Juliusz Piwowarski

ETHOS RYCERSKI

PRZYCZYNEK DO BUDOWY KULTURY BEZPIECZEŃSTWA POLICJI

Kraków 2014

Juliusz Piwowarski

Ethos rycerski.

Przyczynek do budowy kultury bezpieczeństwa policji

MONOGRAFIA NAUKOWA

JULIUSZ PIWOWARSKI

Ethos rycerski.
Przyczynek do budowy kultury bezpieczeństwa policji

Kraków 2014

Copyright © by Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron” w Krakowie, 2014

Recenzenci:
Dr hab. Antoni Olak
Doc. Vasyl Zaplatynskyi, SCs.
Dr Robert Socha

Opracowanie redakcyjne, skład i korekta:
Radosława Rodasik
Patrycja Węglarz

ISBN 978-83-64035-16-6

Okładka: Władysław IV przyjmuje kapitulację wojsk rosyjskich pod Smoleńskiem w 1634 r.
(fot. Maciej Szczepańczyk http://commons.wikimedia.org/wiki/User:Mathiasrex na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.pl>)

Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron” w Krakowie
ul. Krupnicza 3 31–123 Kraków
Tel. 12 422 30 68; Fax. 12 421 67 25
e-mail: science@apeiron.edu.pl;
www.apeiron-wydawnictwo.pl

Spis treści

Wprowadzenie 7
Wstęp: naukowy portret Marii Ossowskiej 13
Rozdział 1. 19
Społeczne podstawy moralności 19
1.1. Problematyka norm moralnych 19
1.2. Rola norm w życiu społecznym 31
Rozdział 2. 35
Typologia norm moralnych 35
2.1. Normy w obronie biologicznego istnienia 35
2.2. Normy w obronie godności człowieka 39
2.3. Normy w obronie ludzkiej niezależności 42
2.4. Normy w obronie prywatności osoby ludzkiej 43
2.5. Normy służące potrzebie zaufania 45
2.6. Normy strzegące sprawiedliwości 46
2.7. Normy wobec konfliktów społecznych 48
2.8. Cnoty 49
Rozdział 3 53
Rodzaje moralności. Polska a Japonia 53
3.1. Kształtowanie się kodeksu rycerskiego w Europie i jego japońskiego odpowiednika *bushido* 54
3.2. Średniowieczne rycerstwo w Polsce 65
3.3. Średniowieczne rycerstwo japońskie 75

Rozdział 4. 98
Policja Polski i Japonii 98
4.1. Nowożytne przemiany „munduru" Japonii i Polski 99
4.2. Japonia i polska w XIX i XX wieku. Zmiany w administracjach rządowych 112
4.3. Japonia i Polska po II Wojnie Światowej 127
Rozdział 5 135
Kultura bezpieczeństwa w ochronie VIP a czworokąt Bushido 135
ZAKOŃCZENIE 167
BIBLIOGRAFIA 181

Wprowadzenie

Prowadzenie rozważań o etosie stanowiącym styl życia preferowany przez określoną społeczność, orientację danej kultury, przyjętą przez nią hierarchię wartości i o moralności jest rzeczą niełatwą w dotykającym nas ponowoczesnym kryzysie wartości.

Zachodzi wątpliwość – czy istnieje obecnie jeszcze na świecie miejsce dla poważnego traktowania moralności tego fascynującego komponentu kultury bezpieczeństwa, dla danej społeczności zbioru uznanych reguł postępowania, norm i wzorców określających, co jest dobre, a co niewłaściwe ?

Idąc za myślą Emmanuela Levinasa, można jednak znaleźć, jak się wydaje, właściwą dla podjęcia tego wyzwania ścieżkę. Zdaniem tego autorytetu, **moralność nie jest świadectwem naiwności[1].**

Pogląd ten może silniej umocnić w nas kategoryczne stwierdzenie amerykańskiego myśliciela, Richarda Malcolma Weavera, który napisał, że **„człowiek nie powinien podążać za rozwojem nauki przy jednoczesnej niemocy moralnej”[2].**

Z kolei Alfred Adler dostrzega potrzebę rozwoju człowieka poprzez jego bezustanne **samodoskonalenie[3].** Benedykt de Spinoza uważał natomiast, że zbliżanie się do szlachetnego wzoru osobowego czyni nas coraz bardziej doskonałymi[4].

W ten sposób dochodzimy do dwóch ważnych dla człowieka fenomenów – *samorealizacja* i *kultura bezpieczeństwa*. Pierwsze z powyższych pojęć przybliża nam teoria Jana Ratajczaka[5].

---

[1]E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, PWN, Warszawa 1998.
[2] R. M. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, P. S. B., Kraków 1996, s. 9.
[3] Vide A. Adler, *Sens życia*, PWN, Warszawa 1986.
[4] Vide B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, PWN, Warszawa 1954.
[5] J. Ratajczak, *Dwie teorie samorealizacji*, „The Pecularity of Man”, 2002, vol 7.

Mówi ona, że „(...) **formy samorealizacji są praktyczną realizacją teorii samorealizacji. Możemy je wyjaśnić w oparciu o rekonstrukcje teorii samorealizacji.** (...) Teorie bowiem poprzez cele, które sobie stawiają, wyznaczają [a właściwie porządkują – aut.] określoną praktykę, organizują *praxis* – sferę, w której obserwujemy określone formy (...) zachowań. Roboczo przyjmujemy, że samorealizacja jest samostymulującym się (opartym na względnej autonomii podmiotu ludzkiego) procesem psychofizycznym, zmierzającym do realizacji istoty człowieczeństwa. Ponieważ istnieją różne filozoficzne ujęcia istoty człowieczeństwa i dróg jej realizacji, istnieją więc różne teorie samorealizacji”[6].

Drugie pojęcie, bardzo istotne dla prowadzonych tutaj rozważań, wiąże się ze znaną koncepcją Mariana Cieślarczyka; określane jest ono terminem ***kultura bezpieczeństwa***[7] **, która składa się z trzech filarów: są to filar mentalny, organizacyjno-prawny i materialny.**

Dokonując przeglądu polskiej literatury dotyczącej problematyki *kultury bezpieczeństwa* oraz powiązanych z nią blisko *filozofii bezpieczeństwa* i szerzej – *teorii nauk o bezpieczeństwie*, należy zacząć tu od prekursora polskiej szkoły *kultury bezpieczeństwa* Mariana Cieślarczyka[8]. Ponadto, między wieloma polskimi badaczami zajmującymi się istotną społecznie problematyką *kultury bezpieczeństwa* z przynależną tu filozofią, aksjologią i teorią sekuritologiczną[9]

---

[6] Ibidem, s. 600 i nast.

[7] Por. M. Cieślarczyk *Kultura bezpieczeństwa i obronności*, Akademia Podlaska, Siedlce 2007.

[8] M. Cieślarczyk, *Kultura bezpieczeństwa i obronności,* Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, Siedlce 2011; *Fenomen bezpieczeństwa i zjawisko kryzysów postrzegane w perspektywie kulturowej*, [w:] *Jedność i różnorodność*, E. Rekłajtis, B. Wiśniewski, J. Zdanowski (red.), ASPRA-JR, Warszawa 2010, s. 96 i n.; *Teoretyczne i metodologiczne podstawy badania problemów bezpieczeństwa i obronności państwa*, Wyd. AP, Siedlce 2000

[9] L. Hofreiter, *Securitologia*, Akademia ozbrojenych sil im. gen. Stefanika, Liptowski Mikulasz 2006; L.F. Korzeniowski, *Securitologia na początku XXI wieku*, „Securitologia”, 2007, nr 5, s. 186; L. F. Korzeniowski, *Podstawy nauk o bezpieczeństwie*, Diffin, Warszawa 2012; J. Maciejewski, *Securitologia – uwagi socjolo-*

Stanisława Jarmoszko[10], Ryszarda Rosę[11], Jerzego Stańczyka[12], Janusza Świniarskiego[13] i wielu innych. Jeśli chodzi o relacje między *kulturą bezpieczeństwa* oraz zawsze istotną dla munduru *kulturą fizycznej* warto wymienić Tadeusza Ambrożego[14], Wojciecha Cynarskiego[15], Romana Kalinę[16] czy Juliusza Piwowarskiego[17]. Trudno nie wspomnieć kilku najważniejszych polskich przedstawicieli *nauk o bezpieczeństwie* mimo, że istotne dla tej pracy podejście kulturali-

---

ga. Bezpieczeństwo w kontekście społeczno-kulturowym, [w:] *Bezpecnost a bespecnostna veda*, L. Hofreiter (red.), Akademia ozbrojenych sil gen. Stefanika, Liptowski Mikulasz 2009; В.И. Ярочкин, *Секюритология – наука о безопасности жизнебеятельности*, Ось–89, Moskwa 2000; J. Janosec, *Sekuritologie – nauka o bezpiečznosti a nebezpiečznosti*, „Vojenské rozkledy", 2007, nr 3.

[10] S. Jarmoszko, *Nowe wzory kultury bezpieczeństwa a proces deteroizacji wzięci społecznej*, [w:] *Jedność i różnorodność. Kultura vs, kultury*, Rekłajtis E., Wiśniewski R., Zdanowski J.(red.), ASPRA-JR, Warszawa 2010, s. 110–114.

[11]R. Rosa, *Zarys polskiej filozofii bezpieczeństwa na tle europejskiej myśli polemologicznej i irenologicznej*, Wyd. Akademii Polskiej, Siedlce 2009.

[12] J. Stańczyk, *Współczesne pojmowanie bezpieczeństwa*, PAN, Warszawa 1996.

[13] J. Świniarski, *O naturze bezpieczeństwa Prolegomena do zagadnień ogólnych*, Warszawa–Pruszków 1997; J. Świniarski, *Filozofia bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego – próbę kompleksowego ujęcia wyzwań współczesności*, [w:] R. Rosa (red.) *Materiały z konferencji naukowej AON*, Warszawa 1993.

[14] T. Ambroży, *Trening holistyczny – Wpływ aktywności fizycznej na realizację potrzeby bezpieczeństwa osobistego i społecznego. Monografia naukowa*, European Association for Security, Kraków 2005; Ambroży T. (red.), *Ju-jitsu sportowe: proces szkolenia: (podręcznik trenera)* [*Sport Ju-jitsu: schooling process: (coaches guidelines)*], European Association for Security, Kraków 2007.

[15] W. J. Cynarski, *Sztuki walki budo w kulturze Zachodu*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 2000; *Recepcja i internalizacja etosu dalekowschodnich sztuk walki przez osoby ćwiczące*, Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów 2006.

[16] R. M. Kalina, *Sporty walki i trening samoobrony w edukacji obronnej młodzieży* PTNKF, Warszawa 1997; *Teoria sportów walki*, Biblioteka Trenera, Warszawa 2000.

[17] J. Piwowarski, *Etos rycerski i jego odmiany w koncepcji Marii Ossowskiej. Przyczynek do budowy kultury bezpieczeństwa*, Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicz. i Indywidual. „Apeiron" w Krakowie, Kraków 2010; *Samodoskonalenie i bezpieczeństwo w samurajskim kodeksie Bushido*, Collegium Columbinum, Kraków 2011.

styczne nie stanowi ich głównego narzędzia badawczego. Mowa jest tu m.in. o Waldemarze Kitlerze[18], Kubie Jałoszyńskim[19] Ryszardzie Ziębie[20], Ryszardzie Jakubczaku[21], Józefie Kukułka[22], Andrzeju Misiuku[23], Bernardzie Wiśniewskim[24] czy Marku Lisieckim.[25] Wymienieni polscy sekuritolodzy nie stanowią listy zamkniętej, gdyż *nauki o bezpieczeństwie* rozwijają się w naszym kraju z godną uwagi dynamiką, co jest między innymi wspierane przez trzy wielkie uczelnie publiczne (AON w Warszawie, AMW w Gdyni, WSPol w Szczytnie). Ponadto, w Polsce funkcjonują trzy niepubliczne wyższe szkoły bezpieczeństwa (Kraków, Warszawa, Poznań).

Wracając do *kultury bezpieczeństwa*, trzeba z mocą stwierdzić, że jej I filar, choć jest mało widoczny „szkiełkiem i okiem", to jest najważniejszy dla budowy *kultury bezpieczeństwa*. I filar *k.b.* razem z zawartym w nim etosem szlachetnych postaci, stanowi *warunek konieczny* dla zaistnienia, rozwoju i właściwego funkcjonowania *kultury bezpieczeństwa*.

Tym sposobem sprawy związane z dbałością o etos i moralność są tak samo aktualne dziś, jak przed wiekami. Można dodać jedynie to, że odnosi się wrażenie, że w przeszłości, na przykład w wiekach

---

[18] W. Kitler, *Bezpieczeństwo narodowe RP,. Podstawowe kategorie. Uwarunkowania*. System, Akademia Obrony Narodowej, Warszawa 2011.

[19] K. Jałoszyński, *Jednostka kontrterrorystyczna – element działań bojowych w systemie bezpieczeństwa antyterrorystycznego*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie, Szczytno 2011.

[20] R. Zięba, *Pojęcie i istota bezpieczeństwa w stosunkach międzynarodowych*, [w:] „Sprawy Międzynarodowe", nr 10, Warszawa 1989.

[21] R. Jakubczak (red.), *Ochrona narodowa w tworzeniu bezpieczeństwa III RP*, Bellona, Warszawa 2008.

[22] J. Kukułka, *Problemy teorii stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1978.

[23] A. Misiuk, *Administracja spraw wewnętrznych w Polsce (od połowy XVIII wieku do współczesności): zarys dziejów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2005.

[24] B. Wiśniewski, S. Zalewski (red.), *Bezpieczeństwo wewnętrzne RP w ujęciu systemowym i zadania administracji publicznej*, Wyższa Szkoła Administracji w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2006.

[25] M. Lisiecki (red.), *Zarządzanie bezpieczeństwem – wyzwania XXI wieku*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Prawa im. Heleny Chodkowskiej w Warszawie, Warszawa 2008.

średnich, istniał o wiele dogodniejszy klimat i kulturowa przestrzeń do wznoszenia gmachu *kultury bezpieczeństwa* w oparciu o podnoszenie poziomu kultury etycznej społeczeństw. Przede wszystkim dotyczyć musiało to tych osób, które odpowiadały za utrzymywanie porządku, a mianowicie nadających ton klas panujących oraz formacji przeznaczonych do ochrony bezpieczeństwa.

Ogromne zasługi w omawianym zakresie mają twórcy, realizatorzy i spadkobiercy rycerskiej kultury honoru Wschodu i Zachodu. Dziś, w zglobalizowanym świecie, tymi spadkobiercami jesteśmy my sami. Obecnie, w czasach wielkiego kryzysu wartości[26], płynnej rzeczywistości[27], ten dorobek należy starannie badać, kultywować i próbować utrwalać. Trzeba tak czynić, by hipotetyczna zapaść cywilizacyjna, opisana między innymi w dziele *Zmierzch Zachodu*[28], pozostała jedynie przestrogą i hipotezą, która nie doczekała się swego spełnienia.

Może być tutaj pomocnym poszukiwanie wzorców osobowych odgrywających istotną rolę w życiu społecznym, jakich dopracowali się na polach chwały europejscy rycerze i na Dalekim Wschodzie – samuraje. Między innymi, koncepcja Marii Ossowskiej stanowi cenny przyczynek do rekonstrukcji i odbudowy, nadwątlonego dzisiaj, pierwszego filaru kultury bezpieczeństwa.

Juliusz Piwowarski

[26] Por. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, WAM, Kraków 2006,; G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, Muza, Warszawa 2009; *Magiczny świat konsumpcji*, Muza, Warszawa 2009; R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, Muza, Warszawa 2009; P. Martin, *Seks, narkotyki i czekolada*, Muza, Warszawa 2009.

[27] Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.

[28] O. Spengler, *Upadek Zachodu*, KR, Kraków 2006.

Wstęp: naukowy portret Marii Ossowskiej

Maria Ossowska urodziła się 26 stycznia 1896 roku w Warszawie. Po ukończeniu szkoły średniej, studiowała na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie uczęszczała na wykłady Władysława Tatarkiewicza, Jana Łukasiewicza oraz Tadeusza Kotarbińskiego. Pracę doktorską o etyce stoików napisała pod kierunkiem Jana Łukasiewicza.

W latach 1921–1923 studiowała na uniwersytecie w Sorbonie, interesując się równocześnie myślą i kulturą angielską. Wielki wpływ miał wtedy na nią Bertrand Russell i jego filozofia analityczna[29]. Po powrocie do kraju rozpoczęła pracę na Uniwersytecie Warszawskim na stanowisku starszego asystenta. Tam też habilitowała się w 1932 roku.

W latach 1933–1935 przebywała na stypendium Funduszu Kultury Narodowej w Anglii. W czasie swojego pobytu tam opublikowała wraz z mężem, Stanisławem Ossowskim, wiele artykułów, między innymi *Nauka o nauce*[30]. Dał on początek rozwijającemu się dziś naukoznawstwu. Przygotowując przyszłą pracę poświęconą nauce o moralności, brała udział w seminariach Bronisława Malinowskiego – wybitnego polskiego antropologa oraz George'a Moore'a – brytyjskiego filozofa.

Okupację Ossowska spędziła w Warszawie, gdzie w latach 1941–1944 wykładała na tajnym uniwersytecie. Po wojnie otrzymała profesurę na Uniwersytecie Łódzkim, obejmując, specjalnie dla niej utworzoną, pierwszą w Polsce, Katedrę Nauki o Moralności.

W rok później badaczka wróciła do Warszawy i objęła Katedrę Historii i Teorii Moralności na Uniwersytecie Warszawskim. Z powodu sytuacji politycznej naszego kraju, w latach 1952–1956 została

[29] Vide B. Russell, *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w filozofii*, Aetheia, Warszawa 2000, ISBN 83-87045-65-9.
[30] M. Ossowska, S. Ossowski, *Nauka o nauce*, „Nauka Polska", 1935, nr 20.

odsunięta od czynnego udziału w pracy dydaktycznej. Jednak po „odwilży gomułkowskiej", zwanej również „październikiem 1956", kontynuowała dydaktykę na macierzystej uczelni.

Pracowała wtedy również w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk oraz wykładała na jednym z uniwersytetów w Nowym Jorku. W 1967 roku przeszła na emeryturę. Maria Ossowska zmarła 13 sierpnia 1974 roku w Warszawie.

Poglądy.

Maria Ossowska jest *de facto* twórczynią dyscypliny naukowej, którą sama nazwała *nauka o moralności*. Jednoznacznie należy wskazać dla pełnej jasności, że odróżniała ją od etyki normatywnej, nie będącej nauką, ponieważ posiada ona inne niż nauka zadania wychowawcze. Zdaniem Marii Ossowskiej, nauka o moralności, jako dyscyplina opisowa, nie kształtuje etyki normatywnej.

W nauce o moralności, Ossowska wyróżniała trzy grupy zagadnień. Pierwsza, o charakterze metodologicznym, stanowiła analizę języka etyki i zawierała refleksje nad charakterem ocen i norm, nad odrębnością ocen i norm moralnych oraz nad sposobami ich uzasadniania. Stosowała postulat stanowczego odróżnienia opisu od wartościowania oraz postulat badania zjawisk moralnych bez angażowania w nie własnych niechęci czy upodobań. Druga grupa zagadnień obejmowała problemy psychologii moralności, a trzecia – socjologię moralności. We wszystkich swych pracach kładła nacisk na konieczność wykrywania zależności funkcjonalnych, polemizując jednocześnie z popularnymi teoriami funkcjonalistycznymi i z relatywizmem kulturowym.

Ossowskiej obce były wszelkie funkcje kaznodziejskie czy moralizatorskie. Nie głosiła ani nie uzasadniała żadnych norm i ocen. Badała natomiast dane objawy świadomości moralnej, autentyczne motywacje, rzeczywiście wyznawane, szerzone i praktykowane

etyczne zalecenia i przestrogi oraz systemy etyczne, mające znaczenie w określonych środowiskach oraz w określonych czasach.

W dziele *Moralność mieszczańska*[31] (1956 r.) uzasadnia społeczno-klasowe zróżnicowanie moralności, twierdząc, że nie można o niej mówić w liczbie pojedynczej jako o czymś co jest niezmienne i jednolite. Moralność mieszczańską wyodrębniła spośród kilku wątków moralnych występujących równolegle w klasowo rozwarstwionym społeczeństwie. Moralność mieszczańska na przełomie dziejów była bowiem znacznie zróżnicowana.

Prace Marii Ossowskiej dotyczące fenomenów etosu, zarówno mieszczańskiego jak i rycerskiego, stanowią studium nad określonymi przykładami moralności i obyczajów, wypracowanych i ukształtowanych w badanych klasach społecznych, ale podlegających przemianom zachodzącym w ich historycznym rozwoju.

Autorka w swoich naukowych dociekaniach nie poszukiwała idealnego typu moralności klasowej i typu takiego nie wypracowywała. W jej opracowaniach moralność mieszczańska czy rycerska ukazana jest nie jako swoisty ideał, do którego należy dążyć, lecz jako zjawisko usytuowane w pewnej fazie rozwoju moralności średniowiecznego rycerstwa czy dziewiętnastowiecznego mieszczaństwa.

W pracy *Socjologia moralności*[32] (1963 r.), Ossowska przeanalizowała różnorodne czynniki kształtujące moralność grup społecznych: czynniki biologiczne, ekonomiczne, demograficzne, światopoglądowe, ustrój społeczny i inne. Zebrała i uporządkowała problemy dotychczas rozproszone, ukazując skomplikowanie i wieloaspektowość zagadnień.

[31] M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1956.
[32] M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 2005.

Hipotezy na temat związków istniejących pomiędzy zjawiskami moralnymi i zjawiskami pozamoralnymi, Ossowska poddawała surowej weryfikacji. Analizując poglądy danego autora, interesowała się nie tylko tym, co jest treścią jego idei, lecz również jej społecznym kontekstem.

Systematyzując natomiast normy moralne, wiązała normy strzegące biologicznego istnienia człowieka z normami strzegącymi godności ludzkiej: broniącymi niezależności jednostki, jej wolności będącej pod wpływem innych, wolności wyboru postępowania niepodlegającego przymusowej indoktrynacji, jej prywatności w niektórych sprawach życiowych oraz prawa do sprawiedliwości i prawidłowego rozwiązywania konfliktów społecznych.

Ograniczając się do badań opisowych, Maria Ossowska nie lekceważyła bynajmniej społecznej doniosłości etyki normatywnej. Nie lubiła jednak moralistyki uprawianej „z kaznodziejskim patosem".

O wyborze angielskiego Oświecenia za przedmiot wieloletnich studiów zadecydowała jej sympatia dla typu moralistyki tego okresu oraz to, że niewiele w niej frazeologii, że jest jasna i próbuje trzymać się faktów.

Ponadto ten okres w historii – jak sama wyznaje – był dla niej szczególnie pociągający, ponieważ etyka zaczęła oddzielać się od dogmatu religijnego i zaczęła dominować w nim pochwała dobroci. Zajmowała się zatem niezależnością etyki od religii, określiła jasno pojęcie egoizmu i altruizmu oraz poddała wnikliwej analizie pojęcie „poczucia moralnego".

Jej subtelne analizy pojęciowe przyczyniły się do wprowadzenia jasności w sferę dociekań często mętnie uprawianych, do likwidacji źle postawionych pytań i rozstrzygalnego sformułowania zagadnień istotnych. Wzbogaciły one także powszechną wiedzę, dzięki ukazaniu wielopostaciowości zjawisk, jaka kryje się pod terminami będącymi w codziennym użyciu.

Dzieła Marii Ossowskiej, właśnie dzięki tym subtelnym i dociekliwym analizom podstawowych pojęć oraz stanowisk etycznych, ukazały wielką złożoność zjawisk moralnych. Ujawniły też brak uzasadnienia dla wielu stanowisk w etyce oraz wyjaśniły przynajmniej niektóre z naukowych nieporozumień wynikających z wieloznaczności i niejasności pojęć etycznych.

Praca ta, pomimo zawartych w niej pewnych sugestii, nie podaje gotowych wyjaśnień ale jest naukową próbą odnalezienia odpowiedzi na kilka istotnych pytań związanych z kształtowaniem postaw moralnych członków formacji mundurowych – policji i wojska[33].

Rola armii wysuwa się na pierwszy plan w sytuacji zagrożenia wojną. W czasie pokoju zagrożenia bezpieczeństwa są zwalczane natomiast przez policję, która misję swoją umacnia w oparciu o etos służby mundurowej, którego geneza jest wywiedziona z ethosu dawnego rycerstwa. Stanowią to jeden z czynników wpływających na definiowanie kultury bezpieczeństwa, nie tylko wśród policjantów ale i społeczeństwa. Postawione zagadnienia i pytania to:

- po pierwsze ukazanie i przeprowadzenie badań problematyki etosu formacji mundurowych w kontekście kultury bezpieczeństwa jako podstawy zachowań;

- po wtóre jest to próba odpowiedzi na pytanie o aktualność etyki i współczesnych dla nich zagrożeń;

- po trzecie, czy rycerskie kodeksy etyczne pozwalają na takie interpretowanie, które umożliwia ich współczesną implementację;

- po czwarte, jak przedstawia się aktywny udział czynnika ludzkiego w utrzymywaniu właściwego poziomu pierwszego filara kultury bezpieczeństwa, a w związku z tym, które czynniki można uznać za decydujące

[33] *Contemporary Security Analysis and Copenhagen Peace Research*, S. Guzzini, D. Jung (red.), Routledge, London/New York 2004, s. 87, (na: http://guessoumiss.files.wordpress.com/2011/08/contemporary-security.pdf, data dostępu 05.07.2014)

Rozdział 1.
Społeczne podstawy moralności

1.1. Problematyka norm moralnych

W literaturze związanej z nauką o moralności – etyką, obok zagadnień dotyczących ocen, napotykamy na szereg zagadnień związanych z normami moralnymi. W *Podstawach nauki o moralności*[34] Maria Ossowska przyjmuje, że norma jest rodzajem wypowiedzi, choć wskazówki co do tego, jak ma być sformułowana, są dość nieuchwytne. W wypowiedziach, gdzie z normą mamy do czynienia, spotykamy takie słowa jak: „trzeba", „należy", „powinno się" itp.[35] Wypowiadane są one w trybie oznajmującym lub rozkazującym, w czasie teraźniejszym lub przyszłym.

Według Ossowskiej norma w potocznym rozumieniu to pewnego rodzaju reguła, przepis. Jej charakter oddaje poniższa wypowiedź:

„Norma jest pewną regułą, a reguła musi regulować coś, co się powtarza"[36].

W tym przypadku szczególnym ośrodkiem zainteresowań są wyrażenia, w których norma wyrażana jest słowami: „powinien", „powinno". Oczywiste jest, że nie we wszystkich przypadkach, gdzie te słowa występują mamy do czynienia z normą. Jak zaznacza sama

[34] M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Czytelnik, Warszawa 1936.
[35] F. Bockle, *Werte und Normbergrundung*, [w:] *Christlicher Glaube in der modernen Gesselschaft*, F. Bockle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, Welte, Freiburg 1981, s. 41.
[36] M. Ossowska, *Podstawy nauki…*, op. cit., s. 9.

Ossowska, w niektórych momentach mamy do czynienia z nienormotwórczym użyciem tychże słów[37].

Używając słowa „powinien", tworzymy normy, które nie są bynajmniej jednoznaczne. Autorka przywołuje tutaj podział, w którym rozróżnia się trzy użycia słowa „powinien" lub „powinno".

1. W pierwszym znaczeniu słowa „powinien", „powinno" tworzą normy, które są bądź równoznaczne ocenom, bądź mają oceny za podstawę. „Zwrotem zawierającym słowa »powinien« (...) można zawsze podporządkować (...) pewne zwroty, zawierające słowa »dobry«, »zły« itp. (...) Wszelkie orzeczniki oceniające mogą występować w ocenach stanowiących »podstawę« do wypowiedzi, zawierających słowa »powinien«[38].

Połączenia tego rodzaju Czesław Znamierowski nazywa aksjologicznymi[39]. W tym wypadku mamy do czynienia z wartościowaniem. Każde zdanie normotwórcze zakłada pewne wartościowanie, a wypowiedzi tego typu – ocenianie.

2. Czesław Znamierowski oprócz aksjologicznego, wyróżnia również tetyczne znaczenia słów „powinien"[40]. „Normy tego typu są [dla niego] w szczególny sposób związane z jakimś aktem stanowienia, stąd właśnie ich nazwa. Obowiązują one ze względu na ten akt (…)"[41]. Przy takim użyciu słów „powinien" mamy do czynienia z sytuacją, w której człowiek powinien postępować w dany sposób, ponieważ nakazuje to pewien akt normotwórczy. Nie chodzi tutaj tylko o akt w sensie prawnym. Przykładem mogą być przepisy *savoir vivre*, które narzucają w pewien sposób formy postępowania, ale również akty stanowienia napotykane w codziennym życiu, takie jak:

[37] Ibidem, s. 128–129.
[38] Ibidem, s. 131.
[39] Vide Cz. Znamierowski, *Oceny i normy*, PWN, Warszawa 1957.
[40] Vide Z. Ziembiński, *Normy tetyczne a normy aksjologiczne w koncepcji Czesława Z.*, „SF", 1963, nr 7, s. 88–112.
[41] M. Ossowska, *Podstawy nauki…*, op. cit., s. 133.

zasada przechodzenia przez jezdnię na zielonym świetle czy obowiązujące zasady gry w danej dyscyplinie sportowej. Uogólniając te rozważania, norma tetyczna odwołuje się do jakichś przepisów ustanawianych „odgórnie", niekoniecznie w sensie prawnym. Przestrzegamy tych przepisów i postępujemy według nich, ponieważ godzimy się z nimi i zdajemy sobie sprawę, że są one ogólnie przestrzegane.

Maria Ossowska przy wyodrębnieniu norm aksjologicznej i tetycznej, trzyma się zasady argumentowania na ich korzyść. „Norma aksjologiczna broniła się przez powołanie się na jakąś ocenę, norma tetyczna – przez powołanie się na fakt, że została powzięte przez czynniki autorytatywne odnośne postanowienia. Norma aksjologiczna może odnosić się do wszelkiego rodzaju przedmiotów, norma tetyczna normuje przede wszystkim czyjeś zachowanie"[42].

3. Trzecie znaczenie słowa „powinien" ma wydźwięk doradczy. Jak podaje Ossowska, z takim użyciem spotykamy się mówiąc: „Powinieneś używać więcej ruchu", „Powinieneś przestać palić", „By uzyskać taką mieszaninę, powinno się wziąć takie a takie składniki, ogrzać je do takiej temperatury". Ogólny schemat odpowiadający temu użyciu brzmiałby: jeżeli chcesz A, powinieneś robić B. Autorka podkreśla, że na ogół pomija się poprzednik, gdy chcenie A rozumie się samo przez się. Taką sytuację spotykamy, kiedy lekarz mówi do pacjenta, że aby wyzdrowieć, powinien robić to a to. Nie odwołuje się on do pewnych ocen ani do jakiegoś przepisu, lecz do pewnych związków przyczynowo-skutkowych zachodzących między B i A.

To użycie słowa „powinien" prowadzi do przepisów nazwanych przez Immanuela Kanta imperatywnymi hipotetycznymi[43]. Ossowska jednak dla swoich rozważań rezerwuje sobie inną nazwę – przepisy teleologiczne.

[42] Ibidem, s. 135.
[43] Vide I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, PWN, Warszawa 1986, *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 2004, ISBN 83-88524-42-9.

W przypadku stosowania *normy teleologicznej* mamy do czynienia z pewnymi związkami faktycznymi. Jest to czynnik, który odróżnia tę normę od wymienionych poprzednio, czyli od normy aksjologicznej i normy faktycznej.

„Presja ocen, presja jakiegoś aktu stanowienia, presja pewnych związków faktycznych – to miały być trzy różne czynniki, które miałyby nakłaniać ludzi do uznania tych norm”[44].

Sposób argumentowania na korzyść norm, a więc normy aksjologicznej przez powołanie się na jakąś ocenę, normy tetycznej przez powołanie się na jakiś akt stanowienia, normy teleologicznej przez powołanie się na pewne związki faktyczne – nie prowadzi jednak do zadawalających rezultatów. „Ponieważ argumentowanie na rzecz norm tetycznych implikowało pośród przesłanek jakąś normę aksjologiczną bądź teleologiczną, a normy teleologiczne w swej argumentacji ujawniły ukrytą na dnie normę aksjologiczną, otwierała się możliwość uznania wszystkich tych norm za aksjologiczne, bo doprowadzające nas wcześniej czy później do oceny”[45].

Podsumowując wywód Ossowskiej dochodzimy do wniosku, że u podstaw uznawania danych wypowiedzi za normy, stoi zawsze ocenianie. „Jako godny podkreślenia wynik należy wymienić otwierającą się na podstawie tych dociekań możliwość uznania wszelkiej argumentacji przemawiającej na rzecz norm za argumentację implikującą ocenianie”[46].

Powyższe rozważania są jednak tylko zasygnalizowaniem problematyki, jaką napotykamy przy analizie oceny i normy. W *Podstawach nauki o moralności* Ossowska często dochodzi do wniosku, że wyniki jej dociekań nie prowadzą do jakichś konkretnych rezultatów. Sprawa jest jeszcze bardziej skomplikowana, gdy próbujemy

[44] M. Ossowska, *Podstawy nauki…*, op. cit., s. 137.
[45] Ibidem, s. 142.
[46] Ibidem.

odróżnić ocenę i normę moralną od innych ocen i norm. Dlatego ograniczymy się tylko do podania trzech dróg, którymi można podążać w celu znalezienia odrębnej oceny i normy moralnej oraz do przytoczenia słów samej autorki podsumowującej swoją pracę: „Biorąc za punkt wyjścia oceny i normy poczytywane w pewnych środowiskach bezspornie za moralne, można zapytać, czy te oceny w swej budowie, czy też np. w występujących w nich terminach mają jakieś własności swoiście wspólne. Dalej można podejść do tej sprawy od strony psychologicznej i zapytać, czy istnieje jakaś sfera przeżyć o własnościach swoiście wspólnych, które towarzyszą ocenom i normom poczytywanym za moralne i przy pomocy których można by je od wszelkich innych ocen i norm odróżnić? Wreszcie można obrać sobie za punkt wyjścia postępowanie chwalone czy ganione w tych ocenach, polecane czy zakazywane w tych normach i można w odniesieniu do tego przedmiotu ocen czy norm zadać sobie to samo pytanie, które przed chwilą do samych ocen było skierowane”[47].

Aby pierwsza z tych dróg dała określone rezultaty należy, według autorki, znaleźć specyficzny sens słów „dobry” oraz „powinien” – które są rzekomymi znamionami moralnych ocen i norm. Analiza tych założeń doprowadza Ossowską do negatywnej odpowiedzi „(...) nie możemy podać specyficznie moralnych znaczeń tych słów, co skłania nas do przypuszczenia, że oceny i normy stają się moralnymi nie tylko dlatego, że w nich użyto specjalnych terminów, tylko że te terminy nabierają dla nas jakiegoś odcienia znaczeniowego, gdy występuje w ocenach i normach uznanych przez nas już uprzednio na podstawie jakichś innych znamion za moralne”[48].

[47] Ibidem, s. 172.
[48] Ibidem, s. 176.

Także druga i trzecia z proponowanych możliwości nie dają zadawalających rezultatów. Odróżnienie oceny i normy moralnej[49] na drodze psychologicznej doprowadza w rezultacie do analizy stanów psychicznych typu oburzenie czy uznanie symptomatycznych dla nas pochwał lub nagan. Jednocześnie, aby mogły one być uznane za moralne, musiałyby być bezstronne. „Oburzenie miało być szlachetnym oburzeniem dopiero wtedy, gdy nie było związane z jakimś specyficznym stosunkiem oceniającego do sprawcy ocenianego czynu, lecz mogło być przeżyte przez dowolnego obserwatora w tej samej sytuacji. Charakterystyka ta nie była już charakterystyką psychologiczną"[50]. Ossowska nigdy nie zbudowała definicji moralności. Jak twierdzi, nie sposób zbudować jej dla pojęć, które są niespójne. Trud zdefiniowania pojęcia moralności jest dla niej podobny do tego przy próbie scharakteryzowania słowa „nabiał". Dla wielu badaczy jednak jej praca jest podstawą do dalszych rozważań na te tematy.

W *Socjologii moralności* odnajdujemy rozdział, w którym autorka zaznajamia nas z poglądami niektórych socjologów i filozofów uznających, że **moralność jest faktem społecznym.** Konflikt, jaki zaistniał wokół tej sprawy, implikował zagadnienie czy należy naukę o moralności włączyć do socjologii. Spór o to czy moralność jest faktem, wyłonił według Ossowskiej cztery grupy zagadnień związanych z tym problemem.

Pierwszy z nich wskazuje, że oceny czy rozkaźniki, którymi się rządzimy w swym postępowaniu, są wytworem grupy. Z tego typu poglądem mamy do czynienia wówczas, gdy mówimy, że moralność narzucili słabsi silniejszym lub odwrotnie – np. że społeczeństwo narzuciło jednostkom pewien typ postępowania. W tym duchu interpretował moralność Emil Durkheim. Dla wyjaśnienia faktu, że mo-

[49] Vide Z. Ziembiński, *Podstawy nauki o moralności. Skrypt dla studentów prawa*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 1981.
[50] M. Ossowska, *Podstawy nauki…*, op. cit., s. 392.

ralność istnieje, uważał za konieczne przyjęcie specyficznego bytu, jakim jest społeczeństwo tworzące normę[51].

Zawarte w drugiej grupie zagadnienia związane są z tezą, że moralność jest faktem społecznym. Świadczy o tym pogląd, że „(...) oceny i normy moralne, którymi rządzimy się w innym postępowaniu, mają charakter społeczny już nie ze względu na to, czyim są wytworem, lecz ze względu na to, czego dotyczą. Oceny moralne mają nam mówić o postępowaniach, które są zawsze postępowaniami względem kogoś różnego od nas (szerszej, względem jakiejś różnej od nas istoty żyjącej), mówią o dyspozycjach do postępowań i uczuć skierowanych do kogoś"[52]. W tym wypadku oceny mają charakter wtórny.

W trzeciej grupie znajdują się poglądy głoszące, że oceny czy normy, którymi rządzimy się w naszym postępowaniu, są funkcją warunków społecznych. Głównym propagatorem tej tezy jest Lucien Levy-Bruhl, który moralność traktował jako jedną z funkcji rzeczywistości danej społeczności w jakimś okresie[53]. Pogląd ten stał w opozycji do twierdzenia traktującego moralność jak rzeczywistość przyrodniczą, niezmienną czy objawową. Według ostatniej grupy moralność jest faktem społecznym, ponieważ: „każda ocena moralna ma zawsze jakieś uzasadnienie społeczne, że każdą normę moralną można wylegitymować okazując, że jej przestrzeganie jest dla współżycia pożyteczne, a naruszenie szkodliwe"[54].

Normy moralne według tego stanowiska bronią zasad dobrych stosunków między ludźmi, oparte są na zasadzie wzajemnego zaufania, które jest podstawą dobrego współżycia. Moralność jest w tym wypadku skutkiem stosunków zachodzących między ludźmi. Nie

[51] Vide E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, PWN, Warszawa 1999.
[52] M. Ossowska, *Socjologia moralności…*, op. cit., s. 263.
[53] Vide L. Levy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, PWN, Warszawa 1992.
[54] M. Ossowska, *Socjologia moralności…*, op. cit., s. 268.

istniałaby, gdyby człowiek żył samotnie. W ten właśnie sposób pojmował moralność Thomas Hobbes[55].

Podsumowując powyższe poglądy, można pokusić się o pewien podział, według którego moralność jest faktem społecznym ze względu na „coś". Przy czym to „coś" u różnych autorów przedstawia się odmiennie. Grupując te poglądy otrzymamy cztery interpretacje powszechnie uznanej tezy, iż moralność jest faktem społecznym. Według pierwszej interpretacji oceny i normy moralne były faktem społecznym ze względu na to, czyim były wytworem. Według drugiej grupy ze względu na to, czego dotyczyły. W poglądach trzeciej grupy normy moralne były faktem społecznym przez wzgląd na zależność swej treści od warunków społecznych, które towarzyszyły ich sformułowaniu. W czwartym przypadku był to wzgląd na sposób ich uzasadnienia[56].

Maria Ossowska zauważa, że uznawanie jednej interpretacji tezy o społecznym charakterze moralności nie wyklucza uznania jej w dalszych interpretacjach: „Każde z ujęć tej tezy wskazuje na potrzebę rozwinięcia przez socjologów pewnego kierunku badań nad zjawiskami moralnymi. W każdym jednak razie, etyka opisowa nie może ograniczyć się do rozważań wyłącznie socjologicznych i posługiwanie się w etyce opisowej metodami socjologicznymi, nie przesądza sprawy włączenia tej dyscypliny w całości do socjologii"[57].

W *Socjologii moralności* celowo przedstawione są poglądy różnych autorów. Wskazują one na społeczne zjawiska, które stanowią źródło ocen i norm moralnych. Pisze o tym Janusz Mariański w swej książce *Wprowadzenie do „Socjologii moralności"*[58]. Czytamy tam:

[55] Vide T. Hobbes, *Lewiatan*, Aletheia, Warszawa 2009.
[56] M. Ossowska, *Socjologia moralności…*, op. cit., s. 274.
[57] Z. Ziembiński, recenzja książki M. Ossowskiej *Socjologia moralności*, „Państwo i prawo", 1964, nr 1, s. 103–104.
[58] J. Mariański, *Wprowadzenie do „Socjologii moralności"*, KUL, Lublin 1989.

„Ossowska pragnęła zachować postawę badacza faktów z dziedziny moralności. Nie uprawiała etyki, lecz naukę o moralności, postulując jej programową bezzałożeniowość. W opisywanym badaniu moralności chciała rozpoznać faktyczny stan rzeczy, a więc zanalizować i wyjaśnić panujące w danym środowisku społecznym oceny moralne i obowiązujące normy, ustalić motywy różnych działań zarówno aprobowanych (chwalonych), jak i dezaprobowanych (ganionych) w tym środowisku”[59].

Kontynuacją tego stanowiska oraz rozszerzaniem postulatów socjologii moralności[60] jest inna książka Marii Ossowskiej, której nie sposób tutaj pominąć. Są to *Normy moralne. Próba systematyzacji*[61] – podręcznik, systematyzujący jasno, w pewien określony sposób normy, z którymi spotykamy się na co dzień. Autorka sugeruje, że podziału nie należy traktować jako zakończonego czy absolutnego. Pomimo, że został on oparty na wieloletnich badaniach, nie należy go traktować autorytatywnie. O trudnościach, które napotyka badacz moralności w swej pracy, pisał już w *Etyce Nikomachejskiej* Arystoteles[62]. Jego słowa stały się mottem dla pracy Ossowskiej, która pisała: „jest rzeczą nader kompromitującą dla wieloletniego badacza zjawisk moralnych oraz dla dziedziny, którą reprezentuje, wyznać, że stan, jaki go ogarnia wobec postawionych w tej książce zadań systematyzujących, jest przede wszystkim stanem dezorientacji”[63]. Słowa te jednak nie wynikają z beznadziejności, jaka rzekomo mogła ogarniać autorkę. Chodziło raczej o zawodność tradycyjnych kryteriów systematyzacji ocen i norm moralnych, zarówno etyki religijnej, jak i świeckiej[64].

