

Wojciech Czajkowski, Juliusz Piwowarski

Modern Bushidō : administrowanie jakością życia człowieka

Zeszyt Naukowy 3, 120-131

2009

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.

Modern Bushidō: administrowanie jakością życia człowieka

Artykuł szuka odpowiedzi na pytanie, czym jest administrowanie jakością życia? Istotne znaczenie dla cywilizacji Zachodu może tu mieć filozofia Orientu, której kompilacje zawiera Kodeks Bushidō. Przytoczono opinie myślicieli Zachodu, które to uzasadniają. Holistyczny styl życia afirmowany przez różne odmiany dalekowschodniej sztuki walki i towarzyszące im samodoskonalenie mogą, zdaniem autorów, przyczynić się do podniesienia jakości ludzkiej egzystencji.

Zarządzanie jakością ludzkiej egzystencji to zadanie na miarę celu, jakim jest nadawanie sensu życiu człowieka. Wymaga ono głębokiej, filozoficznej refleksji. To z kolei rodzi określone, użyteczne zasady postępowania. Przyjęcie określonej drogi do celu następuje poprzez konkretne reguły – stąd bierze się sformułowanie „administrowanie dobrostanem człowieka”. Bierze się ono także stąd, że termin „zarządzanie” ma obecnie w nauce konotacje zbyt głęboko zakotwiczone, w opinii autorów, w kategoriach ekonomicznych, nierzadko tkwiące 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 Bushidō¹.

W opisywaniu korzeni Budō warto wyjść od Indii, „które poprzez wedyzm i braminizm kształtowały szeroko rozumiany hinduizm. Ale Indie są również kolebką buddyźmu, który w wiekach średnich (...) rozszerzał się po całej Azji, by na północy przyjąć formę buddyźmu tybetańskiego, a po dotarciu na wschód w Chinach przybrać formę buddyźmu chan (w Japonii buddyźmu – zen)”². W Indiach znajduje wreszcie swój początek specyficzna kszatrijowsko-buddyjska koncepcja administracji cesarza Asioki, mająca swe dalsze duchowe odzwierciedlenie w kulturze samurajskiej, charakteryzującej się Drogą Cesarza i Drogą Wojownika – Bushidō. Są to elementy, które odciskają swoje niezatarte piętno poprzez systemy Budō na współczesne sztuki i sporty walki.

¹ Cynarski W. J., *Słownik pojęć* [w:] IDŌ. Ruch dla kultury, Rzeszów 2000.

² Kudelska M., *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych* [w:] *Filozofia Wschodu*, t. I., Szymańska B. [red.], Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001. s. 11. Por. Halbfass W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2008.

Kudelska zwraca uwagę, że zaczątki sposobów myślenia o charakterze uogólniającym, filozoficznym dostrzegane są we wszystkich społecznościach okresu starożytnego, od stosunkowo prymitywnych, aż do tych, które uzyskiwały wysoki poziom kulturowo-cywilizacyjny. Nie wszędzie jednak te tendencje zmierzały do konkluzji dających w efekcie powstanie spójnych systemów filozoficznych, natomiast w starożytnej Grecji oraz w Indiach „systematyzowano rozważania nad naturą wszechświata, jego początkiem, charakterem, naturą człowieka i jego miejscem we wszechświecie, zastanawiano się, czy istnieje dusza i czym ona jest, a także, co jest głównym motorem określonego postępowania człowieka”³.

Rozwiązania dotyczące szczegółów – tak podobieństwa, jak i różnice – na tym poziomie nie są w tym porównaniu jednak na tyle istotne, co systemowy sposób ujęcia i umiejscowienia metody filozoficznej, jej relacji do codziennej ludzkiej egzystencji. Jak zauważa Kudelska: „Filozofia Grecji narodziła się w opozycji do religii, która była ściśle związana z mitologią, postawa filozofa z założenia miała być czymś odrębnym i niezależnym; filozofia miała stać się nowym sposobem opowiadania i objaśniania świata w przeciwieństwie do starego i odrzucanego modelu”. Już tutaj można dostrzec załączek „postępowego” rozumowania Zachodu, podczas gdy dla porównania „w Indiach nigdy, od czasów starożytnych po najbardziej współczesne, filozofia nie oddzieliła się od religii. Dlatego bardziej precyzyjne jest mówienie o systemach filozoficzno-religijnych, niż ściśle filozoficznych, czy religijnych”⁴. W ten sposób pogłębiona filozofia, nieulegająca kuszącej i złudnej zarazem idei postępu, tak podejrzliwie traktowanego przez Richarda Weavera⁵, postępu, który może wbrew intencjom jego wyznawców hamować Rozwój, jest bliższa autorom niniejszego artykułu. Określając tę postawę, przy użyciu słów Buddy – bardziej właściwa. Obecnie „filozofowie i uczeni wprowadzili [już] rozróżnienie między „ekologią głęboką” a „płytkim nurtem na rzecz ochrony środowiska”⁶ (...) Ekologię głęboką umacnia nauka współczesna, a zwłaszcza nowe ujęcie systemowe – ale wyrasta ona z postrzegania rzeczywistości, które wychodzi poza granice nauki” – czy wręcz poza jej oczywiste ograniczenia, o których, chcąc być obiektywnym, należy nieustannie pamiętać – i opiera się na intuicyjnym uświadomieniu sobie jedności wszelkiego życia, wzajemnej zależności jego przejawów oraz jego cyklicznych przeobrażeń. Jeżeli tak będziemy rozumieć ducha ludzkiego, czyli jako świadomość, która daje człowiekowi poczucie jedności z całym kosmosem, stanie się wówczas jasne, że świadomość ekologiczna ma prawdziwie duchowy charakter. Idea ta (...) jest zawarta w gruncie rzeczy w łacińskim źródłosłowie pojęcia religii (*religare* – wiązać mocno), a także w pojęciu yogi, oznaczającym w sanskrycie związek, zespolenie”⁷. Zatem religia, choć jest pojęciem mocno „opro-

