego testament. Wielki Shogun pisał w nim: »Religia shintō, buddyzm i konfucjanizm, choć różnią się dogmatami, ale mają na uwadze wspólny cel, wiodą do dobra i karzą zło (...)«²⁴. Takie określenie stosunków społecznych w grupach pierwotnych (rodzina, niekiedy też sangha²⁵) i wtórnych (klasy społeczne, sanghi) oraz indywidualnego rozwoju (samodoskonalenia oraz wykształcenia i zawodowej kariery) w buddyzmie i taoizmie jest podobne. Analogii szuka się także w systemach idei filozoficznych i religijnych. Asymilacja rodzimych kultów z elementami buddyzmu i konfucjanizmu stworzyła w Japonii specyficzną jakość określaną jako jedność trzech (czterech) religii²⁶. Podczas

²² C. Trungpa, *Szambala: Święta Ścieżka Wojownika*, Wydawnictwo Jacek Santorski&Co, Warszawa 2002.

²³ W.J. Cynarski, *Słownik pojęć [w:] Idō. Ruch dla Kultury*, Rzeszów 2000, s. 92; Por. W.J. Cynarski, *Humanistyczna teoria sztuki i sportów walki*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2003.

²⁴ Por.: S. Arutjunow, G. Swietłow, *Starzy i nowi bogowie Japonii*, PIW, Warszawa 1973, s. 55, 56.

²⁵ Sangha (sanskryt.): dosł. „zgrupowanie” – nazwa wspólnoty buddyjskich mnichów, gmina.

²⁶ Por.: H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie-Chiny-Tybet-Japonia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 282, 283, 288–290,

ery Tokugawa (Edo), konfucjanizm był czynnikiem najmocniej stabilizującym zarówno administrację publiczną, jak też stosunki społeczne i budowę lojalności, uwzględniając chociażby oddziaływanie *Doktryny Środka (Zhongyong)*, spisanej najprawdopodobniej przez wnuka Konfucjusza Zisi (492–431 p.n.e.). *Doktrynę Środka Zhuxi (1130–1200) włączył do Czteroksięgu studiowanego obowiązkowo przez japońskich rycerzy – bushi. Samuraj dowiadywał się z Czteroksięgu, iż, jak rzekł Konfucjusz, jest „Pięć pod niebem uniwersalnych dróg (...) »Między władcą a urzędnikiem, między ojcem i synem, między mężem i żoną, między starszym i młodszym bratem i między przyjaciółmi – jest pięć pod niebem uniwersalnych dróg. Wiedza (zhi), humanitarność (ren) i męstwo (yong) – te trzy są pod niebem uniwersalnymi cnotami (de). Praktykowane, dają jedno«*²⁷. Wraz z owymi pięcioma modelowymi stosunkami społecznymi wzrastają odpowiednio:

1. Sprawiedliwość (władca – urzędnik),
2. Miłość (ojciec – syn),
3. Szacunek (mąż – żona),
4. Porządek (starszy i młodszy brat),
5. Lojalność (przyjaciel – przyjaciel).

Pięć wyżej wymienionych aspektów funkcjonowania organizmu społecznego może przenikać się wzajemnie na wszelkie sposoby. Na przykład dana osoba może pełnić służbę nie tylko jako urzędnik państwowy, ale także na rzecz konkretnej osoby, choćby we własnej rodzinie lub służbę w rozumieniu misji poświęconej rozwojowi określonej, szlachetnej idei urzeczywistnianej w konkretnym przedsięwzięciu. Innym przykładem jest to, iż monarcha traktuje swoich ludzi jak własne dzieci. Z drugiej strony można też przyjąć, że osoba, która pragnie się rozwijać i doskonalić, będąc panem swojej egzystencji w głębokim sensie tego znaczenia kreuje postać władcy działającego na rzecz bezpieczeństwa i pożytku swego, swoich bliskich oraz całego swego otoczenia, a nawet na pożytek ludzkości i całego Wszechświata. Ta idea ma odzwierciedlenie we wspomnianych wcześniej koncepcjach *shōgungaku (wychowanie na shōguna)* oraz *tennōgaku (wychowanie na cesarza) polegających na tym, by ideał pedagogiczny*

342–343, 362, 380–382, 394, 459, 471. Chodzi o jedność trzech (czterech) religii: buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu i shintō, tworzącą w efekcie, z włączeniem pewnych elementów będących echem hinduizmu, koncepcję neokonfucjańską.