[59] Ibidem, s 45.
[60] Por. J. Mariański, *Socjologia moralności*, KUL, Lublin 2006.
[61] M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985.
[62] Vide Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, PWN, Warszawa 2007.
[63] M. Ossowska, *Normy moralne…*, op. cit., s. 26.
[64] Z. Ziembiński, *Koncepcje etyczne M. Ossowskiej*, „Nurt”, 1975, nr 2, s. 16–18.

Zawodność tradycyjnych kryteriów etycznych skłoniła ją do szukania „natchnienia" gdzie indziej. „Zwrócimy się po nie mianowicie do antropologii kultury i na czas naszych rozważań wypożyczymy od niej postulat metodologiczny tych funkcjonalistów, którzy piszą: »jeżeli chcesz coś zrozumieć, obserwuj to w działaniu«"[65].

Autorka, analizując poszczególne odstępstwa od normy moralnej, omawia argumenty za i przeciw – „(...) angażując się szczególnie wyraźnie przeciwko dopuszczalności kary śmierci, tolerancyjnie odnosząc się do eutanazji, zabójstwa niemowląt niezdolnych do normalnego życia oraz przerywania ciąży. Marginalnie zwraca się w tym kontekście uwagę na problem podtrzymania biologicznego życia w przypadkach nieodwracalnego uszkodzenia kory mózgowej. (...) Potępia akty terroryzmu politycznego, nie przeciwstawia się im jednak, gdy chodzi o zgładzenie pojedynczego zbrodniarza politycznego na skalę Hitlera"[66]. Bezpośrednio po normach chroniących biologiczne istnienie człowieka, umieszcza normy chroniące jego godność. Definiuje je w następujący sposób: „(...) ma godność ten, kto może bronić pewnych uznanych przez się wartości, z których obroną związane jest jego poczucie własnej wartości i kto oczekuje z tego tytułu szacunku ze strony innych. Brak godności z kolei ujawnia ten, kto rezygnuje z takiej wartości, sam siebie poniża lub daje się poniżać dla osiągnięcia jakichś osobistych korzyści"[67].

W poszukiwaniu potwierdzenia tej normy sięga do źródeł historycznych. Są to między innymi filozofia Arystotelesa – który uważa, że despotyzm niszczy ludzką godność[68] oraz filozofia Monteskiusza – według którego istnieje szereg czynników ograniczenia, jak rów-

[65] M. Ossowska, *Normy moralne…*, op. cit., s. 28.
[66] Z. Ziembiński, *Koncepcje etyczne…*, op. cit., s. 17.
[67] M. Ossowska, *Normy moralne…*, op. cit., s. 59.
[68] Vide Arystoteles, *Polityka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, Arystoteles, PWN, Warszawa 2001, s. 25–226.

nież wspierania godności ludzkiej[69]. Za tym drugim przemawia ustrój monarchistyczny, który w ten sposób szukał poparcia wśród warstw uprzywilejowanych.

W swej systematyzacji Ossowska wiąże normy moralne w obronie godności z normami broniącymi niezależności jednostki przejawiającej się m.in. w wolności myśli, słowa, dokonywania wyborów.

Wiele miejsca poświęca również problemowi wywierania przymusu w stosunku do innych ludzi. Najbardziej znanymi stosunkami społecznymi, w których występuje przymus to:

- stosunek rodzice – dzieci (posiadanie większej siły fizycznej, większego doświadczenia);
- stosunek mężczyźni – kobiety;
- przemoc stosowana przez tych, którzy sprawują władzę polityczną w stosunku do tych, którzy jej podlegają;
- posiadający władzę, jaką daje przywilej ekonomiczny;
- stosunek większości do mniejszości (np. presja publiczna na jednostkę).

Tak jak w obronie życia ludzkiego istnieją pewne aprobowane społecznie odstępstwa, tak i w przypadku wolności dopuszczamy istnienie pewnych dyskusyjnych przepisów np. w celu ochrony życia, zdrowia czy wykształcenia. W czasach pracy badawczej Ossowskiej powstała jeszcze inna koncepcja, która omawiała ograniczenie wolności przez samego siebie. Są to poglądy Ericha Fromma, które można odnaleźć w jego książce pt. *Ucieczka od wolności*[70], gdzie mówi o tym, że kapitalizm nie tylko uczynił człowieka wolnym, ale również doprowadził do tego, że staje się on coraz bardziej osamotniony, odosobniony[71]. Fromm pisał o człowieku w ten sposób: „Wolność, mimo że przyniosła [mu] niezależność i władzę rozumu,

[69] Vide Monteskiusz, *O duchu praw*, PWN, Warszawa 1997.
[70] E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Czytelnik, Warszawa, 1993.
[71] Vide ibidem.

uczyniła go samotnym, a przez to lękliwym i bezsilnym. Owa izolacja jest nie do zniesienia i ma on do wyboru albo ucieczkę przed brzemieniem wolności ku nowym zależnościom i podporządkowaniu, albo dążeniu do pełnej wolności pozytywnej, która opiera się na wolności i niepowtarzalności człowieka”[72].

Jego poglądy można porównać z przymusem stosowanym przez tych, którzy mają władzę polityczną. Przy czym, o ile Ossowskiej chodziło o pewien stosunek podległości występujący w systemie totalitarnym, o tyle Fromm wskazał na zależność człowieka jaka ma miejsce w ustroju demokratycznym. Zależność przede wszystkim od kultury, która jest przejawem działalności nie tylko innego człowieka, ale też państwa.

Ossowska przechodzi następnie do analizy norm moralnych zabraniających kradzieży, oszustwa, kłamstwa, donosicielstwa, które zostały zespolone w jedną grupę norm „służących potrzebie zaufania”.

Na szczególną uwagę zasługuje przegląd norm moralnych, stojących wobec konfliktów społecznych. Polemizuje z hipotezami tych, którzy w etyce normatywnej widzieli panaceum na wszelkie konflikty społeczne, „(...) normom moralnym trudno przypisać zadania likwidowania wszelkich konfliktów. Staje temu na przeszkodzie wizja społeczeństwa, które pragnęlibyśmy realizować oraz wzór osobowy żyjącego w tym społeczeństwie człowieka. W imię tej wizji dopuszczamy jakieś tarcia w maszynie społecznej, nawet gdyby prowadziły do antagonizmów”[73].

Normom moralnym przypada w udziale taka selekcja konfliktów, która pozwala określić, z którymi z nich mamy się godzić, a które mamy nawet popierać. Mają one co najwyżej prowadzić do ich załagodzenia, ale nie przypada im rola usuwania.

[72] Ibidem, s. 18.
[73] M. Ossowska, *Normy moralne…*, op. cit., s. 167.

Do należytego funkcjonowania w społeczeństwie potrzebne nam są jeszcze inne cnoty, jak miłość do bliźniego, z którą wiąże się powszechna życzliwość, braterstwo, tolerancja czy wreszcie humanizm. Wszystkie te cnoty służą potrzebie pokojowego współżycia, a do tej listy należałoby dodać solidarność i wzajemną pomoc.

1.2. Rola norm w życiu społecznym

W pracy pt. *Socjologia moralności*[74] Maria Ossowska porusza zagadnienie funkcjonowania moralnych norm w życiu społecznym. Analizę rozpoczyna od czasów starożytnych, bowiem to już wtedy zwracano uwagę na powstawanie, rozwój oraz społeczny charakter norm moralnych.

W platońskich dialogach odnaleźć można dwie koncepcje, z których jedna głosi, że normy powstały jako samoobrona słabszych przed tymi, którzy mogli im zagrozić. Druga natomiast coś wręcz przeciwnego[75]. To ci, którzy byli u władzy stworzyli normy moralne, ponieważ przy ich pomocy łatwiej było rządzić poddanymi. Powstanie norm moralnych w obu przypadkach każe się orientować, czyim służyły interesom.

Współczesnym uaktualnieniem teorii interesu w odniesieniu do moralności, jest teza marksistów, według której normy moralne były wyrazem interesów ekonomicznych klasy panującej[76]. Ossowska ostrzega jednak przed taką interpretacją powstania norm. Podchodzenie do tej sprawy w taki sposób, może doprowadzić do poglądu,

[74] M. Ossowska, *Socjologia…*, op. cit.
[75] Vide Platon, *Dialogi*, t. 1–2, Antyk, Komorów 2005, ISBN 83-89637-34-0.
[76] Por. D. Harvey, *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, Książka i Prasa, Warszawa 2008, ISBN 978-83-883535-7-4.

że zawsze czyjś interes rządzi genezą norm moralnych. Według niej jest to teza teoretycznie jałowa[77].

Równie krytycznie autorka analizuje tezę, która obok wymienionej, pojawiła się w XIX w. Chodzi tu o pogląd, że u podstaw norm moralnych stoi coś, co nazywamy postępem[78]. Autorka podaje trzy czynniki, które wpływają na fakt, że w świetle wzbogaconych przez etnologię wiadomości o człowieku, teza ta jest niewiele znacząca.

1. Ewolucja moralności przedstawiona była jako rozwój jednopienny „daleka przeszłość wpływała w tych opisach jednym nurtem do myśli europejskiej, której rozwój miał reprezentować jedynie właściwą linię rozwojową"[79].
2. Drugi zarzut skierowany jest przeciw egocentryzmowi badaczy. W badaniu ewolucji moralności, naukowcy nie umieli spojrzeć z zewnątrz na własną kulturę, a system wartości u tejże kultury uważali za ostateczny i najlepszy.
3. Trzecim wreszcie zarzutem stawianym przez Ossowską było mieszanie opisu faktów z postulatami. „Tak np. stwierdzenie, że rozwój moralności zarówno u indywiduum, jak i w społeczeństwach przechodzi od heteronomii do autonomii, niezwykle należytego potwierdzenia w faktach"[80].

Krytykując powyższe próby znalezienia genezy moralności, Ossowska sama nie daje zadawalającej odpowiedzi. Nie można tego jednak traktować jako zarzut, ponieważ w tego typu badaniach dysponujemy dwoma rodzajami źródeł, do których należy zawsze podchodzić z rezerwą.

Autorka powołuje się na Roberta Redfielda, który uważał, że jednym z tych źródeł są wykopaliska archeologiczne, które dają nam

[77] M. Ossowska, *Normy moralne…*, op. cit., s. 145.
[78] Por. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie*, Wydawnictwo M, Kraków 2005, ISBN 83-72216-51-7.
[79] M. Ossowska, *Normy moralne…*, op. cit., s. 146.
[80] Ibidem.

wiedzę o kulturze materialnej danej grupy społecznej[81]. Drugim źródłem jest natomiast zgadywanie, tworzenie hipotez, jak wyglądała ta daleka przeszłość na podstawie współczesnych prymitywnych kultur, które nigdy nie zetknęły się z rozwiniętą miejską cywilizacją.

Źródła te jednak są mało zadawalające i nie mogą wiele powiedzieć o moralności danej społeczności.

Następnym zagadnieniem poruszonym przez Ossowską w *Socjologii moralności*[82], jest sposób wdrażania norm i sposób ich przyswajania. Podchodząc do tego tematu, autorka najpierw odpowiada sobie na pytanie, co znaczy daną normę przyswoić, a co znaczy uznać. Słowa te nie oznaczają bowiem tego samego. „Uznać jakąś normę, to nie znaczy koniecznie jej przestrzegać, podczas gdy przyswojenie sobie jakiejś normy wymaga w potocznym rozumieniu przystosowania się do niej w swoim postępowaniu"[83].

Podobnie rzecz się ma z kwestią wdrażania jakiejś normy w życie danego społeczeństwa. Najpierw badacz powinien odpowiedzieć sobie, jaki typ sankcji czeka człowieka w danej grupie za ich przekroczenie. Autorka wskazuje na różne możliwości usankcjonowania jakiejś normy. Na przykład wdraża się normę obiecując coś dobrego za jej przestrzeganie lub zapowiadając coś złego za jej przekroczenie. Normy również można wdrażać poprzez odwoływanie się do sfery emocjonalnej tego, kogo dotyczą. Można obiecywać królestwo niebieskie na ziemi, miłość czy szacunek ludzki. Natomiast za nieprzestrzeganie reguł, można zapowiadać kary pozaziemskie, utratę szacunku, chorobę czy nawet śmierć.

Zajmując się zagadnieniem funkcjonowania norm w życiu społecznym, Ossowska szczególną uwagę poświęciła odpowiedzi na pytanie, czy istnieją oceny i normy powszechnie uznane? Ale aby

[81] R. Redfield, *Chłopstwo – społeczności cząstkowe*, [w:] *Etnologia. Wybór tekstów*, Z. Sokolewicz (red.), PWN, Warszawa 1969.
[82] M. Ossowska, *Socjologia…*, op. cit.
[83] Ibidem, s. 153.

badania przyniosły zadowalające wyniki, należy odwołać się do faktów oraz „(...) trzeba zdać sobie sprawę z tego, o co właściwie idzie. Czy idzie o okazanie, że istnieje choć jedna norma wszystkim kulturom wspólna, czy o to, że wspólny im jest jakiś zespół szczególnie obowiązujących dyrektyw? Bo chyba nikt nie będzie się kusił o wykazanie, że wszystkie normy moralne, które uznaje dane społeczeństwo, odnaleźć można wszędzie”[84].

Podobnie jak i w innych przypadkach, autorka dochodzi do wniosku, że nie ma w tym zakresie jednej zadowalającej odpowiedzi. Zaznaczyć trzeba jednak, że przeprowadzona przez Marię Ossowską krytyka niektórych teorii nie ma na celu deprecjonowania czyichś umiejętności, lecz wskazuje na trudności, z jakimi napotyka się badacz *moralności*, tego podstawowego komponentu pierwszego i drugiego filara *kultury bezpieczeństwa*.

[84] Ibidem, s. 187.

Rozdział 2.
Typologia norm moralnych

Maria Ossowska przedstawiła następującą propozycję dokonania podziału norm moralnych, niewątpliwie mających kluczowe znaczenie dla fenomenu *kultury bezpieczeństwa*:

1. Normy występujące w obronie naszego biologicznego istnienia.
2. Normy stosowane w obronie godności człowieka.
3. Normy stosowane w obronie ludzkiej niezależności.
4. Normy niezbędne dla obrony prywatności osoby ludzkiej.
5. Normy służące zaspokojeniu potrzeby zaufania.
6. Normy stojące na straży sprawiedliwości.
7. Normy stosowane w sytuacjach występowania konfliktów społecznych.

2.1. Normy w obronie biologicznego istnienia

Ossowska na pierwszym miejscu formułuje normy chroniące biologiczne istnienie człowieka. **Najważniejszą spośród nich jest „nie zabijaj”.** Norma ta może być wypowiadana zarówno w formie zakazu, jak i nakazu zalecającego szacunek dla ludzkiego istnienia.

„Pod względem logicznym jest rzeczą raczej obojętną, czy operujemy zakazami, czy nakazami, każdemu zakazowi można bowiem jakiś nakaz przyporządkować, tak jak »nie kłam« można sformułować w postaci »bądź prawdomówny«, »nie kradnij« w postaci »szanuj cudzą własność« (...). Jeżeli w wypadku zabójstwa wybraliśmy formę zabraniającą, to dlatego, że uświęciła ją tradycja i uzasadnia waga sprawy. Powszechna przewaga zakazów nad nakazami bywa

tłumaczona tym, że normę etyczną formułuje się zwykle pod wpływem przekroczeń, że łatwiej o zgodę między ludźmi w wypadku zakazów, że stąd lęk przed naganą kieruje postępowaniem w sposób bardziej pewny, a kara i potępienie odgrywają społecznie większą rolę niż nagroda i pochwała"[85].

Normy moralne w obronie naszego biologicznego istnienia, służą potrzebie naszego bezpieczeństwa, chroniąc dobro tak szczególnej wartości, jakim jest życie ludzkie. „Nie zabijaj" to jednak sformułowanie dość lakoniczne. Bo kogo nie zabijać? Czy dotyczy to tylko zakazu zabijania człowieka przez człowieka, jak się to przyjęło w kulturze chrześcijańskiej? Czy też dotyczy to może każdego żywego stworzenia?

Po drugie, należałoby dokładniej zbadać istotę zabójstwa: czy zabić to znaczy uderzeniem siekiery albo strzałem z bliska przyprawić kogoś o śmierć? A może należałoby także tę formułę zastosować: np. do męża, który swoim zachowaniem doprowadził do samobójstwa żony? Lub do kobiety, która aby „pozbyć się swojej sublokatorki staruszki poczęstowała ją wiadomością o rzekomej śmierci syna, wiadomością, która spowodowała zamierzony efekt: śmiertelny atak serca"[86]? Problematyczne stają się również koncepcje prawne: zabójstwo umyślne i nieumyślne. Czyż każde z nich nie jest formą pozbawienia drugiego człowieka życia? Czyż efekt nie jest zawsze ten sam – śmierć?

W przypadku, gdy norma „nie zabijaj", ogranicza się jedynie do ludzkiego życia, czyni się różne ustępstwa od tej zasady, które przy aprobacie społeczeństwa są dopuszczalne. Wymienić tutaj należy:

1. Samobójstwo – spotyka się w Europie dziś na ogół przypadki zabicia samego siebie bez narażania się na społeczne potępienie. „Dziś i na ogół", bo w różnych epokach i w różnych kra-

[85] Ibidem, s. 31–32.
[86] Ibidem, s. 33.

jach europejskich stosunek do samobójstwa jest rozmaity. Jedynie religia chrześcijańska potępia ten akt, głosząc, że tylko Bóg, który dał życie człowiekowi, może je odebrać. W społeczeństwie współczesnym na ogół spotyka się dezaprobatę samobójstwa jedynie wówczas, gdy samobójcę uważa się za człowieka, który w ten sposób wybiera najłatwiejszą drogą ucieczki do swoich problemów. Na ogół jednak opinia publiczna jest łagodna, gdyż odebranie sobie życia uznawane jest za akt rozpaczy. W innych kulturach, np. azjatyckiej, stosunek do samobójstwa jest zupełnie inny niż w Europie. Powszechnie jest znane *harakiri* (w Japonii) jako przykład konsekwencji wierności swojemu panu czy akt protestu przeciw doznanej krzywdzie. W Indiach natomiast bardzo często zdarza się śmierć głodowa, na którą ludzie się decydują, aby coś zamanifestować.

2. Usprawiedliwienie zabójstwa w obronie własnego życia czy życia swoich bliskich („obrona konieczna"), czy też zabójstwa w stanie „wyższej konieczności".

3. Wypadek wojny – żąda się wówczas od ludzi przyswojenia sobie dyrektywy pozwalającej na zabijanie. Istnienie wojny w kulturze europejskiej może wydawać się zjawiskiem naturalnym, a często nieuchronnym. Ale nie wszędzie tak jest. Przykładem mogą tutaj być Eskimosi, którzy nie posiadają żadnej formacji politycznej powołującej ich w stan wojennej gotowości, nie rozumieją więc masowych zbrojeń.

4. Eutanazja, z gr. *euthanasia*, czyli „dobra śmierć". Rozumie się przez nią bezbolesne skracanie życia beznadziejnie choremu na jego żądanie. Bywają jednakże przypadki, gdy nazwą tą określa się zwykłe zabójstwo. Przykładem może tu być uśmiercanie (w Niemczech, a ściślej w III Rzeszy) kalek czy osób chorych w okrutny sposób. Zaznaczyć należy, że nie była to ani śmierć

bezbolesna, ani też, że nie była ona poniesiona na własne żądanie. Podobnie było w przypadku uśmiercania dzieci, które urodziły się kalekie i jako takim normalne istnienie było odmówione.

5. Aborcja, czyli przerywanie ciąży. Według Marii Ossowskiej, dopuszczalność tej praktyki czy jej zakaz uwarunkowane są przede wszystkim przez religię i politykę populacyjną. I tak na przykład w przeludnionej Japonii aborcja jest dopuszczalna. Natomiast w społeczeństwach starzejących się, i w których zmniejsza się liczba członków z powodu emigracji młodych, aborcja jest potępiana. Każda ze stron: przeciwnicy i zwolennicy, mają swoje argumenty. W religii chrześcijańskiej aborcja jest niedopuszczalna, a argumentem Kościoła jest idea mówiąca o tym, że już embrion ma duszę daną od Boga i jest w związku z tym istotą ludzką. Zwolennicy aborcji mówią natomiast o ilości uchylonego przez przerwanie ciąży cierpienia. Cierpi i niechciane dziecko, i rodzice, którzy inaczej wyobrażali sobie swoje życie.

6. Kara śmierci to ostatni przypadek uprawniający do zadawania śmierci. Stosunek do kary śmierci jest rozmaity. Zwolennicy uważają, że są ludzie niepoprawni, których można unieszkodliwić przez eliminację. Są i tacy, „którzy wierzą w jakąś metafizyczną sprawiedliwość, broniącą równowagi dobra i zła. Każde zabójstwo miałoby tu być naruszeniem tej równowagi, którą można by przywrócić jedynie przez ukaranie człowieka w taki sposób, w jaki zawinił”[87]. Należy tylko zadać sobie pytanie: czy zło (zabójstwo) można wymazać przez nowe zło, a więc drugie zabójstwo? Czy ten argument „życie za życie” to sprawiedliwość, czy zwykła „mściwość”? Przeciw karze śmierci przemawia natomiast jej nieodwracalność. Co prawda,

[87] Ibidem, s. 41.

przy współczesnych technikach prawdopodobieństwo pomyłki jest niewielkie, niemniej jednak nie da się go całkowicie wykluczyć. Jak słusznie zauważyła Ossowska – „odwet żądający życia za życie ma być odwetem człowieka niewinnego w stosunku do tego, który zawinił. Tymczasem społeczeństwo, które karze za pośrednictwem swego prawa i jego wykonawców bynajmniej niewinne nie jest. Jest ono mianowicie odpowiedzialne za nędzę i alkoholizm, z których wywodzą się mordercy. Wiadomo, jak pijaństwo przyczynia się do podnoszenia liczby przestępstw, a państwo ogranicza się do ucinania głów, w które samo wlało tyle alkoholu, roszcząc sobie prawo do karania względnej zawsze winy karą ostateczną i nie do naprawienia”[88].

2.2. Normy w obronie godności człowieka

Warto zauważyć, że rola samooceny w życiu człowieka (jego mniemanie o tym, jak wygląda w oczach drugiego człowieka) jest obecnie bardzo wysoka. Szacunek dla samego siebie bywa uważany za warunek niezbędny integracji osobowości człowieka. Choć czasem z samooceną bywa różnie, są ludzie, którzy całkowicie są uzależnieni od cudzej opinii. Ale są też i tacy, u których kształtuje się ona mniej lub bardziej zależnie, aż do zupełnego przeciwstawienia się temu, co myślą o nas inni.

Maria Ossowska rozróżnia dwie odmiany godności. Według pierwszej „są tacy, którzy mają godność, i tacy, którzy jej nie mają”[89]. Według drugiej „wszystkim ludziom przysługuje godność jako

[88] Ibidem, s. 45.
[89] Ibidem, s. 52.

takim z tytułu uprzywilejowanego miejsca w przyrodzie”[90]. Jeżeli o nią chodzi, to człowiek zawdzięcza ją Bogu, który stworzył go na końcu jako swój twór najdoskonalszy, uczynił człowieka królem stworzenia, dał mu nieśmiertelną duszę, wyposażył go w rozum i wolną wolę. Toteż od nas samych ma zależeć czy wzniesiemy się na boskie wyżyny, czy też zniżymy się do poziomu zwierząt.

Jeżeli chodzi o godność, która nie przysługuje nam automatycznie (dotyczy to pierwszej odmiany godności), należałoby wymienić kilka przykładów zachowań będących świadectwem jej obecności lub braku. Za zachowania, które są przejawem braku godności, uważa się między innymi:

1. Schlebianie komuś, aby uzyskać korzyści dla siebie.
2. Narzucanie się drugiej osobie.
3. Okazywanie ślepego posłuszeństwa i rezygnacja z własnego „ja”.
4. Oportunizm, jako działanie niezgodne ze swoimi przekonaniami.
5. Przyzwolenie, by ktoś deprecjonował nasze świadczenia przez przeliczanie ich na pieniądze, np. nagroda za udzielenie komuś pomocy.
6. Uleganie i podporządkowanie swojego życia nałogom, jak np. łakomstwo, kłamanie czy uciekanie się do żebrania.
7. Traktowanie człowieka jak towaru.

Pojęcie godności jest związane z pojęciem osobowości. Ale też ma ona dwa znaczenia. Jedno z nich mówi, że każdy ma osobowość, w tym sensie, że ma swoje rysy indywidualne. Drugie to takie, które jest wyrazem uznania, dla kogoś, kto ukształtował swoje „ja” wokół pewnego pionu, wokół pewnych wartości. Można by zatem przyjąć, że „ma godność ten, kto umie bronić pewnych uznanych przez siebie wartości, z których obroną związane jest jego poczucie własnej war-

[90] Ibidem.

tości i kto oczekuje z tego tytułu szacunku ze strony innych. Brak godności z kolei ujawnia ten, kto rezygnując z takiej wartości sam siebie poniża lub daje się poniżać dla osiągnięcia jakichś osobistych korzyści”[91]. Godność stanowi niejako puklerz ochronny, gdyż budzi szacunek, a w szacunku można dopatrywać się elementów budzenia lęku.

Obok godności pojawia się też pojęcie honoru. Jednak oba terminy są niekompletne. Nabierają sensu dopiero, gdy użyte są w jakimś kontekście. Dlatego trudno zdefiniować, co to jest „godność”, co to jest „honor”. Ale można zapytać, co to znaczy, że ktoś zachował się z godnością lub ujął się honorem. Honor możemy traktować jako godność związaną z określonym rodzajem dóbr, jako że jest on sprzęgnięty z ideologią rycerską. Godność jest też wyrazem mocy. Wielkoduszność, szczodrobliwość, odwaga oraz ufność przynoszą zaszczyt, są wyrazem mocy, wypływają z poczucia siły. Małoduszność, skąpstwo, nieufność przynoszą dyshonor.

Podsumowując to zagadnienie, można przychylić się do powszechnie panującej opinii, że dla człowieka szacunek innych jest sprawą najwyższej wagi. Opinia ta prowadzi do dyrektyw moralnych, które zobowiązują do nieponiżania i nieupokarzania. Zdaniem Ossowskiej, takie dyrektywy broniące godności człowieka, które odegrały doniosłą rolę w rozwoju myśli etycznej, sformułowane zostały przez:

- **Immanuela Kanta – „Człowiek nie może być nigdy środkiem do jakiegoś celu, lecz zawsze musi być celem samym w sobie”[92].**
- **Karola Marksa – „Człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka”[93].**

[91] Ibidem, s. 59.
[92] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa 1970, s. 62.

Najogólniejsza forma, jaką należałoby nadać dyrektywie związanej z godnością, powinna brzmieć: „Miej godność i szanuj cudzą".

2.3. Normy w obronie ludzkiej niezależności

Można by je powiązać z normami w obronie godności. Są to takie normy, które przejawiają się w wolności myśli, słowa, wolności przed przymusem wywieranym przez człowieka na człowieka, wolności dokonywania wyborów, a także te, które są związane z normami strzegącymi prywatności niektórych spraw życiowych. Do najbardziej znanych stosunków społecznych, w których przejawia się przemoc, można zaliczyć np. stosunki: rodzice – dzieci, mężczyźni – kobiety, posiadający władzę polityczną – ci, którzy tej władzy podlegają, posiadający władzę, jaką daje przywilej ekonomiczny, większość – mniejszość (np. presja opinii publicznej wywierana na jednostkę).

Maria Ossowska zwraca tutaj uwagę na dwa akty: *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 roku oraz *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* opracowana przez ONZ i uchwalona w 1948 roku. Pierwsza z nich kładzie nacisk na równość wobec prawa, na funkcjonowanie wymiaru sprawiedliwości zgodnie z jego literą, na nienaruszalne prawo własności oraz wolność sumienia i wolność słowa[94].

Druga zawiera więcej szczegółów, które eliminują niektóre formy przymusu. Porusza tutaj także takie sprawy jak: niewolnictwo, tortury, kary okrutne i poniżające, samowolne aresztowania, uwię-

[93] K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 24.
[94] *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*, http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/francja-18.html (28.09.2010).

zienia i wygnania. Za *Deklaracją* z 1789 roku powtarza, że ograniczać wolno swobody jednostki tylko w sposób, który jest przewidziany przez prawo i tylko o tyle, o ile to jest konieczne do należytego uszanowania uprawnień cudzych (art. 129)[95].

Ossowska zwraca tutaj także uwagę na tzw. *wolność pozytywną*, która „polega na spontanicznej aktywności całej zintegrowanej osobowości. Jest to (...) harmonia panująca między podstawowymi motywami człowieka, a jego przejawiającym się na zewnątrz zachowaniem, harmonia, która pozwala dać pełny wyraz osobowości"[96]. Jest to wolność bycia sobą; aktywność, która płynie z naszego prawdziwego „ja". Ten, kto ją osiągnął, stawał się wyzwolony od jakichkolwiek nacisków czy presji zewnętrznych.

2.4. Normy w obronie prywatności osoby ludzkiej

„Uprawnienie do prywatności należy do najważniejszych ze wszystkich uprawnień [człowieka]. Jest ono jednocześnie najbardziej zagrożone i najmniej uwzględniane w naszych czasach"[97].

Prywatność jest obecnie dobrem najbardziej zagrożonym. Przyczyną tego jest rosnąca gęstość zaludnienia, rosnąca szybkość i łatwość komunikacji, wynalazki techniczne, które ingerują w prywatność ludzi przez np. podglądanie ich życia, a są to m.in. podsłuch, kamery, magnetofony, teleobiektywy, szyby jednostronnie przeźroczyste. W społeczeństwach rozwiniętych, zurbanizowanych, gdzie jednocześnie wzrasta przestępczość, niekiedy ludzie sami rezygnują z części swej prywatności na przykład przez domaganie się zwięk-

[95] *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf (25.08.2010).
[96] M. Ossowska, *Normy moralne…*, op. cit., s. 95.
[97] Ibidem, s. 100.

szenia liczby policjantów patrolujących ich okolicę czy zainstalowanie monitoringu ulicznego.

W egzystencji społeczeństw możemy rozróżnić trzy warianty prywatności:

1. „Obrona prywatności [osoby ludzkiej] może być obroną uprawnienia do okresowej samotności zagrożonej w stłoczonych mieszkaniach, w przeciążonych ludźmi środkach komunikacyjnych”[98]. Nawet w drodze do i z pracy obserwujemy, jak w środkach komunikacji publicznej ludzie szukają „własnego kąta” i wszystko po to, aby zachować odrobinę prywatności. Izolujemy się często także od rozmów z innymi osobami, odgradzamy się od ludzi gazetą czy nawet półprzymkniętymi powiekami. O ile bardziej ceni się własny samochód, nie tylko za szybkość i komfort podróży, ale właśnie ze względu na tę odrobinę prywatności w trakcie drogi. Należy tutaj rozróżnić: samotność i osamotnienie. Stadność bynajmniej nie chroni osoby ludzkiej przed osamotnieniem. Czuć się samotnym można nawet w wielkim tłumie, w dużym towarzystwie, wśród ludzi. Natomiast od czasu, do czasu pojawia się u człowieka pierwotna potrzeba relaksu bądź koncentracji sił do nowych zadań w izolacji. Ta samotność, jest potrzebą spokoju uzyskiwanego z dala od ludzkiego gwaru i cywilizacji. Dzisiaj jest ona jak najbardziej naturalna.
2. Prywatność opierająca się na aktach prawnych, zapewniających nam nienaruszalność mieszkań. Jest to ten rodzaj ochrona prywatności, który nie tylko uprawnia do okresowej samotności, lecz zabezpiecza przed obcymi osobami, przynajmniej we własnym domu. Jak lubią to często podkreślać zwłaszcza Anglicy – „mój dom moją twierdzą”.

[98] Ibidem, s. 102.

3. Obrona prywatności, która głosi „kto broni swojej prywatności, broni się przed ludzką ciekawością, przed nieuprawnioną poufałością, niedyskrecją, brakiem delikatności”[99]. Postulat ten jest wymowny sam w sobie. Niemal codziennie spostrzegamy, do czego mogą doprowadzić na przykład dziennikarze przez nieustanne wtrącanie się w cudze życie w pogoni za sensacją. Prowadzi to do nerwowych sytuacji oraz do zaciekłego bronienia swojej prywatności przez niemal wszystkie osoby publiczne.

2.5. Normy służące potrzebie zaufania

Istnieją takie normy etyczne, które dotyczą zachowań zagrażających nieustannie naszej potrzebie ufności. Są to m.in. takie dyrektywy: „nie kłam”, „bądź odpowiedzialny za słowo”, „nie kradnij”, „nie oszukuj”, „nie donoś”, „bądź lojalny”.

Aby darzyć kogoś zaufaniem[100], musimy oczekiwać, że będzie on wobec nas zawsze szczery, lojalny, że będzie traktował nas poważnie, to znaczy tak, abyśmy czuli się bezpiecznie i nie zostali oszukani, tak jeśli chodzi o dobra materialne, jak i o słowa.

Pragniemy, aby zaufany nie oczerniał nas przed obcymi, szczególnie dla własnych korzyści. Sama koncepcja kłamstwa czy oszustwa nie budzi żadnych wątpliwości, jest oczywista. Jednak i tu należy zaznaczyć, że są różne kłamstwa. Jedne, gdy kogoś świadomie wprowadzamy w błąd, a inne mogą być niewinne, niegroźne.

Bywają pewne okoliczności, w których można odstąpić od prawdomówności. Do takich przypadków należą: kłamstwo obronne w stosunku do wroga, który chce od nas informacji, aby móc nam

[99] Ibidem, s. 104.
[100] Por. R. K. Sprenger, *Zaufanie #1*, MT Biznes, Warszawa 2007.

później zaszkodzić; kłamstwo wobec dzieci („dzieci przyniósł bocian"), na usprawiedliwienie którego mamy to, że dziecko jest zbyt małe, aby pewne tematy rozumieć.

Bliskim pojęciu kłamstwa, jest pojęcie oszustwa. Jest to świadome wprowadzenie kogoś w błąd, które łączy się ze stratą dla oszukanego i zyskiem dla oszukującego.

Do praktyk, które naruszają na równi z oszustwem i kłamstwem naruszają w dotkliwy sposób wzajemne zaufanie, należy kradzież, podobnie jak donosicielstwo.

Dyrektywy służące potrzebie zaufania i związanemu z nim poczuciu bezpieczeństwa byłyby niepełne, bez wymieniania tutaj jeszcze lojalności.

„(...) Reguła nakazująca ludziom zachowywanie się w stosunku do nieobecnych tak, by się tego zachowania nie powstydzili w ich obecności, uzupełnia zespół reguł na szczególnej straży wzajemnego zaufania, obejmując wraz z zakazem kradzieży czy donosicielstwa to, co dzieje się za naszymi plecami"[101].

2.6. Normy strzegące sprawiedliwości

Pojęcie *sprawiedliwość* posiada bardzo bogatą aurę skojarzeniową i wielki ładunek emocjonalny. Maria Ossowska przedstawia trzy główne sposoby posługiwania się tą koncepcją.

- Pierwsza związana jest ze starą rzymską formułą *suum cuique* – każdemu to, co mu się należy. Według niej za niesprawiedliwy uważa się każdy czyn, który narusza czyjeś uprawnienia uznane w danej grupie i czyjeś uzasadnione w jej opinii roszczenia. Czyn

[101] Ibidem, s. 137.

sprawiedliwy natomiast, to taki, który wyświadcza komuś to, co mu się należy. Jest to jednak koncepcja o bardzo szeroko rozpływających się konturach.

- Funkcjonuje zatem w obiegu druga koncepcja sprawiedliwości związana z podziałem jakichś dóbr czy rozdziałem jakichś ciężarów. Podział dóbr – według Arystotelesa – był rzeczą sprawiedliwości dystrybutywnej, zaś rozdziałem kar miała zajmować się sprawiedliwość wyrównawcza[102]. Odróżnienie sprawiedliwości wyrównawczej wiązało się z tym, że „każdy, kto krzywdził, coś zdobywał, i każdy skrzywdzony coś tracił, zaś kara służyła wyrównaniu stosunków między krzywdzącym i krzywdzonym"[103].

- Trzecia zasada sprawiedliwości dotyczy jej sedna. Sformułował ją Kazimierz Ajdukiewicz, nazywając ją zasadą równej miary: „Nikomu nie należy się nic z tego tylko tytułu, że to właśnie on, a nie kto inny"[104]. Na przykład, jeżeli przyjmiemy, że o przyjęciu na studia decydują wyniki egzaminu maturalnego lub konkurs świadectw, to nie należy dopuścić do studiów kandydata, który nie spełnia podanych kryteriów, a jest synem dostojnika lub dobrym znajomym. Jest to więc zasada skierowana ewidentnie przeciw przywilejom.

Podczas, gdy lewicowa tradycja łączyła uporczywie sprawiedliwość z równością, to widziała ona zasadniczy konflikt pomiędzy sprawiedliwością a miłością bliźniego. Etycy nierzadko twierdzą, że miłość jest stronnicza, spontaniczna, a sprawiedliwość powinna być bezstronna, trzymać się pewnych określonych zasad. Sprawiedliwość nie jest miłosierna, a miłosierdzie nie jest sprawiedliwe – twierdził

[102] Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, *op. cit.*
[103] M. Ossowska, *Normy moralne…*, op. cit., s. 141.
[104] Vide R. Wójcicki, *Ajdukiewicz. Teoria znaczenia*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

Eugene Dupreel[105]. Każde rozstrzygnięcie tego konfliktu pozostawia po sobie wyrzut sumienia.

2.7. Normy wobec konfliktów społecznych

Konflikt jest ciągle aktualnym tematem zarówno literatury naukowej, jak i pięknej. Człowiek nieustannie szarpie się między potrzebą miłości i agresji.

„Mówiąc o konflikcie możemy mieć na myśli rzeczy różne. Gdy mają one miejsce w psychice indywidualnej, przeżywać konflikt, to tyle, co przeżywać rozterkę. Przeżywamy ją, gdy stoimy wobec konieczności wyboru między dwiema wartościami, których równocześnie mieć nie można, albo między dwiema złymi ewentualnościami, których równocześnie nie można uniknąć"[106].

Można rozróżnić trzy kategorie konfliktów: w zakresie wartości, w zakresie interesów i w zakresie przekonań. Konflikty w zakresie wartości powstają zarówno wtedy, gdy chodzi o wartości wspólne (na przykład rywalizacja sportowa), jak i wtedy, gdy chodzi o wartości różne (na przykład dwie osoby mieszkające w pokoju: jedna chce słuchać radio, druga oglądać telewizję). Konflikt interesów jest połączony zarówno ze zgodnością, jak i niezgodnością w zakresie wartości. Mamy z nim do czynienia, gdy dwie strony ubiegają się o te same dobra, których jest za mało albo są one niepodzielne. Za ostrzejsze od konfliktów wartości uchodzą konflikty przekonań. Te jednakże, gdy przekonania są sprawdzalne, można szybko zniwelować, odwołując się do faktów.

[105] Vide E. Dupreel, *Traktat o moralności*, PWN, Warszawa 1969.
[106] M. Ossowska, *Normy moralne…*, op. cit., s. 159.

Eliminacja wszystkich konfliktów z życia zbiorowego ludzi jest niemożliwa. Zatem normom moralnym przypada selekcja konfliktów, z którymi mamy się godzić, lub które mamy popierać. I tak na przykład jedni godząc się na wojny obronne, potępiają wojny napastnicze, podczas gdy inni w ogóle wykluczają walki zbrojne.

Szeroko stosowaną metoda służącą rozładowywaniu konfliktów, jest kompromis. Proponuje go zazwyczaj osoba, która nie bierze udziału w konflikcie. Taki obowiązek bierze na siebie prawo: niedopuszczanie do konfliktów lub rozstrzyganie ich w przypadku, gdy zaistnieją. Normy moralne mogą interweniować, jeżeli nie w usuwaniu, to przynajmniej w łagodzeniu konfliktów. Mogą one bowiem usuwać wrogość tam, gdzie konflikt jest obiektywny. Biorą udział w selekcji konfliktów na takie, które są dopuszczalne i na takie, które należy wyeliminować. Normy moralne mają także wpływ na to, w jaki sposób prowadzona jest walka, formułując reguły gry i wykluczając pewne środki w celu osiągnięcia stawianych sobie przez ludzi celów.

2.8. Cnoty

Istnieją dyrektywy, które są formułowane w postaci zaleceń i dotyczą postaw emocjonalnych. Są to cnoty i możemy je podzielić na kilka grup.

Pierwszą stanowią cnoty miękkie, które stoją na straży pokojowego współżycia. Należą do nich: miłość bliźniego, życzliwość powszechna, braterstwo, tolerancja, humanizm oraz opiekuńczość.

Hasło miłości bliźniego jest hasłem na wyrost, bo miłość rozumiana bywa jako intensywne uczucie, którego trudno się spodziewać w odniesieniu do wszystkich. To, co zwykle nazywamy miłością

bliźniego, bywa bardzo różnym doznaniem. Dlatego też, należy ją traktować bardziej jako dyspozycję niż uczucie.

Życzliwość powszechna jest jak gdyby łagodniejszą wersją miłości bliźniego. Przestaje ona być na wyrost, gdyż każdy może się zdobyć na życzliwość. „Życzliwość – pisał Arystoteles – podobna jest do przyjaźni, ale nie jest przyjaźnią, gdyż można darzyć życzliwością także osoby nieznane i to bez ich wiedzy; z przyjaźnią rzecz ma się inaczej”[107].

Miłość bliźniego występuje w różnych stosunkach społecznych:

1) stosunku z góry na dół – wówczas bywa łączona z opiekuńczością ojcowską;
2) z dołu do góry – łączona z uległością i czcią. Jeżeli jednak przebiega w stosunkach symetrycznych – nazywana jest braterstwem. Braterstwo zakłada równość pod jakimś względem, niweluje dystanse społeczne; ze szczególną siłą dochodzi do głosu w chwili wspólnego zagrożenia.

Ważnym czynnikiem we współżyciu społecznym jest tolerancja. Jest to dyspozycja człowieka, do bycia wyrozumiałym, liberalnym w stosunku do cudzych wierzeń, praktyk, poglądów, postaw, choćby różniły się od jego własnych, a nawet były z nimi sprzeczne.

Jeszcze jedną z form cnót miękkich jest opiekuńczość wobec słabszych.

Wszystkie reguły moralne, które dotyczą ludzkiego współżycia, można zawrzeć w dyrektywie: „Nie rób drugiemu, co tobie niemiłe”. Jak głosi Mateusz w swej Ewangelii „Wszystko, cokolwiek byście chcieli, żeby ludzie robili wam, to tak i wy im róbcie”[108].

---

[107] M. Ossowska, *Normy moralne…*, *op. cit.*, s. 179, por. K. Zawistowicz-Adamska, *Społeczność wiejska*, Polski Instytut Służby Społecznej, Warszawa 1948.

[108] Vide *Ewangelia według św. Mateusza*, [w:] *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*, praca zbiorowa, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2006.

Cnoty miękkie ceni się za ich rolę w niedopuszczaniu do konfliktów lub ich łagodzeniu. Ale przede wszystkim stanowią one dla wielu potrzebę serca.