³ Kudelska M., op cit., s. 11.

⁴ Ibidem, s. 12.

⁵ Zob.: Weaver R. M., *Idee mają konsekwencje*, Wydawnictwo PSB, Kraków 1999.

⁶ Capra F., *Punkt zwrotny*, PIW, Warszawa 1987, s. 562.

⁷ Ibidem, s. 562, 563.

testowanym”, a nawet dezawuowanym przez co zajadlejszych „postępowców”, tak naprawdę jest jednak czynnikiem, który pokazuje poziom zaangażowania jednostki w organizację codziennej egzystencji, poczucie rytmu życia i wartości oddechu, kreatywność w pracy, nieustrasżoność w słusznej sprawie, umiejętność i nawyk dbania, niewymuszoną samodyscyplinę, rozmowę z dzieckiem, życzliwy uśmiech dla sąsiada, wieczną ciekawość świata, otwartość i radosną percepcję otaczającej Natury (...) Ani religia, ani duchowa „administracja” to niekoniecznie – jak sądzą niektórzy – skostniała forma, lecz pełni treści w stuprocentowym zaangażowaniu obdarzonym mocą pozytywnych intencji i właściwie zorganizowanych aktywności. Zarówno filozofia, jak i organizacja – traci bez niej duszę. Przykładowo, Karate-dō – jeden z przejawów dalekowschodniej Drogi Wojownika – to w pewnym sensie religia! Jest to jeden ze sposobów wyrażania uwielbienia tego, co Najwyższe. Jeżeli kultuwją Drogę Karate „na sto procent” gorliwego zaangażowania w praktykę ciała i umysłu (w tym także mowy), to poprzez ten unikalny system, ćwicząc zgodnie z pełnym kompletem jego zasad, badając go na wiele sposobów, obserwując jak działa – w postaci obserwacji uczestniczącej, nic nie udając, lecz wszystko robiąc „naprawdę”, to Karate-dō tak praktykowane – jest tożsame z określoną postawą. Jest to postawa filozoficzno-religijna w jak najbardziej pozytywnym, głębokim znaczeniu tego słowa.

Postawa ta jest też ucieleśniona w systemie samoorganizacji adepta Drogi Wojownika. W Indiach, które początkowo nadały filozoficzno-religijny ton Dalekiemu Wschodowi, istotnym terminem „jest słowo daršana [będąca do pewnego stopnia również analogonem japońskiego „dō” – oznaczającego „Drogę”]. Oznacza ona ogłąd, pogłąd, sposób widzenia, ale też sposób ustosunkowania się do świata określoną postawą. A zatem nie jest to tylko teoretyczny pogłąd, ale model życia, który określa pozycję badającego w wyznaczonym przez niego świecie. Dlatego [trudno – filozofując w ten dalekowschodni sposób – oderwać się z teorią od codziennej rzeczywistości lub popaść w hipokryzję, bo] filozofia staje się sposobem życia, sposobem postępowania – [Drogą], która ma z góry określony cel. Tu [na Wschodzie] o wiele wyraźniej niż w Grecji [a w konsekwencji – wyraźniej niż w naszym kręgu kulturowym] cel owych dążeń zostaje z góry dokładnie zdefiniowany, to, czym jest owa „mądrość” – „*vidya*” – jest dane od samego początku. Zatem i w Indiach ważniejsza wydaje się droga niż sam cel, z tym, że podąża się do niego ściśle wyznaczonym szlakiem. Przyjmuje się jednak, iż cel jest możliwy do osiągnięcia”⁸.

Filozofia indyjska, a za nią, w różnych odmianach filozofia Orientu nie prezentuje się jako wyodrębniony teoretyczny konstrukt będący wyłącznym wytworem intelektualnych rozważań.