²⁷ Zisi, *Doktryna Środka (Zhongyong)* [w:] *Filozofia Wschodu*, M. Kudelska (red.), Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, t. II, art. XX, s. 343.

był ideałem najwyższym transferującym w samodzielnym, dorosłym życiu w podążanie Drogą Cesarza. Można jego źródła poszukiwać także w konfucjanizmie, a nawet w hinduizmie, zwłaszcza w wersji reprezentowanej przez cesarza Aśokę, który wyznawał buddyjskie ideały jednocześnie mocno oparte na afirmującym samodyscyplinę jogi i ideały rycerzy kszatrija hinduizmu.

Mistrz [Konfucjusz] mawiał: „Zamiłowanie do nauki zbliża do wiedzy [mądrości]. Usilny trening zbliża do cnoty humanitarności, zaś pojąć wstyd to zbliżyć się do męstwa. Kto poznał te trzy, poznał, jak siebie samego kształtować. Znając to, wie, jak rządzić cesarstwem. Administrowanie opiera się w dalekowschodniej koncepcji o dziewięć konfucjańskich kanonów:

- 1) kształtowanie siebie samego, poprzez budowanie siły woli, właściwych i konsekwentnie realizowanych postanowień, oczyszczenie psychiczne i fizyczne także przez odpowiednią dietę i okresowy post;
- 2) szanowanie wartości, czyli docenianie i autentyczne kultuwanie cnót oraz prostotę i nieuleganie zbytkowi;
- 3) rodzinna zażyłość, poświęcanie należytej uwagi krewnym, uczestniczenie w radościach i trudnych chwilach, jakie są udziałem całej rodziny i jej poszczególnych członków;
- 4) szanowanie dostojników państwowych, poprzez obdarzanie ich zaufaniem i właściwe delegowanie kompetencji;
- 5) identyfikowanie się z korpusem urzędniczym [stawianie się w czyjejś sytuacji, korzystając z własnych doświadczeń], któremu towarzyszy zachęcanie do szczerości i jej utrwalanie w atmosferze sprzyjającej budowaniu godności ludzkiej;
- 5) traktowanie narodu jak swoich własnych dzieci, między innymi zatrudnianie w odpowiednim czasie i sprawiedliwe wynagradzanie;
- 7) wspieranie rzemieślników, poprzez codzienną kontrolę oraz weryfikację raz na miesiąc i także – uczciwe wynagradzanie zgodne z efektem pracy;
- 8) okazywanie pobłażliwości obcokrajowcom, ponieważ rzeczy winny mieć swój początek oraz koniec – tu zawarte są stosowne powitania i pożegnania gości i wyrozumiałość, co do nieznaności miejscowych obyczajów;
- 9) okazywanie uprzejmości książętom feudalnym²⁸.

²⁸ *Ibidem*, s. 343, 344; [1] Post, oczyszczenie i dbałość o strój [schludność] oraz nieuchybianie obyczajności... – oto jest kształtowanie siebie samego. [2] Poniechanie obmowy i nieuleganie pięknu [w rozumieniu zbytku] w połączeniu z docenianiem cnoty (de) – oto jest poszanowanie wartości. [3] Honorowanie krewniaków, traktowanie ich z uwagą, uczestniczenie w ich radościach i smutkach – oto jest rodzinna zażyłość. [4] Pozwolenie, by sami dbali o powierzone im zadania – oto jest darzenie dostojników państwowych szacun-