Drugą grupę stanowią cnoty służące organizowaniu życia zbiorowego. Główne zasady decydujące o jego funkcjonowaniu to: zasada wzajemności, pomoc wzajemna, solidarność. Mówiąc o zasadzie wzajemności, należy zaznaczyć, że nie chodzi tutaj, jak sądzą niektórzy o zasadę: „oko za oko, ząb za ząb"[109], ale wręcz przeciwnie: o wymianę czegoś pozytywnego – wymianę darów czy usług.

„Wzajemność świadczeń jest przejawem więzi społecznej, wynika z poczucia solidarności gromadzkiej, nie opiera się na konkretnej kalkulacji"[110]. Postulatowi wzajemności przypisujemy wielką rolę w organizowaniu życia zbiorowego, rolę niestety niezauważaną przez etyków.

Za niesłychanie ważną dla życia zbiorowego należy też uznać wzajemną pomoc. Chociaż istnieje wiele czynników, które przeszkadzają jej rozwojowi.

Rozważając dyrektywy etyczne o szczególnych walorach organizacyjnych, nie można pominąć solidarności. Cnota ta przynależy do dwóch dziedzin:

1) do prakseologii – wówczas jest to dyspozycja, która skutecznie prowadzi do realizacji stawianych sobie celów;
2) do etyki – gdy cenimy ją jako siłę, która jednoczy ludzi. Ossowska zauważa, że „są tacy, którzy uważają, że jeżeli idzie o obowiązek solidarności, istnieje on tylko w stosunku do grupy, do której się weszło z wolnej i nieprzymuszonej woli, na mocy świadomego wyboru"[111]. Jednocześnie pragnie zwrócić uwagę na to, że są grupy, których sami sobie nie wybieramy,

[109] Por. *Kodeks Hammurabiego*, tłum. M. Stępień, Alfa, Warszawa 2000.
[110] M. Ossowska, *Normy moralne*…, op. cit., s. 198.
[111] *Ibidem*, s. 208.

m.in. rodzina, naród, a jednak ludzie surowo ganią nas za brak poszanowania dla więzi rodzinnej czy narodowej.

Trzecią grupę cnót stanowią akty osobiste (zdobiące). Cnoty te można podzielić na obywatelskie i osobiste. Cnoty obywatelskie charakteryzuje to, że ich praktykowanie łączy się z korzyścią dla bliźnich, a przynajmniej tę korzyść ma na względzie. Natomiast cnoty osobiste stanowią ozdobę tego, kto jest w nie wyposażony. Do cnót tych można zaliczyć: odwagę, prawdomówność, skromność, godność czy wierność samemu sobie.

Powyższy podział norm moralnych i wyszczególnienie cnót nie są sugerowaną klasyfikacją spełniającą wymogi logiki. W swoich rozważaniach Ossowska podjęła tylko próbę ugrupowania norm moralnych na podstawie pewnych analogii w ich rolach społecznych.

Rozdział 3
Rodzaje moralności. Polska a Japonia

Kolejny rozdział niniejszej pracy poświęcony jest zagadnieniom związanym kształtowaniem się średniowiecznego rycerstwa w Polsce oraz jego odpowiednika – klasy samurajów w Japonii. Wraz z pojawieniem się kultury rycerskiej czy samurajskiej, zaczął się kształtować kodeks postępowania tych grup społecznych.

Etos rycerski zawierał w sobie zespół wartości przyjętych i akceptowanych przez rycerzy. Kodeks rycerski był zbiorem norm, które kształtowały się przez wieki. Na jego podstawie stworzony został wzorzec osobowy idealnego rycerza. Zawierał wskazówki postępowania i zachowania przyjętego w społeczności rycerskiej oraz miał istotny wpływ na kształtowanie się tożsamości klasowej rycerstwa. Ogólny styl życia rycerstwa odróżniał go od mieszczaństwa, czy też od chłopstwa. Ślady kodeksu rycerskiego zachowały się w wielu źródłach. Przykładem mogą być średniowieczne kroniki czy literatura piękna tego okresu.

Trzeba zaznaczyć, że prócz kodeksu średniowiecznych rycerzy Europy wykształciło się na świecie równolegle więcej podobnych honorowych kodeksów. Jednym z nich jest etyczny kodeks samurajski (*bushido*), który powstał na terenach Japonii. Współcześnie dostrzega się na przykład kodeks wojskowy, czy inne specyficzne dla danej grupy społecznej lub zawodowej kodyfikacje etyczne.

Do celów niniejszej pracy zostanie omówiony szerzej kodeks rycerski i samurajski – *bushido*.

3.1. Kształtowanie się kodeksu rycerskiego w Europie i jego japońskiego odpowiednika *bushido*

Jednym ze wzorców kultury zachodnioeuropejskiej epoki średniowiecza był wzór szlachetnego rycerza. Zgodnie z wymaganiami tego stanu rycerze, na równi z walecznością, charakteryzowali się wielką cnotą, bezinteresownością, wiernością, dzielnością i poświęceniem. Musieli być silni, odznaczać się sprawnością fizyczną, jak również umiejętnościami władania mieczem i kopią oraz innymi rodzajami broni. Wszystko to przyczyniło się do tego, że czyny rycerstwa były podczas wojen nierzadko heroiczne, budziły podziw, który sprawił, iż stali się oni ideałami dla wielu osób, które pragnęły podążać za ich przykładem w służbie dla ojczyzny.

Warstwa społeczna, którą tworzyli rycerze zawsze dość mocno odróżniała się od pozostałych. Przyczyną tego były zajęcia i obowiązki przynależne rycerstwu. Jednakże nie wszyscy przedstawiciele rycerskiego stanu zostali zapamiętani jako wielcy rycerze.

W pamięci historii zostawali ci, którzy w niebezpiecznych sytuacjach konsekwentnie umieli udowodnić, że kierują się przede wszystkim walecznością, godnością i honorem, a także pobożnością.

Każda grupa ludzi, spełniająca jakieś ważne społecznie zadania i w związku z tym wysiłkiem żyjąca w określonych warunkach, tworzy wspólnotę. Wspólnota ta posiada swoje obyczaje i żyje według określonych zasad. Średniowieczni, europejscy rycerze również tworzyli taką grupę społeczną. Motto jakie przyświecało im w życiu, to: Bóg, Honor, Ojczyzna.

Rycerz w pełni posłuszny był woli Boga. Ochraniał swój ojczysty kraj i pana, któremu służył licząc się z możliwością wystąpienia sytuacji wymagającej najwyższej ofiary. Poczucie własnej godności dla rycerza było wręcz rzeczą sakralną. W obronie godności

był zdecydowany przemienić się w brutalnego i nieubłagalnego współzawodnika w stosunku do wszystkich przeciwników.

Jak każda zorganizowana grupa społeczna, tak również i rycerstwo posiadało swoje normy postępowania. Zostały one określone przez kodeks rycerski. Etos ten stał się życiowym przewodnikiem każdego prawego rycerza.

Słowo ***etos*** wywodzi się z greckiego języka, od słowa ***ethos,*** które oznacza styl życia oraz wzór postępowania grupy społecznej, a w przypadku wojowników – grupy, która tworzyła szlachtę, czyli zbiorowość ludzką zajmującą się obroną danego kraju [112]. Termin ten ma dwojakie znaczenie. Oznacza on „(...) poprawność moralną faktycznego zachowania się jakiejś grupy ludzi w określonym środowisku, ocenianą w świetle reguł istniejących ich świadomości i subiektywnie uznawanych. Przez etos rozumie się także poprawność moralną faktycznego zachowania się ludzi w świetle norm obiektywnie obowiązujących"[113].

Średniowieczne rycerstwo tworzyło uprzywilejowaną klasę społeczną. Do jego obowiązków należała nie tylko obrona kraju, ale również nienaganny sposób postępowania, dbałość o to by w żaden sposób nie zhańbić swego honoru oraz prestiżu państwa i czci osoby sprawującej w nim władzę. Etos rycerski był dokładnym zestawieniem wszystkich potrzebnych wzorów zachowań, a także właściwych manier. W związku z tym starano się nimi posługiwać, by kierować się ku wyznaczonemu celowi, jakim było osiągnięcie ideału.

Etos rycerski łączył się nierozerwalnie ze społecznością rycerską, a jego integralną częścią, jak wspomniano, były ideały filozoficzno-religijne. Styl życia rycerzy wiązał się z autentycznym poczuciem i budowaniem osobistej wartości oraz szacunku dla samego

[112] A. Borowski, *Słownik sarmatyzmu: idee, pojęcia, symbole*, Wydawnictwo Literacki, Kraków 2002, s. 47-48.
[113] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1985, tom 1, s. 159-160.

siebie. W Europie opierano rycerskie samodoskonalenie na moralnych zasadach chrześcijańskich, umocnionych normą honoru[114].

Etos rycerski w znaczącym stopniu budował pozycję społeczną i zawodową rycerstwa. Wszystkie te elementy powodowały, że rycerstwo bardzo wyraźnie błyszczało na tle innych warstw społecznych, takich jak chłopstwo czy mieszczaństwo.

Geneza etosu rycerskiego sięga okresu antycznego. Wtedy to dotychczasowi wojownicy kierowali się zapisanymi w kodeksie wytycznymi, określającymi sposoby ich postępowania. Doskonałym przykładem byli Spartanie wychowywani w surowej dyscyplinie, prostocie obyczajów i manier. Wdrażani byli do wytrzymałości na ból i mężnego przeciwstawiania się śmierci.

Etos protoplastów rycerstwa uwzględniał głównie elementy heroizmu, siły fizycznej, odporności psychicznej, bohaterstwa i honoru. Z upływem czasu kodeks ten ewaluował. Znaczne oddziaływanie na rozwój kodeksu honorowego i modelu doskonałego rycerza miały Kościół oraz w pewnym stopniu piśmiennictwo.

Charakterystyczne cechy i obyczaje rycerstwa w pełni wykształciły się w XI wieku. Natomiast w XII wieku, gdy zaczęła dominować kultura dworska, uformował się wzór rycerza-dworzanina, sławionego przez piastunki oraz wędrownych bardów, przekazywane z pokolenia na pokolenie.

Do podstawowych cech, które znajdowały się w zestawie rycerskiego etosu należało między innymi **dobre urodzenie**. Szlacheckie korzenie były bowiem powodem do dumy[115]. Prawdopodobnie była to wynikiem faktu, iż urodzenie się w rodzinie szlacheckiej dawało możliwość, już od dziecka, przyswajania poprzez wychowanie rycerskich idei oraz umiejętności. Powinno się wprawdzie pamiętać także o tym, iż wielokrotnie występowały okoliczności, w których

[114] *IDO Ruch dla kultury*, Rzeszów 2001, t. II, s. 107.
[115] M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 2000, s. 69.

poprzez zasłużenie się na polu bitwy pozyskiwało się status najpierw giermka, a potem nawet rycerza.

Kolejnym walorem szlachetnie urodzonego była hojność, która przyczyniała się do tego, iż rycerz miał wielu zwolenników. Przekazywał on potrzebującym osobom wszystko, czego odeń oczekiwali, ponieważ nie mógł odpuścić do tego, by nazwali go skąpcem.

Następna istotna wartość, to potrzeba zdobycia sławy[116], którą rycerz mógł zdobyć na polach walki, w turniejach oraz polowaniach. Nikt spośród rycerzy nie mógł bezczynnie przysłuchiwać się opowieściom o sukcesach innych rycerzy. Dużą rolę odgrywała tu **rycerska duma**, która niejednokrotnie była uzasadniona, niemniej jednak nie mogła ona popadać w przerost. Pomimo rywalizacji, rycerzy nie powinny dzielić spory i powinni w zgodzie zasiadać do uczty i do rozmowy przy jednym stole.

Osobnik stanu szlacheckiego powinien charakteryzować się **odwagą**. Brak odwagi oznaczał dla rycerza hańbę. Ważne było również **słowo rycerza**, który to konkret miał ogromne znaczenie dla autentyczności osób pochodzących z rycerskiego stanu.

Kolejną kwestią zawartą w rycerskim kodeksie była **etyka prowadzenia walki**. W szczególny sposób przejawia się ona tak poprzez odczuwanie jak też okazywanie szacunku do przeciwnika, czy to na wojnie, czy współzawodniczącego w turniejowych zmaganiach. Reprezentatywna dla tego była zasada, zgodnie z którą adwersarze winni ze sobą walczyć twarzą w twarz.

Rycerz miał obowiązek dbać o swoją siłę fizyczną i powinien posiadać urodę. Jego wizerunek miał uzupełniać piękny strój, który był zdobiony złotem i cennymi klejnotami[117]. Siła i wytrzymałość,

[116] D. Piwowarczyk, *Poczet rycerzy polskich XIV i XV wieku*, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2008,s. 175.
[117] M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 2000, s. 69.

którą posiadał były niezbędne do noszenia ciężkiej zbroi i używania jej podczas bitewnych maratonów.

W kodeksie ujęta została również szlachetna postawa w stosunku do kobiet. Kochać kobietę było wręcz powinnością każdego rycerza. To właśnie dla dam, nierzadko „dam swojego serca" poprzez własne czyny dążyli rycerze do podnoszenia na wyższy poziom swych cnót. „Dama serca" – wybranka rycerza była postacią, która wywierała niejednokrotnie przemożny wpływ na kształtowanie się osobowości młodego feudała.

W epoce średniowiecza, w czasie kiedy w Europie obowiązywał kodeks rycerski, w Japonii osobami zajmującymi się wojennym rzemiosłem byli *samuraje*. Nazywano ich także *bushi,* a określenie samuraj było wskazywało na członka grupy społecznej, z której z czasem wykształciła się także japońska arystokracja wojskowa.

Japońskim odpowiednikiem znanego naszej kulturze honorowego kodeksu etycznego rycerstwa był kodeks *bushido*. Pochodzenie terminu *busido* powiązane jest ze znaczeniem dwóch wyrazów. Pierwszy z nich to *bushi*, który oznacza - wojownik, rycerz. Natomiast drugi to – do, czyli droga życia, ciągłe doskonalenie się na gruncie duchowym i praktycznym, by być doskonałym.

Bushido, zatem to kodeks etyczny samuraja. Nakazywał on przede wszystkim uczciwą walkę z przeciwnikiem i śmierć podczas niej z mieczem w dłoni. Był to czyn godny podziwu i po to, by nie zhańbić swojego honoru, nie wywiązawszy się z tej zasady, samuraj musiał popełnić tradycyjne samobójstwo[118].

W jednej ze swoich książek *Inzano Nitobe* napisał, iż kodeks *bushido* był zestawieniem wytycznych, których samuraje musieli przestrzegać. Ogólnie był on niespisanym przepisem, określającym zasady odnoszące się do wszystkich sfer życia. Definiował on również wytyczne, które były niezbędne do prawidłowego postępowania

[118] H. Lung, *Dziewięć świątyń śmierci Ninja*, Bellona, Warszawa 2009, s. 14.

z mieczem. Uformowany został w ciągu dziesięciolecia kariery wojskowej[119].

Japoński uczony, samuraj *Yamaga Soko*[120] przyczynił się do tego, iż metody postępowania bushi, będące drogą wojownika zostały spisane (1685 r.). Uważał on, iż samuraje znajdowali się w czołówce osób sprawujących władzę w państwie. Nie byli oni tylko zwykłym, niewykształconym ludem, który brał udział w wojnach.

Samuraj był przede wszystkim być wzorem społecznym do naśladowania dla mieszkańców Japonii, przynależących do pozostałych warstwach społecznych. Podstawą moralności samuraja, według której powinno się żyć, było stawianie w swoim życiu na pierwszym miejscu przede wszystkim **obowiązków**, które do niego należały. Obowiązkiem samuraja była analiza swojej pozycji podczas całego życia, wierność w służbie dla swojego pana oraz zwiększanie lojalności wobec przyjaciół, zachowując przy tym zdrowy rozsądek[121]. Samurajami byli przede wszystkim ci, którzy postępowali według niezapisanego kodeksu *bushido* i codziennie to potwierdzali swym zachowaniem.

Bushido, będące kodeksem zawierającym etyczne zasady postępowania samurajów, tworzące I filar *japońskiej kultury bezpieczeństwa* istniało od samych początków tworzenia się tej klasy społecznej. Kodeks samurajów rozwinął się między XI a XIV wiekiem, natomiast dodatkowo został ”wzmocniony” w XVII wieku, kiedy Tokugawa Ieasu utworzył i wydał *Buke Shohatto – Przepisy Rodów Wojskowych* (1615 r.).

---

[119] I. Nitobe, *Bushido. Dusza Japonii*, Diamond Books, Bydgoszcz 2001.

[120] Yamaga Soko (1622-1685) – japoński strateg wojskowy i filozof , jako pierwszy sformułował szczegółowy zbiór obowiązków samurajów, którzy wnieśli fundamentalny wkład w japońską wojskowość.

[121] P. Varley, *Kultura japońska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 204.

Powstanie *bushido* wiązało się tak samo, jak powstanie kodeksu rycerskiego w średniowieczu z określonymi celami. Przekazywał on rycerzom zbiór zasad postępowania, dzięki którym nie byli już ulicznymi mordercami do wynajęcia. Kodeks ten zwracał uwagę przede wszystkim na wierność. Pozostałymi cechami były między innymi dzielność, powściągliwość, życzliwość oraz prawdomówność. Wojownik posiadał honor osobisty przez cały czas, w którym nienagannie przestrzegał tych zasad.

Bushido był zestawieniem moralnych zasad, którymi winni kierować się japońscy samuraje. Nacechowany był szacunkiem i wiernością w stosunku do cesarza, jak również do jego rodziny. Wspomniana w nim jest między innymi miłość potomka do przodków, prawość, wytrwałość, wojowniczość i czystość. Kodeks ten zauważany jest często tylko, jako odniesienie do sztuk walki.

Kodeks *bushido* bazuje przede wszystkim na szczególnym sposobie rozumowania Japończyków i na stosunkach społecznych. Pomimo, iż nie jest on oparty na wierzeniach, nie można stwierdzić, że nie miał on nic wspólnego z religią. Rozkwit *bushido* opierał się przede wszystkim na przyswajaniu pewnych wyselekcjonowanych poglądów oraz myśli i przetwarzaniu ich na swój styl. W związku z tym nie możemy stwierdzić, iż *bushido* było uzależnione od religii. To właśnie najbardziej odróżnia go to od etosu rycerskiego.

Kodeks samurajski precyzyjnie łączy się z shintoizmem, natomiast jeżeli chodzi o wzmocnienie duchowe płynące z innych, niż rdzennie japońskich poglądów filozoficzno-religijnych, duże znaczenie ma konfucjanizm i buddyzm.

Droga wojownika to obrany przez kogoś styl życia, rodzaj misji, którą musi ten podmiot bezpieczeństwa pełnić. Wymienione wyżej religie nie do końca pokrywały się ze sposobem myślenia wojowników i nie pasowały do sposobu pojmowania przez nich rzeczywistości.

Bardzo dobrze znana wszystkim samurajska uczciwość i posłuszeństwo były efektem buddyjskich nauk, znanych także w szeregach wojowników mongolskich; tu organizacja wojska nie była przypadkowa, a zbiorowa odpowiedzialność wynikała z poczucia wspólnej, honorowej śmierci: „gdy zaś wojska na wojnie się znajdują, a z dziesięciu ludzi jeden, dwóch, trzech lub więcej się zbiegnie, to wszyscy na śmierć idą: jeżeli zaś wszystkich dziesięciu umknie, a pozostanie stu następnych, to oni z życiem pożegnać się muszą: mówiąc krótko, jeżeli społem od oblężenia nie odstępują, to zabija się wszystkich, którzy uciekają. Tak samo bywa, jeżeli jeden, dwóch albo więcej wojowników odważnie przystąpi do boju, a dziesięciu innych za ich przykładem nie podąży, to ich także śmierć czeka. Jeżeli zaś z dziesięciu wojowników jeden albo więcej w ręce nieprzyjaciela się dostanie, a towarzysze nie wydobędą ich z niewoli, to tacy też życie utracą…”[122]

Szacunek i posłuszeństwo dla osób posiadających władzę były zaletami, którymi odznaczali się Azjaci. Jednakże dopiero buddyzm i zaczerpnięte z niego przesłanki, które miały wpływ na wykreowanie postawy i osobowości japońskiego wojownika zmieniły go w samuraja[123].

Cały ten kodeks składał się z tradycji, które zostały zaczerpnięte z innych kultur. Z konfucjańskiej religii zaczerpnięto filozofię społeczną, a z buddyjskiej Zen, zajmujący się głównie indywidualnym samodoskonaleniem. Religie te nie były fundamentem *bushido,* stały się bowiem tylko jego uzupełnieniem[124].

Sekty religijne, które istniały we wcześniejszych czasach i były połączone ze szlachtą dworską, między innymi *tendai* i *shin-*

[122] I. Esenberlin, *Koczownicy*, Warszawa 1982, s. 16.
[123] F. J. Norman, *Japoński wojownik*, Diamond Books, Bydgoszcz 2006, s. 24. Por. w Turnbull S., *Strongholds of the Samurai*, Osprey Publishing, Wielka Brytania 2009.
[124] T. Takagi, op. cit.,s. 22.

gon z upływem czasu straciły uznanie. Na ich pozycję wchodziły całkiem nowe odmiany, takie jak *jodo*, które charakteryzowało się naturalnością, przejrzystością i skromnymi ceremoniami, ograniczonymi właściwie tylko do zwięzłej modlitwy wzywającej imię Buddy[125].

Wielu rycerzy otrzymywało buddyjskie święcenia, korzystali też oni z każdej okazji, by recytować mantry buddyjskie, pobierać nauki od kapłanów i poprzez modlitwę zabiegać o zbawienie duszy.

Nadrzędnym posłannictwem była skuteczna obrona, czyli walka z nieprzyjaciółmi. Do obowiązków rycerza należało dbanie o to, by ich podopiecznym nic nie zagrażało. Musiał on być walecznym wojownikiem i w związku z tym, dużo czasu poświęcał na ćwiczenie umysłu, ciała oraz doskonalenia sztuk walki. Rezultatem tego poświęcenia była bardzo dobra sprawność fizyczna, jak również odwaga, która przydawała się w walce, między innymi do podejmowania szybkich decyzji. Samuraj miał silną wolę i wyróżniał się umiejętnością dokładnej obserwacji. Podczas walki nie kierował się tylko siłą fizyczną. Umiał połączyć wszystkie swoje zdolności i korzystał z każdej dogodnej okoliczności, by przejąć przewagę nad wrogiem. Nigdy nie opuszczał zajęć, podczas których doskonalił sposób posługiwania się mieczem i techniki walki. Dzięki ciągłemu uczestnictwu w grupie stawał się wytrwały, posłuszny i skłonny do współdziałania.

Miłość do walki, jaką posiadają Japończycy, jest spowodowana tym, że urodzili się i wychowywali w specyficznym trudnym do przeżycia środowisku.

Zasady *bushido,* to siedem najistotniejszych przesłanek przekazywanych każdemu wojownikowi.

Pierwszą z nich jest zdolność do bezgranicznego zajmowania się daną sprawą oraz posłuszeństwo względem władcy. Samuraj mu-

[125] Ibidem, s. 79.

siał tak postępować, by za bardzo nie przywiązywać się do powierzonej mu służby, nie mógł dopuścić do tego, by po niepowodzeniach i utracie swojej pozycji żałował tego, że się poświęcał dla dobra ogółu.

Kolejną zasadą była stabilność ducha i umysłu. Nie mógł nigdy dopuścić do tego, by ktoś lub coś wytrąciło go z równowagi. Zdenerwowanie i zwątpienie było uważane za przejaw słabości.

Umiłowanie i chęć pomocy całemu światu to następna wytyczna kodeksu. Wojownik za swoją służbę nic w zamian nie oczekiwał. Jego pomoc była bezinteresowna.

Japończyk musiał przede wszystkim być prawdomówny, wierzyć zarówno w swoje możliwości, jak i innych. Nie mógł być oszustem, jego zaletą było to, że nie doszukiwał się żadnych podtekstów tylko zwyczajnie myślał i działał. Budował on swój nienaganny wizerunek względem otaczającego go świata.

Samuraj we wszystkich działaniach zabiegał o to, by stawać się coraz to lepszym i skuteczniejszym, natomiast jakiekolwiek cofnięcie się w swoich działaniach traktował jako brak sukcesu.

Do podstawowych zasad należała także uprzejmość, kultura oraz poprawny sposób życia. Niehonorowe zachowanie nie było dopuszczalne, miał być najlepszy, i to miało go wyróżniać z tłumu.

Wojownika cechowała również dzielność, dzięki której nie było mowy o żadnym strachu i o wycofaniu się z zamierzonego działania. Samuraj miał być odważny i stawać w obronie swoich prywatnych poglądów.

Europejski rycerz niewiele różni się od japońskiego. Tak samo ochraniał coś lub bronił kogoś przed wrogimi napaściami przeciwników. *Bushido* rozwijało się w analogiczny sposób, jak kodeks rycerski. Potencjalnych sprzeczności trzeba wyszukiwać właściwie w środowisku, w jakim się one rozwijały. Znaczący wpływ na to miał klimat, lokalizacja oraz aspekty socjalne i narodowościowe.

Bushido było rezultatem umiłowania mądrości i głębokich przemyśleń nad otaczającym samuraja światem.

Kodeks rycerski w Europie wynikał w zasadzie, z dużego zainteresowania sztukami walki. Wojowniczość, która stała się potrzebna i popularna, była z początku twarda i brutalna. Skutkiem tego, narodziła się potrzeba nadania jej bardziej wysublimowanych cech, co traktowane jest jako zaczątek powstania rycerstwa[126] i zjawiska określanego później jako *rycerskość*. Nie można tutaj nie zwrócić uwagi na bardzo duże oddziaływanie religii chrześcijańskiej. Rycerz zmagał się z przeciwnościami, broniąc swojej wiary, która narzucała mu określone zasady, według których miał postępować.

Chrześcijaństwo, które miało wpływ na ukształtowanie wzoru społecznego idealnego rycerza, po części miało podobny wpływ do tego, co sprawiły w Cesarstwie Japonii buddyzm[127], konfucjanizm[128] i shinto[129] kształtując samurajski kodeks obyczajowy *bushido*.

Niemniej jednak należałoby podkreślić, iż *bushido* przyswoiło i przystosowało do potrzeb japońskich rycerzy synkretycznie powiązane dalekowschodnie filozoficzno-religijne elementy, natomiast

[126] T. Takagi, op. cit.,s. 23.

[127] Buddyzm jest religią, która rozwijała się od V wieku przed naszą erą i powstała w wyniku nauczania Buddy Śakjamuniego. Podłożem buddyzmu są objawione przez Buddę tzw. Cztery Szlachetne Prawdy. Mówi on w nich o tym, iż całe życie to ból i cierpienie, źródłem cierpienia jest niewiedza i jest możliwość unicestwienia cierpienia poprzez Ośmioraką Ścieżkę.

[128] Konfucjanizm jest to filozoficzno – społeczno – etyczny system, który powstał dzięki naukom chińskiego myśliciela Kung-fu-tsy, żyjącego w latach 551-479 p.n.e. Zwracał on uwagę przede wszystkim na społeczne zagadnienia. Twierdził, że organizację społeczną powinna charakteryzować humanitarność, sprawiedliwość, rytuał i etyka.

[129] Shintoizm to religia, która swoje korzenie ma w Japonii. Jej początki sięgają starożytności. *Shinto* tłumaczone jest jako „Droga Bogów". Podstawą tej religii są bogowie-siły duchowe, które czuwają nad domowym ogniskiem i okolicą. Skrywają się one w łonie natury - drzewach, górach, morzu i wietrze. W starożytności ludzie czcili te siły i wierząc w nie żyli w harmonii z naturą.

europejski kodeks rycerski, a co za tym idzie również i każdy rycerz, pozostawał pod nieustannym nadzorem ze strony Kościoła.

3.2. Średniowieczne rycerstwo w Polsce

Okres średniowiecza był tą epoką w dziejach ludzkości, który pozostając jak gdyby w cieniu dwóch innych epok, antyku i renesansu, dał jednak światu wiele istotnych wartości.

Nieocenione wartości średniowiecznego świata, stały się dla człowieka kamieniem węgielnym dla budowy tego segmentu kultury, który określany jest jako *kultura bezpieczeństwa*.

Średniowiecze olśniewało perfekcją sztuki gotyckiej, fascynowało także paletą obyczajów, które rycerze jako jedna z wiodących klas społecznych zademonstrowali światu poprzez wprowadzenie ich w codzienne życie i – na ogół – wzorowe ich przestrzeganie. Rycerze, dzięki sprzyjającym przesłankom politycznym tamtego czasu oraz systemowi gospodarki feudalnej, kształtowali swoją nieprzeciętną pozycję w średniowiecznym społeczeństwie.

Narodziny rycerstwa oznaczały jednocześnie powstanie odrębnych obyczajów i nowej warstwy kultury. „Kultura jest w swej istocie zjawiskiem międzygrupowym"[130]. To trwały dorobek społeczeństwa, który swoim zasięgiem obejmuje wszystkie materialne oraz niematerialne aspekty jego istnienia – indywidualne, społeczne oraz fizyczne.

Rycerstwo, jeśli tak można powiedzieć, jest jedną z ciekawszych, tak z naukowego oraz z pozanaukowego punktu widzenia, warstw społeczeństwa w epoce średniowiecza. Poprzez sposób, a nawet pewien styl życia tej grupy społecznej, w tym uzbrojenia

[130] S. Czarnowski, *Kultura*, Spółdzielnia Wydawnicza Książ, Warszawa 1946, s. 15.

oraz kategorycznych norm moralnych warstwa ta wyraźnie odróżniała się od duchowieństwa, mieszczaństwa czy chłopstwa.

- Kultura rycerska Europy zrodziła się we Francji i na jej wzór kształtowała się w Polsce. Jak głosiła teoria najazdu „(…) początek rycerstwu polskiemu dali przybysze ze Skandynawii”[131]. Zdobyli oni lokalne ziemie, na których powstała organizacja państwowa. Jej przywódcą był obcy władca, który podobno został założycielem dynastii piastowskiej. Asystujący mu towarzysze zmienili swój status na rycerzy, którzy z upływem czasu przyjmowali stan szlachecki.
- Drugą hipotezą dotyczącą genezy powstania rycerstwa była teoria rodowa, która szukała początku rycerstwa we wczesnej historii polskiego społeczeństwa. Jej założeniem było przetrwanie rodu do okresu nowożytnego, dzięki rodzinie i wspólnocie rodowej, które stanowiły ciągłość.

Obie te hipotezy okazały się błędne, gdyż o rycerstwie rozumianym jako klasa społeczna zaczęto mówić wówczas, gdy uformowała się organizacja państwowa. Książęta wówczas biorąc na siebie władzę zwierzchniczą zajmowali się obroną i bezpieczeństwem, zaś służba wojskowa składała się z wyszkolonej grupy zawodowej, a nie jak do tej pory z niezależnych ludzi. Czasy, które poprzedzały powstanie podmiotów bezpieczeństwa zwanych państwami, w znacznym stopniu przyczyniły się do stworzenia pewnego militarnego mitu. Wszystko to zaistniało dzięki sile, wytrwałości i odwadze osób sprawujących władzę, co w późniejszym czasie miało ogromny wpływ na rycerstwo.

Uczestnictwo w każdej kulturze wymaga odpowiedniego przygotowania. Tak też było jeżeli chodzi o rycerstwo, ponieważ nikt

[131] U. Świderska, *Kultura rycerska w średniowiecznej Polsc*e. Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2001, s.10.

nie mógł zostać rycerzem z dnia na dzień. Idealny rycerz, jak wiadomo, musiał być przede wszystkim dobrze urodzony. Podniesienie go do rangi rycerza odbywało się poprzez pasowanie, które poprzedzić musiały zasługi, przejawiające się na polu walki bohaterskie czyny lub większe wojenne zwycięstwo.

W drugiej połowie XI wieku powstały określone zasady etyki rycerskiej, która stała się nieodłącznym elementem w procesie wychowania młodzieży z „militarnych" rodów – przyszłych rycerzy.

Wychowanie rycerskie zaczynało się już od siódmego roku życia, kiedy opiekę nad kandydatem na rycerza przejmował ojciec. Wtedy to następowała uroczystość postrzyżyn[132].

Postrzyżyny to święto, podczas którego obcinano chłopcom włosy. Często też nadawano im przy tej okazji nowe imiona. Młodzi chłopcy musieli rozstać się z beztroskim życiem, na rzecz przygotowań związanych ze sztuką wojenną.

Ważnym elementem w początkowej fazie edukacji o charakterze rycerskim, była nauka dosiadania konia, posługiwania się mieczem i kopią, jak również udział w polowaniach. Elementy te przyczyniały się do tego, iż młodzi chłopcy stawali się coraz to odważniejsi i bardziej silni, po to by w przyszłości móc zdobyć dla siebie i dla swojego rodu rycerską sławę.

Nie uczęszczali oni do szkół, ponieważ sądzono, iż czas, który chłopcy poświeciliby na naukę można było inaczej wykorzystać. Kładziono większy nacisk na doskonalenie rzemiosła wojennego, gdyż sądzono, że będzie to dla nich korzystniejsze.

Po zdobyciu podstawowych umiejętności – giermek, między szesnastym, a dwudziestym trzecim rokiem życia, przystępował do obrzędu opasania mieczem. Był to czas, w którym stawał się on prawdziwym rycerzem.

[132] U. Świderska, op. cit.,s.105.

Pasowanie przyjmowało różne formy, które zmieniały się pod względem zaistniałych okoliczności. W czasie wojny ceremonia dokonywana była na polu bitwy podczas starcia lub bezpośrednio po jego zakończeniu. Natomiast w czasie pokoju dobrą okazją do pasowania były święta.

Kiedy nastąpił dla giermka ten wielki dzień, poprzedzony duchowymi i cielesnymi przygotowaniami, ojciec chrzestny wręczał mu wojenne wyposażenie, które składało się między innymi z miecza, włóczni, tarczy i hełmu. Po modlitwach odprawiający ceremonię wykonywał szczególny gest, w postaci uderzenia dłonią pretendenta w kark lub ramię. Po czym, już jako rycerz uczestniczył w zaplanowanych dla niego zabawach.

Żywot średniowiecznego rycerza był ciągłą walką, która przyczyniała się do spełniania misji, jaką jest aktywne spełniana służba wojskowa. Rycerze podlegali księciu, a za niewywiązywanie się ze swoich obowiązków podlegali karze. W czasie wojny, podczas swoich codziennych obowiązków wykorzystywali takie formy działania jak misja zwiadowcza czy organizowanie zasadzek, oblężenie lub udział w bitwie. Znaczącym aspektem rozgrywanych bitew był brak współpracy w zespole. Rycerz walczył sam, nie mógł liczyć na pomoc kompanów. Bitwa była sumą indywidualnych pojedynków[133].

Rycerze w czasie wojny byli cały czas narażeni na potyczki zbrojne. Narażali swoje życie w imię dobra społeczeństwa. Podczas walk ukierunkowani byli na zdobywanie nowych łupów, a w razie zagrożenia starali się je ochraniać, by nie dostały się w ręce przeciwnika. Musieli działać w ten sposób, by starać się wywieść przeciwnika w pole, w czym niezbędna im była umiejętność bardzo dobrej orientacji w terenie. Często bywało tak, że rycerze nie tylko oblegali przeciwnika, ale też sami byli przez niego oblegani i musieli zaradzić tej sytuacji.

[133] G. Duby, *Bitwa pod Bouvines*, PIW, Warszawa 1988, s. 146.

Odwaga i wytrwałość odgrywały bardzo ważną rolę w trudnych warunkach, w jakich często się znajdowali. Nie poddawali się, gdy na przykład z powodu utraty konia byli skazani na przegraną. Niejednokrotnie pomimo zbroi, która stanowiła dla nich znaczny fizyczny ciężar, wytrwale starali się wypełniać złożoną swojemu panu przysięgę, aby wyjść z bitwy z honorem, który był dla nich podstawową wartością.

W epoce średniowiecza konflikty zbrojne toczyły się prawie cały rok. Zaledwie w okresie zimowym rycerze mogli odpocząć od ciężkiej służby, jaką była walka. Czas pokoju sprzyjał ich uczestnictwu w różnego rodzaju zabawach, które doskonaliły sztukę walki.

Organizowano turnieje rycerskie, które niejednokrotnie trwały kilka dni i przyczyniały się do tego, iż nie sposób było zapomnieć o codziennych obowiązkach oraz kształtowaniu cnót rycerskich. Turnieje były bowiem dobrymi zajęciami, dzięki którym rycerze coraz lepiej posługiwali się bronią i stawali się sprawniejsi.

Bardzo często organizowano uczty, na których rycerze nie spotykali się tylko po to, by się posilić. Słuchając muzyki i śpiewu oraz tańcząc, oddawali się życiu towarzyskiemu. Bez wszystkich tych imprez życie w zamkowych murach było bardzo nudne. Starali się za wszelką cenę umilić swoją egzystencję poprzez grę w kości, szachy czy warcaby.

Swoje zalety mężczyźni doskonalili również poprzez konne gonitwy, podczas których musieli wykazać się niezwykłą siłą oraz zręcznością. Inną dziedziną aktywności rycerskiej były polowania, które odbywały się często, bez względu na porę roku. Dowodziły one o odwadze i wytrzymałości, ponieważ każda taka wyprawa wiązała się z wielkim ryzykiem, które mogło doprowadzić do utraty zdrowia, a nawet życia.

Oprócz rozrywek, które doskonaliły ciało odbywały się również takie, które pozwalały doskonalić umysł. Rycerze nie ogranicza-

li się tylko do zdobywania wiedzy potrzebnej na co dzień. Ich chęć poznania kultur innych krajów przyczyniała się do obcowania z nimi. Wybierając się w podróż lub pielgrzymkę spełniali swoje marzenia dotyczące poznania świata.

Schyłek średniowiecza doprowadził do tego, iż zmieniła się mentalność szlachty i jej zainteresowania[134]. Wspomniane wyżej zajęcia, takie jak walka, turnieje, polowania czy gry traciły na znaczeniu, ustępując miejsca nowym poglądom i wartościom. Podlegający ciągłym zmianom proces ekonomiczny i polityczny doprowadził do rozwoju dworów i kupiectwa.

Konflikty zbrojne okazały się nieopłacalne, gdyż z handlu czerpano większe dochody aniżeli z prowadzenia wojen. Zaczęto zajmować się przede wszystkim swoim majątkiem, prowadzić własną działalność gospodarczą w taki sposób, aby utrzymać dochód na satysfakcjonującym poziomie. W celu zdobycia coraz to większych korzyści interesowano się polityką. Brak kontaktu z życiem politycznym był równoznaczny z ograniczeniem możliwości do rozwijania tożsamości grup rycerstwa, co przyczyniło się do osłabienia ich pozycji w społeczeństwie.

Idealny rycerz miał obowiązek posiadać określone przymioty. W swoim życiu miał legitymować się cechami, które miały wyróżnić go od reszty społeczeństwa. Utożsamiany jest on głównie z walką, która przyczyniła się do wysublimowania się jego cnót. Cnoty te były zatem w swym charakterze typowo militarne i dzięki ich doskonaleniu odnoszono sukcesy, które wpływały na dobre imię i sławę wojownika.

Charakterystycznymi cechami prawdziwego rycerza była jego **siła** i **sprawność fizyczna**, które były niezbędne podczas walki. Dzięki nim rycerz mógł przede wszystkim udźwignąć zbroję, która

[134] U. Świderska, op. cit., s.167.

ważyła na ogół od sześćdziesięciu do osiemdziesięciu kilogramów[135]. Ponadto były te cechy niezbędne do sprawnego posługiwania się mieczem i w starciach z rywalami, którym musiał stawić czoła.

Z kondycją fizyczną szło w parze **męstwo**, bez którego rycerz nie mógłby przetrwać stresu w rozlicznych sytuacjach zagrażających jego życiu. Miało to duży wpływ na życie i karierę rycerza, ponieważ każda pochwała walecznej postawy wiązała się z nagrodą, a jej brak był równoważny z niesławą będącą przekleństwem dla osób rycerskiego stanu.

Waleczność i **bohaterstwo** mają istotną rolę w życiu rycerza, ale duże znaczenie ma również postępowanie, które mogło przyczynić się do zwycięstwa. Walka musiała być rozgrywana według określonych zasad, tak aby biorący w niej udział nie okryli się hańbą. Rycerz, który przywdział zbroję nie mógł się wycofać przed zakończeniem bitwy. Niedopuszczalne było również atakowanie przeciwnika od tyłu, bez pokazania swojej twarzy[136]. Wojownik nie mógł pod żadnym pozorem zdobyć przewagi nad rywalem, kierując się jego słabościami. W związku z tym, gdy na przykład jeden z nich spadł z konia lub jego wierzchowca zabito, drugi czekał, aby przeciwnik miał równe szanse lub sam je stwarzał (schodził z konia), po to, by walka była wyrównana.

Obok wymienionych wyżej zalet, od rycerza domagano się, by swoimi czynami ciągle na nowo potwierdzał zdobytą **sławę**. Zmuszało go to do prowadzenia bardzo aktywnego życia, w którym nie było miejsca na bezczynność. Siłą napędową, która stanowiła uniwersalną możliwość ciągłego zdobywania sławy była rywalizacja. Poprzez patrzenie na innych i na osiągnięcia jakich dokonali, rycerze nie mogli pozwolić sobie na to, by byli gorsi w tym co sami czynią. Motywowało ich to do wędrówek, podczas których poszukiwali oka-

[135] M. Ossowska, op. cit., s. 69.
[136] J. Boulenger, *Opowieści okrągłego stołu*, PIW, Warszawa 1987, s. 254.

zji do potyczek zbrojnych. Wszystko to służyło takiemu celowi by uzyskać szeroki rozgłos za życia, a gdy nastąpiłaby śmierć w walce, by pozostała po nich dobra pamięć.

Lojalność i **wierność** to kolejne cechy, które musiał posiadać doskonały rycerz. Powinien żyć i integrować się z osobami ze swojego społeczeństwa. Rycerze mieli obyczaje i wspólne interesy, którym musieli sprostać. Kodeks rycerski nakazywał, aby w swym postępowaniu być lojalnym również w stosunku do wrogów, którzy związani byli z daną elitą, między innymi wspólnym pochodzeniem.

Średniowieczni rycerze przynależący do militarnej grupy społecznej byli równocześnie związani z religią chrześcijańską. Ich życiowym powołaniem była walka z niewiernością. Otaczali oni czcią osoby duchowne, troszczyli się o słabszych i biednych. Stali się podporą kościoła, dla którego poświęcali swoje życie, przelewając krew czy też ginąc na polu walki[137].

Chrześcijaństwo od początku odgrywało bardzo ważną rolę jeśli chodzi o wychowanie rycerza. Wszyscy rycerze przystępowali do sakramentu chrztu i ich życie zależało od Kościoła. Kreował on ich na obrońców i apostołów wiary. Rycerz wytrwale pokładał nadzieje w swoim posłannictwie i był posłuszny Kościołowi, który go w pewnym sensie wykreował. Swoją postawę wobec religii uważał za zaszczyt i przywilej. Rycerstwo tworzyło z chrześcijaństwem jedną całość. Los rycerza był określony kościelnymi przykazaniami, dekalogiem i związanymi z Pismem Świętym wzorami postępowania i wzorcami osobowymi.

Osoby duchowne zawsze dotrzymywały towarzystwa rycerzom w czasie wypraw wojennych. Każda wojenna wyprawa poprzedzona była święceniem całego uzbrojenia i ekwipunku rycerza oraz chorągwi. Modlitwa, którą zanosili do Boga miała wyjednać zwycięską walkę. Rycerz, poświęcający swoje życie dla służby

[137] U. Świderska, op. cit., s. 200.