W podejściu dalekowschodnim, charakterystycznym dla ludzi Drogi, którzy podjęli dojrzałą decyzję, że nimi są, o sensie ich egzystencji stanowi realizowany ciałem, mową i umysłem światopogłąd filozoficzno-religijny, poprzez określony i dobrowolnie zaak-

⁸ Kudelska M., op. cit., s. 12.

ceptowany przez siebie model życia. Model ten związany jest z etosem rycerskim, którego odpowiedniki na Wschodzie i Zachodzie zawierają więcej elementów analogicznych aniżeli różnic⁹. Rozważania tutaj prowadzone zmierzają w dalszej konsekwencji do bliższego przyjrzenia się Drodze Wojownika opartej na dalekowschodniej postawie filozoficzno-religijnej, której istotnym aspektem jest odcięcie cierpienia, a tym samym zapewnianie bezpieczeństwa. Ma to bowiem także związek ze sformułowaną przez Piwowarskiego definicją Sztuki Walki¹⁰.

Według Piwowarskiego¹¹, Sztuka Walki jest sferą kultury związaną z systemami bojowymi opisywanymi przy pomocy szczegółowej kodyfikacji, wynikającej z dalekowschodnich inspiracji, dotyczącej technik, metod i obyczaju, opartych na przesłankach filozoficzno-religijnych, a zarazem utylitarnych. Służy ona uzyskiwaniu możliwie jak najskuteczniej wysokiego poziomu bezpieczeństwa zarówno jednostek, jak też zespołów ludzkich, poprzez ćwiczenia i wieloaspektowy rozwój:

1. możliwości aktywności i skutecznego przeciwdziałania zagrożeniom ze strony osób i innych niekorzystnych okoliczności o charakterze militarnym, cywilnym, 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 Sztuki Walki, determinujący również podjęcie walki z wewnętrznymi przeciwnościami, takimi jak negatywne intencje i emocje.

Dla przykładu, warto przez moment przyrzeć się jednej z podstaw poczucia bezpieczeństwa, czyli dbałości o zdrowie. Sytuacja adaptowania wschodniego sposobu interpretowania funkcjonowania i doświadczenia jednostki dotyczy także jednej z koncepcji psychoterapeutycznych stosowanych w warunkach zachodnich. Odwołanie się do klinicznej interpretacji zachowania jednostki może być użyteczne. Analizowanie skrajnych sytuacji, w których jednostka sobie nie radzi może stanowić drogę do bardziej właściwego rozumienia funkcjonowania jednostki dobrze przystosowanej do określonych warunków kulturowych.

Koncepcja psychoterapii S. Mority została skonstruowana w latach 20-ych XX w. w warunkach japońskich i dla specyficznych potrzeb tamtego społeczeństwa. Zasadniczym celem Mority było opracowanie skutecznych form terapii dla osób dotkniętych

⁹ Por. Ossowska M., *Etos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1986; Takagi T., *Rycerze i samuraje*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004.

¹⁰ Czajkowski W., Piwowarski J., *Administracja z ludzką twarzą – Modern Bushido* [w:] Zeszyt Naukowy Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron” w Krakowie, nr 2, Kraków 2008.

¹¹ Zob. www.apeiron.edu.pl

syndromem *shinkeishitsu*. Osiowym objawem tych pacjentów było doświadczanie lęku o podłożu neurotycznym. Problematyka psychologiczna pacjentów Mority dotyczy obszaru poczucia bezpieczeństwa własnej osoby zagrożonego zarówno sposobem funkcjonowania samej jednostki, jak też jej typowymi relacjami społecznymi. Zbiór prezentowanych przez pacjentów objawów zawierał zwykle nadwrażliwość, perfekcjonizm, dogmatyzm, nadmierne skoncentrowanie na sobie, lepkość i uwarunkowany nastrojem styl życia – syndromy te nie są także obce ludziom żyjących w warunkach kulturowych Zachodu. Główne działania psychoterapeutyczne Morita kierował na mobilizowanie konstruktywnych możliwości pacjentów zdecydowanie ograniczanych zespołem objawów zawartych w syndromie *shinkeishitsu*. Celem stawianym terapii było doprowadzenie do zaakceptowania lęku przed śmiercią, wchodzenia w relacje z rzeczywistością taką, jaką ona jest, restrukturyzacji pola uwagi, wyboru raczej działania niż braku aktywności i formułowania celów¹².

W psychologicznej interpretacji wskazanych objawów i celów działania terapeutycznego możemy zauważyć znaczenie poczucia bezpieczeństwa w wymiarze indywidualnym i społecznym. Doświadczanie lęku przed śmiercią jest stanem naturalnym i właściwym człowiekowi, jednak w przypadku pacjentów z objawami *shinkeishitsu* na drodze neurotycznych mechanizmów prowadzi do wyłączenia możliwości efektywnego funkcjonowania w obszarze indywidualnym i społecznym.