Niezależnie od rosnącej w okresie Edo roli konfucjanizmu w systemie politycznym średniowiecznej Japonii, mentalność wszystkich warstw społeczeństwa Kraju Wschodzącego Słońca nie wyzbywała się elementów buddyjskich. Stąd do dzisiaj niektórzy potomkowie samurajów rozpoczynają każdy swój dzień od przemycia twarzy, przepłukania wodą ust oraz sześciu pokłonów w sześciu kierunkach świata. Transferują i umacniają one internalizację (poprzez „uczenie się całym ciałem”) znaczenia w naszym życiu sześciu ważnych elementów postawy nadającej właściwy sens naszej egzystencji. Stosując filozofię yin-yang, jesteśmy w stanie utożsamić się z każdym z elementów owej dualistycznej, organicystycznej koncepcji społecznej. Bo czyż nie jesteśmy (lub będziemy) jednocześnie czyimiś dziećmi i rodzicami? Bo czyż prawdziwy przywódca to nie ten, który skuteczniej potrafi służyć innym, a operatywny „sługa” zaiste nie staje się postacią godnie dominującą? Czyż mąż i żona nie stanowią całości domkniętej i jedynej zdolnej do prokreacji i właściwego, zgodnego z Naturą wychowania potomstwa? „Uczniowie Buddy okazują [bowiem] cześć sześciu kierunkom Prawdy:

1. wschód oznacza stosunek rodziców i dzieci,
2. południe stosunek [mistrza] – nauczyciela i ucznia,
3. zachód stosunek męża i żony,
4. północ stosunek człowieka do jego przyjaciół,
5. kierunek w dół oznacza stosunek pana i sługi,
6. kierunek ku górze stosunki pomiędzy uczniami Buddy”²⁹.

*kiem. [5] Prowokowanie szczerości (xin), nienaruszanie ich godności i dostatnie wynagradzanie – oto jest identyfikowanie się z korpusem urzędniczym. [6] Zatrudnianie tylko w odpowiednim czasie i uczciwa zapłata – oto jest popieranie zwykłych ludzi jak naszych [własnych dzieci]. [7] Codzienna kontrola, miesięczna weryfikacja, wynagradzanie według pracy – oto jest wspieranie wszystkich rzemieślników. [8] Witanie przybywających i odprowadzanie wyjeżdżających [gdyż rzeczy powinny mieć początek i koniec], obdarowywanie ich i okazywanie współczucia za ich brak umiejętności [dotyczących miejscowych obyczajów] – oto jest okazywanie pobłażliwości obcym z krain dalekich. [9] Restaurowanie rodzin, których linia sukcesji została złamana, aby na nowo ożywić zniszczone [wojną] księstwo, porządkowanie go w czasie zamętu, aby je wspierać w niebezpieczeństwie... – oto jest uprzejmość okazywana feudalnym książętom”. Zisi, Doktryna Środka – Zhongyong, tłum. A.I. Wójcik [w:] *Filozofia Wschodu*, op. cit., s. 344, 345.*

²⁹ Digha Nikāya 31, *Singālovāda-sutta*; podają za: *The Teaching of Buddha, Bukko Kyōkai, Tōkyō 1987*. (Polska edycja: *Nauka Buddy. Wybór sutr*, Wydawnictwo „A”, Kraków 2006: obszernie omówienie buddyjskiego ujęcia sześciu stosunków społecznych na kartach *Nauki Buddy*, s. 224–228).

Przypomnijmy, iż zwyczaj opisywanych pokłonów kultywowany jest w Japonii, a także i poza nią, wśród osób o samurajskim pochodzeniu lub samurajskiej samoidentyfikacji. Wyraźnie odnajdujemy tu analogię do chińskiego pojmowania idei kosmicznego organizmu i przenikającej ten organizm „naturalnej hierarchii”.

Analogia między konfucjanizmem i buddyzmem idzie daleko: „sześć kierunków Prawdy” odnosi się do buddyjskiego obrazu sześciu właściwych rodzajów relacji społecznych. Dalekowschodnia religia i filozofia kultywowana, przypomnę, nie jako forma opisu, czy czysto intelektualnych spekulacji obserwatora zjawisk, lecz zdecydowanie z pozycji aktywnego uczestnika i kreatora dziejących się procesów, jest źródłem konkretnych wskazówek do treningu samodoskonalenia oraz udziału w umiejętnym, ukształtowanym według własnych poglądów administrowaniu autonomicznym systemem bezpieczeństwa. Przykładem są oczekiwania dotyczące potomstwa. „Dziecko winno szanować swoich rodziców i robić dla nich wszystko, czego oczekują. Winno im usłużyć, pomagać im w pracach, kultywować związki rodzinne, strzec rodzinnej własności, a gdy [ojciec i matka] odejdą, spełniać posługę pamięci”³⁰. Tak rozumiana troska i związany z ową tradycją obowiązek moralny współprzyczyniają się do wzmocnienia nie tylko autonomicznego (dotyczącego jednostki), ale i organicznego systemu bezpieczeństwa (autonomicznego dla rodziny czy społeczności).