Chrystusowi, nie robił tego całkowicie bezinteresownie. W zamian spodziewał się boskiej opieki za życia, a po śmierci zbawienia[138].

Religia umożliwiała rycerzom odgrywanie szczególnej społecznej roli i spełnienia swego historycznego posłannictwa. Duchowa droga rycerza, opierająca się na rytuałach chrześcijańskich nakłaniała go do tego, żeby religię zastosował w praktyce, przyjmował śluby czystości i pielgrzymował[139].

Rycerze nie byli tylko przedstawicielami określonej zbiorowości społecznej i zarysowanego dla niej systemu wartości. Byli poddanymi określonego władcy, obywatelami konkretnego państwa, a z czasem – reprezentantami swojego narodu. Powodowało to, iż rycerstwo było utożsamiane z patriotyzmem i ze służbą dla ojczystego kraju. Z czasem rozwinęła się między innemu dzięki idei rycerskości integracja narodowa, na bazie organizacji społecznej wspomaganej wspólnotą sąsiedztwa i terytorium oraz solidarności językowej i kulturalnej.

Styl życia jaki prowadził średniowieczny rycerz był dowodem jego przywiązania i miłości do ojczyzny. Jego misją była nieustanna służba królowi i ojczyźnie. Rycerz wytrwale stawał do walki ze wszystkimi, którzy mieli nieprzyjazne nastawienie i działali na szkodę głowy państwa. Bronił nienaruszalności granic i był tym, który był gotów na walkę o wolność *do ostatniej kropli krwi*.

Wszystkie powyżej opisane cechy, przyczyniały się do tego, iż rycerz był zauważany w środowisku. Przymioty rycerskie zespalały się w jego **rycerski honor**.

Bardzo dobrym wzorem i symbolem prawdziwego rycerza, który na piedestale stawiał cnoty rycerskie był Zawisza Czarny. Jest on uważany za jednego z najznamienitszych średniowiecznych woj-

[138] G. Duby, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1986, s. 57-59.
[139] *IDO Ruch dla kultury*, Rzeszów 2001, t. II, s. 107.

skowych. Wyróżniał się najtrudniejszym rodzajem męstwa[140] zawsze walcząc do samego końca i był niezwyciężony w licznych zmaganiach. Nigdy się nie poddawał. Rozważnie podchodził do tego, co działo się naokoło niego, tak aby móc umiejętnie zareagować w danej sytuacji. W czasie całego swojego życia nigdy nie splamił swojego honoru. Wyróżniał się tężyzną fizyczną, tym że był wysoki, silny i bardzo dobrze władał mieczem. Ponadto był osobą z zasadami, która nie mogła poprzez swoje postępowanie odstąpić od kodeksu rycerskiego.

Zawisza Czarny w zasadzie nie mógł pozwolić sobie na życie osobiste, ponieważ poświęcił się bez reszty służbie dla dobra ojczyzny. Był w pełni posłuszny królowi. Oprócz tego bronił on swojego kraju przed zbrojnymi najazdami, zmagał się ze wszystkimi, którzy mieli złe zamiary w stosunku do słabszych, wdów i sierot. Był człowiekiem wielkodusznym, oddanym, który bronił honoru i zawsze dotrzymywał danego słowa. Nie rzucał słów na wiatr i kiedy do czegokolwiek zobowiązał się – zawsze można było liczyć na to, ze wywiąże się z danych obietnic.

Postępowanie rycerza w średniowieczu było przykładem dla innych warstw społecznych. Zawisza Czarny całe swoje życie poświęcił służbie ojczyźnie i tak też zginął. W 1428 roku podczas wojny z Turkami o twierdzę Gołubiec, dowodząc oddziałem rycerskim został otoczony przez przeciwników i pomimo tego, iż Zygmunt Luksemburczyk wysłał mu łódź, aby mógł się ewakuować, Zawisza Czarny nie skorzystał z tej pomocy i tym razem także walczył do samego końca. Ruszył on wraz z dwoma giermkami na Turków, jednak szybko został ujęty. Przeciwnicy myśląc, że jest on księciem nie zabili go, oczekując na okup od węgierskiego króla Zygmunta Luksemburczyka. Król nie zdążył jednak wykupić Zawiszy Czarnego,

[140] J. Mrukówna, *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, PWN, Warszawa 2009, t. VII, ks. 11, s. 249-250.

ponieważ rycerz został przypadkowo zabity w trakcie kłótni tureckich żołnierzy, którzy nie mogli ustalić, jak podzielą okup.[141]

Zawisza Czarny po dziś dzień jest wzorem do naśladowania dla harcerstwa. W Prawie Harcerskim widnieje imperatyw, który brzmi **„Na słowie harcerza polegaj jak na Zawiszy!”[142].**

Trzeba przez to rozumieć, że podejmując wyznaczone zadania, w każdym czasie i miejscu należy je wykonywać sumiennie i do końca. Ponadto zawsze należy mówić prawdę i w swoich działaniach kierować się życzliwością. Nie dopuszczać się intryg, ani żadnych podstępów[143]. W swoich czynach kierować się wyrozumiałością i nie poddawać się presji osiągnięcia za wszelką cenę wyznaczonego celu. Wykazywać się odwagą, męstwem, uczciwością i bezinteresownością. To cechy ponadczasowe, którymi powinni się kierować nie tylko rycerze czy policjanci, ale wszyscy ludzie honorowi i szlachetni.

3.3. Średniowieczne rycerstwo japońskie

Do XII wieku w Japonii poza cesarzem, decydujące zdanie jeśli chodzi o sprawy Cesarstwa miała arystokracja dworska – *kuge*. Władzę świecką reprezentowali regenci, ministrowie i inni urzędnicy. Bezpieczeństwo zbiorowości ludzkich zależało od klasy społecznej wojowników, początkowo zwanych *mononofu*, później *bushi* lub

[141]Por.: T. Giergiel, *Zawisza Czarny. Rycerz najsławniejszy i najdzielniejszy,* Warszawa 2011.
[142] S. Czopowicz*, Bogu, Polsce, bliźnim: Obraz harcerstwa Rzeczypospolitej Niepodległej: spuścizna ideowa i wychowawcza*, Akces, Warszawa 2004, s. 57.
[143] A. Klubówna, *Zawisza Czarny w historii i legendzie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1979, s. 35.

samuraj (*ten, który służy*). Najliczniejszą warstwą społeczną byli chłopi. Najniższą klasą społeczną było mieszczaństwo.

W VII wieku, każdy chłop dożywotnio otrzymywał działkę ziemi, od której musiał płacić wysokie podatki. Bardzo niekorzystna dla Cesarstwa okazała się reforma rolna z roku 743[144], która zezwalała niektórym chłopom, klasztorom i rodzinom arystokratycznym obejmować na własność ziemie wykarczowane lub zdobyte na plemionach Ajnów. Korzystniejsze okazało się dla chłopów uprawianie ziemi wydzierżawionej od szlachty i mnichów, ponieważ wymagali oni niższych podatków niż państwo..

Dopełnieniem katastrofalnej w skutkach reformy było zwolnienie od podatków szlachty i mnichów, którzy zaczęli tworzyć terytoria autonomiczne zwane *shoen*. W ten sposób uformowali się suwerenni władcy nazywani naczelnikami rodów lub klanów, którzy mieli pod sobą duże zastępy chłopów-żołnierzy. Skupili oni w swoich rękach władzę ekonomiczną i polityczną. Wspomniani naczelnicy rodów powiększali swe dobra ziemskie i nieustannie rywalizowali ze sobą o władzę. Na arenie dziejów dwunastowiecznej Japonii największe znaczenie osiągnęły dwa najpotężniejsze rody – Taira i Minamoto, które walczyły ze sobą o hegemonię od roku 1180 do 1185[145]. Ostateczne zwycięstwo odniósł przywódca klanu Minamoto-no Yoritomo i tym samym zakończył się okres dominacji rodu Taira. Od tamtej chwili, aż do roku 1868 ród Minamoto i jego boczna linia Tokugawa niezaprzeczalnie rządziły państwem[146].

Sławny Minamoto Yorimoto osiadł w Kamakura i utworzył tam wojskową administrację feudalną *bakufu*, co dosłownie znaczy „rządy spod namiotu", a nawiązuje do dowodzenia armią podczas prowadzenia kampanii wojennych, którymi jako głównodowodzący

[144] L. Frederic, *Życie codzienne w Japonii w epoce samurajów*, Warszawa 1971, s. 12
[145] J. W. Hall, *Japonia*, PIW, Warszawa 1979, s. 77.
[146] V. Hilska, *Dzieje i kultura narodu japońskiego*, PIW, Warszawa 1957, s. 99.

kierował *shogun*. Kamakura była idealnym miejscem do nadzorowania wasali, ponieważ większość dóbr Yorimoto zlokalizowana była we wschodniej Japonii.

Minamoto Yorimoto latami tworzył potęgę wojskową, dzięki której później zdobył uprawomocnienie swojej władzy i stał się pierwszym stałym *shogunem* (a nie jak było dotąd, powoływanym tylko na czas kampanii wojennej).

Już w roku 1180 stworzył urząd do spraw samurajów zwany *Samuraidokoro*, na czele którego stanął, pełniąc funkcję *betto* – Wada Yoshimori[147]. Urząd ten został stworzony na wzór rady wojskowej i zajmował się sprawami awansów, degradacji, wynagrodzeń oraz kar. Generalnie nadzorował życie wszystkich wasali rodu Minamoto.

W następnej kolejności Yorimoto stworzył w roku 1184 centralny organ administracyjny *Kumonjo* (*Mandokoro*), za pomocą którego regenci administrowali swą ziemią, a na jego czele obsadził Oe-no Hiromoto. Ostatnim urzędem był *Monchujo*. Pełnił on funkcję sądu cywilnego, a jego naczelnikiem został Miyoshino Yasunoba.

Wraz z bezsilnością cesarza, pozbawionego środków finansowych i wojska rosła potęga Yorimoto. Kolejno otrzymywał on tytuły *so-tsuibushi*, czyli naczelnika żandarmerii, następnie *so-shugo*, czyli naczelnego gubernatora wojskowego oraz *sojito* – naczelnego komisarza do spraw posiadłości ziemskich[148].

W roku 1192 uzyskał z rąk cesarza Gotoby upragniony tytuł *seii-taishshogun*, dosłownie tłumaczony jako „naczelnego generała, który podbił barbarzyńców”[149]. Tym samym osiągnął on nieograniczoną i suwerenną władzę dyktatora wojskowego, dysponującego licznymi *shoenami* z konfiskat oraz komendacji wasalnych oraz wła-

[147] J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Ossolineum, Wrocław 1984, s. 159.
[148] J. W. Hall, op. cit.,s. 78–79.
[149] J. Miłkowski, *Sztuki i sporty walki dalekiego wschodu*, Sport i Turystyka, Warszawa 1987, s. 12.

dającego szesnastoma prowincjami. Na pozostałą część Japonii władzę swą rozciągnął poprzez urzędy *shugo* i *jito*, których funkcje zostaną omówione w następnych podrozdziałach pracy.

Niestety Minamoto Yoritomo nie pozostawił po sobie godnych następców. Po jego śmierci w roku 1199 tytuł *shōguna* uzyskał jego syn Yoriee (w roku 1202), po czym został on zdjęty z urzędu po czternastu miesiącach. Następnie władzę przekazano jego bratu Sanetomo, który został zamordowany w roku 1219 przez swojego bratanka Kugyo, syna Yoriee. Walka o hegemonię doprowadziła do śmierci dwóch pozostałych synów Yorimoto: Ichimana w 1203 r. i Senjumaru w roku 1214. Wraz ze straceniem Kugyo wygasła linia Minamoto.

Nie oznaczało to jednak końca systemu *bakufu*, który istniał i sprawnie funkcjonował dzięki Hojo Masako, wdowie po Yorimoto. Była ona córką regenta *shoguna, shikkena* HojoTokimasa, który stał wspólnie z uczonymi z Kioto opracował szczegóły administracji kraju. Został on uznany za pierwszego *shikkena*, czyli regenta, z dynastii Hojo. Tym samym z początkiem trzynastego wieku na scenie politycznej zaczęli dominować krewni Masako, co przyniosło ponad stuletnią regencję sprawnych rządów Hojo. Świadczy o tym nieudana próba obalenia *bakufu* przez byłego cesarza Gotoba, która doprowadziła w roku 1221 do wojny domowej zwanej *Jokyuu-no ran*[150]. Skutki okazały się odwrotne do zamierzonych, ponieważ doprowadziło to do podkopania autorytetu cesarza, jak również wzmocnienia siły *bakufu*. W konsekwencji cesarz został skazany na banicję, a rząd Kamakura zawłaszczył sobie wszelkie dobra bogatych rodzin z Kioto. Kioto podporządkowano urzędnikom z Kamakura, poprzez stworzenie urzędu *Rokuhara-tandai*, który był odpowiednikiem *bakufu*. Funkcję *tandai* przeważnie pełnili członkowie rodu Hojo.

[150] J. Tubielewicz, *Historia…*, op. cit., s. 163.

Hojo rządzili niepodzielnie do roku 1333 przejmując kolejno stanowisko *Samuraidokoro*, funkcję regenta *shoguna* w Kioto, większość gubernatorstw wojskowych w prowincjach oraz utworzonej w roku 1225 *Hyojoshu*, czyli Rady Naczelnej stanowiącej najwyższy trybunał. Równie ważnym urzędem *bakufu* był *Hikitsukeshu*, który rozpatrywał skargi *gokeninów* i rozstrzygał spory jako instancja wyższa. Za rządów *shikkenów* Hojo urząd *shoguna* był papierową godnością pozbawioną znaczenia, jego funkcję przydzielano książętom z rodu Fujiwara.

Schyłek rządów Hojo nastąpił wskutek wyniszczających kraj dwóch najazdów (potężnych desantów morskich) Mongołów u schyłku XII stulecia. Mimo podjęcia godnego podziwu wysiłku organizacyjnego Hojo i odparcia sił nieprzyjaciela, w kraju wybuchły zamieszki. Rodziny wojowników, którzy dzielnie walczyli za kraj, jak również mnisi modlący się o zwycięstwo rościli sobie pretensje do odszkodowań. Była to pierwsza na taka skalę wojna, która nie przyniosła wynagrodzenia samurajom w postaci łupów wojennych. Wydarzenie, które położyło kres *shogunatowi* Kamakura nazywane jest Restauracją Kemmu[151]. Zainicjowane zostało przez cesarza Godaigo, który wraz z wojskowymi przywódcami, niechętnymi rządom Hojo doprowadził do zajęcia Kioto, zniszczenia Kamakury i wymordowania rodziny Hojo.

Ważnymi cechami rządów arystokracji samurajskiej Hojo była bezstronność, dyscyplina i praworządność, a wyraz tego stanowił Kodeks *Kanto-goseibai-shikimoku*.

Kodeks ten sformułowano w 1232 r. Dość powszechnie nazywany jest również Kodeksem *Joei* lub *Joei-shikimoku*[152], albo tylko *Goseibai-shikimoku* tłumaczone jako *Zasady wyrokowania*[153].

[151] J. W. Hall, op. cit., s. 92.
[152] J. Tubielewicz, *Historia…*, op. cit., s. 164.
[153] A. Śpiewakowski, *Samuraje*, PIW, Warszawa 1989, s. 122.

Jednym z jego twórców był Hojo Yasutoki, pełniący funkcję *shikkena* w 1224 r. Kodeks był zbiorem zasad administracyjnych i przepisów dotyczących zwyczajowego prawa feudalnego. Ogłoszenie kodeksu miało na celu usprawnienie sądownictwa.

Można zauważyć jak bardzo dużej zmianie uległa rola klasy samurajów i ich arystokracji wojskowej, która wyparła w XII w. wpływy arystokracji dworskiej *kuge* i pozostawiła nieco w cieniu osobę panującego cesarza. Cesarz co prawda nadal panował lecz teraz rządził *shogun* i utworzone przez niego *bakufu*

Głównym zadaniem kodeksu było administrowanie postępowaniem *gokenin* oraz *bushi*, czyli wojowników służących *shogunowi*, dlatego też Hilska określa ten kodeks „moralnym podręcznikiem żołnierza"[154].

Opierał się na zasadzie ochrony interesów instytucji religijnych oraz posiadaczy dworskich[155] wbrew interesom mniejszych dzierżawców. Jednak dzięki niemu chłopi po raz pierwszy zyskali prawo do sprzedaży ziemi i przesiedlania się.

Wedle sformułowanych prostych przepisów arystokracja wojskowa zobowiązana była przestrzegać przepisów prawa *shoen* i respektować wyższą władzę. Paragrafy kodeksu dotyczyły również zakresu obowiązków spoczywających na *jito* i *shugo*, o których jeszcze będzie mowa. Poza tym kodeks wyjaśniał również funkcje urzędów działających w Kamakura. Początkowo kodeks obowiązywał tylko wasali podlegających rządowi w Kamakura, pozostali z Kioto kierowali się zasadami wcześniej obowiązującego kodeksu Taiho. Jednak w związku ze zmianą stosunków w państwie z czasem i pozostali wasale zaczęli stosować nowy kodeks, który regulował kwestie związane z administrowaniem ziemią i prawami do niej.

[154] V. Hilska, op. cit., s. 113.
[155] J. W. Hall, op. cit., s. 83.

Sądzeniem spraw cywilnych, dotyczących wszystkich wasali zajmował się *monchujo*, czyli trybunał, a prawa tych przepisów ustalał urząd *Mandokoro* w Kamakura. Nawet sprawy wniesione do *Rokuhara-tandai* w Kioto ostatecznie rozstrzygano w Kamakura.

W *samurai-dokoro* wydawano wyroki w sprawach kryminalnych, dotyczących tylko samurajów, a w ważnych sprawach decydowała ostatnia instancja. Występkami, których dopuszczali się zwykli chłopi zazwyczaj zajmował się pan lenny w miejscu, gdzie zostały popełnione. Od wyroku można było się odwołać, ale tylko jeden raz i dotyczyło to spraw będących aktualnie w toku[156].

Kodeks *Kanto-goseibai-shikimoku*, został ułożony właśnie tak, jak dyktowała potrzeba, dzięki czemu stosowany był w Japonii przez 635 lat, aż do reformy cesarza Meiji.

W kraju Kwitnącej Wiśni bycie rycerzem nie było tylko zwykłą profesją. Rycerze żyli bowiem według precyzyjnie wyznaczonego stylu życia. Model ten był wprowadzany w życie przyszłych wojowników już od samego dzieciństwa. Młodzi chłopcy przyswajali teoretyczne i praktyczne normy, według których postępowali później w swoim dorosłym życiu.

Kształcenie młodego samuraja było prowadzone w dwóch kategoriach: fizycznej i duchownej. Rola społeczna rycerza była przekazywana z pokolenia na pokolenie. Charakteryzowała się brakiem jakichkolwiek zmian oraz ciągłością, tak długo jak, długo żyły osoby z najbliższego otoczenia, czyli rodzice i rodzeństwo. To właśnie oni zobowiązani byli do wychowania młodego chłopca, który w przyszłości stawał się rycerzem. Wychowywanie to miało bardzo surową formę, dzięki której poprzez coraz to nowsze trudności, przed którymi stawiano młodego człowieka, hartował on umysł i ciało. Kandydat na rycerza musiał przestrzegać zasad zawartych w kodeksie ro-

[156] L. Frederic, *Życie codzienne w Japonii w epoce samurajów*, PIW, Warszawa 1971, s. 50.

dzinnym, który obowiązywał wszystkich członków rodziny. Pomimo tego, iż jego rodzina żyła w dobrobycie, on sam musiał prowadzić bardzo skromne bytowanie, często w biedzie. Dostawał obskurne ubranie, bardzo skromne jedzenie, nie mógł też korzystać z różnego rodzaju przyjemności[157]. Musiał sam sobie radzić z wszystkimi przeciwnościami, które ciągle napotykał na swojej drodze. Gdy chłopiec kończył piąty rok życia, dostawał niewielki, drewniany sztylet, który z uwagi na to, iż był tępy, służył wyłącznie do zabawy. Prawdziwe bojowe szkolenie samuraj zaczynał, ukończywszy dziewiąty rok życia. Był to okres, w którym zaczęły się długie, codzienne treningi, podczas których ćwiczył on sztuki wojenne w tym przydatne w przyszłości do szybkiego użycia tradycyjnego, japońskiego miecza. Miecz ten był legitymacją uprawnień i szacunku, jakim darzyły go osoby z sąsiedztwa.

Wojownicy postępowali tak, by nigdy nie wyjawić swoich emocji ani słabości. Nie znali dnia, ani godziny, w której przyszło im się spotkać ze śmiercią, dlatego cechowała ich czujność i ciągła bojowa gotowość. W każdej chwili byli w stanie oddać życie za swojego pana[158]. Swą służbę pełnili z myślą, że w razie śmierci zostawią po sobie wśród ludzi podziw i uznanie.

Nauka, która wypływała z *bushido* określona była trzema podstawowymi słowami. Chodzi tu o *mądrość, odwagę* i *dobroć*.

Zdobytą wiedzę, która nie mogła mieć praktycznego zastosowania i była tylko postrzegana erudycyjnie, uważano za dziedzinę drugiej kategorii. Wychodzono z założenia, iż zasób wiedzy z religii, filozofii czy też literatury potrzebny jest wyłącznie na takim poziomie, jakim omawiana problematyka przyczynia się do kształtowania charakteru. Plan zajęć służący kształceniu młodego samuraja obej-

[157] T. Takagi, op. cit., s. 94.
[158] Shigesuke D. Y., *Kodeks młodego samuraja. Dudo shoshinshu*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004, s. 30-31.

mował wobec tego szczególnie szermierkę, łucznictwo, zajęcia ze sposobu wykorzystania zdobytej wiedzy anatomicznej podczas ataku i obrony. Doskonalono również jazdę konną, taktykę i posługiwanie się włócznią. Ponadto przekazywano przyszłym rycerzom zasób wiadomości z historii, matematyki, etyki i kaligrafii.

Japończycy w kwestii wychowywania dzieci byli bardzo surowi. Nastawiano ich na zupełne lekceważenie dóbr materialnych. Wychodzono bowiem z założenia, że zabieganie o pozyskanie bogactwa staje się utrudnieniem w zdobywaniu życiowej mądrości. Dla samuraja pieniądze były mniej ważne, niż wartości duchowe i moralne. Majątkiem dysponowały klasy, które znajdowały się na samym dole w hierarchii społecznej. Było to też rezultatem tego, iż na przykład wychowanie dziecka uważano za rzecz bezcenną. Niedostatek był w swoim rodzaju zaszczytem, którego wart był zaledwie uczony.

Samuraj zobowiązany był charakteryzować się *szlachetnością* i *sprawiedliwością*. Szlachetność przyczyniała się do tego, iż zdecydowanymi krokami wstępował na drogę, która kierowana była jego zdrowym rozsądkiem. Gdy na przykład rozum nakazywał umrzeć, należało umrzeć jeżeli było to niezbędne, gdy rozkazywał uderzyć, trzeba było uderzyć.

Sprawiedliwość natomiast, była dla rycerza nie tylko emocjonalnym bodźcem. W Japonii znana była nazwa *bushi-no nosake*, czyli czułego samuraja[159]. Prawy samuraj winien być wyrozumiały dla słabszych i uciśnionych, okazywać im współczucie i w każdych warunkach spieszyć im z pomocą. Uczynność, która skierowana była do osób z otoczenia wynikała z siły ducha i charakteru. Do walki zaś można było wybierać tylko takich, którzy byli siłami równi. Atak skierowany wobec bezsilnych osób był uznawany za dyshonor.

[159] J. Zakrzewska, *O prawie, obyczajach i społeczeństwie*, Uniwersytet Warszawski, Katedra Socjologii Obyczajów i Prawa, Warszawa 2003, s. 373.

Surowy rygor ducha, któremu poddana była młodzież starająca się o pełnoprawny status samuraja przewidywał formowanie u nich *szczerości* i *dobrych manier*. Panowało przekonanie o tym, iż bez nich *prawość*, którą powinni się odznaczać, nie miałaby żadnego znaczenia. Słowo samuraja miało olbrzymie znaczenie. Zastępowało ono podpis pod dokumentami, które zawierały bardzo ważne sprawy związane z państwem. Nieprzestrzeganie prawdomówności, przyczyniało się do tego, iż w większości przypadków japońscy rycerze ponosili śmierć.

Przeznaczeniem wojownika to rzemiosło wojenne. Już od najmłodszych lat zaszczepiano w nim *odwagę*. Działania japońskich rycerzy niejednokrotnie wydawały się bardzo brutalne, lecz pomimo tego, nigdy nie były sprzeczne z rycerską moralnością. To samo tyczyło się męstwa, które niekoniecznie identyfikowano z podejmowaniem ryzyka.

Żywot samurajów charakteryzował się wojskową prostolinijnością, która w wielu dziedzinach odpowiadała buddyjskim ideom. Buddyjski zen samurajów stawiał na wierność. Odrzucał znaczenie pisanego słowa i polecał uwolnienie się od opinii i liter. Zalecał ćwiczenia, które przyczyniały się do samodoskonalenia i praktykowania oraz rezygnację z jakichkolwiek uzależnień.

Bardzo ważny w życiu każdego samuraja był plan działania, który nakreślał jego postępowanie w różnych sytuacjach. Teoria oraz praktyka sztuki wojennej stały się bardzo istotne dla dotarcia do wyznaczonego celu[160]. Buddyjska filozofia przywiązuje bardzo dużą wagę do wiedzy, wiary w swoje możliwości, duchowy spokój, uważność i dzielność. Odpowiada założeniom stylu życia i kultury bezpieczeństwa reprezentowanej przez samurajów. Ważne są tu *honor*, *silna wola*, *odwaga* i *wierność*.

[160] D. Y. Shigesuke, op. cit., s. 38-39.

Przykład wzorowego samuraja to *Minamoto-no Yoshitsune* (1159-1189). Jest on porównywany do polskiego rycerza Zawiszy Czarnego. W swoim życiu obaj kierowali się zawartymi w swoich kodeksach zasadami i całe swoje życie poświęcili dla ojczyzny.

Minamoto-no Yoshitsune był doskonałym taktykiem, który zwyciężył w ciągu wielu bitew prowadzonych na rzecz swojego brata *Yoritomo,* doprowadzając tym samym do upadku klanu *Taira.*

Po zamordowaniu jego rodziny *Yoshitsune* uciekł do *Mutsu,* gdzie otrzymał schronienie u miejscowego gubernatora. Jednak jego pobyt w tej prowincji nie trwał długo, bowiem uciekł on z klasztoru po to, by doskonalić swoje umiejętności w sztuce walki mieczem. Charakteryzował się on nadludzką mocą, którą według legendy otrzymał od *Tengu,* czyli zaprzyjaźnionych stworów, które niegdyś były ludźmi. *Tengu* przyuczały go do walki i pomagały w zrealizowaniu rodowej zemsty. Był on osobą o bardzo obszernych zainteresowaniach twórczych i badawczych. Z uznaniem trudził się medycyną, astronomią oraz geologią, jak również przeprowadzał sekcje zwłok wszystkich kryminalistów, utworzył własny styl walki wręcz.

Jak potwierdza to Międzynarodowa Komisja Teologiczna[161], **„w różnych kulturach ludzie opracowali i rozwinęli stopniowo tradycje mądrości, w których wyrażają i przekazują swoją wizję świata. To ich postrzeganie odzwierciedla również miejsce, które człowiek zajmuje w społeczeństwie i w kosmosie”**[162].

Elementy te stanowią platformę poszukiwań sensu życia jednostek i tożsamości kolektywów, w czym pomocne są budowanie kultury i tworzenie użytecznych teorii. „Przed każdym tworzeniem teorii, mądrości te, które są często natury religijnej, przekazują doświadczenie, które określa, co pomaga, a co stoi na przeszkodzie

[161] J. Piwowarski, *Etyka funkcjonariusza policji. Źródła, motywacje, realizacja*, Kraków 2012.
[162] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, op. cit., s. 17.

pełnego rozwoju życia osobistego i dobrego funkcjonowania życia społecznego. One stanowią swego rodzaju »kulturalny kapitał« dostępny w poszukiwaniu wspólnej mądrości niezbędnej w odpowiedzi na etyczne wyzwania naszych czasów"[163].W różniących się od siebie kręgach kulturowych „kształt i zakres tych tradycji może się znacznie różnić"[164].

Filozofia i nauka Zachodu były uprawiane już od czasów starożytnych z pozycji myśliciela-obserwatora. Badacz postępujący według zasad Dalekiego Wschodu uważa, że odkrywanie mądrości w sposób kompetentny to obserwacja uczestnicząca. Jest to postawa badacza-uczestnika, nie zaś obserwatora zewnętrznego. Drugie podejście może być niezwykle istotne dla autentycznego przyswojenia sobie zasad moralnych. Gdy zabraknie autentyzmu, mamy do czynienia z hipokryzją, która dość skutecznie niszczy system moralno-etyczny.

Ze względu na postępujące procesy globalizacji, postawa taka i oparty na niej sposób działania, w tym funkcjonowania administracji stał się szeroko dostępny wszystkim kręgom kulturowym.

W zmienionej rzeczywistości polityczno - ekonomicznej Europy Środkowo-Wschodniej, rozważania o gospodarce, o determinującym rozwój stylu zarządzania nabierają szczególnie istotnego znaczenia. „Należałoby zatem dokonać stosownego eksperymentu *ex post factum* i przyjrzeć się doświadczeniom krajów, które już kiedyś podjęły się dokonania znacznych, a nawet rewolucyjnych zmian polityczno-gospodarczych i administracyjnych zakończonych pomyślnymi efektami"[165]. Podpowiadał takie działania instynkt

[163] Ibidem.
[164] Ibidem.
[165] J. Piwowarski, *Wstęp do rozważań na temat dalekowschodnich aspektów kultury organizacyjnej w administracji i zarządzaniu*, „Zeszyt Naukowy Apeiron" Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego w Krakowie, 2010, nr 4, s. 223.

przywódcy polskiej aksamitnej rewolucji, Lecha Wałęsy. Nie występuje tutaj sztywna bariera kulturowa. Oczywiście japoński krąg kulturowy nie jest tożsamy z kręgiem euroamerykańskim. Niemniej jednak powodem przytoczonego wyżej twierdzenia jest przede wszystkim to, że naśladowanie Japonii sprowadza się do dojrzałych w duchu *Bushidō* organizacyjnych rozwiązań europejskich (!). Rozwiązania te wprowadzono na Wyspach w okresie modernizacji epoki Meiji (1868–1912)[166] przez wyposażonych w wyczulony zmysł obserwacji Japończyków[167]. Omawiana tu reforma oznaczała „Światłe Rządy" (Meiji), miała miejsce za panowania cesarza Mutsuhito (1867–1912)[168]. Modernizacja dotyczyła wszystkich dziedzin życia, niosła wielki pakiet reform społecznych, politycznych, administracyjnych, organizacyjnych i technologicznych. Przyniosła w przeciągu niespełna pół wieku tak znaczne efekty ekonomiczne, polityczne i militarne, iż możliwe stało się pokonanie w 1905 roku euroazjatyckiego giganta, Carskiej Rosji, przez do niedawna zacofany technologicznie, mało znany kraj, jakim w XIX w. była dla świata Japonia[169]. Na przełomie XIX / XX w. edukacja, zarządzanie przedsiębiorczością i administrowanie państwem podporządkowane były hasłu *fukoku kyōhei*. Oznaczało ono „bogaty kraj – silna armia"[170]. Hasło to przyświecało każdemu Japończykowi, instytucji, a także każdej warstwie społecznej[171]. Bezpośrednio na początku okresu Meiji powstał nowy rząd, natomiast wysokie stanowiska w administracji otrzymali dotychczasowi *daimyō* – książęta będący elitą rycerstwa, a także po-

[166] P. Varley, *Kultura japońska*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2006, s. 233.
[167] J. Piwowarski, *Wstęp do rozważań…*, op. cit., s. 223.
[168] J. Piwowarski, *Wstęp do rozważań…*, op. cit., s. 224.
[169] P. Kennedy, *Mocarstwa Świata. Narodziny, rozkwit, upadek*, Książka i Wiedza, Warszawa 1994, s. 210.
[170] Por. C. Andressen, *Krótka historia Japonii*, Dialog, Warszawa 2004, s. 71.
[171] J. Piwowarski, *Wstęp do rozważań…*, op. cit., s. 224.

zostali samuraje, odtąd właściwie nazywani *shizoku*[172]. Wszyscy oni byli spadkobiercami tradycji *Bushidō*. W akcie woli nawiązującym do samurajskiej idei samopoświęcenia, *gisei* (*jikogisei*), *daimyō* przekazali swoją ziemię na rzecz reprezentującego państwo cesarza. Tak o tym pisze Andressen: „Kiedy powołano nowy urząd, zmiany nadeszły bardzo szybko. Jedną z pierwszych była decyzja podjęta przez rody *daimyō*, najpierw z większych księstw, a za nimi z pozostałych, o zrzeczeniu się ziemi (i kontroli nad ludźmi) na rzecz cesarza"[173] będącego uosobieniem idei japońskiego państwa, skutkiem czego administracja rządowa mogła ustami ministra finansów już w 1871 roku ogłosić oficjalnie, że lenna zostały zniesione, a na ich miejsce ustanowiono prefektury. Często gubernatorami zostawali właściwi dla danego obszaru dotychczasowi *daimyō*. Etykę wysiłku modernizacyjnego nowej administracji, wywodzącej się jednak ze starej samurajskiej tradycji bazującej na honorowym kodeksie *Bushidō*, obrazuje między innymi poziom pensji rządowych. Gubernatorzy otrzymali pobory wynoszące 10% ich dochodów z poprzednich czasów, gdy byli oni jeszcze książętaami – *daimyō*. Pensje pozostałych urzędników z samurajskich rodów wyniosły 50% dotychczasowych dochodów[174]. Można powiedzieć – oto prawdziwa solidarność. W 1873 roku nastąpił przełom jeśli chodzi o tworzenie armii, której podstawą była dotąd wyłącznie klasa samurajów. Japończyk Furukawa Taigo zauważył, iż w tym czasie samuraje nie tylko nie zanikli, lecz „wszyscy japońscy mężczyźni stali się samurajami", gdyż dostąpili pełnej (oficjalnej) godności partycypacji w tradycjach woj-

[172] *Shizoku* – były samuraj, człowiek, który służył. W odróżnieniu od samuraj – człowiek, który służy. Z chwilą nastania reformy Meiji, zlikwidowano system feudalny i samuraje stali się shizoku, nie tracąc jednak swej tożsamości związanej z *Bushidō* i świadomością etosu japońskiego rycerza, samuraja.

173 C. Andressen, op. cit., s. 72.

174 J. Piwowarski, *Wstęp do rozważań*.., op. cit., s. 224.

skowych Yamato[175]. Schyłek XIX wieku był dla Japonii nabierającą rozpędu modernizacją niosącą ze sobą inne niebezpieczeństwo – utratę kultury i tożsamości narodowej poprzez deprecjonowanie wszystkiego, co tradycyjne, na rzecz nowoczesności. Kres temu trendowi położyło orędzie cesarza, najwyższego przedstawiciela władzy.

Mutsuhito wydał *Reskrypt Cesarski do Żołnierzy i Żeglarzy* (1882), będący *de facto* edyktem nadającym całemu społeczeństwu na nowo obowiązek przestrzegania i kultywowania kodeksu *Bushidō*. Znamienne dla tego procesu łączenia tradycji z nowoczesnością w zarządzaniu oraz zmodernizowanej administracji Japonii mogą być trzy symboliczne, mające miejsce na Wyspach w 1882 roku fakty. Pierwszy z nich, najdonioślejszy, to wspomniany *Reskrypt Cesarski*, drugi – powstanie Banku Japonii (nowoczesna gospodarka pieniężna) oraz trzeci symbol, łączący tradycję z nowoczesnością, to powstanie słynnej na cały świat, założonej przez Kanō Jigoro (1860–1938) – *Judō Kodokan*[176].

W 1887 roku rozpoczął działalność Cesarski Uniwersytet Tokijski, po nim zaś dalsze uczelnie. Uniwersytety kształciły elitę administracji publicznej oraz świata biznesu i w ten sposób tradycje samurajskie wzbogacane były zgodnie ze starą, stosowaną wśród *bushi* maksymą występującą także w *Buke Shohatto*, czyli *Przepisach Rodów Wojskowych* mówiącą o tym, iż „**samuraj podąża drogą miecza i literatury**”[177].

Tak przygotowywano zręby nowoczesnej japońskiej potęgi. Była to jednak kuracja o wstrząsowym charakterze. To, że charakter ów nie spowodował rozległych destrukcyjnych skutków w postaci rozruchów społecznych czy wojny domowej, Japonia zawdzięcza

175 B. D. Victoria, *Zen na wojnie*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2005, s. 93.
176 Ibidem, s. 226.
177 Ibidem; por. D. F. Draeger, *Classical Budō*, Weatherhill, Nowy Jork 2007.

swoim elitom oraz społeczeństwu kierującemu się powszechnie uznanymi zasadami *Bushidō* i związaną z nimi filozofią organizmu społecznego[178], pozwalającą na konsensusowe współistnienie i współdziałanie różnych grup społecznych na rzecz rozwoju ich wspólnego dobra. W późniejszym okresie historycznym, pod koniec II wojny światowej Japonia przeżyła kolejny głęboki wstrząs. Kraj zainfekowany zachodnim imperializmem[179], po raporcie misji (1781-1783) ministra Tomomi. Japonia nie chcąc podzielić losów skolonizowanych już Indii, Hong-Kongu, czy innych rejonów Dalekiego Wschodu, przystąpiła do początkowo prewencyjnych działań militarnych w Azji kontynentalnej (1931 r.), na koniec stając się poligonem próby generalnej dla użycia ładunków nuklearnych (1945). Przyniosły one niewyobrażalne, negatywne skutki.[180] Japonia, mimo tak druzgocącego ciosu odrodziła się, odrabiając ogromne straty wynikłe z jej wojennego wysiłku i z przegranej kampanii wojennej, zakończonej atakiem jądrowym i amerykańską okupacją. Dysponując mniej, niż skromnymi zasobami naturalnymi, dużą ilością nieurodzajnych skał z jednej strony i sprawdzonym systemem wartości ujętym w Kodeks *Bushidō* z drugiej, Japonia, podnosząc się z kolan sięgnęła w efekcie w XX wieku po drugie na świecie miejsce w gronie czołowych potęg gospodarczych globu (chwilowo, pod koniec lat 60. Wyspy Japońskie sięgnęły nawet po gospodarczy prymat)[181]. Patrząc na Zachód, z jednej strony widzimy go w fazie imponująco zaawansowanej technologii, z drugiej (porównanie „z jednej i z drugiej strony" pojawia się zbyt często) zaś z biurokratycznymi przero-

[178] J. Piwowarski, *Wstęp do rozważań…*, op. cit., s. 226; vide A.I. Wójcik, *Konfucjanizm* [w:] *Filozofia Wschodu*, B. Szymańska (red.), Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2001, s. 348.
[179] P. Varley, op. cit., s. 232–233.
[180] J. Tubielewicz, *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*, TRIO, Warszawa 2006, s. 23 i nast.
[181] J. Piwowarski, *Wstęp do rozważań…*, op. cit., s. 227.

stami i gigantomanią ponadnarodowych koncernów. Ewidentnie jest, iż zagubił się tu ważny społecznie *humanizm*[182]. Zatomizowane, ogromne grupy ludzi wytwarzają w wielkiej skali tzw. „efekt widza" [183]. „Widzowie" sądzą, że jeśli coś należało zrobić, to na pewno „ktoś inny" już to uczynił i sami przejawiają bezczynność. Efekt ten jest z kolei źródłem opisywanych i badanych przez psychologię społeczną zjawisk „rozproszenia odpowiedzialności"[184]. Powoduje to brak identyfikacji ze społeczeństwem oraz organizmem instytucji. „Efekt widza" prowadzi też do przerzucania odpowiedzialności za „całość" na oddalone elementy struktury organizacyjnej[185]. Człowiek Zachodu jest nastawiony na skuteczność, ale raczej w ujęciu indywidualistycznym, a nawet egoistycznym. W systemach i organizacjach zachodnich trudno jest znaleźć dziś miejsce na moralność i jej bardzo ważną pochodną – zaufanie[186]. Chodzi o etykę współdziałania, taką jaka właśnie jest treścią samurajskiego przekazu *Bushidō*, który został w długim historycznym procesie przyswojony w Japonii jako pewien ideał przez wszystkie klasy i warstwy społeczne[187]. Również historycznym, pochodzącym z okresu Tokugawa, konkretnym przykładem funkcjonowania specyficznego japońskiego etosu jest przypadek pochodzącego z gminu kupca Ishida Baigan (1685–1744). Jeszcze zanim nastały czasy reformy Meiji, Baigan stanął na czele inicjatywy *Shingaku*. Była ona wzorowaną na ideach *Bushidō* szkołę *Drogi Kupca*, pozwalającą rozumieć jakość wykonywanej pracy jako rdzeń istoty samodoskonalenia człowieka. Pojmowanie obowiązku powiązanego z etosem pracy oraz służby całkowicie różni się od pra-

[182] M. Ōyama, *Mas Ōyama's Karate Philosophy. The Kyokushin Way*, Japan Publications, Tokio 1979, s. 5, 27,
[183] E. Aronson, T. D. Wilson, R. M. Alert, op. cit., s. 478–480.
[184] Ibidem, s. 483–485.
[185] J. Piwowarski, *Wstęp do rozważań…*, op. cit., s. 227.
[186] „Zaufanie jest lekarstwem na chorobę, która opanowuje świat biznesu", cyt. za: R.K. Sprenger, *Zaufanie*, MT Biznes, Warszawa 2009.
[187] J. Piwowarski, *Wstęp do rozważań…*, op. cit., s. 227.

cy odczuwanej jako uciążliwa konieczność – przymus „zarabiania na życie". Często niestety w ten sposób odbierane jest to na Zachodzie[188]. Kraj Kwitnącej Wiśni i jego mieszkańcy, zgodnie z afirmowaną przez kodeks *Bushidō* organicystyczną filozofią[189] pielęgnują nadal swoje tradycje, opierając się na nich w coraz to nowszych, nieznanych dotąd rozwiązaniach społecznych, organizacyjno-zarządczych, politycznych czy technologicznych[190].