Psychoterapia Mority w swoich założeniach nawiązuje do *shintozmu* i *buddyzmu*. Widać to w szczególności w afirmacji i akceptacji życiowych namiętności, pożądań i konfliktów; akcentowania praktyki w życiu codziennym (praktykowanie *zen*, znaczenie pracy fizycznej w psychoterapii Mority); zwracania uwagi na sposób praktyki; podkreślania osobistego doświadczenia wynikającego z podejmowania konkretnych zachowań, a nie abstrakcyjnego, pojęciowego porządkowania rzeczywistości¹³.

W wykorzystywaniu założeń psychoterapii Mority na Zachodzie podkreślano szczególnie związek pomiędzy lękiem przed śmiercią a wolą życia, sugerując analizowanie z pacjentem podobieństw i różnic w tych dwu istotnych motywacyjnych regulatorach ludzkiego zachowania. Kontekst społeczny typowy dla społeczeństwa japońskiego pozwala na zrozumienie częstego stosowania podejścia dydaktycznego, dyrektywnego bądź wręcz autorytarnego w terapii. W warunkach europejskich, bądź północnoamerykańskich może to być trudne do zaakceptowania dla pacjenta przyzwyczajonego do stosowania zasady empatii w relacji psychoterapeutycznej.

Zainteresowanie badaniami Mority nastąpiło w latach 60-ych i 70-ych XX w. – w okresie istotnego wzrostu zainteresowania Orientem. W latach późniejszych nastąpiły bardziej uogólnione działania idące w kierunku integracji psychoterapii Mority

¹² Por. Czajkowski W., *Zastosowania psychoterapii Mority*. „Annales Academiae Pedagogicae Cracoviensis”, 3–16. Studia Psychologica II, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.

¹³ Ibidem.

z nurtami pomagania i samorozwoju jednostki¹⁴. Działania takie w dużej mierze wynikały z popularności i użyteczności nurtu psychologii humanistycznej reprezentowanej na przykład przez Rogersa i Maslowa¹⁵.

We wskazanym nurcie psychologii humanistycznej istotnie doceniano znaczenie poczucia bezpieczeństwa oraz motywu samorozwoju jednostki dla konstruktywnego i efektywnego działania. W krytycznych analizach tej koncepcji psychologicznej podkreśla się jednak występowanie sprzeczności w założeniach pozwalające na wyjaśnianie wykluczających się faktów¹⁶. W holistycznych interpretacjach działania jednostki przywoływana jest koncepcja motywacji Maslowa, w której zasadniczym kryterium wejścia na drogę rozwoju i samorealizacji jest zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa. Podkreślanie tego aspektu wydaje się szczególnie ważne w interpretacjach dotyczących uwarunkowań funkcjonowania osób uprawiających sztuki walki. W psychologicznej interpretacji ich działania cenne może być badanie ewentualnych zależności pomiędzy poziomem poczucia bezpieczeństwa i innymi mechanizmami motywacyjnymi a różnorodnymi mechanizmami obronnymi osobowości.

„Mniej więcej 100 lat temu Japończycy dobrowolnie przyjęli zachodnią medycynę, obecnie jednak przewartościwiają coraz bardziej własne, tradycyjne metody leczenia, które, jak sądzą, mogą spełniać wiele funkcji, rozszerzając możliwości modelu biomedycznego stale rośnie tam liczba lekarzy *kanpō*¹⁷, którzy łączą techniki wschodnie i zachodnie w jeden skuteczny system opieki lekarskiej”¹⁸. Jak wspomina Capra w swej książce *Punkt zwrotny*, pani Margaret Lock interesowała się powrotem do wykorzystania utraconych przez „postęp” walorów tradycyjnej medycyny Wschodu, badając wzrost zainteresowania tą formą leczenia w wielkich japońskich miastach i związany z tym *boom* na wspomnianych lekarzy *kanpō*, pomimo wysokiego poziomu nowoczesnych usług medycznych¹⁹.

„(...) Od ludów Wschodu mogliśmy się rzeczywiście nauczyć właściwej oceny wiedzy subiektywnej człowieka. Od czasów Galileusza, Kartezjusza i Newtona nasza kultura ogarnęła taka obsesja na tle wiedzy racjonalnej, obiektywizmu i ujęcia ilościowego, że w dziedzinie ludzkich wartości i przeżyć straciliśmy pewność siebie” – twierdzi Capra²⁰.

¹⁴ Ishiyama, F. I., *A growing edge of Morita therapy*, „International Bulletin of Morita Therapy”, 3 (1), 1–3, 1990.

¹⁵ Strelau, J., (red.). *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, s. 433–435; Czajkowski W., *Współczesna myśl psychologiczna* [w:] W. Pilecka, G. Rudkowska, L. Wrona (red.), *Podstawy psychologii. Podręcznik dla studentów kierunków nauczycielskich*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004, s. 30–32.

¹⁶ Strelau J., op. cit.

¹⁷ *kanpō*, znaczy dosłownie „metoda chińska”, odnosi się to do holistycznego systemu medycznego pochodzącego z Chin oraz Tybetu, który sprowadzono do Japonii w VI wieku.