Pisma buddyjskie i konfucjanizm opisują, wyjaśniają i doradzają właściwe postępowanie dotyczące rozlicznych aspektów egzystencji zarówno jednostek, jak i całego organizmu społecznego oraz jego składowych związków – części będących także swoistymi organizmami. „Rodzice winni względem swych dzieci spełniać pięć powinności: unikać czynienia zła, być przykładem dobrego postępowania, zapewnić dzieciom wykształcenie, zadbać o ich małżeństwo i we właściwym czasie przekazać im rodzinne dobra. Gdy rodzice i dzieci stosują się do tych zasad, rodzina będzie żyć w trwałej zgodzie”³¹. Natomiast „syn nie potrafiłby się odplacić rodzicom za ich łaskawą dobroć, nawet gdyby miał ich nosić na rękach przez sto lat. I nawet gdyby ich przez sto lat kąpał w wonnościach, gdyby im usługiwał jak idealny syn, gdyby zdobył dla nich tron i gdyby otoczył ich całym prze-

³⁰ Ibidem, s. 224, 225.

³¹ *Singālovāda-sutta*, podają za Ibidem, s. 225.

pychem świata, nadal nie spłaciłby ogromnego długu wdzięczności, jaki jest im winien³² z chwilą, gdy przyoblekli go w Cenne Ludzkie Ciało.

Jak widać, organicystyczny model samorealizacji i filozofii administrowania bezpieczeństwem jest holistycznym paradygmatem działającym jednocześnie na poziomach indywidualnym oraz kolektywnym. Stąd – jak napisał czytany i cytowany przez wielu samurajów Mencjusz (371–289 p.n.e) – ludzie mówią: „Cesarstwo, księstwo, rodzina. Korzenie cesarstwa tkwią w księstwie, korzenie księstwa tkwią w rodzinie, korzenie rodziny tkwią w jednostce³³. Dalekowschodnia koncepcja kultury bezpieczeństwa co do istoty (nie zaś co do formy) niewiele różni się od elementów kultury bezpieczeństwa narodowego krajów zachodnich. Przypomnijmy, że kultura bezpieczeństwa to ogół materialnych i pozamaterialnych elementów utrwalonego dorobku człowieka, służących kultywowaniu, odzyskiwaniu (gdy utracono) i podnoszeniu poziomu bezpieczeństwa określonych podmiotów³⁴. Można rozpatrywać ją w wymiarze indywidualnym – mentalno-duchowym, wymiarze społecznym oraz wymiarze fizycznym (materialnym)³⁵. Sposoby funkcjonowania takich społecznych zjawisk jak kultura oraz bezpieczeństwo są do siebie bardzo podobne, można znaleźć w nich kilka prawidłowości, mianowicie:

1. dla bezpieczeństwa i kultury duże znaczenie mają parametry przestrzeni oraz czasu. Przestrzeń fizyczna umożliwia powstanie „pól bezpieczeństwa” lub „pól zagrożeń” oraz pozwala na rozszerzanie dorobku kultury, który obejmuje coraz większe terytorium,
2. czas stanowi układ odniesienia, w którym, na określonym terytorium, trwa proces budowania kultury, tożsamy z rozwojem jednostek ludzkich, grup społecznych i całych społeczeństw-narodów. Ten właśnie rozwój decyduje o poziomie bezpieczeństwa,
3. mechanizmem przeciwdziałającym zagrożeniom jest proces rozwoju, który zgodnie z niektórymi definicjami bezpieczeństwa, może być uznawany za analogon fenomenu bezpieczeństwa,

³² *Annutara Nikāya, Samacitta-sutta*, podaję za Ibidem, s. 228.

³³ Mencjusz, *Księga Mencjusza – Mengzi* [w:] *Filozofia Wschodu*, op. cit., s. 352.