Neokonfucjańskie postawy, łączące w *Bushidō* idee buddyjskie, taoistyczne, konfucjańskie i japońskie *shintō* tworzy tradycyjny, a zarazem niebywale elastyczny organizm społeczny traktowany w tej koncepcji jako przejaw sacrum. Posiada on odpowiedni dla tej koncepcji system organizacyjno-zarządczy oraz stabilizującą go administrację. *Stałość i zmiana nie stanowią tu kategorii o przeciwstawnym charakterze* tu bowiem stałość i zmiana znakomicie ze sobą koegzystują[191], jak pokazuje to holistyczna filozofia *yin-yang*. Oprócz harmonijnej koegzystencji stałość i zmiana w paradygmacie społecznym opartym na *Bushidō* wzajemnie się wzmacniają poprzez charakterystyczne dla Dalekiego Wschodu sprzężenie zwrotne. Radość i satysfakcja współdziałania w organizacjach opartych na paradygmacie *Bushidō* daje bardzo korzystne efekty dotyczące zarówno kreatywności, związane też z poczuciem społecznego bezpieczeństwa i dostatku. Dostatek ten zbliżony jest do pochodzącej jeszcze ze starożytności europejskiej koncepcji *eudaimonii*[192]. Nie ogranicza się

[188] Ibidem.
[189] Chodzi o ideę organizmu kosmicznego, organizmu społecznego. Vide *Filozofia Wschodu*, B. Szymańska (red.), op. cit., s. 358.
[190] Vide J. Piwowarski, *Wstęp do rozważań…*, op. cit., s. 228.
[191] Por. M. Aluchna, P. Płoszajski, op. cit.
[192] *Eudajmonia* (gr. *eduaimonia*) – termin filozoficzny stosowany w filozofii życia starożytnej Grecji; w najbardziej ogólnym sensie jest to stan pełnego, racjonalnie uzasadnionego zadowolenia i satysfakcji z własnego życia, którego osiągnięcie było podstawowym celem każdego rozsądnego człowieka. Vide A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki…*, op. cit., s. 152–156.

on bynajmniej tylko do sfery materialnej, i chociaż jej nie odrzuca, to najwyższe wartości stanowią tu zalety duchowe i ich pochodna – moralność[193]. Efektem tego sposobu myślenia charakterystycznego dla kultury samurajów jest także powstanie administracji gospodarczej firm, które dzisiaj są charakteryzowane jako „firmy wizjonerskie"[194].

Zdaniem administratywisty Szreniawskiego, Japonia swoje osiągnięcia „zawdzięcza w dużej mierze sprawnej administracji"[195]. Szreniawski dodaje na temat mentalności Japończyków, iż „pozycja administracji wiąże się z dominującym przekonaniem, że jej działalność to rozwiązywanie ważnych problemów, więc tym samym umożliwienie członkom społeczności skupienie się na własnych [zadaniach], a zwłaszcza na pracy"[196]. Przyczyną nacisku, z jakim mówi się tu o mentalności jest to, że nie istnieją jakieś „doskonałe przepisy". Najlepsze z nich będą nieskuteczne, jeżeli nie wystąpi na większą, społeczną skalę zjawisko, w którym moralność będzie poprzedzała system prawa[197]. Istotnym wątkiem w administracji i zarządzaniu bezpieczeństwem, funkcjonujących według japońskich wzorów jest ciągłość i stabilność przekazu, w której tradycja łączy się z nowoczesnością.

Wzorem Japończyków, warto z pogłębioną refleksją odbudowywać każdego dnia na nowo analogiczny do dalekowschodniego system nieobcych nam przecież wartości[198].

---

[193] Vide J. Piwowarski, *Wstęp do rozważań…*, op. cit., s. 229.
[194] Vide J. Piwowarski, J. Piwowarski, *Prolegomena…*, op. cit. s. 62.
[195] J. Szreniawski, *Wstęp do nauki administracji*, VERBA, Lublin 2004, s. 107-108.
[196] Ibidem, s. 108.
[197] Książę Shōtoku to autor praformy konstytucji Japonii z początków VII w. *Jushichijo kempō* – „Prawo siedemnastu artykułów". Vide M. Kanert, op. cit.
[198] R.Nisbett, *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej*, Smak Słowa, Sopot 2008,.

Czyńmy to zgodnie z konfucjańską wskazówką: **„Ludzie mówią: Cesarstwo – Księstwo – Rodzina. Korzenie Cesarstwa są w księstwie. Korzenie księstwa są w rodzinie. Korzenie rodziny są w osobie"**[199].

Sentencja udowadnia, iż nie są uprawnione twierdzenia, że na Wschodzie jednostka się nie liczy. Elementem dostępnym dla każdego na świecie policjanta japońskiej metody samodoskonalenia jest idea ***karada de oboeru***[200], „uczenie się całym ciałem". Sztuki walki *Budō*, jako manualna aplikacja kodeksu *Bushidō,* niosą ze sobą przesłanie siedmiu kardynalnych cnót *Bushido*. Należy pamiętać, że w Japonii, i na całym świecie egzystują grupy ludzi stosujące się, w wyniku własnego wyboru do takich ideałów. Podczas reformy Meiji, cesarz Mutsuhito wraz z elitami wojskowymi, odnowili oficjalnie (1882) swą wierność dla *Bushido*[201] i jego cnót:

1. **Prawość** – *Gi* oraz **Mądrość** – *Chi*
2. Życzliwość (Humanitarność) – *Jin*
3. Szacunek, Uprzejmość – *Rei*
4. Odwaga – *Yusha* i Honor – *Meiyo*
5. Lojalność – *Chūgi*
6. Szczerość, Uczciwość – *Makoto*, *Shin*
7. Pietyzm Rodzinny – *Kō*[202].

Cnoty te są kultywowane w środowisku społecznym, gdzie, poprzez oddziaływanie koncepcji *karada de oboeru* funkcjonują

[199] Mencjusz, op. cit., s. 352.

[200] B. L. de Mente, *Samuraje a współczesny biznes*, Bellona, Warszawa 2006, s. 146 oraz 147; por. M. Mrówka, *Historyczne uwarunkowania kulturowe dalekowschodnich sztuk walki w kontekście metod zarządzania*, „Rocznik Naukowy IDŌ", 2008, nr 8, s. 45–55; W. J. Cynarski, *Sztuki walki Budō w kulturze Zachodu*, WSP, Rzeszów 2000, T. Ambroży, op. cit.

[201] Vide *Reskrypt Cesarski do Żołnierzy i Żeglarzy (1882)*, [w:] A. Ślósarczyk, *Samuraje (japoński duch bojowy)*, TWW, Warszawa 1939.

[202] W. Czajkowski, J. Piwowarski, *Administracja z ludzką twarzą*, „Zeszyt Naukowy Apeiron" Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego w Krakowie, 2008, nr 2, s. 64.

w kulturze organizacyjnej relacje pomiędzy „ojcem a synem" (*oyabun–kobun*), czy pomiędzy „mistrzem a uczniem" (*sempai–kohai*)[203]. Odciskają one swe piętno na indywidualnych i społecznych (prywatnych oraz zawodowych) aspektach egzystencji tych, którzy uważają się za spadkobierców samurajskiej tradycji[204]. „Interesujące dla ludzi Zachodu może być to, że istotną rolę w propagowaniu filozofii *Bushidō* dla współczesności odegrali Japończycy będący chrześcijanami, pochodzący z rodzin samurajskich. Byli nimi Uchimura Kanzo (1861–1930) urodzony w Edo, późniejszym Tokio, Nitobe Inazo (1862–1933) oraz Miyabe Kingo (1860–1951). Porównywali oni *Bushidō* do Starego Przymierza"[205], działając na rzecz dalekowschodniego Nowego Przymierza, syntezy *Bushidō* i chrześcijaństwa. To przydatna dla służb mundurowych filozofia bezpieczeństwa oraz związanej z nim mądrości opartej na codziennej praktyce metod walki, a także praktyce administrowania. Podczas ery Tokugawa (1600-1868), konfucjanizm był czynnikiem stabilizującym administrację, stosunki społeczne i budowę lojalności urzędników, armii i policji. Szanowano przekaz *Doktryny Środka* (*Zhongyong*), spisanej przez wnuka Konfucjusza Zisi (492–431 p.n.e.). *Doktrynę Środka* włączył Zhuxi (1130–1200) do *Czteroksięgu* studiowanego przez japońskich rycerzy. Samuraj, który w czasie pokoju pełnił funkcję urzędnika wiedział, że „pięć jest pod niebem uniwersalnych dróg (…) Między władcą a urzędnikiem, między ojcem i synem, między mężem i żoną, między starszym i młodszym bratem i między przyjaciółmi (…). Wraz z pięcioma modelowymi stosunkami społecznymi wzrastają

[203] N. Chie, *Japanese Sociaty*, University of California, Berkley 1970, s. 42–64.
[204] W. Czajkowski, J. Piwowarski, *Administracja…*, op. cit.; J. Jastrzębski, *Wprowadzenie do japońskich sztuk walki*, Kraków 2008.
[205] Ibidem, s. 64.

odpowiednio elementy etyczności[206]: s*prawiedliwość* (relacja władca – urzędnik), *miłość* (relacja ojciec – syn), *szacunek* (relacja mąż – żona), *porządek* (relacja starszy – młodszy brat), *lojalność* (relacja przyjaciel – przyjaciel).

Pięć powyższych aspektów funkcjonowania organizmu społecznego może przenikać się wzajemnie i rzutować na różne obszary aktywności prywatnej i zawodowej. Dana osoba może pełnić służbę nie tylko jako funkcjonariusz państwowy, ale również na rzecz konkretnej człowieka (np. z własnej rodziny) lub służbę, której misja poświęcona jest rozwojowi szlachetnej idei. Można też przyjąć, że ten, kto będąc panem swej egzystencji, kreuje postać władcy działającego na rzecz bezpieczeństwa i pożytku swego, swych bliskich i całego otoczenia, nawet na pożytek całej ludzkości. Odzwierciedlono to wychowaniu na cesarza, *teyogaku*. Zarządzanie opiera się tu o dziewięć konfucjańskich kanonów, z których już dwa pierwsze wyraźnie wskazują na rolę samodoskonalenia w budowaniu *kultury porządku i bezpieczeństwa*:

1. **Kształtowanie siebie samego**;
2. **Szanowanie wartości**.

Prócz konfucjanizmu w Japonii, mentalność wszystkich warstw społeczeństwa trzymała się elementów buddyjskich. Do dziś niektórzy potomkowie samurajów zaczynają dzień przemyciem twarzy, przepłukaniem wodą ust i pokłonów w sześć kierunków świata:

- Wschód oznacza stosunek rodziców i dzieci,
- Południe – relacje pomiędzy nauczycielem i uczniem,
- Zachód – relacje pomiędzy mężem i żoną,
- Północ – stosunek człowieka do jego przyjaciół,
- Nadir, kierunek w dół oznacza relacje pomiędzy panem i sługą,

[206] W. Czajkowski, J. Piwowarski, *Kreowanie bezpieczeństwa według koncepcji japońskich*, „Zeszyt Naukowy Apeiron" Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego w Krakowie, 2010, nr 4, s. 217–218.

- Zenit, kierunek ku górze stosunki między uczniami Buddy"[207].

Reasumując rozważania zawarte w tym rozdziale można stwierdzić, iż rycerze w Polsce i samurajowie w Japonii posiadali specjalny status i byli przedstawicielami uprzywilejowanej grupy społecznej. W zamian za określone przywileje zobowiązani byli do pełnienia służby wojskowej i do ochrony swego pana. Postępowanie ich opierało się na zasadach kodeksu rycerskiego, w Japonii zwanego *bushido*. Godność rycerza nadawano podczas specjalnych ceremonii.

W świadomości współczesnych społeczeństw wzór społeczny rycerza rysuje się jako wizerunek szlachetnego, uzbrojonego wojownika walczącego za pomocą różnej broni, użytej właściwie, w odpowiedniej sytuacji i w obronie słabych i uciśnionych.

Wizerunek rycerza został uwieczniony przez średniowieczną sztukę, taką jak pieśni, legendy, podania i dzieła malarskie. W obecnych czasach rekonstrukcją strojów rycerskich, obyczajowości i tradycji zajmują się między innymi bractwa rycerskie.

Jednakowoż, o wiele ważniejsza rekonstrukcję rycerskości stanowią indywidualne decyzje tych osób, szczególnie zaś funkcjonariuszy publicznych, którzy postanowili w swym osobistym, a także i w zawodowym życiu postępować w sposób szlachetny.

[207] *Digha Nikāya* 31, *Singālovāda-sutta*; podaję za: *The Teaching of Budda*, B. Kyokai, Tokio 1987 (Pol. ed.: *Nauka Buddy. Wybór sutr*, *op. cit.*, s. 224–228).

Rozdział 4.
Policja Polski i Japonii

Rozważania kolejnego rozdziału poprzedza przypomnienie pojęcia administracji, gdyż policja jest instytucją działającą w obszarze szeroko pojętej administracji publicznej. Policja to umundurowana i uzbrojona formacja służąca społeczeństwu, przeznaczona do ochrony bezpieczeństwa ludzi oraz do utrzymywania bezpieczeństwa i porządku publicznego w kraju. Wiadomo także, iż działa ona w strukturze Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji.

Ogólnie pod określeniem administracja rozumie się wszelką zorganizowaną działalność zmierzającą do osiągnięcia pewnych celów. Działalność ta jest trwała, celowa i planowa[208].

„Etymologicznie wyraz administracja oznacza służenie, czynność podporządkowaną rozkazom. Wyraz ten jest synonimem pomocy, służby, przewodnictwa, zarządzania"[209].

Przedmiotem administracji jest między innymi współdziałanie społeczne. Zatem administracja zajmuje się sprawami wspólnoty i członkami tej wspólnoty, dlatego też, administracja ukierunkowana jest na interes publiczny (społeczny). Należy jednak zauważyć, iż interes publiczny nie jest ustalony raz na zawsze, lecz zmieniają się z upływem czasu, a nawet w danym okresie jest często rozumiany niejednolicie[210].

Zakres spraw o charakterze publicznym, obejmuje swym działaniem struktury administracji publicznej. Administracja publiczna zatem, to zespół działań, czynności i przedsięwzięcia organizacyjne oraz wykonawcze, prowadzone na rzecz realizacji interesu

[208] Ochendowski, *Prawo administracyjne*, TNOiK, Toruń 2004, s. 17.
[209] Ibidem, s. 18.
[210] Ibidem.

publicznego przez różne podmioty, organy i instytucje, na podstawie ustawy i w określonych prawem formach.

Istnieją różne typologie administracji publicznej. Jedną z nich jest podział proponowany przez Jana Bocia na:

- administrację rządową,
- administrację samorządową,
- administrację państwową (do której należą jednostki organizacyjne nie będące częściami składowymi ani administracji rządowej, ani administracji samorządowej)[211].

Powyższe informacje na temat administracji mają istotne znaczenie dla celów niniejszej pracy, gdyż każdy policjant jest także funkcjonariuszem szeroko rozumianej administracji publicznej, działającym w interesie dobra obywateli danego państwa.

4.1. Nowożytne przemiany „munduru" Japonii i Polski

W Japonii dawne zwyczaje pozostały niezatarte i praktykowano je również w epoce nowożytnej. Japończycy, przez cały czas, zarówno przed jak i po reformie modernizacyjnej z 1868 roku swoją postawą dawała dowody, iż tradycja jest dla nich istotnym i niezbywalnym elementem egzystencji. Również tradycja, co należy podkreślić, stanowi szczególną, etyczną siłę japońskiej administracji. Japończycy do władzy i państwa odnosili się z wielkim szacunkiem, co tak naprawdę było częścią ich narodowej (w tym miejscu różniącej się od naszej) tradycji.

W 1600 roku *daimio Tokugawa Ieyasu* został zwycięzcą w bitwie pod *Sekigaharą*, która zadecydowała na ponad dwa i pół wieku

[211] *Administracja publiczna*, red. J. Boć, Kolonia Limited, Wrocław 2003.

o kształcie japońskiej administracji i zażegnaniu bratobójczych waśni i towarzyszących im wojen domowych.

W 1603 roku *daimio Tokugawa Ieyasu*[212] uzyskał od cesarza inwestyturę i został shogunem. Dzięki działalności swych poprzedników, a mianowicie *Oda Nobunaga*[213] i *Hideyoshi Toyotomi*[214], mógł doprowadzić Japonię do ostatecznego zjednoczenia. Na jej terytorium administracja *Tokugawy* stłumiła tendencję do wszczynania wewnętrznych walk, zaczęto nadzorować funkcję książęcą. Osoby sprzeciwiające się władzy zostały na mocy decyzji *bakufu* (rządu wojskowego) przesiedlone i pozbawiano ich własnych majątków, stanowiąc zaplecze administracji *shogunatu*.

Społeczność samurajów składała się wówczas z trzech grup. Pierwszą z nich tworzyły osoby spokrewnione z rodem *Tokugawa*, do drugiej należeli *fudai-daimyo* - ci, którzy w bitwie pod *Sekigaharą* byli po stronie zwycięskiego wodza, natomiast do trzeciej grupy zakwalifikowano *tozama-daymyo* - jego przeciwników.

W 1631 roku w Japonii ukończono formowanie nowej (w stosunku do aparatu administracyjnego *shogunatu Ashikaga*), efektywnej i uporządkowanej na nowożytną modłę administracji. Policyjne ugrupowania podległe naczelnej administracji, (do której należeli

[212] Tokugawa Ieyasu (1542-1616); przywódca wojskowy, ostatni z trzech wielkich zjednoczycieli Japonii, 1603-1605 szogun. W 1561roku przejął ziemie ojca i sprzymierzył się z Odą Nobunagą. Po śmierci Oda Nobunaga w 1582 roku, Tokugawa zawarł przymierze z Toyotomim Hideyoshim i wkrótce objął władzę nad całą równiną Kanto.

[213] Oda Nobunaga (1508-1582); jedna z najbardziej wpływowych osób w Japonii. W czasie swoich rządów dążył do zjednoczenia kraju, między innymi poprzez zburzenie buddyjskiego klasztoru na górze Hiei, który był postrzegany jako istotne zagrożenie dla politycznej stabilności kraju. Wprowadził wiele zmian w administracji, między innymi zniesiono opłaty celne, budowano więcej dróg i konfiskowano chłopom broń.

[214] Hideyoshi Toyotomi (1536-1598); japoński przywódca wojskowy, został on zauważony przez Oda Nobunaga i awansowany przez niego na stopień generała. Po śmierci Oda Nobunaga pomścił go i przejął rządy, kontynuując jego politykę.

samuraje, posiadający określone stanowiska), stały się aktualnym wzorem prestiżu i rzetelności dla wszystkich obywateli Japonii. Władza centralna stała się w kraju tak bardzo znacząca, jak nigdy dotąd, ponieważ „terenowa" administracja, zajmująca się feudalnymi posiadłościami, brała z niej przykład, a zjednoczenie całego kraju przypieczętowało centralizację systemu administracji. Na wzór władzy centralnej utworzono na terenie Japonii urzędnicze posady, które zajmowały się podobnymi obowiązkami. Siły policyjne feudalnej Japonii istniały przez ponad dwa stulecia i zostały zniesione w 1868 roku, po upadku *shogunatu Tokugawa*.

Administracja *shogunatu Tokugawa* bazowała w szczególności na zbiorowym uchwalaniu postanowień. Było to zgodne ze wskazaniami etyki buddyjskiej[215]. Na najwyższe stanowiska w państwie powoływani byli tylko i wyłącznie ci, którzy wywodzili się z bliskiej rodziny *Tokugawów*. Najbliższymi osobami, które były poddane *shogunowi* i zatwierdzały bardzo ważne decyzje o znaczeniu politycznym, byli członkowie Rady Starszych - *roju*. Komitet ten, składał się z pięciu członków, którzy kierowali bardzo liczną grupą *daimyo*, o nieco niższej od nich randze. Pod okiem pięcioosobowej Rady Starszej *daimyo* sprawowali kontrolę nad centralnymi sprawami administracyjnymi.

Funkcjonująca w tym samym czasie grupa *hatamoto*[216], której działalność można porównać do pracy sądu najwyższego, zajmowała się kierowaniem naczelnych placówek administracji rządowej. Oprócz zadań związanych z wykonywaniem pracy oficerów straży

[215] Por. B. Dendo Kyokai, (Fundacja Propagowania Buddyzmu), Tokyo, *Nauka Buddy. Wybór Sutr,* Wydawnictwo A, Kraków 2006, s. 207 i dalsze.

[216] Hatamoto - był to samuraj bezpośrednio podległy shogunowi Tokugawa w okresie Edo. W feudalnej Japonii hatamoto znajdowali się w wyższej grupie hołdowników rodu Tokugawa. Hatamoto mieli prawo bezpośredniej audiencji u shoguna. Słowo hatamoto oznacza „u podstawy sztandaru" i tłumaczone jest jako „chorąży".

zamkowej, zarządzali oni również trzema pionami administracji cywilnej *shogunatu*. Istniejący *kanjo-bugyo-sho* działali jako skarbowy departament rządu, który sprawował nadzór nad skarbem państwa. *Jisha-bugyo-sho* natomiast byli odpowiedzialni za administrowanie sprawami związanymi z religią. W ich jurysdykcji pozostały buddyjskie świątynie, kapliczki oraz czuwali nad bezpieczeństwem kapłanów i ich współpracowników. Tymczasem *machi-bugyo-sho* realizowali obowiązki rady miejskiej i interesowali się wszystkimi sprawami z dziedziny sądowniczej[217].

Shogunat Tokugawów, podobnie jak poprzedzające go administracje *shogunatów*: *Minamoto* i *Ashikaga,* ustanowił wywiad wewnętrzny na terenach objętych swoją działalnością. Wielkim *metsuke,* czyli *ometsuke,* którzy byli naczelnymi inspektorami, zlecono kontrolę nad działalnością sprawowaną w Japonii przez feudalnych panów. *Metsuke* pracowali codziennie w grupie dwuosobowej, zajmując się jednocześnie paroma sprawami naraz, a po zakończonej pracy musieli składać meldunki członkom należącym do Rady Starszych - *Roju*.

Niżsi rangą od *ometsuke* byli inspektorzy w randze obserwatora. Do ich obowiązków należało w szczególności nadzorowanie pracy urzędników *shogunatu*, jak również bliskich lenników *shoguna*. W jednym czasie mogło pracować nawet kilkudziesięciu funkcjonariuszy - obserwatorów. Składali oni meldunki Radzie Młodszych – *Waka-doshiyori*, których stanowisko było niższe od członków Rady Starszych o jedną rangę. Z uwagi na to, iż posiadali oni niższe stanowisko, ich praca polegała na pomaganiu członkom Rady Starszych w pracach związanych ze zbieraniem i porządkowaniem informacji, niezbędnych dla centralnej administracji.

[217] D. Cunningham, *Tajho Jutsu. Prawo i porządek w epoce samurajów*, Diamond Books, Bydgoszcz 2007, s. 38.

Machi-bugyo dla znacznej liczby osób mieszkających w mieście, był najbardziej wpływowym urzędnikiem państwowym. Oprócz posady szefa policji występował on jako sędzia i burmistrz. Swoje najwyższe stanowisko w administracji „terenowej" wypracował sobie dzięki pracy polegającej na doglądaniu spraw administracyjnych i prawnych, które dotyczyły wszystkich osób mieszkających w mieście. Zajmował się zadaniami związanymi z administracją miasta, czyli podatkami, ochroną policyjną oraz przeciwpożarową, pełnił on również funkcję sędziego, do którego obowiązków należały tak samo sprawy cywilne, jak również karne.

Bardzo duża liczba obowiązków, z jakimi musiała uporać się administracja *shogunatu* spowodowała, iż musiała ona także korzystać z pomocy samurajów, wywodzących się ze średniej warstwy społecznej. Nazwano ich *yoriki*. Dokładnie tłumacząc nazwę owego stanowiska można powiedzieć, iż tytułowano ich jako pomocników lub asystentów. Większa część tych samurajów zajmowała posady o charakterze administracyjnym.

W okresie Kamakura (poprzedzającym okres Edo), w którym zamieszki o charakterze militarnym były na porządku dziennym, *yoriki* brali udział w operacjach wojskowo-policyjnych i współdziałali z wyższymi rangą dowódcami. Natomiast w czasach epoki Edo przekwalifikowali się oni i pełnili funkcje policyjne pomagając organom wykonawczym innych urzędów. Posady *yoriki* nie przechodziły z pokolenia na pokolenie i większa część osób pracujący w biurach obsadzała te stanowiska na mocy decyzji powołania.

Służbę szeregowych funkcjonariuszy policji sprawowali samuraje wywodzący się z niskiego szczebla stratyfikacji społecznej klasy *bushi*. Nazywano ich *doshin*. Egzystowali w społeczeństwie japońskim tworząc bardzo zżytą warstwę społeczną. Do ich powinności należało sprawowanie nadzoru nad miastem. Bardzo często zajmowali się także różnymi śledztwami, które miały wskazać

sprawców morderstw. Dokonywali także egzekucji. *Doshin* należeli w czasach administracji *shogunatu Tokugawa,* do grupy umundurowanych policjantów oraz detektywów. Do ich codziennych obowiązków należała policyjna ochrona mieszkańców miasta. Poprzez rodzaj pełnionej służby zaliczano ich do patrolujących zastępów policyjnych.

U schyłku siedemnastego wieku w Japonii rząd *bakufu* powołał do życia „oddział dochodzeniowy przeciw podpaleniom i zorganizowanym rabunkom"[218]. Była to elitarna formacja policyjna, zajmująca się walką z najbardziej niebezpiecznymi kryminalistami. Oficerowie tego oddziału sprawowali nadzór nad wybranymi ugrupowaniami policji, które porównywalne są do dzisiejszych oddziałów specjalnych lub zajmujących się przeciwdziałaniem zorganizowanej przestępczości.

Urzędnikom państwowym, którzy zajmowali się zapewnianiem bezpieczeństwa w wyznaczonych dzielnicach, pomagały zazwyczaj osoby nie wywodzące się z warstwy społecznej, do której zaliczano samurajów. *Komono,* pełnili funkcję policyjnych pomocników. Osoby te wywodziły się z mieszczańskiej klasy społecznej - *chomin*. Do obowiązków *komono* należało między innymi przesłuchiwanie świadków czy też przeprowadzanie dochodzeń. Działali oni także we wszystkich innych sprawach, które były im odgórnie zlecane przez funkcjonariuszy wyższej rangi.

Regionalni mieszkańcy, podobnie jak wszystkie wyżej wymienione instytucje, organizowali się we wspólnotach, zakładając organizacje w pewnym sensie publiczne, które pełniły zadania wzajemnej pomocy. Uliczni handlarze niejednokrotnie przyjmowali do pracy strażników, by wspierali policyjne siły. Ci wyspecjalizowani

[218] D. Cunningham, op. cit.,s. 50-51.

7A Uzupełnieniem obrazu epoki może w tym miejscu być dzieło Matsunosuke N., *Edo Culture: Daily Life and Diversions in Urban Japan, 1600-186,* University of Hawaii Press, Honolulu 1997.

pomocnicy, nazwani zostali *goyokiki* i zazwyczaj przynależeli do miejscowych gangów, które dodatkowo współdziałały z lokalną władzą. Do obowiązków *goyokiki* z reguły należało, wykonywanie mniej znaczących zadań, dotyczących określonego terytorium, którym zajmowała się policja. Prowadzili oni dochodzenia w sprawie popełnionych zbrodni, jakich dopuścili się przestępcy, egzekwowali prawo oraz zapewniali bezpieczeństwo lokalnym mieszkańcom.

Innym rodzajem pomocniczych członków sił policyjnych byli *okappiki***.** Wywodzili się oni z najniższej warstwy społecznej lub byli osobami wyjętymi spod prawa - kryminalistami. Współpracowali oni z policją po to, by nie dosięgła ich kara za ich dotychczasowe, niezgodne z prawem postępowanie. *Okappiki*, oprócz funkcji tajnych donosicieli, zajmowali się podczas przesłuchań dręczeniem zatrzymanych osób.

W okresie zimowym, lokalna policja była również odpowiedzialna, przed administracją miejską, za ochronę przeciwpożarową. Nad każdym rewirem miasta czuwali w tym zakresie *yomawari***.** Kontrolowali oni podległe im obszary miejskie celem sprawdzenia stopnia niebezpieczeństwa, spowodowanego pożarem. Każdy *yomawari* kontrolował przydzieloną mu część miasta i pomimo tego, że nie był funkcjonariuszem należącym do właściwych sił policyjnych, rutynowo raportował do przełożonych o napotkanych na swojej drodze kryminalistach, czy podejrzanych rabunkach.

Administracja stolicy, w celu zwiększenia bezpieczeństwa w mieście, powołała wiele policyjnych posterunków, które zlokalizowane były w głównych miejscach Edo. Wybudowano również kilkaset strażnic usytuowanych na największych skrzyżowaniach znajdujących się w mieście. Do dzisiaj zostawiły one ślad po swoim istnieniu i we współczesnej Japonii są policyjnymi strażnicami. W epoce Edo posady w strażnicach piastowały osoby posiadające najniższe stanowiska w państwie. Były one policyjnymi współpra-

cownikami, pełniącymi służbę na rzecz *shogunatu*. W celu przeciwdziałania przestępczości i zachowania porządku publicznego na terenie rewirów, zamieszkałych przez kupców i rzemieślników, posiadacze większej ilości ziem uruchomili dodatkowe strażnice, które obsadzali miejscowi dzierżawcy.

W okresie Edo (1603-1868) Japonia była państwem, które już znacznie rozrosło się pod względem administracyjnym, ekonomicznym i społecznym. Powiększało się tym samym bezrobocie i towarzysząca mu przestępczość. Jak podają źródła, niektóre osoby popełniające specyficzne przestępstwa nie były usuwane ze społeczeństwa, a wręcz przeciwnie. Niekiedy ludność uważała ich za obrońców. Sprzeciwiali się oni nadużyciom niektórych samurajów, działających niejako w imieniu rządzących i korupcji, jaka panowała w urzędach, która rozrastała się do znacznych rozmiarów. Działający poza prawem, należący do „specyficznych" środowisk mieszkańcy miast i ich szefowie starali się utrzymać w dużych aglomeracjach porządek „publiczny" na własną rękę. Zaczęli oni przejmować kontrolę nad bezpieczeństwem lokalnym w miejskim społeczeństwie, na przykład zaczęli zwalczać rozwijające się łapówkarstwo. Ci odważni ludzie, wyróżniający się spośród miejskiej społeczności, nazywani byli *otokodate* – „młodzi ludzie" albo *machi-yakko* – „kumple z ulicy"[219].

Cechą charakterystyczną, wyróżniającą ich spośród tłumu były kolorowe chusty noszone na szyi lub ramionach, zgolone bokobrody oraz długie miecze, w które byli uzbrojeni. Owi zawadiacy byli bardzo cenieni przez ludność miast. Uważano ich za odważnych, a przy tym za szlachetnych. Jako członkowie warstwy społecznej *chonin*, żyli według określonych reguł i kierowali się własnymi zasadami etycznymi. Głównym celem, jaki sobie obrali, była pomoc słabym, natomiast silnym i niesprawiedliwym przeciwstawiali się. Byli oni wielbieni przez lud za taką postawę, gdyż niejednokrotnie *machi-*

[219] D. Cunningham, op. cit., s. 19.

yakko służyli obywatelom wybawieniem. Chronili kobiety, pomagali ubogim, walczyli również z nieuczciwymi handlarzami i ze złodziejami. Pilnowali dobytku pod nieobecność właścicieli, a podczas ich obecności sprawdzali, czy nic nie zagraża ich krewnym.

Jak już wspomniano, w okresie Edo, pod rządami Tokugawów, system administracyjny, aby zachować porządek publiczny dopuszczał, by policja organizowała sobie dodatkowe wsparcie. Niejednokrotnie zdarzało się, iż decydowano się na to, żeby zabiegać o pomoc szefów miejscowych gangów i podległych im *otokadate*. W ten sposób stawali się oni powoli obywatelskim wsparciem struktur administracyjnych, w tym policji, jak swoisty rodzaj straży obywatelskiej. Narastająca presja zewnętrznych sił, domagających się uruchomienia portów w celach międzynarodowego handlu, stała się przyczyną tego, iż administracja *shogunatu* stopniowo zaczęła rozważać tę możliwość. Jednocześnie system *shogunatu* przechodził kryzys[220].

Zdyscyplinowanie osób piastujących urzędowe stanowiska uległo osłabieniu, czego dowodem było rozpowszechnienie się łapówkarstwa. Z tego względu, z uwagi na bardzo małą ilość informacji dotyczących przestępstw policja, by zachować porządek, wchodziła w nieformalne relacje z miejscowymi grupami przestępczymi.

W Japonii, w czasach feudalnych, kryminaliści organizowali się w szajki, do których należeć mogły tylko i wyłącznie osoby pochodzące z danego regionu. Każdy taki gang był swego rodzaju klanem, miał swojego przywódcę, którego nazywano „ojcem". Pełnił on kontrolę nad daną prowincją. Zjawisko to było samozwańczą formą „administracji samorządowej". Zaakceptowani przez miejscowego szefa pomniejsi przestępcy, wszelkiego rodzaju złodzieje, w tym

[220] Por., A. Gordon, A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present, Oxford Uniwersity Press, New York 2003, s. 9 i dalsze (Part 1: Crisis of the Tokugawa Regime).

kieszonkowcy, przestrzegali ustalonego kodeksu, według którego byli zmuszeni postępować. Wszystkich, którzy naruszyli linię graniczną lub normy wskazujące na sposób funkcjonowania gangu spotykała ciężka kara.

Zdarzało się, że grupy te pomagały policjantom w ich codziennej pracy. Policjanci znów, za otrzymaną od nich pomoc, w pewnym sensie ignorowali działalność *machi-yakko*. Przymykali oni oko na hazard, którym się zajmowali, na prostytucję, ale proceder ten również miał swoje granice. Jeżeli bowiem grupy przestępcze w swojej działalności rażąco naruszały prawo, policja również wobec nich wyciągała konsekwencje.

Samuraje z epoki Edo byli przeważnie osobami urzędowymi, pełniącymi obowiązki o charakterze administracyjnym. Status brutalnych wojowników ze średniowiecznej epoki ewaluował, a modyfikacja ta była możliwa dzięki *pax Tokugawa*. Jako potomkowie żołnierzy i równocześnie arystokratyczni oraz szlacheccy członkowie klasy *bushi,* zobligowani byli do sprawowania bardzo trudnej służby wojskowej w okresie, kiedy w państwie panował pokój[221], opierającej się na wciąż przekazywanej moralnej tradycji – kodeksie *bushidō.*

Podtrzymując wojskowe tradycje, młodzi samuraje doskonalili swoje umiejętności związane ze sztuką szermierki. Ćwiczyli również sprawne posługiwanie się innymi rodzajami uzbrojenia. Funkcjonowało bowiem w tym okresie wiele sal służących ćwiczeniom, natomiast instruktorzy szermierki to ludzie, których w państwie bardzo szanowano.

W okresie, w którym panował pokój administracja *shogunatu* potrzebowała jednak bardziej osób na urzędnicze stanowiska, a nie

[221] D. Cunningham, op. cit., s. 20, 28.

żołnierzy. Doprowadziło to w końcu do sytuacji, gdy *daisho*[222] stało się raczej symbolem statusu społecznego, aniżeli praktycznym uzbrojeniem. Miecze w tym okresie stanowiły symbol powagi władzy administracji.

Rządy *shogunatu Tokugawa* zostały mocno zinstytucjonalizowane. Strukturę organizacyjną w cywilnych urzędach projektowano w taki sposób, aby móc ją obsadzać jak największą liczbą zatrudnionych, którzy dzielili się obowiązkami. Najistotniejszym celem władzy *shogunatu* było zapobieganie gromadzeniu się nadmiernej siły wokół wybitnych jednostek mogących zagrozić (przez zorganizowanie między sobą grup), pokojowi Tokugawów.

W epoce Edo istniało sporo zróżnicowanych funkcji rządowych. Administratorzy na wszystkich szczeblach władzy uważnie analizowali pracę jednostek o pokrewnych pozycjach zawodowych oraz zawiadamiali swoich przełożonych o wszystkich sprawach, które budziły podejrzenia. W państwie nie było samodzielnych placówek rządowych. Zanim zatwierdzono jakąś decyzje, musiała być ona uzgodniona z osobami, które sprawowały stanowiska na innych szczeblach władzy. Był to bardzo dobry sposób na nadzorowanie wszystkich urzędników, którzy nie mogli autonomicznie podejmować decyzji.

Porównawczo, w Polsce okresu Złotego Wieku, w rozumieniu społecznym, sytuacja związana z supremacją rycerstwa była w pewnym sensie podobna. W czasach nowożytnych[223], istotną rolę

[222] Daisho - jest to japońska nazwa kompletu mieczy – krótkiego (wakizashi lub tanto) i długiego (katana lub tachi) –były one noszonego przez samurajów w epoce Edo.

[223]Czasy nowożytne - epoka w historii Europy, która obejmuje okres od końca średniowiecza (czyli rok 1453 lub 1492) do przełomu XVIII i XIX wieku, a więc czasów rewolucji przemysłowej. Za datę końcową przyjmuje się między innymi rok 1789 (Wielka Rewolucja Francuska), 1815 (Kongres Wiedeński) lub 1848 (Wiosna Ludów). W Polsce uznano za datę końcową trzeci rozbiór Polski - rok 1795.

w utrzymywaniu bezpieczeństwa pełniły nadworne służby zbrojne magnatów, będące policyjnymi odpowiednikami japońskich samurajów. Na wsiach funkcję tą sprawował wójt, przy pomocy tak zwanych przysiężników. Natomiast w mieście - burmistrz i rada miejska, obowiązki dowódcy straży miejskiej należały do hetmana. Za spokój i bezpieczeństwo na terytorium rezydowania króla odpowiadała straż i sądy marszałkowskie. Zaś w okresie bezkrólewia, czyli od roku 1572, funkcje te przejęły konfederacje szlacheckie. Ewaluacja centralizacji i ujednolicenia służb sprawujących pieczę nad bezpieczeństwem oraz porządkiem publicznym została zapoczątkowana dopiero w drugiej połowie XVIII wieku.

Stan szlachecki i magnateria były nośnikami ideałów rycerskich, które obowiązywały armię i administrację. Pomimo, iż rzeczywistość nierzadko odbiegała (i odbiega) od obowiązującego ideału, to kultura honoru stanowiła kanon wzoru etycznego dla munduru i służby publicznej.

Polski etos rycerski i ciągłość jego tradycji stanął wobec sporego zagrożenia swej tożsamości. Zagrożeniem tym były zabory Polski (rok 1772, 1793 i 1795), niemniej jednak tradycja honoru, jakkolwiek narażona na liczne próby, była kontynuowana. Znacznie większym zagrożeniem dla niej stały się wydarzenia mające miejsce nieco ponad półtorej wieku później, gdy nastały czasy wyzwalania Polski (już po raz drugi), po uprzednim wyniszczeniu elity narodu, co w niniejszej pracy będzie szerzej omówione.

Po utracie przez Polskę niepodległości w 1795 roku, służby policyjne funkcjonowały już na podstawie istniejącego systemu obowiązującego w obszarze administracji rządu danego państwa zaborczego. Na okupowanych terytoriach wdrożono nowe prawo, obyczaje, organy, a urzędnikami były osoby z państw zaborczych. Głównym celem aparatu policyjnego było ściganie przestępczości kryminalnej oraz tropienie wszelkich prób oporu ze strony okupowanych.

W okresie istnienia Księstwa Warszawskiego[224] w strukturze policji wdrożono wzorce francuskie. Na ich podstawie w systemie policyjnym zostały wyróżnione departamenty, w obrębie których pracowali komisarze zajmujący się bezpieczeństwem i porządkiem publicznym, których praca była koordynowana przez ministra policji.

Podczas zaborów pruskich i austriackim policyjne formacje nie dostosowały się do podstawowych przemian. Tymczasem w Królestwie Polskim rozbudował się wzór policji, która koncentrowała wszystkie swoje zabiegi na obserwacji narodowowyzwoleńczych koncepcji polskich działaczy.

W roku 1868 dokonana przez Aleksandra II przebudowa modelu administracji w państwie, przyczyniła się do tego, iż wymienione wyżej służby policyjne zostały zlikwidowane. Ich funkcje przejęła nowo powstała policja ogólna, która uformowana została na wzór zachodnioeuropejski. Na obszarach wiejskich wytworzyły się straże ziemskie, natomiast w miastach powstała miejska milicja.

Reformy wywarły również duże przemiany w żandarmerii. Wykonywanie służby w jej oddziałach nie było możliwe, ani przez Polaków, ani przez Żydów.

Rok 1881 przyniósł nowe zmiany. Powołano wtedy Oddział Ochrony Porządku i Bezpieczeństwa Państwowego, który określano mianem „ochrany". Dysponowała ona, prawie że bezgranicznym uprzywilejowaniem, które pozwalało na nadzorowanie życia pu-

[224] Księstwo Warszawskie (1807-1815); zostało stworzone przez cesarza Napoleona I na mocy traktatu w Tylży z ziem II i III zaboru pruskiego, bez okręgu białostockiego i Gdańska. W 1809 roku przyłączono ziemię III zaboru austriackiego, które zostały podzielona na cztery departamenty. Na mocy konstytucji Księstwo połączone zostało unią personalną z Królestwem Saksonii. W 1808 roku wprowadzony został Kodeks Napoleona, który zagwarantował równość prawną obywateli Księstwa. Działania Napoleona Bonaparte były nacechowane patriotyzmem, miłością do ojczyzny oraz wyrazem poczucia tożsamości narodowej. Księstwo posiadało ograniczoną suwerenność, nie miało aparatu dyplomatycznego oraz ministra spraw zagranicznych.

blicznego i intelektualnego osób mieszkających w państwie. Z upływem czasu „ochrana" angażowała się we wszystkie poufne sprawy, natomiast żandarmeria przeprowadzała dochodzenia śledcze. Z uwagi na ogromne doświadczenia zdobyte podczas pełnienia służby, funkcjonariusze zdołali przygotować się w odpowiednim czasie do objęcia funkcji w polskiej policji zaraz po odzyskaniu niepodległości.

Okres zaborów, to czarna karta jeśli chodzi o tradycję etosu administracji i służb mundurowych. Przekaz i rozwój polskiej tradycji w omawianych obszarach został zepchnięty w sferę cywilnej, nierzadko konspiracyjnej działalności patriotycznej Polaków żyjących w granicach państw zaborczych.

4.2. Japonia i polska w XIX i XX wieku. Zmiany w administracjach rządowych

Japonia jest państwem, które posiada bogatą historię i kulturę. U schyłku XIX wieku Kraj Kwitnącej Wiśni niezwykle szybko przeobrażał się z zacofanego pod względem militarnym i gospodarczym państwa w kraj o dynamicznie rosnącym potencjale militarnym i nowoczesnej administracji. Dzięki temu jego autorytet wzrósł na arenie międzypaństwowej.

W Japonii, w skutek wydarzeń, które nastąpiły, w 1868 roku został ustanowiony nowy rząd. Stworzono go na wzór amerykańskiego modelu, jednakże był on bardzo scentralizowany[225]. Cesarz,

[225] Por. Andressen C., *Krótka historia Japonii. Od samurajów do sony*, DIALOG, Warszawa 2004, s. 78 i dalsze. Por., Jansen M. B., *The Making of Modern Japan.* Harward Universyty Press, United States of America 2002, s. 333 i dalsze.

z uwagi na młody wiek (miał on dopiero szesnaście lat), w swoich rządach był wspierany przez Wielką Radę Stanu. Najwyższe pozycje w państwowej administracji należały do najbliższych członków cesarskiej rodziny oraz *daimyo*. Młodsi samurajowie, którzy podjęli się pracy na urzędniczych stanowiskach, swoją działalnością wywarli ogromny wpływ na wygląd nowej Japonii.

W okresie przemian, podczas Restrukturyzacji *Meiji*, która trwała w Japonii od 1868 do 1912 roku, tradycyjne formacie samurajskie zostały zamienione na cesarską armię. Wtedy to, zakończył się również czas sprawowania rządów przez *szogunat Tokugawa* i pełnia władzy powróciła do cesarza, a znaczna część członków wyższych warstw klasy samurajów zasiliła nowoczesną administrację.