¹⁸ Capra F., *Punkt zwrotny*, PIW, Warszawa 1987, s. 436.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, s. 436, 437.

Autorzy niniejszego tekstu, doceniając holizm Capry, nie są jednak zwolennikami poglądu idącego zbyt daleko w krytyce tego, co w nauce kartezjańskiej, euklidesowskiej, czy newtonowskiej, dla równowagi, postulowanej choćby przez szkołę yin-yang. Chodzi tylko o to, by wymienione metody nie wyparły innych, bardziej holistycznych, niezwykle cennych i skutecznych systemów. Droga Sztuki Walki, ćwicząc umysł – co prowadzi do duchowego rozwoju – nie wyklucza ćwiczenia rozumu (intelektu)²¹. W tym momencie warto powiedzieć, czym jest „Droga” (jap. *dō*), metoda samourzeczywistnienia w sferze Sztuki Walki. Cenne w związku z tym będą informacje, w jaki sposób postrzegali ją nowożytni eksperci Bushidō, twórcy współczesnego Karate-dō, Gichin Funakoshi działający na początku ubiegłego wieku, oraz Masutatsu Ōyama z połowy XX wieku. Pojęcie to bliskie jest pochodzącemu z filozofii i psychologii terminowi „samorealizacja”. Warto także określić, jak można termin „samourzeczywistnienie” rozumieć. Zgodnie z poglądami inspirowanego w znacznym stopniu myślą Dalekiego Wschodu Carla Gustawa Junga, urzeczywistnienie jest to postępowanie nacechowane autentyzmem, „przytomną egzystencją”, dającą świadomość własnej osobowości, własnego człowieczeństwa, w połączeniu z pełną odpowiedzialnością za własne „ja”²². Według Junga, „osobowością staje się tylko ten, kto może świadomie powiedzieć „tak” swemu wewnętrznemu głosowi i tylko osobowość potrafi znaleźć swoje właściwe miejsce w zbiorowości, tylko ona posiada prawdziwą moc tworzenia społeczności, to znaczy zdolna jest być integralną częścią grupy ludzkiej, a nie tylko numerem w masie ludzkiej (...) Tak więc samourzeczywistnienie zarówno w znaczeniu indywidualnym, jak i pozaosobowym, zbiorowym, staje się decyzją moralną i właśnie ta decyzja użycza swej mocy procesowi dochodzenia do nadświadomości (...) samourzeczywistnienie jest przeto (...) niezbędnym warunkiem wstępnym przy podejmowaniu wyższych zobowiązań, nawet, gdy polegają one tylko na realizowaniu możliwie najlepszych form i możliwie największego zasięgu dla swego życia indywidualnego”²³. Podkreślę, że przywołanie myśli Junga w tym kontekście jest uzasadnione chociażby przez powszechnie znaną, głęboką fascynację twórcy psychologii analitycznej koncepcjami pochodzącymi z Dalekiego Wschodu²⁴. Wracając do ćwiczenia umysłu, jak powiedziano wyżej, nie wklucza to ćwiczenia intelektu. Racjonalne

²¹ Intelekt (sansk. *manas*) jest traktowany w filozofii buddyjskiej, jako jeden ze zmysłów. Odpowiednik umysłu w sensie pierwiastka duchowego wiąże się z istotną podmiotowością w rozumieniu klasycznych darśan indyjskich; w psychologii buddyjskiej odpowiednikiem jest strumień świadomości (*citta*). Por. Jung C. G., *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, KR, Warszawa 2009; Sōhō T., *The Unfettered Mind: Writings from the Zen Master to a Master Swordsman*, Kodansha International, Tōkyō 2003.

²² Jacobi J., *Psychologia C. G. Junga*, Wydawnictwo Szafa, Warszawa 2001, s. 147; por. Jung C. G., *The Integration of the Personality*, New York 1939.

²³ Jacobi J., op. cit.

²⁴ Warto przypomnieć, iż przyjaciel i sąsiad Junga, Herman Hesse także popularyzował myśl Orientu w książce o tytule *Journey to the East*, 1971; por. Jung C. G., *Podróż na Wschód*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1989.