³⁴ J. Piwowarski, *Fenomen bezpieczeństwa. Pomiędzy zagrożeniem a kulturą bezpieczeństwa*, Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron” w Krakowie, Kraków 2014, s. 96.

³⁵ Ibidem.

4. kultura – na polu militarnym, ekologicznym, politycznym, ekonomicznym, tożsamościowym, a także prawno-organizacyjnym, technogenym i cybernetycznym – stanowi potencjał autonomicznej obronności podmiotów bezpieczeństwa, które należą do danej cywilizacji,
5. kultura także, w odniesieniu do podmiotów które funkcjonują w obszarze jej oddziaływania (w skali globalnej, jak i personalnej), jest mechanizmem, który może wpływać na zachowanie oraz postawy danych podmiotów w pewnych sytuacjach, zdarzeniach czy procesach, niosących ze sobą różne szanse, ryzyka, zagrożenia oraz wyzwania,
6. kultura może także stanowić model teoretyczny, posiadający moc eksplanacyjną, który ma zastosowanie w naukach o bezpieczeństwie.

ZAKOŃCZENIE

Perspektywa relacji międzyludzkich dominująca we współczesnej rzeczywistości społecznej jest zogniskowana na problematyce skuteczności działania jednostki zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Wydaje się także, że w warunkach japońskich na przestrzeni dziejów kwestia skuteczności militarnej rozumianej w obszarze sprawności jednostki i sprawności zespołów wojowników stanowiła istotę ich działania. Z drugiej strony kwestia sprawności była stale obwarowana wymaganiami o charakterze aksjologicznym dotyczącym ich posiadania i realizowania. W prowadzonej analizie zwracaliśmy uwagę na takie interpretacje cnót Bushidō, w których eksponuje się znaczenie działań społecznych opartych na relacjach międzyludzkich. We współczesnych warunkach społecznych skuteczność jest uzyskiwana za pomocą różnorodnych instrumentów, wśród których coraz częściej identyfikuje się działania polegające na manipulowaniu i stanowiące zaprzeczenie podmiotowego rozumienia działania jednostki i relacji międzyludzkich³⁶. Stąd też nieuniknione jest w takich warunkach coraz częstsze doświadczanie stanów zagrożenia poczucia bezpieczeństwa wynikającego z relacji uprzedmiotawiających. Wydaje się, że opisany kanon cnót Bushidō uzyskuje współczesne interpretacje eksponujące znaczenie zmiennych dotyczących kapitału społecznego przeciwstawianych kapitałowi ludzkiemu. W takich sytuacjach można oczekiwać

³⁶ Por. W. Czajkowski, *Psychologiczne mechanizmy działania w warunkach zagrożenia bezpieczeństwa*. Katowice: Cracow Research Institute for Security and Defence APEIRON, Katowice 2014.

doświadczenia przez jednostkę istotnych dylematów dotyczących poczucia bezpieczeństwa związanych z:

- bezpieczeństwem – zagrożeniem
- bezpieczeństwem – wolnością
- bezpieczeństwem – rozwojem
- bezpieczeństwem – potrzebą stymulacji
- bezpieczeństwem – poczuciem kontroli [eliminowaniem zagrożeń]
- bezpieczeństwem – intensywnością działania

Taka konstatacja skłania do podejmowania problemu podmiotowości jednostki w wymiarze indywidualnym i interpersonalnym wykorzystującego podejście interdyscyplinarne w eksplorowaniu działań ludzkich uwikłanych w omawiane dylematy. Wskazane okazuje się także intensywne interpretowanie podmiotowości w warstwie dotyczącej poczucia bezpieczeństwa, warunków jego budowania oraz czynników powodujących jego zagrożenie. Sugeruje się także potrzebę podejmowania interpretacji i badań empirycznych, w których będzie się analizować zależności pomiędzy zasobami indywidualnymi (zasoby ludzkie) a zasobami społecznymi w radzeniu sobie z dylematami bezpieczeństwa. Problem ten jest szczególnie ważki w odniesieniu do badania wartości, w których zakłada się, że stanowią one, po części zautomatyzowane, istotne regulatory działań jednostek i grup ludzkich.