Na rzecz społecznego interesu w państwie, samurajowie posunęli się do ofiarnych czynów. Ich indywidualny dochód w przypadku *daimyo* wynosił dziesięć procent dotychczasowych dochodów, a wynagrodzenie za pracę samurajów zostało zmniejszone o połowę. Rząd wypłacał im gotówką tylko połowę tej pensji. Dla dobra ogółu *daimio* oddali swoje ziemie na rzecz cesarza, który reprezentował państwo i zrzekli się swoich osobistych praw.

Zmiany były bardzo widoczne, ponieważ w 1871 roku państwowa władza wyraziła życzenie, by samuraje ścięli swoje długie włosy. Tradycyjne stroje noszone przez samurajów – *hakama*, czyli spodnio-spódnice zamieniono na spodnie o europejskim fasonie. Pięć lat później zabroniono noszenia w strefie publicznej mieczy. Wojskowa ranga samurajów również uległa przewartościowaniu, poprzez utworzenie w 1873 roku wojska opartego na powszechnym poborze[226]. Powołanie do służby wojskowej było od tego czasu przypisa-

[226] C. Andressen, *Krótka historia Japonii. Od samurajów do sony*, DIALOG, Warszawa 2004, s. 72-73.

ne każdemu obywatelowi. Służba trwała trzy lata, po czym następował dwuletni okres rezerwy.

Po zmniejszeniu, a w końcowym efekcie, po utracie uposażenia wszyscy samuraje stanęli przed koniecznością zawodowego przekwalifikowania się. Część z nich, czyli ci, którzy posiadali dłuższy staż pracy w administracji, pozostali na swoich urzędowych stanowiskach. Natomiast pozostali założyli swoje przedsiębiorstwa i z biegiem czasu odnosili duże korzyści, kierując się przy tym nadal etyką wojownika, zapisaną w kodeksie *bushido*.

Członek uprzywilejowanej, także pod względem poziomu wykształcenia, warstwy rycerskiej mógł również znaleźć zatrudnienie w szkolnictwie, stać się dziennikarzem czy rolnikiem. Część z nich przeniosła się po prostu do nowej armii, a jeszcze inni odnosili swoje sukcesy w policji. Zdarzali się jednak i tacy, którzy nie umieli się dostosować do zaistniałej sytuacji.

Japońska armia została utworzona na wzór europejskich sił zbrojnych. Armia japońska pierwotnie, w porównaniu do wojsk państw europejskich, miała dużo słabszą artylerię oraz wozy bojowe, a także nie posiadała własnego lotnictwa. Działania japońskich wojsk lądowych wspierały prywatne siły powietrzne. Jednak z biegiem lat wojsko cesarskie stało się najpotężniejszą armią w Azji. Siły zbrojne Japonii miały nowoczesne uzbrojenie i doskonale wyszkolone wojsko.

Jeżeli chodzi o etykę, to zarówno dla administracji, jak i służb mundurowych, momentem przełomowym był „Reskrypt Cesarski do Żołnierzy i Żeglarzy" z 1882 roku. Stanowił on o tym, iż pomimo reformy *Meiji* i wzrostu podziwu dla zachodniej nowoczesności, Cesarz *Mutsuhito* wraz z elitą narodu uznali za istotne utrzymanie wartości kodeksu *bushido*. Sens reskryptu polegał na odnowieniu ideałów kodeksu *bushido*. Postulowano w nim swoją wierność dla nastę-

pujących cnót: prawość, życzliwość, szacunek i uprzejmość, lojalność, szczerość i uczciwość.

Japończyk wyznający zasady kodeksu *bushido* był szlachetny w swych czynach i działaniach, przestrzega cnót zawartych w kodeksie, a jego uczynki są nieskazitelne. Nastawiony jest do świata i ludzi życzliwie, posiada umiejętność przyjaznego współżycia z innymi członkami społeczeństwa. Wykazuje się respektem dla przełożonych, poszanowaniem osób, tradycji, kultury, wyznania, przejawia szacunek dla pozytywnych wartości i norm ogólnospołecznych. Szanuje drugą osobę, jak i siebie samego oraz opinie innych ludzi. Posługuje się kulturalnym językiem nacechowanym uprzejmością. Podczas kontaktów interpersonalnych w rozmowie wyraża się w ciepłym, łagodnym tonie. Posiada umiejętność uważnego słuchania. W rozmowie uprzejmość Japończyka wyraża się w równym traktowaniu osób, niezależnie od zajmowanego stanowiska.

Japończyka cechuje odwaga przejawiająca się występowaniem w obronie innych, jak i własnej. Nie wykazuje strachu w swoim zachowaniu, natomiast posiada dużą umiejętność przezwyciężania przeciwności oraz prezentuje śmiałość i męstwo.

Lojalność Japończyka przejawia się postawą charakteryzującą się przestrzeganiem przepisów prawa, zgadzaniem się z działaniami rządu lub władcy państwa. Jest wierny wobec siebie oraz osób połączonych wzajemnym zaufaniem, a także jest uczciwy i rzetelny w kontaktach międzyludzkich.

Japończyk wyraża to, co myśli (czuje) w sposób zgodny z rzeczywistością oraz postępuje zgodnie z tym, co wyraża. Szczerość (lub prawdomówność) stanowi istotny element samurajskiego kodeksu *bushido*.

Każdy Japończyk, bez względu na zajmowane stanowisko, postępuje uczciwie. Przestrzega uznane normy moralne, przejawia rzetelność w ich spełnianiu. Jego postawa w stosunku do rodziny

nacechowana jest uwielbieniem i wielką czcią dla przodków oraz szacunkiem dla bliskich.

Reskrypt Cesarski do Żołnierzy i Żeglarzy z 1882 roku to zbiór reguł, użytecznych zasad postępowania opartych o kodeks *bushodo*. Japończyk, który wybrał drogę wytyczoną przez powyższe zasady, wybrał drogę samodoskonalenia.

Istotą rzeczy jest to, że każdy Japończyk, czy przyszły żołnierz, czy policjant, urzędnik czy rzemieślnik przechodził ogólnowojskowe szkolenie w duchu odwiecznej, japońskiej tradycji, gdyż stosowanie prawideł administrowania jakością życia poprzez zasady zawarte w kodeksie *bushido* jest możliwe tylko wtedy, gdy przyswajanie cnót samurajskich następuje zgodnie z zasadami Sztuki Walki – Budo[227].

W czasie trwania II wojny światowej japońska armia wykazała się z jednej strony ogromną operatywnością, z drugiej zaś niestety okrucieństwem. Na okupowanych terenach japońskie wojsko popełniało masowe mordy, dopuszczało się aktów przemocy. Wojsko japońskie nie respektowało żadnych międzypaństwowych obietnic odnoszących się do humanitarnego taktowania osób cywilnych i wojennych jeńców. Po zakończeniu wojny wielu japońskich wojskowych zostało oskarżonych przed Międzynarodowym Trybunałem Wojskowym dla Dalekiego Wschodu za popełnienie zbrodni wojennych. Japońska Cesarska Armia została zlikwidowana, a Japonia poddała się we wrześniu 1945. Miejsce Cesarskiej Armii zajęły, uformowane w 1954 roku Japońskie Siły Samoobrony.

Pisząc o służbach zajmujących się bezpieczeństwem w Japonii, należy wspomnieć o zorganizowanych grupach przestępczych, jakimi są *Yakuza*. Członkowie *Yakuzy* uważają się za spadkobierców etyki samurajów, a właściwie etosu *machi-yakko*. Działalność *Yakuzy* bazuje na przestępstwach, hazardzie, handlu narkotykami, przemycie

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

broni. Nadzorują oni życie nocne w Japonii, kontrolują dyskoteki, kluby i prostytucję. Zajmują się również nielegalną działalnością gospodarczą, dotyczącą budownictwa, kupnem i sprzedażą nieruchomości oraz gruntów. Wyznają jednak specyficzny kodeks moralny. Chronią Japonię przed kokainą i heroiną, rozpowszechniając własny wynalazek amfetaminę, która jest uważna za „czysty" narkotyk.

Yakuza, pomimo, iż jest grupą przestępczą, żyje według ustalonych zasad etycznych. Wyklucza przede wszystkim kradzieże. jako niehonorowe. Ich działalność opiera się również na legalnych interesach. *Yakuza* jest znana przy tym z bezinteresownej, charytatywnej działalności, wspierającej finansowo lub materialnie osoby potrzebujące[228]. Są to zasady nawiązujące do kodeksu *bushido.*

Prawdziwy duch *bushido* istnieje w administracji publicznej japońskich służb mundurowych, które tę administracje wspierają oraz w administracji prywatnej, zarządzającej w Japonii przedsiębiorczością. Generalizując, wiąże się to „(…) z wysoką rangą administracji, w założeniu zawsze reprezentującej interes społeczny i będącej reprezentacją polityczną państwa(…)"[229]. Grupa ta zatrudnia zawodowców i dysponuje istotnymi dokumentami. Pozycja administracji jest ważna, ponieważ jej działalność pozwala na załatwienie istotnych problemów, które ułatwiają życie obywatelom, zajmującym się swoimi indywidualnymi sprawami.

Jeśli chodzi o Polskę, to kraj nasz na początku XX wieku odzyskał pełną niepodległość. W Polsce 9 stycznia 1919 roku Naczelnik Państwa ratyfikował rozporządzenie o organizacji Policji Komunalnej, bazującej na oddziałach Milicji Miejskiej. Był to samorządowy organ, którego głównym obowiązkiem było zagwarantowanie bezpieczeństwa w społeczeństwie, jak również realizowanie dyspo-

[228] K. Mroziewicz, *Tajemnice jakuzy. Wielkie nic*, „Polityka", http://www.polska-azja.pl/2009/11/22/polityka-tajemnice-jakuzy-wielkie-nic/
[229] J. Szreniawski, *Wstęp do nauki administracji,* Verba, Lublin 2004, s. 108.

zycji, jakie wydawały mu władze państwowe i samorządowe. Zwierzchność nad tą jednostką należała do Wydziału Policyjnego MSW, który został zreorganizowany w dniu 20 stycznia 1919 roku w Naczelną Inspekcję Policji Komunalnej. Milicja Ludowa i Policja Komunalna w krótkim czasie zostały podporządkowane jednej Komendzie Głównej.

24 lipca 1919 roku uchwalono Ustawę o Policji Państwowej[230]. Na podstawie wymienionej ustawy Policja Państwowa miała stać się państwową instytucją służącą bezpieczeństwu, której najważniejszą misją była ochrona bezpieczeństwa, spokoju i porządku w społeczeństwie. Wykonywała ona tym samym obowiązki instytucji administracyjnych i samorządowych. Struktura policji została przystosowana do istniejącego w państwie podziału sądowego. Naczelne zwierzchnictwo sprawował komendant główny, który w swojej pracy nie był samodzielny, ponieważ musiał kierować się wskazówkami ministra spraw wewnętrznych. Na terenie województwa funkcjonowały komendy okręgowe, a powiat dysponował komendami powiatowymi policji.

Przedwojenny policjant, nie miał łatwego życia. Jego służba trwała praktycznie non stop, za niewielkie wynagrodzenie. Na każdym kroku spotykały go tylko nakazy i zakazy. Karność i posłuszeństwo wobec przełożonych, usłużność wobec kolegów, grzeczność dla wszystkich wokół, a przy tym jeszcze niezbędna energia i sprawność przy wykonywaniu obowiązków służbowych. No i żadnego łamania dyscypliny czy obowiązującego prawa. Bo za to groziła odpowiedzialność karna.

Po 24 lipca 1919 roku każdy kandydat wstępujący w szeregi nowo utworzonej Policji Państwowej wypowiadał słowa przysięgi. Aby ułatwić mu szybkie przyswojenie tych za sad, otrzymywał je w formie dekalogowych „przykazań". Pierwszy taki dekalog ukazał

[230] „Gazeta Policyjna", Rok X, nr 28, 25 VII-1. VIII. 1999r.

się w „Ilustrowanym Kalendarzu Powszechnym Informacyjnym Policji Państwowej Ziemi Wileńskiej na rok 1923" i zawierał dziesięć „przykazań", drugi – *w „Gazecie Administracji i Policji Państwowej"* w 1931 r. i także w swoich dziesięciu regułach akcentował m.in. konieczność kierowania się honorem i interesem ojczyzny oraz sprawiedliwym wykorzystywaniem swoich uprawnień służbowych.

W 1938 r. w tygodniku *„Na Posterunku"* wydrukowano czternaście nowych, a właściwie rozszerzonych tylko „przykazań" dla funkcjonariuszy PP, które miały stanowić drogowskazy w ciężkiej i odpowiedzialnej pracy policjanta. Podkreślono w nich m.in. wiarę w Boga, poświęcenie dla ojczyzny, pielęgnowanie tradycji, oddanie społecznej służbie oraz stałe podnoszenie kwalifikacji zawodowych.

„Dekalogi" i ustawy policyjne określały tylko ogólne wzorce zachowań, szczegółowych natomiast podpowiedzi w konkretnych sytuacjach (w służbie i po za nią) udzielały instrukcje. Jedną z pierwszych była *Tymczasowa Instrukcja dla Policji Państwowej* z 3 lipca 1920 r.[231]. Każdy pracownik policji zobowiązany był do przestrzegania kodeksu etycznego policjanta. Winien postępować według zasad w nim zawartych. Kodeks etyczny policjanta II Rzeczypospolitej Polskiej (1938 rok)[232], zawierał 14 zasad wynikających z demokra-

[231] J. Paciorkowski, *Policyjny etos*, „Policja 997" 2009, nr 54, s. 24-25.

[232] J. Kordian-Zamorski, *Przykazania policjanta*: 1. Honor i Ojczyzna – oto hasła, którymi w życiu Twoim masz się kierować. 2. Ojczyzna powierzyła Ci broń i oczekuje, że będziesz Jej godny. 3. Ojczyzna przyznała Ci wyjątkowe prawa. Tych praw nie nadużywaj, gdyż nie są one przywilejem, lecz obowiązkiem, który sumiennie wypełniasz w służbie Narodu. 4. Przestępstwo jest nieszczęściem. Zachowaj się wobec niego z powagą i ludzkością. 5. Pomóż temu, kto Twej pomocy potrzebuje i obchodź się ze wszystkimi tak, jak byś chciał, by się z Tobą obchodzono. 6. Bądź odważny, sumienny, ostrożny i nie zawiedź nigdy zaufania przełożonego. Nadużycie zaufania jest hańbą. Mów prawdę, gdyż kłamstwo jest tchórzostwem. 7. Pamiętaj, że nosisz mundur. Jak Cię widzą, tak Cię piszą. Bądź więc zawsze schludnie i czysto ubrany i nie zaniedbuj wyglądu zewnętrznego. 8. Żyj skromnie, zachowasz przez to niezależność. Nie przyjmuj żadnych podarunków,

tycznego prawa, a określających reguły moralnego postępowania w czasie pełnienia służby przez pracowników policji.

Podstawowa zasada kodeksu etycznego mówiła, iż każdy policjant powinien zachowywać się honorowo i służyć swojej Ojczyźnie w każdy możliwy i dostępny dla siebie sposób. Główne zadanie policjanta, to zapewnienie bezpieczeństwa społecznego w kraju oraz postępowanie zgodne z zasadami etyki swojego zawodu. Każdy policjant powinien prezentować postawę charakteryzującą się silnym poczuciem własnej wartości połączonym z wiarą w wyznawane zasady moralne czy społeczne. Honor i Ojczyznę na pierwszym miejscu stawiali sobie już średniowieczni rycerze, o czym pisano we wcześniejszych rozdziałach niniejszej pracy.

Kolejna zasada wiąże się z przywilejem posiadania broni przez policjanta. Każdy policjant pełniący służbę posiadał broń, którą mógł użyć w razie konieczności. Osoba, która otrzymuje broń, by stać na straży ładu i porządku społecznego misi być jej godna. Nie może przynieść wstydu i hańby przez swoje nieodpowiedzialne zachowanie. Policjant nosząc broń w czasie służby reprezentuje swoją Ojczyznę i dla niej pracuje, dlatego powinien ze wszystkich sił starać się godnie wypełniać swoje obowiązki służbowe, w tym korzystanie z broni.

---

gdyż to zobowiązuje. Jako policjant nie możesz mieć zobowiązań. Życie ponad stan jest hańbą i prowadzi do nieszczęścia. Pijaństwo zabierze Ci ludzką godność, staniesz się pośmiewiskiem rodaków i zasłużysz na pogardę dzieci. 9. Pamiętaj, że Cię podsłuchują, więc nie mów publicznie o sprawach służbowych. Zachowaj umiar w mowie. 10. Bądź w życiu i służbie sprawiedliwy. 11. W wystąpieniach przeciwko wrogom Ojczyzny bądź bezwzględny, pamiętaj jednak, że dobry żołnierz gardzi okrucieństwem. 12. Rozkazów przełożonych słuchaj bezwzględnie, bądź wzorem dla podwładnych, którzy Cię pilnie obserwują. Jeśli żądasz od innych, by byli dobrymi kolegami, pamiętaj sam o koleżeństwie. 13. Miej pogardę dla pochlebców. 14. Pamiętaj, że jesteś żołnierzem. Nie zaniedbuj ćwiczyć się w żołnierskiej sprawności i ucz się ciągle, pamiętając o tym, że obywatele widzą w Tobie człowieka, który musi wiedzieć wszystko, „Na posterunku" nr 5/1938, www. srp1939.lodzka.policja.gov.pl, 2014.05.22.

Korzystanie z broni w czasie pełnienia obowiązków służbowych jest niezwykłą prerogatywą, ale także i obowiązkiem właściwego, rozważnego jej użycia. Policjant ściśle musi przestrzegać prawa, kiedy korzysta z przywilejów zawodowych. Prawo użycia broni, interwencje różnego rodzaju, w których policjant posługuje się środkami przymusu winny być dobrze przemyślane i adekwatne do zaistniałej sytuacji. Policjant nie może nadużywać swoich uprawnień, a powinien w swym zachowaniu wykazywać powściągliwość, stanowczość i przede wszystkim zdrowy rozsądek. To on ma zapewniać bezpieczeństwo, nie zaś wywoływać zagrożenie.

Każde przestępstwo ma znamiona nieszczęścia, gdzie są ofiary i poszkodowani, dlatego policjant winien zachować się z powagą w zetknięciu z sytuacją przestępczą. Każdego człowieka powinien traktować z uszanowaniem godności ludzkiej.

Policjant to pracownik administracji publicznej, który stoi na straży bezpieczeństwa i ładu społecznego. Bezpieczeństwo to również niesienie pomocy potrzebującemu, bez względu na to, kim jest. Policjant wchodzą w różne kontakty interpersonalne winien tak traktować innych, jak by życzył sobie, żeby jego samego tak traktowali. Każdego człowieka i każdą sytuację powinien traktować przez pryzmat własnej osoby. O tym mówi piąty punkt kodeksu etycznego policjanta II RP.

Kolejna zasada kodeksu odwołuje się do moralności policjanta i jego postawy w stosunku do przełożonych. Policjanta winna cechować odwaga, sumienność w wykonywaniu powierzonych obowiązków, rozwaga i ostrożne postępowanie, unikanie pochopnych decyzji, a także dbałość o utrwalanie zaufania przełożonych i nie nadużywanie go. Każdy policjant powinien być prawdomówny i unikać kłamstwa. Fałsz to ucieczka przed prawdą, a ucieczka to oznaka tchórzostwa, która przynosi hańbę.

Przywilejem i dumą policjanta jest noszenie munduru w czasie odbywania służby. Zasada VII kodeksu etycznego policjanta II RP promuje odwieczną prawdę, iż „jak cię widzą, tak cię piszą". Noszenie munduru to honor, którego nie wolno splamić. Mundur to symbol, do którego powinno się podchodzić z szacunkiem, a zatem winno się o niego dbać. Każdy policjant zobowiązany był do noszenia czystego i schludnego munduru, jak również sam jego wygląd zewnętrzny powinien być elegancki i świecić przykładem dla innych. Policjant w mundurze winien zachowywać się godnie, gdyż reprezentuje władzę powierzoną przez administrację publiczną państwa.

Zasada VIII kodeksu porusza bardzo istotne zagadnienia postawy moralnej policjanta. Nakazuje unikania korupcji, chciwości, nieuczciwości. To są cechy, które podważają autorytet policjanta, a jeśli go straci, nie będzie w stanie zapanować nad utrzymaniem ładu i porządku w danej społeczności. Policjant ma być wzorem do naśladowania, nie łapówkarzem, który żyje ponad stan. Chciwość niejednego zniszczyła. Przyniosła hańbę jemu i jego rodzinie. Cechą policjanta ma być skromność, uczciwość, niezależność i brak zobowiązań. Wtedy może właściwie wypełniać swoje obowiązki służbowe.

Policjanta obowiązuje tajemnica zawodowa. Nie powinien mówić publicznie na tematy służbowe, aby inni nie wykorzystali tego w złych celach. Każdy policjant powinien wiedzieć, co i gdzie można mówić, z kim i na jaki temat. Każde słowo w nieodpowiednim momencie i miejscu wypowiedziane, może być użyte przeciwko niemu lub przeciw organom, w których służy.

Istotną cechą policjanta, o której mówi punkt X kodeksu etycznego jest sprawiedliwość. To policjant ma stać na straży tej sprawiedliwości społecznej, powinien jej strzec, ale sam też powinien dawać przykład sprawiedliwego postępowania w stosunku do innych. Powinien starać się działać sprawiedliwe, przykładać do sie-

bie i innych ludzi zawsze tę samą miarę moralną. Policjant winien starać się w relacjach z nimi ludźmi postępować zawsze zgodnie z wyznawanymi przez siebie zasadami etycznymi wykonywanego zawodu.

Stojąc na straży porządku, ładu i bezpieczeństwa publicznego każdy policjant powinien zdecydowanie przeciwstawiać się wszelkim wrogim przejawom skierowanym przeciw komuś lub czemuś. Powinien bezwzględnie przeciwdziałać wszelkim patologiom społecznym, ale jego postępowanie winno mieścić się w granicach prawa pisanego i niepisanych zasad moralnych. Powinien wyzbyć się działań nacechowanych okrucieństwem, gdyż różni się to od dyscypliny, której wymaga od otoczenia.

Policjant winien bezwzględnie słuchać i wykonywać rozkazy przełożonych, a tym samym stanowić wzór dla swoich podwładnych. W kontaktach interpersonalnych ze współpracownikami powinien być koleżeński, uczynny, wyrozumiały i empatyczny.

Zasada XIII kodeksu etycznego przypomina, że policjant powinien znać swoją wartość i nie łakomić się na czcze pochlebstwa. Pochlebstwa niejednokrotnie przynoszą szkody i są wypowiadane w nieuczciwych intencjach. Policjant winien wiedzieć, że pochlebstwo to celowy zabieg mający na celu wprowadzenie kogoś w dobry nastrój po to, aby wykorzystać jego stan wewnętrzny do osiągnięcia jakichś korzyści. Pochlebca na przykład nieuczciwie dąży do zdobycia przewagi nad współpracownikami, zyskania przychylności przełożonego przed podjęciem decyzji dotyczącej jego pozycji. Policjant powinien unikać pochlebców, jak też sam nie powinien przejawiać takiej postawy, gdyż przynosi to dyshonor jemu i prezentowanemu przez niego zawodowi.

Ostatnia zasada kodeksu etycznego policjanta II RP przypomina, że policjant to żołnierz stojący na straży bezpieczeństwa ludzi mieszkających na terytorium jego Ojczyzny. To zobowiązuje go do

doskonalenia się w swoim zawodzie poprzez utrzymanie sprawności i kondycji fizycznej, doskonaleniu władania bronią, rozwijaniu umysłu, poszerzaniu wiadomości i umiejętności w obszarze czynności zawodowych i innych. Policjant to wzór dla społeczeństwa, dlatego winien dbać o swój wizerunek. Wtedy zyska szacunek i poważanie u ludzi.

Najważniejsze wydarzenia, które miały wpływ na kształt militarnej Polski miały miejsce w pierwszej połowie XX wieku.

W dniu 1 września 1939 roku III Rzesza zaatakowała Polskę. Planowała ona wyniszczenie Polskiej Armii oraz ludności cywilnej. Stało się to poprzez pozbawienie narodu najwyższych warstw dowódczych. „Po wybuchu II-ej wojny światowej aresztowano znaczną część polskich oficerów, oddzielono ich od szeregowych i wywieziono do trzech różnych obozów w zachodniej części Rosji”[233].

Działania prowadzone przez niemieckie wojsko były wielokrotnie realizowane z przekroczeniem ustaleń prawa międzynarodowego. Na terytoriach wcielonych do Rzeszy wydano Polakom zakaz poruszania się w godzinach nocnych, a w ciągu dnia byli pod stałą kontrolą. Stosowano łapanki, wywózki, rozstrzeliwania i umieszczano w więzieniach czy też obozach koncentracyjnych[234]. W Generalnym Gubernatorstwie wykonywano zbiorowe egzekucje, niszczono wsie i przesiedlano ludność. Władza opierała się na niemieckiej policji i służbie bezpieczeństwa. Szacuje się, iż w tym właśnie czasie poległo mniej więcej 2500-3000 funkcjonariuszy[235].

[233] N. Davies, *Boże Igrzysko – Historia polski*, t. II, Znak, Kraków 1994, s.563.
[234] Poza obozami koncentracyjnymi stworzono na polskim ziemiach obozy pracy, obozy przejściowe, jenieckie oraz obozy zagłady.
[235] A. Gorzałczyńska-Mróz, M. Góra, T. Kurkowska - Krutki, *Historia i rola społeczna formacji policyjnych w jubileuszu 85-lecia*, Komenda Główna Policji, Warszawa 2005, s. 80.

Pomimo obietnic, mówiących o tym, iż rzekomo siły okupacyjne nie są wrogo nastawione do ludności cywilnej, od samego początku wojny Niemcy zaczęli uderzać w prywatne posiadłości.

W nieludzki sposób obchodzono się też z żołnierzami Wojska Polskiego. Około trzy tysiące polskich żołnierzy wziętych do niewoli poniosło śmierć z dala od rozgrywających się akcji militarnych, we wrześniu 1939 roku. Stosowano grupowe rozstrzeliwania osób należących do Straży Obywatelskich i oddziałów Obrony Narodowej, pomimo tego, iż walczyli według zasad Konwencji haskiej.

Polska znajdowała się pod niemiecką okupacją. W rozporządzeniu Hitlera z dnia 12 października 1939 roku terytorium polskie zostało podzielone na dwie części. Utworzone zostało Generalne Gubernatorstwo, w którym władzę sprawował podlegający Hitlerowi gubernator Hans Frank. Terytoria wcielone do Rzeszy rozdzielono na takie sektory administracyjne[236]. Na terenach tych działała niemiecka administracja, a społeczeństwu polskiemu odebrano prawo do ziemi oraz miejsc pracy.

Polska od 1940 roku znalazła się także pod radziecką okupacją. Na ziemiach okupowanych przez ZSRR znalazło się około 12 tysięcy funkcjonariuszy przedwojennego korpusu Policji Państwowej[237]. Tu nastąpił największy cios w ciągłości tradycji kultury honoru służb mundurowych, stanowiących podówczas elitę narodu polskiego. Wywożono Polaków, w więzieniach osadzano oficerów Wojska Polskiego, Korpusu Ochrony Pogranicza oraz pracowników policji. Aresztowano także polityków, działaczy organizacji państwowych, nauczycieli, księży i osoby zajmujące się kulturą. Każdy polski urzędnik, oficer czy policjant zasłużył w oczach władz radzieckich na wysoką karę, za służbę państwu polskiemu.

---

[236] B. Burda, B. Halczak, R. M. Józwefiak, M. Szymczak, *Historia,* OPERON, Gdynia 2004, s. 166.

[237] *85 lat polskiej policji*, red. G. Kędzierska, Wyższa Szkoła Policji, Szczytno 2004, s. 21.

Na ziemiach polskich zajętych przez ZSRR rodzić się powoli zaczął ruch oporu. Jednak wszelkie próby oporu były od razu niszczone w zarodku. Organizacje konspiracyjne likwidowano drogą prowadzonych śledztw i aresztowań. Wiele osób trafiło do więzień i obozów pracy. Władze radzieckie stosowały politykę wspólnej, zbiorowej odpowiedzialności. Oskarżonym odmawiano prawa do obrony, stosowano tortury i fałszywe oskarżenia. Niektóre z osób nie doczekały się sądu, zostały rozstrzelane przez oddziały Armii Czerwonej.

Takie egzekucje dokonywano głównie w 1939 roku na funkcjonariuszach polskiej policji, żandarmerii i żołnierzach Wojska Polskiego. W niewoli radzieckiej znalazło się 170 tysięcy osób. Rozmieszczono je w 139 obozach.

Władze sowieckie „szczególną opieką" objęły polskich jeńców wojennych, dla których zorganizowano specjalne obozy odosobnienia. Były to obozy w Kozielsku, Starobielsku i Ostaszkowie.

W tych obozach umieszczono blisko 16 tysięcy ludzi, z czego blisko 9 tysięcy oficerów, resztę stanowili żołnierze ochrony pogranicza i policjanci.

W Ostaszkowie od 4 kwietnia do 13 maja 1940 r. uśmiercono 6364 osoby, a w tym 5938 policjantów i żandarmów[238].

Wobec uwięzionych w tych obozach władze sowieckie zaplanowały systematyczną akcję eksterminacyjną. Jeńców w niewielkich grupach, liczących od 60 do 250 osób wywożono. O ich losie nic nie wiadomo. Symbolem tych obozów zagłady jest miejsce kaźni w lesie Katyńskim pod Smoleńskiem. Zbiorowe mogiły odnalezione zostały w roku 1943. Jest to cmentarz blisko 4,5 tysiąca ludzi[239].

[238] G. Kędzierska (red.), op. cit., s. 23.

[239] Por. T. A. Kisielewski, *Katyń: zbrodnia i kłamstwo,* Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2008.

Spośród podanej liczby obozów zlokalizowano na dawnych polskich ziemiach aż 90, między innymi we Frydrychówce, Monasterzyskach, Nitowie, Nowogrodzie Wołyńskim i Husiatynie[240].

4.3. Japonia i Polska po II Wojnie Światowej

W 1947 roku, w Japonii zaczęła obowiązywać nowa konstytucja[241]. Cesarz, który do tej pory był najważniejszą osobą w państwie utracił polityczną i militarną władzę, która do niego należała. Jego osoba stała się tylko i wyłącznie symbolem kraju. Weszło w życie publiczne prawo wyborcze, a prawa człowieka zostały zagwarantowane. Zabroniono Japonii prowadzenia konfliktów zbrojnych, jak również dysponowania własnym wojskiem. Generał MacArtur zamierzał wtedy pokonać jeszcze zwarte, japońskie wojsko poprzez rozerwanie ogromnych i samodzielnych materialnie akcji, jak również dokonać dekoncentracji szkolnictwa i policji.

Japonia po II wojnie światowej była kompletnie zniszczona. Po skapitulowaniu Japonii blisko pięć tysięcy oficerów inspirowanych kodeksem honorowym *bushido*, dopuściło się czynów samobójczych, jak również dokonano bardzo dużej liczby zbrodni na żołnierzach. Pozostali przy życiu także chcieli kontynuować tradycję *bushido,* lecz w walce o odbudowę powojennej Japonii. Uszkodzeniu uległa przede wszystkim sieć przemysłowa i transportowa. Występował również duży niedostatek żywności, który trwał jeszcze przez wiele lat.

---

[240] A. Petek, Z. Zblewski, *Polska i świat w latach 1918 – 1993*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 137-139.

[241] Nowa Konstytucja zaczęła obowiązywać od 03.05.1947 roku. Nikon - koku - Kempo, czyli Konstytucja Japonii posiada preambułę i 103 artykuły skupione w 11 rozdziałach.

Od sierpnia 1945 roku do kwietnia 1952 roku Japonia znalazła się pod amerykańską okupacją. Każda zbrojna operacja była wykonywana przez Stany Zjednoczone Ameryki, a Generał MacArtur stał się ich naczelnym dowódcą. W zasadzie państwo japońskie utraciło wszystkie tereny zagarnięte przed 1894 rokiem.

Dodatkowo Wyspy Kurylskie znalazły się pod okupacją Związku Radzieckiego, natomiast archipelag *Ryukyu* wraz z *Okinawą* okupowane były przez USA. W 1972 roku wyspa Okinawa wróciła z powrotem do Japonii, a konflikt terytorialny z Rosją o Wyspy Kurylskie ciągle trwa. Pozostałości japońskich „machin" militarnych były w japońskiej świadomości niszczone.

Współpraca Japonii z wojskami wroga miała względnie spokojny przebieg. Krytyka zwiększyła się wtedy, gdy Stany Zjednoczone powiększyły swe plany dotyczące Zimnej Wojny. USA rozpoczęły zastraszać wszystkich komunistów zamieszkujących Japonię.

W kraju Kwitnącej Wiśni pomimo zakazu w konstytucyjnych artykułach, administracja rządowa dążyła do tego, by dysponować własnymi siłami zbrojnymi. Bardzo dużo czynności okupacyjnych określano „przeciwnym biegiem", rozpowszechnionym wśród polityków konserwatywnych. Okupacja Japonii zakończyła się w 1952 r., po podpisaniu w San Francisco traktatu pokojowego. W 1954 roku w Japonii powstał odpowiednik armii – formacja, która odpowiedzialna za obronność kraju, czyli Japońskie Siły Samoobrony *JSDF*.

W dzisiejszej Japonii w skład policji wchodzą jednostki państwowe i prefekturalne. Nadzór nad policją ma Państwowa Komisja do spraw Bezpieczeństwa Publicznego, która ma także w swoich obowiązkach kontrolę Agencji Policji Państwowej. Policja w Kraju Kwitnącej Wiśni działa na zasadzie systemu posterunków. W jego skład wchodzi kilkanaście tysięcy znajdujących się w miastach – *koban* i na terenach wiejskich – *chuzaisho*.

Pracownicy japońskiej policji dwa razy w ciągu roku przeprowadzają wywiady z obywatelami w celu zaktualizowania ważnych informacji, a także przy okazji monitorują zagrożenia czy problemy nurtujące mieszkańców w administrowanej okolicy.

W 1996 roku powołano w Japonii Specjalną Grupę Szturmową. W jej skład wchodzi trzystu antyterrorystów. Ich zadaniem jest poprawa bezpieczeństwa w państwie, jak też jego obywateli. Nośnikiem odwiecznej tradycji *bushido* są elementy walki wręcz, które policja ćwiczy w oparciu o zmodernizowane, dawniej samurajskie, sztuki walki. Przykładem jest policyjne *aikido - aikido keijutsukai*. Sztuki walki są jednocześnie nośnikiem filozofii, a zwłaszcza etyki rycerskiej, która z pewnymi modyfikacjami od czasów samurajów przetrwała po dzień dzisiejszy.

Prowadząc dalej porównanie określone tytułem niniejszego podrozdziału, należy powrócić na kontynent europejski, do Polski. Niedługo po zakończeniu wojny, która rozgrywała się na polskim terytorium w latach 1939-1945, w celu zagwarantowania bezpieczeństwa państwa oraz obywateli powołano Milicję Obywatelską, która została ustanowiona w drugiej połowie 1944 roku. Zaś zlikwidowana została ona w pierwszej połowie 1990 roku. „Po ukończeniu działań wojennych na terenach polskich Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego[242] przyjął **7** października 1944 roku zarządzenie O Milicji Obywatelskiej, w którym postanowiono, że Milicja Obywatelska jest prawno-publicznym ugrupowaniem służby Bezpieczeństwa Publicznego, która jest zależna od Resortu Bezpieczeństwa Publicznego”[243].

[242] Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego (PKWN) – był to samozwańczy, tymczasowy organ władzy wykonawczej w Rzeczypospolitej Polskiej, który działa od 21 lipca 1944 do 31 grudnia 1944, na obszarach, które były wyzwalane spod okupacji niemieckiej. PKWN został utworzony w Moskwie i funkcjonował pod politycznym nadzorem Józefa Stalina.

[243] A. Misiuk, *Historia policji w Polsce. Od X Wiaku do współczesności*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 172.

Milicja Obywatelska została więc ulokowana w organizacji ministerstwa zajmującego się bezpieczeństwem, która miała wykonywać obowiązki, polegające po części na zastraszaniu i poskramianiu oporu społeczeństwa przed totalitarnym systemem politycznym. Lokalne milicyjne jednostki, w większej części przypadków wykonywały typowe obowiązki, służące utrzymaniu porządku oraz przeprowadzania dochodzeń i ściganiu przestępców. W ten sposób Służba Bezpieczeństwa i Milicja Obywatelska zostały zespolone. Tego rodzaju rozstrzygnięcie było zdecydowanym, niepowodzeniem dla Milicji, ponieważ utraciła ona możliwości przyczyniające się do tego, żeby zerwała ona ze strukturami, które w historii wplątywały ją w spory z całym społeczeństwem.

21 listopada 1967 roku weszła w Polsce w życie ustawa o powszechnym poborze do służby wojskowej[244]. Według Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, w której jest mowa o tym, iż służbę wojskową należy uważać za zaszczytną misję, w szeregi wojska mogła wstąpić każda osoba posiadająca polskie obywatelstwo, która przez pełnioną służbę stała na straży obrony ojczyzny[245].

Do zadań Sił Zbrojnych Rzeczypospolitej Polskiej należała obrona niezawisłości kraju oraz przezwyciężanie klęsk żywiołowych, udział w akcjach antyterrorystycznych, ratowanie ludzkiego życia, a także likwidowanie z różnych obszarów kraju niebezpiecznych materiałów wybuchowych.

Policja jest taką grupą zawodową, która posiada uprawnienia mające wpływ na innych ludzi, z tego też względu jej etyka i moral-

---

Por. P. Majer, *Milicja Obywatelska 1944-1957: geneza, organizacja, działalność, miejsce w aparacie władzy,* Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2004.

[244] *Ustawa o powszechnym obowiązku obrony Rzeczypospolitej Polskiej* z dnia 21 listopada 1967 r. (Dz. U. z 1967 r. Nr 44, poz. 220).

[245] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* z dnia 2 kwietnia 1997 r. Dz. U. z dnia 16 lipca 1997 r., art. 92, ust. 2.

ność ma szczególne znaczenie. Moralność jest zjawiskiem ulegającym zmianie pod wpływem warunków, w jakich żyją określone społeczności. „Obecnie polskich policjantów obowiązuje Ustawa o Policji oraz Decyzja 121/99 Komendanta Głównego Policji wprowadzająca do użytku służbowego zasady etyki zawodowej policjanta”[246]. Należy również zaznaczyć, że Ustawa o Policji z dnia 6 kwietnia 1990 roku określająca m.in. obowiązki policjantów, podkreśla też ich powinności etyczne.

Aktualne zasady etyki zawodowej policjanta wprowadzone zostały 14 lipca 1999 roku i zawierają 11 punktów[247]. Poniżej zostaną szerzej omówione zasady postępowania policjanta zgodnie z kodeksem zawodowym.

Pierwsza zasada mówi o poszanowaniu godności i praw każdego człowieka. Policjant pełniąc swoją służbę musi mieć na uwadze, że służy społeczeństwu i dla niego pracuje, a nie działa przeciw niemu. W czasie swojej pracy ma do czynienia z różną kategorią osób i różnie się zachowującą, jednak każdemu musi oddać należyty

[246] J. Tuliszka, *Etyka. Wybrane problemy. Poradnik dla policjantów*, Wydawnictwo Niebieski, Słupsk 2003, s. 18.

[247] Policjant – służąc ludziom powinien kierować się następującymi zasadami:1) poszanowania godności i praw każdego człowieka;2) lojalności wobec Rzeczypospolitej Polskiej i Jej Konstytucyjnych Organów;
3) szacunku dla społeczeństwa – jego symboli, języka, zwyczajów i tradycji;4) sumiennego i rzetelnego wypełniania obowiązków nałożonych przez prawo, a szczególnie bezwzględnego zwalczania przestępczości;5) bezstronności a zwłaszcza postępowania bez jakichkolwiek uprzedzeń rasowych, narodowościowych, wyznaniowych, politycznych bądź światopoglądowych;6) stosowania siły oraz innych środków przymusu bezpośredniego ściśle w granicach wyznaczonych prawem i zgodnie z zasadami humanitaryzmu;7) uczciwości, szczególnie zaś bezwzględnego wystrzegania się korupcji;8) wykonywania wydanych przez przełożonych rozkazów i poleceń służbowych z wyjątkiem tych, które są sprzeczne z prawem;9) utrzymania relacji służbowych w duchu wzajemnego poszanowania;10) zachowania w dyskrecji informacji mogących zaszkodzić dobru służby lub dobremu imieniu innych osób;11) życzliwej pomocy wszystkim tym, którzy jej potrzebują z racji przyrodzonej godności i przysługujących praw, Tuliszka J., op. cit., s. 18-18.

szacunek. Każdy człowiek ma prawo do własnej godności, bezpieczeństwa, obrony prawnej i o tym policjant musi pamiętać pełniąc swoje obowiązki zawodowe. Każdy funkcjonariusz policji, chcąc pełnić wzorowo służbę, musi mieć poczucie własnej godności.

Kolejne zasady podkreślają, iż policjant winien wykazać się lojalnością wobec Rzeczypospolitej Polskiej i jej konstytucyjnych organów. Każdy policjant powinien przestrzegać przepisów prawnych, zgadzać się z działaniami organów państwowych. Cechować go powinna wierność wobec siebie oraz współpracujących z nim osób połączonych wzajemnym zaufaniem. Podczas wypełniania swoich obowiązków służbowych powinien bezwzględnie zwalczać przestępczość i inne przejawy łamania prawa. Policjant jest osobą podlegającą społecznej ocenie, dlatego każde jego zachowanie powinno być zgodne z prawem, by ani sobie, ani innym nie zaszkodzić.

Policjant w swojej pracy ma bezpośredni kontakt z ludźmi różnych ras, narodowości, wyznań, przekonań politycznych czy światopoglądowych, jak też pozycji społecznej. Podczas sprawowania służby powinien zachować bezstronność, wyzbyć się wszelkich uprzedzeń. Każdy policjant ma prawo do swoich wyborów, ale nie może traktować innych ludzi według własnych przekonań. Policjant jest pracownikiem administracji publicznej, a nie osobą działającą we własnym imieniu.

Funkcjonariusz policji posiada specyficzne uprawnienia. Jeden z punktów kodeksu mówi o stosowaniu przez policjanta siły oraz innych środków przymusu bezpośredniego zgodnie z prawem oraz humanitarnymi zasadami. Każda interwencja winna być indywidualnie rozpatrywana i wymaga indywidualnego traktowania.

Policjant pełniąc swe obowiązki zawodowe winien postępować rozsądnie i stanowczo, a także powinien umieć panować nad swoimi emocjami. Jedna z zasad kodeksu etycznego policjanta mówi o uczciwości, rzetelności i sumienności w wykonywaniu swojej pra-

cy. Akcentuje zachowanie szacunku dla cudzej własności, postępowanie prawe i bezwzględne wystrzeganie się korupcji.

Każdy policjant zobowiązany jest do bezwzględnego wykonywania służbowych rozkazów przełożonych z wyjątkiem tych, które są sprzeczne z prawem. Służy to sprawnemu funkcjonowaniu aparatu policji, jak też wytwarza szacunek dla przełożonych. Z jednej strony funkcjonariusz ma obowiązek podporządkowania się przełożonemu, ale z drugiej strony ma możliwość odmowy, jeśli wykonanie rozkazu ma znamiona przestępstwa. Taka postawa wymaga od policjanta cywilnej odwagi oraz dobrego rozeznania prawnego i etycznego.