podjęcie może być jednym z elementów treningu ustanawiania porządku. Porządek stanowi zaś zawsze element istotny, a nawet więcej – nieodzowny dla administrowania systemami bezpieczeństwa, czy dla powstania skojarzeniowo-selekcyjnych mechanizmów związanych z poziomem inteligencji. Niech element „ratio” funkcjonuje prawidłowo, pomagając przy tym spełniać zasadę ekonomii Budō: maksymalny efekt przy minimum wysiłku. Przy czym, ze względów psychologicznych nie należy odwracać kolejności elementów powyższego dezyderatu. Ponadto, należy stosować go tak, by uniknąć przy tym wypierania, czy dezawuowania przezeń innych „zręcznych środków”. Zdaje się, że właściwie pojęli to Chińczycy, a także Japończycy, chociażby w stosowanych przez nich metodach ochrony zdrowia: „Jeżeli udałooby się nam lepiej wyważyć proporcje między wiedzą racjonalną [rozumem] i intuicyjną [mądrością] ułatwilibyśmy sobie wprowadzenie do naszego systemu ochrony zdrowia elementów typowych dla medycyny orientalnej i harmonijne ich połączenie z własnymi tradycjami medycyny wywodzącej się od Hipokratesa (...) W naszym społeczeństwie prawdziwie holistyczne, całościowe ujęcie musi uwzględniać fakt, iż poważnym zagrożeniem dla naszego zdrowia jest środowisko tworzone przez ustrój społeczny i gospodarczy, oparty na pokawalkowanym i redukcjonistycznym światopoglądzie kartezyjańskim”²⁵.

Wybrano powyższy przykład dotyczący postulatów działania inspirowanego myśleniem całościowym, związanych ze Wschodem oraz z ratowaniem i poprawianiem zdrowia, gdyż zarówno pojęcie zdrowia, jak i bezpieczeństwa można poprzez analogie rozciągnąć z wymiaru jednostkowego – szerzej – na dziedziny życia społecznego. Autorzy uważają, że w wymiarze grupowym, czyli społecznym, nadal postulat holistycznego przenikania się idei Wschodu i Zachodu będzie aktualny podczas refleksji dotyczącej administrowania jakością życia. Dla uzyskania pełniejszego obrazu w powyższej kwestii, spójrzmy jeszcze na starożytną Grecję i Chiny jako reprezentantów Zachodu i Dalekiego Wschodu, i dokonajmy porównania między nimi. Jak twierdzi Wójcik: „Chiny i Grecja stworzyły dwie naprawdę różne cywilizacje. Dlaczego? Ponieważ różniły się w najbardziej ogólnym modelu interpretacyjnym. Różniły się w skłonności do pewnego, określonego rodzaju metafizyki. Grecy raczej filozofowali z punktu widzenia kreowanego przez zbiór przekonań, które można by określić mianem „metafizyki obserwatora zjawisk”, podczas gdy na odmianę Chińczycy, w pewnym sensie, podążając za Hindusami, wybrali optykę „metafizyki uczestnika świata.” Sądzę, że to właśnie tu, a nie w języku [czy też w drugo-, bądź trzeciorzędnych, powierzchownych atrybutach związanych z odmiennością Wschodu i Zachodu] usytuowane są źródła największych różnic między obiema kulturami”²⁶. Warto przy tym pamiętać, jak doniosłą i niepodważalną pozycję ma chiński kanon filozoficzny

²⁵ Capra F., *Punkt zwrotny*, op. cit., s. 438.

²⁶ Wójcik A. I., *Buddyzm szkół chińskich* [w:] *Filozofia Wschodu*, t. I, Szymańska B. [red.], Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 321.

w utworzeniu podstaw zarówno rodzimych odmian Sztuki Walki, jak również japońskiego Bushidō, a w dalszej konsekwencji reguł postępowania ludzi Drogi Wojownika w wielu zakątkach współczesnego świata. Przy czym ważne jest, że owa optyka zmierzająca do metafizyki uczestnika, dotyczyła całego obszaru Dalekiego Wschodu, nie tylko Indii, Chin czy Japonii²⁷. Pamiętamy przecież o tybetańskiej Wzji Shambhali²⁸, będącej w odczuciu autorów na dzień dzisiejszy najbardziej uniwersalnym i ponadczasowym systemem zręcznych środków Świętej Drogi Wojownika, sposobem realizacji, pojmowania i odczuwania jej wzniosłości. Ponadczasowa uniwersalność „tybetańskiego Bushidō”, jakim jest Shambhala, polega między innymi na tym, że Droga ta, pomimo określonych zasad i obszarów tajemnych nie stara się o przesadną kodyfikację prowadzącą do skostnienia, zachowując równowagę dzięki najwyższemu przesłaniu jakim jest Diamentowa Droga i naturalnej prostocie, która jednak nie zniża się do upraszczania. Wracając do porównań filozofii Wschodu i Zachodu, cóż zatem takiego wydarzyło się, że odmienności dostrzeżone w zachodniej, wywodzącej się z Grecji oraz dalekowschodniej metafizyce uległy pogłębieniu i stały się różnicami, które każały nam na nowo odnajdywać sens życia, szukając pomocy w Bushidō²⁹. Wydarzyło i nadal dzieje się mianowicie to, iż – ponownie, odwołując się do „Idei” Weavera – „Nasuwa się obraz wzięty z neoplatonizmu: można sobie wyobrazić pierwotnego ducha objawiającego się w wielu istnieniach poszczególnych, które utraciły widzenie swego pierwotnego źródła i zamierzają ustanowić bóstwa [„po swojemu”] (...) Grzech egotyzmu zawsze przybiera formę odłączenia”³⁰. Obserwacje i wnioski Richarda Weavera są niepozbawione sensu. Na dodatek występuje w związku z nimi pewien żal, czy niedosyt polegający na tym, że i w naszej tradycji o rodowodzie śródziemnomorskim „Platon przypominał, że na każdym poziomie badania naukowego jest bardzo ważne, by sobie uświadomić, czy zbliżamy się, czy oddalamy od „pierwszych zasad” [Niestety w naszym kręgu kulturowym] wcześniejsza nieufność do specjalizacji została zastąpiona przez swe przeciwieństwo – nieufność do uogólniania. Człowiek nie tylko stał się specjalistą w praktyce” – co może nie byłoby jeszcze najgorsze – „ale nauczono go także, iż poszczególne fakty [czyli zewnętrzne, „praktyczne” fragmenty Całości] reprezentują najwyższą formę wiedzy (...) Z powyższego wywodu powinno jasno wynikać, że człowiek [Zachodu] cierpi na poważne rozdrobnienie swego obrazu świata. To rozbitcie prowadzi wprost do obsesji na tle oddzielonych części”³¹.