BIBLIOGRAFIA

1. Aluchna M., Płoszajski P., *Zarządzanie japońskie. Ciągłość i zmiana*, Szkoła Główna Handlowa, Warszawa 2008.
2. Arutjunow S., Swietłow G., *Starzy i nowi bogowie Japonii*, PIW, Warszawa 1973.
3. Ciecuch, J., *Kształtowanie się systemu wartości od dzieciństwa do wczesnej dorosłości*. Warszawa: Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2013b.
4. Ciecuch, J., *Pomiar wartości w zmodyfikowanym modelu Shaloma Schwartza*. „Psychologia Społeczna”, 2013a, tom 8 1 (24) 22–41.
5. Cynarski W. J., *Holistyczna teoria sztuk i sportów walki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004.
6. Cynarski W. J., *Słownik pojęć [w:] Idō. Ruch dla Kultury*, Rzeszów 2000.
7. Czajkowski, W., *Model wartości Schwartza. Reprezentacja poznawcza kontinuum motywacyjnego a bezpieczeństwo*. „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka-Praktyka-Refleksje”, 2014, nr 16, s. 85-96.

8. Czajkowski, W., *Psychologiczne mechanizmy działania w warunkach zagrożenia bezpieczeństwa*. Katowice: Cracow Research Institute for Security and Defence APEIRON, Katowice 2014.
9. Czajkowski W., Piwowarski J., *Kreowanie bezpieczeństwa według koncepcji japońskich*, „Zeszyt Naukowy Apeiron” 2010, nr 4, s. 214–222.
10. Czapiński, J., *Kapitał ludzki i kapitał społeczny a dobrobyt materialny: polski paradoks*, „Zarządzanie Publiczne”, 4, 2008.
11. Korzeniowski L., *Securitologia. Nauka o bezpieczeństwie i organizacjach społecznych*, EAS, Kraków 2008.
12. Linde M. S. B., *Słownik języka polskiego*, t. I (reprint), Warszawa 1994.
13. Lindzey G., Hall C., *Teorie osobowości*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2006.
14. Sandel, M., *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, Kurhaus Publishing. Warszawa 2012.
15. Mencjusz, *Księga Mencjusza – Mengzi* [w:] *Filozofia Wschodu*, t. II, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
16. Mente (de) B. L., *Samuraje a współczesny biznes*, Bellona, Warszawa 2006.
17. Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie–Chiny–Tybet–Japonia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
18. *Nauka Buddy. Wybór sutr*. Praca zbiorowa – Japońskie Stowarzyszenie Propagowania Buddyzmu, Wydawnictwo „A”, Kraków 2006.
19. Piwowarski J., Czajkowski W., *Administrowanie jakością życia człowieka poprzez system Modern Bushidō*, RN IDŌ. Ruch dla kultury, Rzeszów 2010.
20. Piwowarski J., *Fenomen bezpieczeństwa. Pomiędzy zagrożeniem a kulturą bezpieczeństwa*, Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron” w Krakowie, Kraków 2014.
21. Piwowarski J., *Ochrona VIP-a a czworokąt bushido. Studium japońskiej kultury bezpieczeństwa*, [w:] *Bezpieczeństwo osób podlegających ustawowo ochronie wobec zagrożeń XXI wieku*, (red.) P. Bogdalski, J. Cy-merski, K. Jałoszyński, Szczytno 2014, s. 445–473.
22. Pokruszyński W., Piwowarski J., *Teoria bezpieczeństwa*, Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron” w Krakowie, Kraków 2014.
23. *Reskrypt Cesarski do Żołnierzy i Żeglarzy (1882)* [w:] Ślusarczyk A., *Samuraje (japoński duch bojowy)*, Warszawa 1939.

24. Schwartz, S. H., An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2012, 2(1). <http://dx.doi.org/10.9707/2307-0919.1116>
25. Skarżyńska, K., *Człowiek i polityka. Zarys psychologii politycznej*. Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2005.
26. Trungpa Ch., *Szambala: Święta Ścieżka Wojownika*, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2002.
27. Wallerstein I., *Analiza systemów – światów. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2007.
28. Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo*, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2002.
29. Zisi, *Doktryna Środka (Zhongyong)* [w:] *Filozofia Wschodu*, t. II, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, art. XX.