Praca w policji kształtuje się na poziomie dwóch relacji: stosunek równorzędny – policjant i policjant, oraz stosunek podrzędny – policjant i przełożony. Na każdym szczeblu tych relacji winno być zachowane wzajemne poszanowanie, solidarność zawodowa, pomoc koleżeńska, zachowanie hierarchii służbowej i wykonywanie właściwie nałożonych czynności. Każdy policjant powinien umieć współpracować w zespole, gdyż na ty przede wszystkim polega praca tej formacji zawodowej.

Bezwzględnym jest w policji zachowywanie dyskrecji i tajemnicy zawodowej. Takie zachowanie uzasadnione jest zarówno z punktu widzenia służbowego, jak i moralnego. Lekceważenie zasad dyskrecji i tajemnicy zawodowej wyrządzić może wiele szkód, a przede wszystkim obniża zaufanie do policji.

Policjant winien nieść pomoc wszystkim, którzy jej potrzebują. Praca policjanta jest służbą, w swoim postępowaniu powinien zachować cierpliwość i życzliwość oraz szacunek dla członków społeczeństwa, którym przyszło mu służyć.

Komparatystyczne podejście do problematyki kultury bezpieczeństwa w instytucjach policji Polski i Japonii jest tematem bardzo obszernym. Do celów niniejszej pracy wybrano istotne fragmenty dotyczące historii funkcjonowania tych instytucji.

Rozdział 5
Kultura bezpieczeństwa w ochronie VIP a czworokąt Bushido

W rozdziale tym ukazano niektóre aspekty dalekowschodniej kultury, w tym jej szczególnej domeny, jaką jest oryginalna, charakteryzująca się wysokim stopniem skuteczności **dalekowschodnia kultura bezpieczeństwa.** Przypomnijmy –

Kultura bezpieczeństwa to ogół utrwalonego, materialnego oraz pozamaterialnego ludzkiego dorobku, który tworzy szeroko rozumianą, militarną i pozamilitarną samoobronność człowieka; służy ona utrzymywaniu, odzyskiwaniu (wtedy, gdy bezpieczeństwo utracono) i podwyższaniu poziomu bezpieczeństwa określonego indywidualnego lub zbiorowego podmiotu, dzięki odpowiedniej jakości jego egzystencji i możliwości ciągłego rozwoju.

Autor skupił się w swym wystąpieniu przy okazji jubileuszu 90 lat funkcjonowania Biura Ochrony Rządu *BOR*[248] na mentalnych aspektach kultury militarnej cywilizacji japońskiej, tworzonej od starożytności, przez wieki średnie oraz czasy nowożytne. Specyfika ta w XXI wieku jest znana na całym świecie, choć nie do końca jeszcze zbadana. Mimo to, z coraz większym powodzeniem świat stosuje metody inspirowane japońskim dorobkiem, m.in. w zakresie zarządzania bezpieczeństwem.

W rozdziale tym odniesiono się do szczególnej płaszczyzny, na której transparentniej niż gdziekolwiek indziej manifestuje się bardzo silnie skoncentrowany zbiór komponentów zjawiska *kultury bezpieczeństwa* (*k.b.*) i na którym to polu jest codziennie testowana jakość polskiej *kultury bezpieczeństwa narodowego.* Mowa jest o płaszczyźnie specjalnych działań ochronnych oraz o towarzyszącym im elitarnym czynniku ludzkim.

---

[248] Tekst ten oparto o wystąpienie na Konferencji *Bezpieczeństwo osób ustawowo podlegających ochronie wobec zagrożeń w XXI wieku*, data wystąpienia 12 czerwca 2014, tytuł wystąpienia Kultura bezpieczeństwa w ochronie VIP, a czworokąt Bushido; Por.: J. Piwowarski, *Ochrona VIP-a a czworokąt bushido. Studium japońskiej kultury bezpieczeństwa*, Szczytno 2014, s.445-473.

W założeniach *japońskiej kultury bezpieczeństwa* czynnik ten jest decydujący dla poziomu *bezpieczeństwa* danej społeczności, gdyż bez osiągnięcia wysokiego poziomu siły moralnej, na nic się nie przydaje nowoczesna technika. W pracy chodzi o te rodzaje przedsięwzięć, które wiążą się bezpośrednio z planowaniem, zarządzaniem i pełnieniem służby w ramach realizacji ochrony wybitnych osobistości.

W Japonii, której specyfikę i znakomitość uświadomiono już sobie w odległych częściach świata, w charakterystycznej dla niej *kulturze bezpieczeństwa*, transparentnie funkcjonują, umiejętnie ze sobą łączone – wielowiekowa tradycja oraz najnowocześniejsze trendy. Zawierają one w sobie, utrwalone dzięki niezwykłej tamtejszej ciągłości międzypokoleniowego przekazu, poniższe sztandarowe cechy mentalności spadkobierców kultury samurajów:

1. **Idea Służby – Hoko** (jap.), silnie skorelowana ze szlachetną osobistą dyspozycją osób realizujących zadania z zakresu bezpieczeństwa, określaną terminem *Prawość-Gi* (jap.); z podstaw tej cnoty wyrastają *Honor-Meiyo*, *Odwaga-Yusha*, *Solidność-Kinbensei* oraz charakterystyczne dla Japończyków poszanowanie elementów, bez których współcześnie nie byłoby mowy o bezpieczeństwie – są to *systemy prawa*,
2. **Droga Cesarza (wychowanie na Cesarza) – Teyogaku**, metoda wychowania i etyczny wzór osobowy odniesiony do idealnej formy *panowania* (tj. bycia silnym celem lepszego służenia poddanym),; obecnie (podobnie jak dawniej) ów wzór osobowy odnosimy do wysokich kompetencji przywódczych, do wykorzystania ich podczas kierowania lub dowodzenia, oraz do kreowania u wojownika tak dla niego ważnej cechy jaką jest *Samokontrola – Kokki.*
3. **Lojalność – Chugi** pojawiająca się wraz z wysoką zdolnością do tworzenia i partycypacji w wysoce sprawnych, gdy chodzi o dynamikę, o jakość działania i perfekcjonizm, hierarchicznych strukturach służących bezpieczeństwu; przy tym, gdy pojawi się

taka potrzeba, towarzysząca lojalności pełna gotowość do *Samopoświęcenia* (ofiarność zakładająca nawet gotowość na poświęcenie życia) – *Jikogisei*.

Heroizm *samopoświęcenia* ma szczególne znaczenie wtedy, gdy dotyczy osób ze specjalnych grup dyspozycyjnych[249] powołanych do pełnienia zaszczytnej, przy tym niezwykle trudnej służby, a jak podkreśla Z. Ścibiorek „ludzie to jeden z zasobów strategicznych każdej organizacji"[250], która podlega sformalizowanemu zbiorowi procedur.[251]

Nomenklatura wojskowa mówi, iż ***zagrożenie*** to taka „sytuacja, w której istnieje zwiększone prawdopodobieństwo utraty życia, zdrowia, wolności (także swobody rozwoju) albo dóbr materialnych"[252]

Należy przewidywać, że istnieje spore prawdopodobieństwo pojawienia się zagrożenia bezpieczeństwa personalnego osobistości oraz ewentualnych negatywnych skutków takich zagrożeń dla wielu grup ludzi, czasem dla całych społeczeństw. Dlatego małe i wielkie zbiorowości ludzkie, całe społeczeństwa (narody)[253] od tysiącleci starają się zapewniać swym przywódcom jak najwyższy poziomi profesjonalnej ochrony osobistej. Działania tego typu są prowadzone

[249] *Grupy dyspozycyjne* to zespoły ludzi, podporządkowane dysponentowi charakteryzujące się tym, iż ich zajęciem jest „służba", a nie „praca"; w stosunku do innych profesjonalnych zespołów dysponują podwyższoną gotowością do podejmowania natychmiastowych działań, nawet w sytuacjach zaistnienia bardzo trudnych warunków (np. siły natury, technika) i skomplikowanych okoliczności (tworzonych przez czynnik ludzki); J. Maciejewski, *Grupy dyspozycyjne. Analiza socjologiczna*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012;

[250] Z. Ścibiorek, *Zarządzanie zasobami ludzkimi*, Warszawa 2010, s. 38.

[251] Z. Ścibiorek, *Ludzie – cenny kapitał organizacji*, Toruń 2004, s. 75.

[252] *Leksykon wiedzy wojskowej*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1979, s. 510.

[253] *Naród – nation* (j. ang.), pojęcie często obecnie używane w sposób równoznaczny z taką kategorią jak *państwo – state, nation*. W anglosaskiej koncepcji termin *naród* oznacza *społeczeństwo* złożone ze wszystkich obywateli danego *państwa* zamieszkujących pewne *terytorium*, niezależnie od przynależności etnicznej i kulturowej. Jest to *polityczna koncepcja narodu*. Ma ona obecnie dla gałęzi *nauk o bezpieczeństwie* znaczenie donioślejsze, aniżeli etniczne podejście, konieczne w badaniach etnograficznych.

też na rzecz członków elit Polski, przez polskich „pretorian" (lub gdy ktoś woli porównanie japońskie – polskich „hatamoto"). Funkcjonariusze *Biura Ochrony Rządu*, dziś obchodzącego jubileusz 90-lecia istnienia, chronią osobistości polskiej sceny politycznej, a działania przez nich prowadzone charakteryzuje kodeks etyczny *Biura*. To moralne „uzbrojenie" objawia się w nieustannie podtrzymywanym „dążeniu do zapewnienia *ofiarnego* i *sumiennego* wykonywania obowiązków służbowych przez funkcjonariuszy Biura Ochrony Rządu, przestrzegania *dyscypliny* służbowej, obowiązującego *porządku prawnego* oraz w celu budowania wśród funkcjonariuszy poczucia *odpowiedzialności* za dobre imię *służby*"[254]

Z powyższych rozważań widać, że silna potrzeba bezpieczeństwa i pełniona w tym celu ofiarna służba, niewątpliwie wykazuje, że w różniących się od siebie kulturach – polskiej oraz japońskiej – zauważamy istnienie analogii.

„Uznając *aksjotyczność*, wartościowość kultury za jej *differentiam specificam*, co jest stanowiskiem znanym w tradycji teoretycznej, uważa się zarazem *aksjotyczny* charakter zachowań i rzeczy za wskaźnik ich związku z kulturą."[255] Pozwala to *bezpieczeństwo* czyli *de facto* – proces walki o wartości, identyfikować z *kulturą bezpieczeństwa*, szczególną domeną kultury.

Metoda

Potrzeba *bezpieczeństwa*, interpretowana w holistycznej metodzie integralno-triangulacyjnej, wykazuje związek z rozumieniem tej kategorii na sposób ontologiczno-aksjologiczny – jako *wartość*.[256] *Bezpieczeństwo* jest wartością pożądaną przez każdego zdrowego i świadomego człowieka. Jest to niezależne od kręgu kulturowego, do którego należy dana jednostka – zachodniego, japońskiego, czy do jesz-

[254] Art. 7 ustawy z dnia 16 marca 2001 roku o Biurze Ochrony Rządu (Dz. U. z 2004r. Nr 163, poz. 1712 oraz Nr 210, poz. 2135).

[255] S. Pietraszko, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, s. 123.

[256] J. Piwowarski, *Bezpieczeństwo jako pożądany stan oraz jako wartość*, [w:] *Bezpieczeństwo jako wartość*, Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron" w Krakowie, Kraków 2010, s. 56 i n.;

cze innego, np. konfucjańskiego, prawosławnego, buddyjskiego, latynoskiego, muzułmańskiego, czy hinduistycznego.[257]

Wartości i *potrzeby* człowieka to *awersy* oraz *rewersy* istotnych elementów ludzkiego życia, decydujących o jakości egzystencji[258] i o sensie życia człowieka.[259]

Alfred Adler (1870 – 1937) uważa, iż *sens życia* jednostki kształtuje się nie tylko jako indywidualna sprawa podmiotu bezpieczeństwa. To także powinność działania na rzecz innych ludzi. Powinno się najwyższą potrzebę i cel człowieka, jakim jest dążenie do osobistej doskonałości[260], kojarzyć nie tylko z poszukiwaniem sensu indywidualnej egzystencji lecz także biorąc pod uwagę całe społeczeństwo będące zbiorowym podmiotem bezpieczeństwa, z jego własną *kulturą bezpieczeństwa narodowego*? [261] Józef Kukułka podał definicję kategorii *bezpieczeństwo*, mającą charakter dynamiczny, procesualny, która jest bliska dynamice sytuacyjnej, z jaką liczą się ci, których zadaniem jest ochrona VIP-a przed mogącymi nastąpić atakami ze strony wrogich podmiotów, organizacji czy pojedynczych osób i ochrona przed wszystkimi innymi zagrożeniami.

Bezpieczeństwo w ujęciu dynamicznym, utożsamiamy z „ciągłym *procesem* społecznym, w ramach którego podmioty działając, starają się doskonalić mechanizmy zapewniające im poczucie bezpieczeństwa."[262]

Dlaczego proponowane jest intensywniejsze włączenie, zarówno w zakres badań naukowych, jak i zastosowań praktycznych pewnych elementów mających dalekowschodnie pochodzenie? Jeden z prominentnych funkcjonariuszy dalekowschodniej administracji rządowej

[257] S. Huntington, *The Clash of Civilizations*, Simon and Schuster, New York, 2007.
[258] W. Czajkowski, J. Piwowarski, *Administrowanie jakością życia człowieka poprzez system Modern Bushido*, „IDO – Ruch dla kultury", 2010, nr 10, s. 17–23.
[259] A. Adler, *Sens życia*, PWN, Warszawa 1986.
[260] Por. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, PWN, Warszawa 2009.
[261] K. Malinowski (red.), *Kultura bezpieczeństwa narodowego w Polsce i w Niemczech*, Instytut Zachodni, Poznań 2003.
[262] J. Kukułka *Bezpieczeństwo a współpraca europejska: współzależności i sprzeczności interesów*, [w:] „Sprawy Międzynarodowe", Warszawa 1982, s. 31.

Singapuru, profesor Kishore Mahbubani zajmujący się filozofią i polityką społeczną, były funkcjonariusz ministerstwa spraw zagranicznych powiedział: „Od 1960 roku (…) liczba ludności Stanów Zjednoczonych wzrosła o 41%. W tym samym czasie liczba przestępstw z użyciem przemocy wzrosła [tam] o 560%, liczba dzieci pozamałżeńskich o 419%, liczba rozwodów o 400%, liczba dzieci wychowywanych przez samotną matkę lub ojca o 300% i liczba samobójstw wśród nieletnich o 200%, a ponadto o 80 punktów obniżyły się wyniki testów kompetencji szkolnej”[263]. Mahbubani stwierdził, że najwyższy czas, aby Zachód zaprzestał pouczania Azji.

Podobnie rzecz ma się z Japonią – i tu odpowiedź jest prosta – potencjał, jakość oraz efekty jakie uzyskuje japońska cywilizacja przemawiają same za siebie. Aby jednak uzasadnić czy jest możliwe zastosowanie tych zdobyczy w Polsce, należy w tym celu odpowiedzieć na dwa następująco sformułowane pytania:

1. **Dlaczego stosunkowo dosyć odległy od Europy obszar egzystowania *japońskiej kultury bezpieczeństwa* oraz nierzadko podnoszone problemy odmienności tej kultury (*in general*), w stosunku do kultury i cywilizacji Zachodu, miałyby w rzeczywistości nie stanowić przeszkód dla możności inkorporowania w europejską rzeczywistość przynajmniej niektórych komponentów japońskiej *kultury bezpieczeństwa*?**

2. **Czy można założyć, a potem wykazać, że omawiane komponenty samurajskiej w swej istocie *kultury bezpieczeństwa* mają z powodów praktycznych uniwersalną wartość ponadczasową – także obecnie, w XXI wieku ?**

Autor stawia *hipotezę*, że czynniki tworzące *japońską kulturę bezpieczeństwa*, o których ponadczasową i ponadkulturową stoso-

263 J. Naisbitt, *op.cit.*

walność zadajemy tutaj pytania badawcze, mogą po proponowanym ich przebadaniu metodą triangulacyjną (monograficzno-historyczno-biograficzną)[264], okazać się użyteczne, z etycznego[265], jak również z prakseologicznego[266] punktu widzenia.

Ponieważ rzeczywistość społeczna jest nieredukowalna do swych elementów składowych całością, utworzono metodę badawczą pozwalającą na zbadanie całego spektrum tego badawczego obszaru. *Metoda integralna* dała metodologiczne podstawy dla integracji *nauk społecznych*, tym samym dla *nauk o bezpieczeństwie*, dla których parcelacja i specjalizacja mogłyby stanowić poważny problem czyniący te nauki wyłącznie teoretycznymi.[267] Utrata statusu nauk praktycznych przez, sekuritologię, o ile byłaby możliwa, to spowodowałaby ich upadek lub znaczny regres. *Nauki o bezpieczeństwie* potrzebują, przy zaawansowanym warsztacie metodologicznym, stosującym różne teorie, utrzymywać swój status *nauk praktycznych*, oferujących skuteczne narzędzia do zwalczania zagrożeń człowieka. Metoda Dobrowolskiego, dziś rozwinięta i znana jako *metoda triangulacyjna* pozwala na uchwycenie *kultury bezpieczeństwa* (w tym wypadku *japońskiej k.b.*) w całej jej złożoności. Jest to możliwe dzięki zawartemu w *metodzie triangulacyjnej* podejściu funkcjonalnemu, które ma szerokie zastosowanie przy analizie zjawisk społecznych. Pozwala to uwzględnić czynniki o charakterze kulturowym, politycznym, psychologicznym, ekonomicznym, geograficznym, demograficznym, technicznym czy socjologicznym. Wskazane jest aby w

[264]Por.: N. Denzin: *Sociological Methods: A Sourcebook*. Aldine Transaction, Chicago 2006.

[265]Por.: Inazo Nitobe, *Bushido. Dusza Japonii*, Keiko Publishers, Warszawa 1993; Vardy P., Grosch P., *Etyka. Poglądy i problemy*, Zysk i S-ka, Poznań 2010.

[266] Y. Tsunetomo, *Hagakure: The Book of Samurai*, Kodansha International, Tokio1992; W.T. Tsunoda, R. de Bary, D. Keene, *Sources of Japanese Tradition*, New York 1959; M. Sułek, 2008 *Teoriopoznawcze konsekwencje prakseologicznego ujęcia stosunków międzynarodowych*, (w:) A. Antoszewski, A. Dumała, B. Krauz-Mozer, K. Radzik (red.), *Teoretyczne i metodologiczne wyzwania badań politologicznych w Polsce*, UMCS, Lublin 2009, s. 349-359.

[267] Por.: K. Raczkowski, K. Żukrowska, M. Żuber, *Interdyscyplinarność nauk o bezpieczeństwie*, Warszawa 2013.

omawianej metodzie poświęcić miejsce także badaniom historycznym. Pozwala to pokazać wieloaspektowy przebieg procesu społecznego, stanowiącego *experyment ex post factum*, jaki miał miejsce na wyizolowanym obszarze Wysp Japońskich. Było to siedem wieków militarnej administracji Japonii, z wojskowym rządem *bakufu*, z głównodowodzącym *shogunem* w roli przywódcy, opowiadającej funkcji premiera. Czas trwania i wyodrębnione przez naturę miejsce geograficzne pozwoliły na uzyskanie idealnych warunków do otrzymania odpowiedzi na pytania badawcze o użyteczność *japońskiej kultury bezpieczeństwa* oraz o jej obecne możliwości korelacji z kulturą zachodnią, na której bazują funkcjonariusze niespełna stuletniego Biura Ochrony Rządu.

Należy przypomnieć, że japońska idea *samopoświęcenia – jikogisei*, jest jednym z atutów *kultury bezpieczeństwa* istniejącej już od czasów starożytnego *Yamato* (dawna Japonia). Koncepcje te, które jak się powszechnie uważa, zostały wywiedzione z etosu klasy skupiającej japońskich wojowników, *bushi* (*samuraj*), bezpośrednio z samurajskiego kodeksu *Bushido*. Potwierdza to w historii Japonii osmoza wzorca osobowego samuraja do innych niż rycerstwo klas społecznych, czego przykładem jest *Kikotsu*, wzorowany na *Bushido* honorowy kodeks samoobrony mieszczan.[268] Idee *Bushido* w czasach Reformy Meiji mającej miejsce w XIX wieku zostały początkowo zagrożone nowoczesnością. Wtedy to przystąpiono do ratowania technologicznie opóźnionego Kraju Kwitnącej Wiśni, modernizując go. Tradycje zostały jednak w porę przez cesarza ożywione, gdyż dostrzeżono siłę jaka drzemie w rycerskim etosie. Funkcjonuje on też obecnie, zarówno w środowiskach mundurowych, jak i cywilnych.

[268] W okresie historycznym *Edo* (XVII-XIX), co odnotowano w kronikach tego okresu, istniały grupy mieszczan *kyokaku-panowie bohaterstwa*; mieli oni wzorowany na *Bushido* kodeks honorowy *Kikotsu*; tak budowano silne więzi służące daniu odporu złoczyńcom, szczególnie tym silnie uzbrojonym, spośród zdeprawowanych samurajów; O.Ratti, A.Westbrook, *Secrets of the Samurai: A Survey of the Martial Arts of the Feudal Japan*, Booksales Publishing, New York 1999; G.&R. Haberzetser, *Encyklopedie des arts martiaux de l'Extrême Orient: technique, historique, biographique et culturelle*, Amphora (Fr), 2004; Red. J. L. McClain, *The Cambridge History of Japan. Vol. 4: Early Modern Japan*, Cambridge University Press, 1991.

Niedawno obserwowano przykład heroicznej postawy zespołów japońskich ratowników, walczących o powstrzymanie nuklearnej katastrofy, świadomych poświęcenia własnego zdrowia, a może i życia. Nazwano ich „Pięćdziesięciu samurajów z Fukushimy"[269]. Są oni, godnymi spadkobiercami samurajskiej tradycji, w której istnieje autentyczne samopoświęcenie, które jest bezinteresowne i nie poszukuje rozgłosu.

Sekuritologiczne[270] badania *japońskiej kultury bezpieczeństwa*, pozwalają sądzić, że staje się ona w dobie przyspieszającej globalizacji wartością dostępną dla ludzi na całym świecie. Badanie tej problematyki prowadzi do konkluzji związanych z aktualną użytecznością omawianej tradycji. Procesy międzykulturowej wymiany łączone z globalizacją stawiają do dyspozycji ludzkości potencjały kulturowe wyrastające z wielu różnych tradycji. Z punktu widzenia przydatnego dla *nauk o bezpieczeństwie*, możliwości kultur do niedawna uważanych za „obce", są dzisiaj dzięki funkcjonowaniu opisanej przez McLuchana i Powersa naszej *globalnej wioski,*[271] materiałem do wykorzystania na całym świecie. Celem nadrzędnym jest tu *bezpieczeństwo* człowieka. Gdy mówimy o zapewnianiu bezpieczeństwa poszczególnym osobom, w szczególności zaś VIP-om, chodzi nam wówczas o realizację zadań bezpośrednio zapobiegających zagrożeniom oraz związanych z utrzymaniem, odzyskiwaniem oraz możliwością podnoszenia na coraz wyższy poziom poziomu *bezpieczeństwa* państw, członków ich społeczeństw, a wreszcie *bezpieczeństwa* przedstawicieli elit narodowych. Osobistości, które reprezentują swe narody na międzynarodowym forum, dbają o zabezpieczenie na międzypaństwowej arenie żywotnych interesów społeczeństw, które

[269] J. Piwowarski, A. Czop *Tradycja i nowoczesność jako aspekty profilaktyki w niektórych problemach bezpieczeństwa Azji Południowo-Wschodniej*, [w:] *Współczesne determinanty bezpieczeństwa*, Gliwice 2011, s. 111-122.

[270] *Sekuritologia* – termin oznaczający naukę o bezpieczeństwie człowieka i jego organizacji; Por. Korzeniowski L. F., *Securitologia. Nauka o bezpieczeństwie człowieka i organizacji społecznych.* Kraków: *EAS* 2008.

[271] M. McLuhan, B.R. Powers, *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, Oxford University Press, New York – Oxford 1992.

przyszło im reprezentować. Artykuł ukazuje, w jaki sposób dziś stara ale nadal żywa i wciąż aktualna tradycja japońska funkcjonuje zarówno w samej Japonii, jak również rozprzestrzenia się poza Wyspy. W Polsce, już w okresie międzywojnia (1918-1939), problematyce *japońskiej kultury bezpieczeństwa* poświęcił swoją uwagę w okresie międzywojennym, major Ślósarczyk (1939)[272], a w Japonii na progu XX wieku, Nitobe Inazo (1900) [273] i Takagi Takeshi (1915) [274].

Wskazali oni na bardzo solidny, praktyczny i bardziej holistyczny niż na Zachodzie sposób realizacji założeń *filozofii bezpieczeństwa*. Założenia te mają zastosowanie w naszej codziennej praktyce, rozwoju ludzkiej myśli i towarzyszących temu rozwojowi czynach, procesach i zdarzeniach. Ze względu na istnienie trzech strumieni *kultury bezpieczeństwa*, w specjalnych grupach dyspozycyjnych, w prowadzonych tu rozważaniach ważne miejsce zajmuje system wartości, sytuujący się w obszarze pierwszego strumienia *kultury bezpieczeństwa*. Jak zauważa i zaraz potem definiuje Krzyżanowski: *Wartość jest sprecyzowaną lub dającą się wywnioskować koncepcją tego, co godne pożądania, charakterystyczną dla jednostki lub grupy i wywierającą wpływ na wybór spośród dostępnych sposobów, środków i celów działania.*[275]

Spójne i wyraziste systemy wartości powstały w obszarze *kultury honoru*, charakterystycznej dla ciągu rozwoju tradycji wojskowych. W tym właśnie obszarze bardzo znaczące są osiągnięcia dalekowschodnie, reprezentowane przez szeroko rozpowszechniony na świecie, szczególnie po II wojnie światowej, samurajski honorowy kodeks *Bushido*. Kodeks to wypadkowa dalekowschodnich systemów filozoficzno-religijnych Indii, Chin, Tybetu, Korei, Japonii[276], zawiera oparte na nich reguły szlachetnej *Drogi Wojownika*.

---

[272] A. Ślósarczyk, *Reskrypt Cesarski do Żołnierzy i Żeglarzy (1882)*, [w:] *Samuraje (japoński duch bojowy)*, TWW, Warszawa 1939.
[273] Nitobe I., *wyd. cyt.*
[274] Takagi Takeshi, *Rycerze i samuraje*. *Tozai bushido-no hikaku*, Bydgoszcz 2004.
[275] L. Krzyżanowski, *O podstawach kierowania organizacjami inaczej. Paradygmaty, modele, metafory*, PWN, Warszawa 1999, s. 199.
[276] H. Nakamura, *Ways of thinking of Eastern People: India – China – Tybet – Japan*, Publisher: Kegan Paul, London 1964.

Czworokąt Bushido

A. Cnoty Bushido. Identyfikowany z *Bushido* duch samurajski ukazany został w formie pisanej, w dziele *Budo shoshinshu, Kodeksie młodego samuraja* (1686). Autor *Budo shoshinshu* pochodził z rycerskiego rodu Taira. *Kodeks Samuraja*, został napisany przez samuraja Daidoji Yuzan Taira-no Shigesuke (1639-1730), w pierwszej połowie trwania okresu Tokugawa (1600-1868).

Jak opisuje Nowakowski samuraj Daidoji Yuzan, to dość długo żyjący funkcjonariusz shogunatu i w jego życiu miał możność [277]

- „Obserwować rządy aż sześciu shogunów z rodu Tokugawa, od Iemitsu do Yoshimune. (…) Poznał surowe wojskowe obyczaje początków okresu Edo (...)
- Być świadkiem tragedii księcia Asano i zemsty czterdziestu siedmiu roninów, uważanej za heroiczny przykład rycerskiej wierności i męstwa. (Zarówno on, jak i przywódca spiskowców Oishi byli uczniami wybitnego teoretyka *Bushido*, Yamagi Soko). (...)
- Z tych wszystkich doświadczeń, w umyśle Yuzana ukształtował się obraz „idealnego samuraja", wiernego rycerskim zasadom i bezustannie egzystującego w cieniu śmierci.
- Należy dodać, że w odróżnieniu od [wielu] innych moralistów, sam Yuzan żył zgodnie ze swymi naukami i był stawiany jako przykład cnót rycerskich.
- W *Budo shoshinshu* znajdujemy wiele odniesień do wcześniejszych kodeksów rycerskich, zwłaszcza do słynnych, znanych współczesnym samurajom *Kyujukyu kakun – Dziewięćdziesięciu dziewięciu przykazań klanu Takeda*." 278

[277] Daidoji Yūzan Taira-no Shigesuke, *Kodeks młodego samuraja. Budō shoshinshū*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004, s.7.

[278] Pełny tekst *Kyujukyu kakun* znajduje się w: Takeshi Takagi, *Rycerze i samuraje*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004, s.51-62.

W Japonii i na całym świecie istnieją grupy ludzi, które w wyniku własnego wyboru stosują się do ideałów *Bushido*. Wzbudza zainteresowanie utylitarność dalekowschodnich wskazań, podkreślających by zręcznie łączyć *stałość* i *zmianę*, wciąż dyskontując dorobek zasobów narodowej tradycji [279] będącej tworzywem dla budowy *kultury bezpieczeństwa narodowego* poprzez:

- Wierność ideom przy równoczesnej zdolności dostosowywania się, została potwierdzona w Japonii jako dobra strategia dla bezpieczeństwa państwa.
- Podczas reformy Meiji, cesarz Mutsuhito z elitami wojskowymi w roku 1882, odnowili oficjalnie wierność dla omówionych poniżej **Cnót Bushido**[280].
- Wartości samurajskie, oparte o **kardynalne Cnoty Bushido**, po zabliźnieniu się ran społeczeństw walczących w II Wojnie Światowej, zaczęły być rozpoznawalne na całym świecie**:**

1. *Prawość – Gi* oraz ***Mądrość – Chi.***

Pojęcie *prawość* w rozumieniu *Bushido* zawiera element *siły postanowienia*, „wejścia bez wahania na drogę, którą wskazuje umysł rozpoznający naturę rzeczywistości. Prawość jest kośćcem...Tak jak głowa bez kości nie mogłaby się trzymać stosu kręgowego, tak samo ani talent, ani nauka bez prawości nie są zdolne z ludzkiej postaci uczynić samuraja. (…) przydomek *gishi* (*człowiek prawy*) miał znaczenie większe niż każdy inny wyraz określający uczonego lub artystę”[281]. Japończycy zgodnie ze wskazówkami *Bushido*, odnoszącymi się do pouczeń Buddy

[279] Aluchna M., Płoszajski P., *Zarządzanie japońskie. Ciągłość i zmiana*, S.G.H., Warszawa 2008.
[280] *Reskrypt Cesarski do Żołnierzy i Żeglarzy* (1882), [w:] Ślusarczyk A., *Samuraje (japoński duch bojowy)*, Warszawa 1939.
[281] Daidoji Yuzan Taira-no Shigesuke, op. cit., s. 24

mówią: *Subete ni joseki ari* – zawsze postępować właściwie[282], jedną z najważniejszych cech samuraja jest bowiem „odróżnienie dobra od zła”[283], a *prawość* to ekwiwalent *mądrości*.

2. *Odwaga – Yusha.*

Istotną dla *Bushido* cnotą wojskowych jest *odwaga*. Zdaniem Daidoji Yuzana, Konfucjusz, jeden z duchowych mistrzów rycerzy chińskich (*wuxia*) oraz japońskich (*bushi*), określa jasno cnotę męstwa w swojej uczonej refleksji. Według niego brak męstwa oznacza „wiedzieć co jest słusznym, a nie wykonać tego”. Odwaga, w duchu *Drogi Wojownika* ma bardzo głęboki, moralny wymiar. Yuzan mówi, że „odwaga nie ujawnia się wyłącznie wtedy, kiedy mężczyzna wkłada zbroję, bierze włócznię do ręki i rusza do boju. Można się przekonać o jego cnocie [wtedy], gdy prowadzi normalne życie, bo ten, kto urodził się odważny, będzie lojalny i posłuszny wobec swojego pana [dziś – przełożonego] i rodziców. Każdą wolną chwilę poświęci na naukę, nie zaniedbując przy tym ćwiczeń w sztukach walki.”[284]

3. Życzliwość – *Jin*.

Życzliwość to dobroć umysłu, wyraża się w szacunku i sympatii dla innych, w bezinteresownej przyjaźni, miłości i współczuciu. Brak życzliwości powoduje nieistnienie poważania dla innych ludzi i skłonność do egoizmu.

W wychowaniu młodego *bushi* nie brakowało akcentów dobroci i wspaniałomyślności, pozwalających wybaczać nawet jego wrogom i głęboko współodczuwać ze swoimi bliskimi.

Życzliwość, to podstawa do uznania kogoś za osobę szlachetną, a takim właśnie winien być *bushi*. Nie jest to, jak

[282] B. L. de Mente, *Samuraje a współczesny biznes*, Bellona, Warszawa 2006, s. 184 – 186.
[283] Por.: Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure: The Book of Samurai*, Kodansha International, Tokyo 1992.
[284] Daidoji Yuzan Taira No Shigesuke, op. cit., s. 30

zauważamy cecha odbiegająca od wizerunku szlachetnego rycerza europejskiego. W przypadku *bushi* jest to połączenie wojskowej surowości i stoickiego spokoju, z dobrocią oraz wspaniałomyślnością.

4. *Szacunek – Rei* i *Honor – Meiyo.*

Ojciec współczesnego *Karate-do*, pochodzący z Okinawy Gichin Funakoshi uważał, że sens sztuk walki *Budo* może określić sentencja *Karate zaczyna się i kończy kurtuazją*. Mieszkańcy Okinawy, matecznika śmiercionośnego w swych genetycznych założeniach *karate*, uważają swój kraj za miejsce, w którym z uwagą przestrzegane są wszelkie formy etykiety. Słynne wrota wejściowe do zamku królewskiego w mieście Shuri nazywały się *Shurei no Mon* – „Bramą Kurtuazji."[285]

Jak powiedział to profesor Nitobe Inazo „Z nadzwyczajną starannością uczono i uczono jak się kłaniać, chodzić i siedzieć (...) Od Europejczyków słyszałem lekceważące uwagi o tak szczegółowym wdrażaniu do uprzejmości" [286].

Znawca *Bushido* wyraźnie podkreślał jednak to, że „ceremonie (...) nie są trywialne; przeciwnie, są one rezultatem długotrwałych spostrzeżeń, co do najlepszego [optymalnego] sposobu osiągnięcia pewnego określonego celu (...) najoszczędniejszą [ergonomicznie] i pełną wdzięku drogą" [287].

Adept *Budo* powinien, podobnie jak współczesny członek służb mundurowych, realizować wzór zachowania dystyngowanego mistrza. Niezależnie od „ergonomii" będącej efektem perfekcyjnego zachowania się, ważna jest siła, jaką daje człowiekowi poczucie godności. Wybitny mistrz *budo-karate*, Oyama Masutatsu (1923-1974) napisał kiedyś takie słowa: *Gdy dobieram* [swoich] *ludzi na stanowiska instruktorów (...) stosunek do spraw uprzejmości*

285 Funakoshi, op. cit., s. 47

286 Nitobe, op. cit., s. 36

[287] Ibidem, s. 37; Por.: (...) Wielki przedstawiciel (...) szkoły etykiety Ogasawara [rzekł]: „cel każdej etykiety jest następujący: musisz w ten sposób ukształtować swoją duszę, by największy brutal nie odważył się zaczepić twojej osoby, nawet wówczas, gdy najspokojniej sobie siedzisz.", Nitobe, op. cit., s. 37, 38.

i szacunku dla innych jest kryterium ważniejszym niż ich siła, czy umiejętności w karate. [Ludzie ci] w innych krajach zdobywają szacunek za ich postawę i wyczucie manier, choć większość z nich to zaledwie trzydziestolatki [288].

Oyama wyraźnie i wielokrotnie podkreślał to*, iż sztuki walki zaczynają się i kończą na uprzejmości, a maniery muszą być nienaganne*[289], uzasadniał, że *człowiek powinien żyć harmonijnie, zgodnie z prawami swych władz umysłowych. Do tych praw należą zasady uprzejmości* [290].

Honor. Jedną z ważniejszych wartości w etosie wojskowym wszystkich kręgów kulturowych jest *honor*. Na temat tradycji kultury honoru, znaczącymi w Polsce są prace Marii Ossowskiej[291].

„Honor, przejmujący żywym uczuciem osobistej godności i wartości, przede wszystkim charakteryzował samuraja, którego urodzenie i wychowanie przysposabiało do tego, aby cenił obowiązki i przywileje swego zawodu”[292].

5. *Lojalność – Chugi.*

Dyspozycja ta jest niezbędna tak na wojnie jak i w czasach pokoju. To jedna z najbardziej charakterystycznych cech samuraja. Jak zauważa Nitobe „*daimyo* (...) czuł, że ma wyższe zobowiązania wobec swoich przodków i wobec niebios. Był więc ojcem dla swych poddanych [i zarazem podkomendnych]”. Różnica między rządami ojcowskimi, a despotycznymi polega na tym, że tych drugich lud słucha z przymusu, w pierwszym przypadku czyni to „z poddaniem pełnym dumy, z posłuszeństwem pełnym godności, z owym podporządkowaniem się serc, co nawet wśród poddaństwa podtrzymuje żywego ducha wolności”, pisze Nitobe, odwołując się do Burke’a.[293]

288 Oyama, *Mas. Oyama's …*, op. cit., s. 45.
[289] Tamże s. 40.
290 Ibidem s. 43.
[291] M. Ossowska, *Etos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1986.
292 Nitobe, op. cit., s. 49.
[293] Ibidem, s. 58, 59; Por.: E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków 1994.

Samurajska *Lojalność* polega na traktowaniu społeczeństwa jako jednej hierarchicznej rodziny. Można tu mówić o utożsamianiu cech *Wierności*, *Honoru* i łączeniu ich z kultywowaniem reguł *Szacunku*.

6. *Szczerość, Uczciwość*, – *Makoto*.

Ta cecha stanowi konsekwencję uznania prawdy za istotną wartość. Ponieważ *Budo* stanowi proces samorealizacji, dążenie do prawdy powinno kojarzyć się zarówno z uczciwością względem siebie jak też w stosunku do innych, oraz z rzetelnością – szczególnie w odniesieniu do wymaganych przez *Bushido* ćwiczeń ciała i umysłu. Według *Bushido* obowiązuje metoda *budo* wraz z zawartą w niej koncepcją *karada de oboeru* – „uczenia się całym ciałem". Koresponduje to znakomicie z naukami chińskiego generała Wang Yangminga (1472-1529), który swoją metodę nauczania oraz samodoskonalenia nazwał **„nauką ciała i umysłu"[294].** *Makoto* należałoby kojarzyć z rozwijaniem cnoty *Odwagi – Yusha*, oraz z *Prawdomównością***.** *Bushi-no ichi-gon* to „słowo samuraja". Wystarczało bowiem tylko swoim słowem potwierdzić dany fakt. Słowo *bushi* miało tak wielką wagę, że poważne umowy zawierano bez pisemnego zobowiązania, a żądanie pisemnej umowy było obelgą. Poszanowanie „prawdomówności było tak wielkie, że niektórzy *samurajowie* nawet przysięgę uważali za ubliżającą ich godności"[295]. Nie odbiega to od sensu polskiego porzekadła, że „na słowie rycerza można polegać jak na Zawiszy". Życie *bushi* według wskazań *Bushido*[296] powodowało, że „samuraj stał się ideałem całego narodu. Tak jak kwiat wiśni króluje między kwiatami, tak samo samuraj jest panem wśród mężczyzn"[297].

---

[294] A. I. Wójcik [w:] „Filozofia Wschodu.", T. II, op. cit., s. 377.

295 Ibidem s. 43.

[296] Do tradycji *Busido* należy też seppuku akt honorowy i obrzęd, będący wypadkową swoistego zadośćuczynienia i selekcji wśród bushi, a także *kataki-uchi*, dla którego tłumaczenie brzmiące „zemsta", jest nie w pełni adekwatne znaczeniowo. *Kataki-uchi* było honorowym, a zarazem prewencyjnym obowiązkiem. Por.: A. B. Mitford, *Harakiri*, Diamond Books, Bydgoszcz, 2009.

297 Nitobe, op. cit., s. 100.

7. ***Pietyzm Rodziny*** (synowska nabożność) – ***Ko,***

Buduje bardzo silną więź społeczną, jest to jeden z najważniejszych elementów systemu wartości *Bushido*. Łączy w sobie posłuszeństwo i szczególny szacunek wobec rodziców oraz starszych członków rodziny, które wyrażają się między innymi przez opiekowanie się nimi oraz obowiązek, nadania ciągłości zapoczątkowanym przez przodków koncepcjom dalszego rozwoju kolejnych pokoleń rodziny i całego narodu.

Cnota ta nakazuje również troszczenie się o zdrowie psychiczne rodziców w taki sposób, że należy ukrywać przez nimi wszelkie problemy i w stoicki sposób rozwiązywać je możliwie samodzielnie. Rodzina jest samurajskim „uniwersytetem" oddania i lojalności oraz hierarchii i demokracji. Za przykład służą w niej rodzice, właściwie troszczący się o wychowanie swych dzieci, dbający o ich wzrastanie w ćwiczeniu cnót odcinających te cechy, które dziś świat Zachodu określa jako *spoiled child – syndrom zepsutego dziecka.*

8. **Samokontrola – *Kokki*.**

Przejawia się ona w powściągliwości, wierności wyznawanym zasadom; należy wytrwać w takim postępowaniu, pomimo, że niejednokrotnie wymaga to znoszenia cierpienia w dążeniu do wzorca idealnego *bushi* pomimo wielu trudności i niewygód. Uleganie emocjom było wśród samurajów postrzegane jako przejaw prostactwa, braku dobrego wychowania oraz przejaw słabości, która była niegodna wojskowego.