²⁷ Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie-Chiny-Tybet-Japonia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków 2005.

²⁸ Trungpa Ch., *Szambala: Święta Ścieżka Wojownika*, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2002.

²⁹ Cynarski W. J., *Sztuki Walki Budō w kulturze Zachodu*, Wyd. WSP, Rzeszów 2000.

³⁰ Weaver R. M., *Idee mają konsekwencje*, Wydawnictwo Profesjonalnej Szkoły Biznesu, Kraków 1999, s. 74, 75.

³¹ Ibidem, s. 65.

To nie koniec konsekwencji zachodnich tendencji będących jakby ideą „antyhologizmu”, która objawia się w nadmiernym kulcie skądinąd przydatnej specjalizacji i bałwochwalczym stosunku do analizy przy jednoczesnym zaniedbaniu syntezy i amnezji dotyczącej idei platońskiego Centrum. „Przekonaliśmy się, że najboleńszszym wyznaniem dla współczesnego egotysty jest potwierdzenie, że istnieje centrum odpowiedzialności. Ucieka on od niego, kierując się ku najdrobniejszym sprawom” – a konsekwencje tego stanu rzeczy mają wymiar już nie jednostkowy, ale niestety obecnie, globalny. „Tego rodzaju obsesja na tle [oddzielnych] fragmentów ma poważne konsekwencje (...); wśród tych konsekwencji nie najmniej ważną jest fanatyzm, definiowany właśnie jako podwajanie wysiłku w chwili, gdy zapomniany został cel [Centrum] (...) Jeśli zatem postawienie środków na miejsce celów jest esencją fanatyzmu – a niekoniecznie musi on być uświadomioną jego wersją na przykład polityczną – możemy lepiej rozpoznać niebezpieczeństwo, w jakim nauka i technika [Zachodu] postawiły nasze dusze”³².

Ratunkiem z tej opresji, w jakiej znalazł się Zachód jest właśnie administrowanie swą egzystencją w oparciu o zebrane w ciągu pięciu tysięcy lat doświadczenia dalekowschodnie. Tym bardziej, że psychofizyczny trening oparty na filozofii Orientu zawiera elementy pomocne w rewitalizacji tego, co na Zachodzie jest najcenniejsze. Argumenty na „nie” podnoszące odmienną mentalność, różnice kulturowe są nierzetelne. Stanowią one po prostu wymówki ego i demagogię demona lenistwa. Faktem jest, że „od czasu „odkrycia” Azji dla Europy, w ciągu ponad czterech i pół wieku coraz bliższych kontaktów kulturowych, Europejczycy i Azjaci bardzo niewiele się nauczyli o sobie nawzajem. Przekonania o rzekomych przeciwieństwach (...) przekazywane były z pokolenia na pokolenie”³³. Dobrze byłoby rozważyć za Buddą, iż nasz Umysł (w swej najlepszej części tożsamy z Logosem – Absolutem) to przestrzeń bez granic, kształtu, koloru, rasy, bez jakichkolwiek ograniczeń, pusta – tą nieskończenie przestrzenną i nieskończenie bogatą pustką, będącą całkowitym zaprzeczeniem nicości. Umysł-przestrzeń, pusta, przejrzysta i promieniująca z nieskończonego potencjału nieograniczonych możliwości, swobody i energii. Umysł może wszystko – może nawet (gdy tego chce) czegoś „nie móc”. Wyjaśnia to bardzo dobrze niemieckie powiedzenie: „nie móc – znaczy nie chcieć”. Innego powodu nie ma! Tym bardziej, że „powrót proponowany przez idealistów – podobnie jak przez buddyzm do czystej, pierwotnej Natury – nie jest podróżą wstecz poprzez czas, ale powrotem do Centrum, mającym się dokonać w sposób metafizyczny (...). Szukają oni tego jednego, co trwa, a nie wielości, która się zmienia i przemija. Poszukiwanie to można opisać jako szukanie prawdy. W ten sposób potwierdzają oni prastarą prawdę, że istnieje centrum rzeczy i wskazują, że każdy przejaw współczesnej dezintegracji jest ucieczką od tego centrum ku peryferiom (...) W miarę, jak człowiek zbliża się do zewnętrznego brzegu, ztraca

³² Ibidem, s. 64–66.

³³ Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie-Chiny-Tybet-Japonia*, op. cit., s. 11.

się w szczegółach, a im bardziej zajęty jest szczegółami, tym mniej je rozumie. Przywrócenie pewnych punktów widzenia (...) byłoby przywróceniem rozumienia jako takiego” – twierdzi Weaver³⁴.

Wyraźnie są więc widoczne dylematy ludzi Zachodu, a zwłaszcza tych, którzy uzmysławiają sobie alternatywę wyłączającą pomiędzy byciem człowiekiem Drogi wraz z możliwością wolności i rozwoju a współczesnym, zdradziecko kuszącym, konsumpcyjnym niewolnictwem, utrudniającym swobodne wejście na drogę samodoskonalenia, choćby na tak skuteczną, ale i trudną jak Droga Wojownika. A przecież jest możliwe, by do tej Drogi dotrzeć i podążać nią, niszcząc Mieczem Umysłu wrogów, którymi są przeszkadzające emocje i głupota (*avidja*). Jeżeli dla Zachodu nową szansę na odnalezienie tego, o czym mówi Weaver stanowi dalekowschodni powiew *Dharmy*³⁵, to na pewno można z niego skorzystać bez wydumanych przeszkód. Tym bardziej warto „zrozumieć złożony charakter społeczności azjatyckich, których przyszłe losy coraz mocniej wiążą się z losami Zachodu”, jak mówi profesor Hajime Nakamura³⁶. Wydaje się zatem, że proponowane zbliżenie Wschodu i Zachodu może przynieść obustronne korzyści, a kulturowe lody są z powodzeniem przełamywane przez *Modern Bushidō*. Jeśli zaś idzie o administrację, to niewątpliwie powinna być ona perfekcyjna, zdecydowana oraz skuteczna. Nie musi być jednak bezduszna, jeśli tylko sięgniemy po Kodeks Bushidō.

Bibliografia

1. Capra F., *Punkt zwrotny*, PIW, Warszawa 1987.
2. Cynarski W. J., *Słownik pojęć* [w:] IDŌ. RUCH DLA KULTURY, Rzeszów 2000.
3. Cynarski W. J., *Sztuki Walki Budō w kulturze Zachodu*, Wyd. WSP, Rzeszów 2000.
4. Czajkowski W., *Współczesna myśl psychologiczna* [w:] W. Pilecka, G. Rudkowska, L. Wrona (red.), *Podstawy psychologii. Podręcznik dla studentów kierunków nauczycielskich*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004.
5. Czajkowski W. (2007), *Zastosowania psychoterapii Mority*. „Annales Academiae Pedagogicae Cracoviensis”, 3–16. *Studia Psychologica II*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków.
6. Czajkowski W., Piwowarski J., *Administracja z ludzką twarzą – Modern Bushido* [w:] Zeszyt Naukowy Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron” w Krakowie, nr 2, Kraków 2008.
7. Halbfass W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2008.
8. Ishiyama, F. I., *A growing edge of Morita therapy*, „International Bulletin of Morita Therapy”, 3 (1), 1–3, 1990.
9. Jacobi J., *Psychologia C. G. Junga*, Wydawnictwo Szafa, Warszawa 2001.

³⁴ Weaver R. M., *Idee mają konsekwencje*, op. cit., s. 58, 59.

³⁵ *Dharma* (sanskryt) – tu: nauki duchowe Buddy.

³⁶ Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie-Chiny-Tybet-Japonia*, op. cit., s. 11.

10. Jung C. G., *The Integration of the Personality*, New York 1939.
11. Jung C. G., *Podróż na Wschód*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1989.
12. Jung C. G., *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, KR, Warszawa 2009.
13. Kudelska M. (2001), *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych* [w:] *Filozofia Wschodu*, t. I., Szymańska B. [red.], Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
14. Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie-Chiny-Tybet-Japonia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków 2005.
15. Ossowska M., *Etos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1986.
16. Sōhō T., *The Unfettered Mind: Writings from the Zen Master to a Master Swordsman*, Kodansha International, Tōkyō 2003.
17. Strelau, J., (red.). *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000.
18. Takagi T., *Rycerze i samuraje*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004.
19. Trungpa Ch., *Szambala: Święta Ścieżka Wojownika*, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2002.
20. Weaver R. M., *Idee mają konsekwencje*, Wydawnictwo Profesjonalnej Szkoły Biznesu, Kraków 1999.
21. Wójcik A. I., *Buddyzm szkół chińskich* [w:] *Filozofia Wschodu*, t. I, Szymańska B. [red.], Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.