B. Teyogaku, wychowanie na cesarza

Wychowanie według pedagogiczno-prakseologicznej koncepcji *Droga Cesarza – Teyogaku*, w okresie supremacji politycznej *shogunów*, było częściej nazywane *Droga Szoguna – Shogungaku.* W Japonii, po raz pierwszy dopiero w XVII wieku spisano ujednolicone dla całych

Wysp zasady *Bushido* (*Shido,* 1685 r.) [298]. Wcześniej etyczne reguły armii były niepisanym kodem *bushi.* Soko Yamaga, autor *Shido*, pochodził z samurajskiego rodu. Zjednoczenie Japonii miało miejsce na początku XVII wieku. Narzucenie przez *shoguna* pokojowej koegzystencji członkom japońskich *rodów wojskowych – buke,* wojowniczemu wyspiarskiemu narodowi wymagało znacznej siły militarnej głównego ośrodka władzy, jak również wsparcia się zręczną polityką i perfekcyjną organizacją. Propagowano idee uzasadniające niezbędny dla umocnienia państwa ład i porządek. Szogunowie z rodu Tokugawa, począwszy od Ieasu, dostrzegali związki rdzennego *shinto* z buddyzmem – *butsudo,* przybyłym z kontynentu. Z punktu widzenia *nauk o bezpieczeństwie*, zwłaszcza tej ich części, która reprezentuje pierwszy, mentalny filar *kultury bezpieczeństwa*, możemy mówić o korzyściach z odnajdywania analogii w koncepcjach moralno-etycznych. Zasadniczą kategorią rozumowania jest tu *samorealizacja*, stan wyższej świadomości. Znaczenie jakie Tokugawa Ieyasu nadawał religii, zbieżnej z potrzebą *samorealizacji,* do której z kolei trzeba *samodoskonalenia,* pokazuje treść testamentu *shoguna*. „*shinto*, buddyzm i konfucjanizm, choć różnią się dogmatami, ale mają na uwadze wspólny cel, wiodą do dobra i karzą zło (…)”[299]U *shoguna* Tokugawa, określenie stosunków społecznych dotyczy grup pierwotnych (rodzina) i grup wtórnych (wspólnoty, armia, klasy społeczne). Droga indywidualnego rozwoju (samodoskonalenia, wykształcenia, zawodowej kariery) w buddyzmie i w taoizmie są podobne. Przenikanie się buddyzmu oraz konfucjanizmu i asymilacja ich pośród rodzimych kultów stworzyło w Japonii

[298] Tak uważa P. Varley, *Japanese Culture*, University of Hawaii Press, (Chapter 8), 1973. W opinii autora tej pracy, pominąwszy oparte na *Bushido* tajemne kodeksy klanowe *kakun*, pierwszą ogólnojapońską, spisaną formą *Bushido* są wydane przez Tokugawę *Buke shohatto* (1615 r.), nie zaś *Shido* autorstwa Yamagi Soko (1685 r.).

[299] S. Arutjunow, G. Swietłow, *Starzy i nowi bogowie Japonii,* PIW, Warszawa 1973, s. 55–56.

nową jakość, *jedność dalekowschodnich religii*, o czym mówi wielokrotnie badacz systemów myśli Dalekiego Wschodu, Nakamura Hajime [300]. Podczas ery Tokugawa (Edo) konfucjanizm był czynnikiem najmocniej stabilizującym stosunki społeczne, wpływając jednocześnie na kształt *Drogi Cesarza* ostoi armii i jej samurajów. Uwzględnijmy tu choćby wpływ traktatu *Doktryna Środka (Daxue).* Traktat napisał Zisi (492–431 p.n.e.), wnuk Konfucjusza. Konfucjanista Zhuxi (1130–1200). Włączył on *Daxue* do *Czteroksięgu*, który w Japonii był czytany przez wszystkich *bushi*.

Należy założyć, że osoba, która postanowiła poszukując sensu życia, doskonalić się, będąc panem swojej egzystencji – kreuje postawę władcy. Działa on na pożytek swój, krewnych, swego otoczenia, państwa, a nawet na pożytek wszechświata. Ta idea, zbieżna z buddyjską ideą *bodhisattwy* ma odzwierciedlenie w *Teyogaku*.

Idea samurajskiego *wychowania na władcę*, zawierała istotny element, który został pokazany w liście Taira no Shigemori (1138–1179), napisanym do ojca: „Przeczytałem niedawno w *Shinjikan-kyo* [Sutra Kontemplacji Podstawy Umysłu[301]], że pierwszym rodzajem współczucia jest współczucie Nieba i Ziemi, drugim władcy, trzecim rodziców i czwartym wszystkich istot. Wiedząc o tym stajemy się ludźmi, nie wiedząc jesteśmy demonami i zwierzętami. Wśród owych czterech najważniejsze jest współczucie cesarza"[302]. Idea współczucia władcy odwzajemnionego współczuciem ludu bierze na Dalekim Wschodzie początek prawdopodobnie już od indyjskiego cesarza Aśoki

[300] Por. H. Nakamura, ***Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia,*** Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2005, s. 282–283, 288–290, 342–343, 362, 380–382, 394, 459, 471.
[301] Por. A. Reishauer, *Studies in Japanese Buddhism*, The MacMillan Co., New York 1879.
[302] Podaję za: Nakamura H., *op. cit.*, s. 452.

(304–232 p.n.e.), łączącego idee hinduizmu (braminizmu) i buddyzmu[303].

Początek XX wieku to w Japonii ożywieniem buddyjskich grup uczonych–mnichów oraz świeckich badaczy praktykujących buddyzm, tak zasłużonych dla nauki, jak Nishida Kitaro[304]. Odrodzony w tym czasie buddyzm Cesarskiej Drogi był udziałem tak prostych ludzi, jak też intelektualistów i elit władzy Japonii.

Zarówno panowie jak i podwładni podobnie rozumieli Drogę Cesarza. Koncepcja ta była udziałem wszystkich, którzy potrafili się z nią utożsamić, bez względu na status społeczny. Pamiętano, że samodoskonalenie według *Teyogaku* wymaga mentalnego zaangażowania w etykę cnót wspieraną treningiem Sztuki Walki[305]. Bycie *panem*, w *Drodze Cesarza* oznacza:

- po pierwsze – *panowanie* podmiotu bezpieczeństwa nad sobą samym,
- po drugie – *panowanie* nad sytuacją w otoczeniu podmiotu bezpieczeństwa, a
- po trzecie – *panowanie* nad innymi, poprzez *służenie* im swoją siłą, dobrocią i mądrością.

---

[303] *Ibidem*.

[304] Nishida Kitaro (1870–1945) – rówieśnik ojca współczesnego karate, Gichina Funakoshi (1868–1957), uważany za najwybitniejszego filozofa Japonii. Twórca koncepcji „absolutnie sprzecznej samotożsamości", „wiecznego teraz" czy intuicji aktywnej, buddysta. Postawa jego mistrza, nauczyciela zen Gensho Setsumona (1850–1915) „uświadomiła Nishidzie, iż religijna praktyka nie musi oznaczać alienacji od życia i jego wymogów". (Patrz w: A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitaro*, Nozomi, Warszawa 2007, s. 12). Nishida napisał w swoim pamiętniku w 1905: „Zen jest muzyką, zen jest sztuką, zen jest w każdym ruchu ciała. Nic więcej nie jest mi potrzebne dla ukojenia mojej duszy". (*Nishida Kitaro Zenshu* – zbiór wszystkich dzieł K. Nishidy w jedenastu tomach, Iwatami Shoten, Tokyo 1987–1989). Dokładne informacje na temat związków filozofa z buddyzmem zen można znaleźć w książce: A. Kozyra, *Filozofia zen*, PWN, Warszawa 2004.

[305] Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, PWN, Warszawa 1996; N. Szutta, *Status współczesnej etyki cnót*, „Diamestros", 2004, nr 1, s. 70–84.

Pan i sługa mogą, a nawet powinni być tą samą postacią, tworząc doskonały wzorzec osobowy, w myśli i działaniu zgodny z filozofią równowagi *yin-yang*. Taką ma też być służba i trening członka jednostki specjalnej albo funkcjonariusza *BOR*.

Dążenie do samourzeczywistnienia wymaga jednoczesnego udziału ciała i umysłu w jednoczesnym wysiłku, co daje silny bodziec do kultywowania odmian *budo*, które dla samuraja stanowiły komplementarny zestaw umiejętności określonych wspólnym mianem *bugei juhappan*[306]. Współcześnie najpopularniejszą na świecie sztuką walki jest uprawiane przez miliony ludzi karate[307]. Jeśli chodzi o szczególnie ważne dla historii Japonii postacie, to idąc *Drogą Cesarza*, często wyznaczały one sobie trudne zadania pomocne w samodoskonaleniu. Niektórzy władcy, mimo najwyższej pozycji społecznej, dzięki buddyjskiej praktyce starali się przede wszystkim zrealizować oświecenie (*samorealizację*)[308]. Na przykład cesarz Kosen (1816–1892) zwracał uwagę, że życie stanowi *Drogę*, i powinno ono stanowić godny sposób istnienia, wart naśladowania. „W naszym państwie istnieje *Droga Cesarza*. Jest to wielka *droga* naszych przodków, niebiańskich bogów, ortodoksyjna *droga władcy*. Trwa bez końca od niepamiętnych czasów (...)"[309]. Solidarystyczna postawa władcy względem podległych mu osób, ma źródła przypominają-

[306] *Bugei Juhappan – jest to* komplementarny system wyszkolenia samuraja zawierający 18 podsystemów bojowych od walki mieczem i posługiwania się łukiem (pieszo oraz konno) poprzez walkę wręcz aż po perfekcyjne posługiwanie się bronią palną. Por. F. Tanaka, *Samurai Fighting Arts. The Spirit and the Practice*, Kodansha International Ltd., Tokyo 2003; www.kusakagedojo.com/juhappan.pdf.

[307] Kara-te – „sztuka pustej ręki"; jak szeroko uzasadnia Haines istnieją ścisłe związki Karate-do z buddyzmem przejawiające się już w samej nazwie, gdzie koncepcja „pustej ręki" utożsamiana jest z ideą buddyjskiej pustki *śunyata*. Uzasadnienie ma charakter językoznawczy, odnosi się do pojmowania znaczenia odnoszących się do *kem-po* i *kara-te* chińskich i japońskich ideogramów. B.A. Haines, ***Karate ś History and Traditions,*** Charles E. Tuttle Co., Tokyo 1968, s. 15, 95–105; por. A. Watts, *The Way of Zen*, New York 1956, s. 70; Suzuki, *Zen Buddhism*, New York 1956, s. 290.

308 *Jikkunsho* – „Dziesięć pouczeń" – za: H. Nakamura, *op. cit.*, s. 456.

309 Ibidem, s. 453.

ce poglądy, jakie wcielał w życie inny, potężny dalekowschodni władca – indyjski Aśoka.

Samuraje nie ustawali w wysiłkach, by także podążać przez życie i przez śmierć stosując wskazania *Teyogaku*, która wymagała między innymi postawy *shinigurui (śmiertelne szaleństwo)*, oznaczającej ciągłą gotowość do samopoświęcenia w imię obowiązku.

„*Bushi* – czyli rycerz będący na służbie – to całkiem coś innego [niż ci, co sprzedają swą pracę], bo on służy także swoim życiem. Co więcej, jego pan jest takim samym sługą i wasalem, tylko na większą skalę, bo on także musi – odpowiednio do swojej rangi – wypełniać rozkazy władcy na wypadek kłopotów w kraju”[310]. Nieuchronnym jest tu skojarzenie z *Drogą Cesarza*, stosowaną w samurajskich rodzinach, kształtującą szlachetność *bushi*, której siła nawet ubogich, uplasowanych nisko w stratyfikacji społecznej, doprowadziła na szczyty. Przykładami mogą być kariery takich postaci, jak Toyotomi Hideyoshi (pochodził z gminu! wojownik, potem przywódca wojskowy Japonii) czy ubogi samuraj Matsudaira, znany później jako *shogun* – Tokugawa Wielki[311]. To im przypadło w udziale wielkie dzieło jakim było dokonanie zjednoczenia Japonii.

Odnosząc się do współczesnych form *budo (gendai budo)*, *judo*, *karate*, *ju-jutsu*, *kendo* czy *aikido*, będących produktami samurajskiego wychowania, metod samodoskonalenia, dowiadujemy się między innymi z *Przysięgi Dojo*, że „najwyższym celem w *karate*,

[310] D. Yuzan, *Budo Shoshinshu. Kodeks młodego samuraja*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004.

[311] Daidoji Yuzan Taira-no Shigesuke, *Budo shoshinshu*, Tokyo 1686, s. 75. Przypomina to ideę *teiogaku (tennogaku)*, czyli samurajskiego wychowania na władcę (cesarza), a w niej istotny element, który tak obrazuje list Taira no Shigemori (1138–1179) do swego ojca Taira no Kiyomori: „Przeczytałem niedawno w *Shinjikan-kyo* [Sutra Kontemplacji Podstawy Umysłu. Por. A. Reishauer, *Studies in Japanese Buddhism*, The MacMillan Co., New York 1879], że pierwszym rodzajem współczucia jest współczucie Nieba i Ziemi, drugim króla, trzecim rodziców i czwartym wszystkich istot. Wiedząc o tym stajemy się ludźmi, nie wiedząc jesteśmy demonami i zwierzętami. Wśród owych czterech najważniejsze jest współczucie cesarza”. Idea współczucia władcy odwzajemnionego współczuciem ludu bierze początek prawdopodobnie od indyjskiego cesarza Aśoki, łączącego idee hinduizmu (braminizmu) i buddyzmu. Por. H. Nakamura, op. cit., s. 452.

nie jest ani zwycięstwo, ani porażka, a *Budo-Karate* znaczy – »zwyciężyć samego siebie«"[312]. Powyższe motto jest jednym ze sposobów odkrywania zrozumienia prawdziwego znaczenia *budo,* jako jednego z elementów *Teyogaku*. W tekście *Dhammapady*[313] odnajdujemy następujący zapis: „Najszlachetniejszym zwycięzcą, nie jest ten, kto tysiąckroć zwycięży tysiące ludzi na polu bitwy, lecz ten, kto zwycięży samego siebie"[314]. Szerzej rozumiana Sztuka Walki to także perfekcyjnie pełnione obowiązki rodzinne, społeczne i zawodowe. Jak mawiali stoicy, życie jest walką *vivere est militare* [315]. Jak pisze Trungpa, „doprowadza to do niezwykłych narodzin: rodzi się Uniwersalny Monarcha"[316], który przez głęboko rozumianą Sztukę Walki, będącą *de facto* sztuką godnego życia, osiąga transcendentalną doskonałość. Wśród samurajów będących członkami rodów wojskowych *buke*, nazywano dążenie do tego stanu właśnie „uczeniem się na Cesarza"[317], bądź „wychowaniem na Shoguna"[318]. Etyka *Drogi Cesarza* egzystuje również dzisiaj. Fumon Tanaka wyrażając swe przestrogi mające zapobiec odhumanizowaniu *budo*, przekształceniu go w metodę budującą okrucieństwo, zwraca uwagę na aspekty humanizmu *budo*. Aspekty te tworzą mocne podwaliny dla *Drogi Cesarza*, należącej do pierwszego oraz drugiego filaru *kultury bezpieczeństwa*. „Aby lepiej zrozumieć prawa rządzące ludzką egzystencją, wojownik nie powinien stronić od nauk humanistycznych i filozofii. (…) Krzepkie ciało i nieugięta wola przydają się w wielu dziedzinach życia, łącznie z polityką, gospodarką, kulturą i sztuką. Ten proces nosi nazwę ***Teyogaku – uczenie się na cesarza*"**, mówi Tana-

[312] Por. *Nauka Buddy. Wybór sutr*, Wydawnictwo „A", Kraków 2006.
[313] Tekst w języku palijskim *The Dhammapada. Verses and Stories*. Przekład angielski, tłum. Daw Mya Tin, Central Institute of Higher Tibetan Studies Sarnath, Varnasi 1990 (jako reprint z Burma Pitaka Association Publication 1986).
[314] Za *Nauka Buddy*, wybór buddyjskich sutr sporządzony przez Fundację Propagowania Buddyzmu (Bukkyo Dendo Kyokai, Japan), Wydawnictwo A, Kraków 2006, s. 7.
[315] Por. R. Eucken, *Wielcy myśliciele i ich poglądy*, Wydawnictwo Polskie, Lwów–Poznań 1925.
[316] Ibidem, s. 145.
[317] F. Tanaka, *Sztuki walki samurajów*, Diamond Books, Bydgoszcz 2005, s. 97.
[318] Ibidem, s. 96.

ka[319]. Kiedy analizując dalekowschodnie elementy kultury bezpieczeństwa przeniesiemy się do Tybetu, tutaj napotkamy analogiczną ideę. „Definicja *Shambhali* [tybetańskiego *Bushido*] – mówi, [nawiązując do idei wojownika – Uniwersalnego Władcy, czyli tego, który jest prawdziwie mężnym – tyb. *pawo*], że monarcha, to ktoś, kto jest wrażliwy (...), gotowy także otworzyć swe serce przed innymi ludźmi"[320]. Nie oznacza to bynajmniej naiwności, lecz uzyskanie tak wysokiego poziomu siły i własnego rozwoju, że pozwala nam to na mądre i bezpieczne otwarcie się.

C. Dziewięć kanonów rządzenia cesarstwem.

Dziewięć kanonów rządzenia cesarstwem to jeden z fundamentów konfucjańskiej *kultury bezpieczeństwa*, upowszechnionej już od starożytności w chińskim i japońskim kręgu kulturowym. „Pierwszymi, którzy zlatynizowali chińskie imię Konfucjusz [Kong Fuzi] byli jezuici w XVIII wieku. W ten sposób jego imię stało się na Zachodzie uosobieniem starochińskiej tradycji etyczno-społecznej"[321]. Konfucjanizm wyrasta z klimatu religijno-filozoficznego starożytnych Chin, niosącego harmonię będącą efektem analogii między mikrokosmosu (człowieka) i makrokosmosu (wszechświata).

Wśród ważnych elementów międzycywilizacyjnego dialogu znajdujemy funkcje i rolę państwa w stosunku do jego społeczeństwa. Jest to także elementem sekuritologicznych studiów porównawczych [322] odniesionych do *kultury bezpieczeństwa*. W dalekowschodniej

[319] Ibidem, s. 97.

[320] Ch. Trungpa, ***Szambala: Święta Ścieżka Wojownika,*** Santorski & Co, Warszawa 2002, s. 145.

[321] Z. Wesołowski, *Konfucjańskie podstawy porządku społecznego i zjawisko „twarzy"*, [w:] *Zrozumieć chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, E. Zajdler (red.), Dialog, Warszawa 2011, s. 175.

[322] Korzeniowski L. F., *Securitologia na początku XXI wieku*, „Securitologia", 2007, nr 5,; Maciejewski J., *Securitologia – uwagi socjologa. Bezpieczeństwo w kontekście społeczno-kulturowym*, [w:] *Bezpecnost a bespecnostna veda*, Hofreiter L. (red.), Akademia ozbrojenych sil gen. M. R. Stefanika, Liptowski Mikulasz 2009; Matis J., *Socialno-pedagogicke aspekty pripravy bezpecnostneho manazera*, „Securitologia"

Azji zarządzanie opiera się o następujące *dziewięć konfucjańskich kanonów*, które można interpretować na użytek współczesny, w miejscu cesarza widząc oficera służb mundurowych:

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** polegające na docenianiu i autentycznym kultywowaniu cnót oraz prostoty pozwalającej na nieuleganie ostentacyjnemu zbytkowi;
3. **Rodzinna zażyłość**, jej efektem jest 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 siebie w czyjejś sytuacji, korzystając z własnych doświadczeń], któremu towarzyszy zachęcanie do szczerości i jej utrwalanie w atmosferze sprzyjającej budowaniu godności ludzkiej;
6. **Traktowanie narodu (podwładnych) jak swoje własne dzieci**, między innymi zatrudnianie w odpowiednim czasie, sprawiedliwe wynagradzanie, troska dotycząca spraw pracy i osobistych;
7. **Wspieranie rzemieślników**, stworzenie warunków dla rozwoju ich kunsztu i kreatywności poprzez codzienną kontrolę oraz weryfikację osiągnięć raz na miesiąc i jednocześnie – uczciwe wynagradzanie, adekwatne do efektów pracy;
8. **Okazywanie przychylności i pobłażliwości** obcokrajowcom, ponieważ, jak uczył Konfucjusz, rzeczy winny mieć swój począ-

---

2008, nr 7; Janosec J., *Sekuritologie – nauka o bezpiečznosti a nebezpiečznosti*, „Vojenké rozkledy", 2007, nr 3; Dworzecki J., *Systém krízového riadenia v Poľsku*, Akademia Policajneho Zboru, Bratislava 2012.

tek oraz koniec, zatem należy pamiętać o stosownych powitaniach i pożegnaniach gości oraz wykazywać wyrozumiałość, co do nieznajomości miejscowych obyczajów;

9. **Okazywanie uprzejmości** książętom feudalnym"[323], odbudowywano dynastie, gdy nastąpiła śmierć na wojnie, nie anektując ich terytorium, co pozwalało na pełne zaangażowanie w walkę.

Ostatni, dziewiąty kanon ma odpowiednik współczesny, polegający na poszanowaniu przywódcy z określonego środowiska w sytuacji, gdy zabraknie poprzedniego lidera, a nie zastępowanie go kimś z zewnątrz. Organiczna *kultura bezpieczeństwa* poddawana była w ciągu dziejów wielu próbom. Od starożytności, aż do dnia dzisiejszego jest ona wzorem kultury honoru i zaufania, której elementy należy propagować, przynajmniej w mniejszych organizacjach społecznych i w szeregach członków grup dyspozycyjnych[324] oraz wśród przywódców politycznych. Dodajmy, dla równowagi, iż właściwie rozumiana Droga Cesarza, podnosi poziom kultury bezpieczeństwa, nie wyłącza mechanizmów demokratycznych

D. Konfucjańskie relacje społeczne a kultura bezpieczeństwa

Wraz z pięcioma *relacjami społecznymi*, które są modelowe dla koncepcji *Teyogaku*, wzrastają odpowiednio *sprawiedliwość*, *miłość*, *szacunek*, *porządek* i *lojalność*.

Z *Czteroksięgu*, przewodnika po *Drodze Cesarza*, dowiadywano się, iż „Pięć [jest] pod niebem uniwersalnych dróg (…):

1. Między władcą, a urzędnikiem,
2. Między ojcem i synem,
3. Między mężem i żoną,
4. Między starszym i młodszym bratem

[323] Zisi, *Doktryna Środka (Zhongyong)*, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, M. Kudelska (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 343-344; por. J. Piwowarski, *Etyka w administracji i jej źródła*, Wydawnictwo WSBPI „Apeiron" w Krakowie, Kraków 2011, s. 176-177.

[324] *Grupy dyspozycyjne w obliczu Wielkiej Zmiany*, Dojwa K., Maciejewski J., Bodziany M. (red.), Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2010.

5. Między przyjaciółmi ”325.

„Podstawą usytuowania jednostki w grupie jest jej charakter istoty społecznej, co w myśli konfucjańskiej przekłada się na ustalone relacje międzyludzkie w społeczeństwie chińskim”[326]. W Chinach, w wymiarze społecznym upowszechniła się dbałość o pielęgnowanie konfucjańskiego[327] kanonu określanego – *Pięć Relacji Społecznych*. Wzmacniają one więź społeczną, podnosząc poziom *kultury bezpieczeństwa narodowego*: 1) relacja władca-urzędnik, implikuje sprawiedliwość; 2) relacja ojciec-syn (rodzic-dziecko), wiąże się z miłością; 3)relacja mąż-żona kreuje szacunek; 4) relacja starszy brat – młodszy brat, która rodzi porządek, ma związek z relacją starszeństwa; 5) relacja przyjaciel – przyjaciel daje lojalność i zaufanie[328]. Należy podkreślić, że nadrzędną ideą było tu uzupełnianie się dualnych elementów tych relacji, a nie wyłącznie, jak niektórzy błędnie sądzą, podporządkowanie. Hierarchia była ważna ale to nie wyłączało samodzielnego funkcjonowania zgodnie z filozofią *tai chi* (harmonia dwóch typów energii, *yin* oraz *yang*[329]).

Pisma buddyjskie i dzieła konfucjanistów opisują, wyjaśniają oraz rekomendują właściwe postępowanie dotyczące egzystencji jednostek i całego organizmu społecznego. Składające się na ten organizm, zawarte w nim mniejsze społeczności, są również organizmami. Jeżeli posłużymy się tą optyką, to taki organizm stanowi także Biuro Ochrony Rządu.

---

[325] *Doktryna Środka* (*Zhongyong*) art. XX; za: ***Filozofia Wschodu. Wybór tekstów,*** M. Kudelska (red.), Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2002, s. 343.

[326] Z. Wesołowski, *Konfucjańskie podstawy porządku społecznego i zjawisko „twarzy”*, [w:] *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, E. Zajdler E. (red.), Dialog, Warszawa 2011, s. 175.

[327] B. Schwartz, *Starożytna myśli chińska*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2009, s. 57 i nast.

[328] A. I. Wójcik, *Konfucjanizm*, [w:] *Filozofia Wschodu*, B. Szymańska (red.),UJ, Kraków 2001, s. 356.

[329] Filozofia *yinyangija* mówi o uzupełniających się (i zmieniających) w pewnym sensie przeciwstawnych elementach doskonałej Całości. Podobnie Heraklit z Efezu (540–480 p.n.e.) uważał *jedność przeciwieństw* i *zmianę* za centralne mechanizmy funkcjonowania świata

To, co w starożytności doprowadziło Cesarstwo Chin na cywilizacyjny szczyt, stało się wzorcem dla kształtowania obyczajów społeczeństw i systemów takich państw jak Japonia. Biorąc ją za przykład, niezależnie od rosnącej w okresie Edo roli konfucjanizmu, mentalność wszystkich klas społeczeństwa Kraju Wschodzącego Słońca bazowała na buddyzmie. Samurajowie mówili tak – „Uczniowie Buddy okazują 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, ku nadirowi oznacza stosunek pana i sługi,
6. Kierunek ku zenitowi, stosunki pomiędzy uczniami Buddy" [między członkami braterskiej i hierarchicznej wspólnoty i organizacji][330]

Sześć Kierunków Prawdy to zestaw niemal identyczny do katalogu obejmującego *Pięć konfucjańskich relacji społecznych.* Z securitologicznego punktu widzenia omawiane relacje społeczne są umocnieniem pierwszego oraz drugiego filaru kultury bezpieczeństwa, obejmującego między innymi wartości, zasady, wiedzę oraz normy społeczne.

Pytania o współczesną przydatność paradygmatu *Bushido*

Opisywana *Droga Wojownika Bushido* (jap.), oraz towarzyszący jej styl życia[331], stanowią paradygmat samodoskonalenia się, tworzony przez wieki między innymi w oparciu o ideę służby – *hoko* (jap.).

Na pierwszym miejscu u wojownika, stawia się w tym paradygmacie na *prawość* (jap. – *gi*), a na drugim na jego *odwagę* (jap. – *yusha*), łączącą się ze zdolnością (kompetencjami etycznymi oraz wykonawczymi) do służebnego działania na rzecz wspólnego dobra i skutecznego zwalczania pojawiających się zagrożeń. *Samuraj* ma

330 *Digha Nikāya* 31, *Singālovāda-sutta*; podaję *Nauka Buddy. Wybór sutr*, s. 224–228.

331 Vide E. H. Erikson, *Dopełniony styl życia*, Rebis, Poznań 2002.

mieć baczenie na to, by nie zmieniać pod żadnym pozorem kolejności (ważności) *prawości* oraz *odwagi*. Odwrócenie tej hierarchii ważności znaczyło pojawienie się ze strony *podmiotu*, który tej zmiany nieostrożnie dokonał zagrożeń skierowanych na jego otoczenie, jak również ku niemu samemu.

Autor przedstawionych rozważań, zaznacza, iż po dokonaniu swych badań opartych między innymi na ponad czterdziestoletniej *obserwacji uczestniczącej* (*karate, kickboxing, ju-jutsu, szkolenie PAT*), traktuje jako nieuprawnione poglądy, w których kwestionuje się przydatność dalekowschodnich idei do stosowania na Zachodzie i postara się to uzasadnić.

1. **Tradycja i siła administracji wojskowej** to, zarówno pod względem etycznym, jak i pod względem prakseologicznym, na całym świecie sprawdzony historycznie system, zwłaszcza w czasie gdy mamy do czynienia ze wzrostem zagrożeń.
   Uzasadnienie: Niekwestionowanym przykładem był istniejący w Japonii przez siedem wieków (1185-1868) *shogunat* – administracji wojskowej oraz obecne, korzystne efekty głęboko zinternalizowanej w tamtym czasie przez Japończyków samurajskiej *kultury honoru* i *samopoświęcenia*. Wpłynęło to w widocznym stopniu na wysoki poziom *kultury bezpieczeństwa* w japońskiej organizacji, efektywnej gospodarce, wysokiej technologii czy niezwykle sprawnej policji i armii.

2. **Japońskie wzorce *kultury bezpieczeństwa***, można trenować, internalizować, badać oraz stosować w wielu dziedzinach, a także w różnych kulturach.
   Uzasadnienie: Zgodnie z historyczną prawdą, obecne japońskie wzorce edukacji, organizacji, nauki i techniki w większości są wytworami kultury Zachodu (!). Na Wyspach Japońskich przyswojono je i usprawniono w XIX wieku z pomocą wojskowego kodeksu *Bushido*, zawartej w nim dalekowschodniej *filozofii bezpieczeństwa* oraz dzięki japońskiemu etosowi pracy. Są to elementy stanowiące bardzo skuteczne „narzędzia" samorealizacji i budowania *kapitału społecznego* będącego ważnym elemen-

tem *kultury bezpieczeństwa*. Wzory europejskie zostały zaadoptowane przez mieszkańców Japonii podczas reformy modernizacyjnej epoki Meiji, która rozpoczęła się na przełomie 1867/1868. Wtedy wdrożono na Wyspach europejskie wzorce. To, co z Europy „zaimportowano", Japończycy udoskonalili i doprowadzili do perfekcji; dziś kojarzymy to z ideą *kaizen* [332], charakterystyczną dla społeczeństwa samurajów rzetelnością.

3. **Japoński *management*, ma obecnie zastosowanie na całym świecie.**
   Uzasadnienie: Możliwości japońskie oddawane są do dyspozycji całej ludzkości, choćby poprzez znane firmy japońskie, takie jak Toyota czy Sony oraz w innych rodzajach międzynarodowej współpracy. Ponadto, w ramach rozszerzania otwartości na międzynarodową współpracę, Japonia znalazła się także w koalicji antyterrorystycznej. Po ataku terrorystycznym 11 września 2001 roku na Nowy York „już 13 września premier Junichiro Koizumi w rozmowie telefonicznej z prezydentem Bushem zadeklarował *każdą możliwą i niezbędną współpracę* w walce z terroryzmem."[333]
4. Coraz potrzebniejsze jest **budowanie *kultury bezpieczeństwa* na *polemologicznym*[334] oraz *irenologicznym*[335] podejściu;** obliguje to do działań poznawczych w stosunku do kultur innych niż nasza, też w stosunku do tradycji Japonii.

---

[332] Koncepcja *kaizen* – filozofia wywodząca się z japońskiej kultury i praktyki zarządzania i prowadzenia rzemiosła, w myśl, której jakość staje się stylem życia – ciągłym ulepszaniem procesu. Podstawową regułą jest tu nieustanne zaangażowanie, chęć ciągłego podnoszenia jakości firmy i produktu; I. Masaaki, 2006, 2007.
[333] K. Karolczak, 2010, s. 55).
[334] *Polemologia* dziedzina nauki dotycząca badań nad wojnami. Studium zajmuje się wyjaśnianiem przyczyn, źródeł, uwarunkowań wojen i konfliktów zbrojnych. Głównym założeniem metodologicznym jest przekonanie, iż poznanie wojny wiedzie bezpośrednio do poznania czynników i metod pozwalających na utrwalanie pokoju. Twórcą tego terminu jest francuski socjolog i ekonomista Gaston Bouthoul (1896-1980), przedstawicielami *polemologii* są m.in. P. Sorokin, Q. Wright, R. Rosa.
[335] *Irenologia* – nauka o pokoju;.

Uzasadnienie: Należy dążyć do uzyskania jak najwłaściwszych skutków oddziaływań człowieka w kontekście alternatywy rozłącznej, rozumianej, jako wybór pomiędzy pokojem albo wojną. Oddziaływanie każdego, kto uważa się za obywatela świata, winno przyczyniać się do wzrostu międzykulturowego zrozumienia. Jest to niezwykle istotne dla politycznej stabilności świata, dla międzynarodowej, pokojowej współpracy. Jest to działanie przeciwne negatywnym tendencjom do deprecjonowania „obcej" kultury, do uzasadniania „wyższości" kultury własnej. Takie tendencje dewastują możliwość pokojowego porozumienia różnych kultur. Kluczem do budowy globalnego bezpieczeństwa, do pokoju na świecie jest przyjęcie zasady, iż rozmaite filozoficzno-religijne ścieżki, będące podwalinami różnych kręgów kulturowych, wiodą na ten sam szczyt. Także ścieżka japońska ma wiele do zaoferowania wraz z niezwykle pomocną dla rozwoju człowieka i dla służb mundurowych *kulturą bezpieczeństwa*.

5. **Siła czynnika etycznego jest kluczowa dla wysokości poziomu *kultury bezpieczeństwa*;** ważnym jest dysponowanie metodami, a nie dekretami (!), które pomogą ten najważniejszy (i niekosztowny) komponent *kultury bezpieczeństwa* wzmacniać;
Uzasadnienie: Przeszkodą dla podnoszenia wspomnianego etycznego poziomu jest pojawianie się rutyny albo nawet zobojętnienia w stosunku do wpływu przekazu naszych rodzimych wartości etycznych. Tendencje te mogą zostać przełamane dzięki studiowaniu osiągnięć kultury odmiennej od naszej. Odnalezienie w jej systemie wartości analogii przedstawionych jednak z innych, na nowo nas inspirujących punktów widzenia, pozwala zrewitalizować i zintensyfikować to, co w naszym systemie wartości uległo zrutynizowaniu i monotonii.

Stąd celowość podejmowania takich prób aktywizacji naszej wrażliwości etycznej, pozwalająca na nowo odkryć i ożywić moralno-etyczne aspekty rodzimych tradycji i na nowo zastosować je w życiu osobistym i zawodowym.

6. **Ekspansja popularności dalekowschodnich sztuk walki *Budo* na obszarze całego globu ziemskiego** trwa już od ponad pół wieku. Transferują one pozytywnie na podniesienie naszej kultury bezpieczeństwa. Atrakcyjność holistycznej koncepcji *Budo* na obszarze Europy, a w takich krajach jak Czechy, Polska, Słowacja czy Węgry, była jeszcze wzmacniana przez kontrast z ponurą rzeczywistością minionego okresu, a dodatkowo, w utylitarnej formie przeniosła się do szeregów służb mundurowych. *Budo,* jako fizyczna aplikacja *Bushido,* przekazywane jest w systemie od mistrza do ucznia, zgodnie z japońską koncepcją *karada de oboeru*. Tłumaczy się to jako „uczenie się całym ciałem", a oznacza współdziałanie umysłu i ciała w niekończącym się nigdy procesie samodoskonalenia.

   Uzasadnienie: „Interesujące dla ludzi Zachodu może być to, że [dosyć aktywną,] istotną rolę w propagowaniu *Bushido* dla współczesności (*Modern Bushido*) odegrali Japończycy będący chrześcijanami, pochodzący z rodzin samurajskich. Byli to Uchimura Kanzo (1861–1930), Nitobe Inazo (1862–1933) oraz Miyabe Kingo (1860–1951). Porównywali oni *Bushido* do *Starego Przymierza*, działając na rzecz Nowego dalekowschodniego Przymierza, syntezy Bushido i Chrześcijaństwa."[336] Nie istnieje żaden racjonalny argument, który mógłby potwierdzić fakt, z jakiego powodu *Oni* (Japończycy) mogliby dokonać tego, czego rzekomo, „w drugą stronę" *My* mielibyśmy nie móc powtórzyć.

W końcowym akcencie, sięgnijmy do przesłania mistrza miecza Musashi Miyamoto, przy czym, co bardzo istotne, przestroga ta nie dotyczy funkcjonariuszy *Biura Ochrony Rządu*.

Ludzie [często błędnie] sądzą, że nauka prawa i taktyki walki w praktyce nie zdają się na nic. I właśnie, dlatego tak istotne dla [autentycznego] zrealizowania tej Drogi są dwie rzeczy – trening i nauczanie, aby znajomość taktyki o każdym czasie i we wszystkich spawach przyniosła [oczekiwane] korzyści.[337] (1645 r.)

---

[336] J. Piwowarski, *Samodoskonalenie i bezpieczeństwo w samurajskim kodeksie Bushido*, Collegium Columbinum, Kraków 2011, s. 3.

[337] M. Musashi, *Gorin-no Sho: Księga pięciu kręgów,* Diamond Books Bydgoszcz 2001, s. 24.

ZAKOŃCZENIE

Rozważania Marii Ossowskiej na temat form moralności rycerskiej i jej dziejów wniosły do kultury wiele pięknych i wzniosłych, ale też pożądanych i niezwykle pożytecznych społecznie wątków.

Zainteresowanie tym tematem wbrew pozorom nie traci na swej aktualności, ponieważ współcześnie wiele osób kultywuje etos wojownika, odnajdując w nim coraz głębsze pokłady mądrości i siły. Książki Ossowskiej zafascynowały ich i skłoniły do przemyśleń nad kształtowaniem fenomenu określanego jako „umysł wojownika" – nierozerwalnie związanego z pojęciem rycerskiego etosu. Dla przykładu, czytamy u autorki, że o chwale rycerza decydowało nie tyle zwycięstwo, ile to, w jaki sposób ktoś walczył. Jakież to podobne do dalekowschodniego motto *Karate-dō*: „w karate nie jest ważne ani zwycięstwo, ani porażka, a karate znaczy – zwyciężyć samego siebie"[338]. Sprawa ta wydaje się aż nadto istotna współcześnie, gdyż przeżywamy obecnie coś na kształt choroby cywilizacyjnej, którą można określić mianem „filozofii bieżni i ringu". Wyhodowany do potężnych rozmiarów wirus rywalizacji potrafi dokonać ogromnych zniszczeń w relacjach międzyludzkich. Okazuje się, że kultura rycerska, którą można określić jako „współzawodniczącą", posiada jednocześnie rozbudowany mechanizm bezpieczeństwa, z którego można skutecznie skorzystać, tak, by współzawodniczenie nie niszczyło możliwości współdziałania i jednocześnie bycia szlachetnym. Ossowska podaje zresztą za Margaret Mitchell[339], że współzawodnictwo niekoniecznie musi budzić konflikty. Współzawodniczenie grup bowiem znakomicie wpływa na współpracę członków danej zbioro-

[338] *Dhammapada*, w przekładzie Ł. Trzcińskiego, [w:] *Filozofia Wschodu*, M. Kudelska (red.), Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2002.
[339] Vide M. Mitchell, op. cit.

wości. Oprócz tego, hołdują one zasadzie, że tylko dobra grupa daje szanse na wykorzystanie wybitnej jednostki. We współzawodnictwie liczy się, jak mówi Margaret Mead dalekosiężny cel, w rywalizacji zaś pokonywanie innych[340]. Etos rycerski wykuwany przez wieki daje możliwość uniknięcia niebezpieczeństwa „toksycznej" wersji rywalizacji. Mówi o tym też samurajski kodeks *Bushido*, zwierający praktyczne wskazówki służące uprawianiu sztuk walki, przypominając, że „miecz często używany – szybko się tępi"[341].

Etos o kształcie opisywanym w tej książce manifestuje się jako zjawisko rycerskości. Wpisuje się ono w znacznie szerszą ideę określaną jako kultura bezpieczeństwa[342]. Koncepcja ta zaistniała w obiegu naukowym już pod koniec XX wieku. Szeroko rozumiana kultura bezpieczeństwa jest nie tylko opisywana czy wyjaśniana – może być również doskonalona w procesie edukacyjnym. Czym więc ona jest? Można powiedzieć, że składają się na nią:

- charakterystyczny dla danego podmiotu sposób odczuwania zagrożeń, wyzwań i szans w relacjach z najbliższym otoczeniem,
- zakres wiedzy danego podmiotu oraz sposoby jego myślenia o bezpieczeństwie,
- sposoby zachowania i działania, które mają na celu zapewnienie bezpieczeństwa sobie, mając jednak wzgląd na bezpieczeń-

[340] Vide M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, PWN, Warszawa 2000.
[341] Por. J. Piwowarski, *Droga do Modern Bushido*, „Zeszyt Naukowy Apeiron" Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego w Krakowie, 2010, nr 4; W. Czajkowski, J. Piwowarski, *Kreowanie bezpieczeństwa według koncepcji japońskich*, „Zeszyt Naukowy Apeiron" Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego w Krakowie, 2010, nr 4.
[342] Por. M. Cieślarczyk, *Kultura bezpieczeństwa…*,

stwo innych, nie tylko w danych chwili, ale również w przewidywanej przyszłości[343].

Kultura bezpieczeństwa różnych podmiotów kształtowała się dzięki doświadczeniom zbieranym i przekazywanym przez pokolenia. Jest także bardzo istotnym elementem profilaktyki[344].

Współcześnie odczuwa się deficyt wiedzy o zapewnianiu bezpieczeństwa, dlatego stało się ono tak ważnym obszarem badań[345]. W naukach społecznych bezpieczeństwo rozumiane jest jako zaspokajanie takich potrzeb jak istnienie, przetrwanie, niezależność spokój oraz możliwość rozwoju[346]. We współczesnych badaniach pod uwagę bierze się więc nie tylko sposoby zapewniania poczucia bezpieczeństwa członkom danej społeczności, ale również takie elementy kultury bezpieczeństwa jak zachowania i działania w sytuacjach o charakterze kryzysowym. Poziom kultury bezpieczeństwa zawsze uwarunkowany jest między innymi przez postawy, normy i wartości, którymi kierują się dane podmioty. Dlatego niektóre aspekty kultury bezpieczeństwa opisywane są w świetle wiedzy filozoficznej[347].

---

[343] N. Pigeon, *Safety Culture. Key Theoretical Issues*, "Work and Streeses", 1998, nr 3, s. 189–201; M. Cieślarczyk, *Społeczeństwa i społeczności na przełomie wieków – od bezpieczeństwa kultury do kultury bezpieczeństwa*, [w:] *Bezpieczeństwo w perspektywie socjologicznej*, wydanie pokonferencyjne, WBBS, Warszawa 2001; K. Malinowski, *Kultura bezpieczeństwa narodowego w Polsce i w Niemczech*, Instytut Zachodni, Poznań 2003; A. Filipek, *Poziom i charakter kultury bezpieczeństwa młodzieży akademickiej*, Akademia Podlaska, Siedlce 2008.

[344] Vide A. Nowak, E. Wysocka, *Problemy i zagrożenia społeczne we współczesnym świecie. Elementy patologii społecznej i kryminologii*, Uniwersytet Śląski, Katowice 2001, s. 230.

[345] Por. J. Piwowarski, *Bezpieczeństwo jako pożądany stan oraz jako wartość*, [w:] *Bezpieczeństwo jako wartość*, materiały pokonferencyjne, Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron" w Krakowie, Kraków 2010, s. 56.

[346] Por. H. Idzi-Łatkowski, *Bezpieczeństwo polityczne obywateli w świadomości społecznej Polaków*, [w:] *Filozofia bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego*, R. Rosa (red.), Akademia Podlaska, Siedlce 2008, s. 276.

[347] Vide A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, PWN, Warszawa 2001, Z. Zagórski, *Socjologia bezpieczeństwa. O potrzebie nowej subdyscypliny?*, [w:]

Stąd pierwszym i najistotniejszym filarem kultury bezpieczeństwa w koncepcji Mariana Cieślarczyka jest filar mentalny. Zawiera on również elementy duchowe, których budulcem jest także etos o rodowodzie rycerskim. Umiejscowiony on został obok filaru drugiego – elementów kultury organizacyjnej (zawierających regulacje prawne, struktury organizacyjne, procedury, itp.) oraz filaru trzeciego, zbudowanego z elementów kultury materialnej (obejmujących infrastrukturę, sprzęt techniczny, stanowiska pracy, itd.)[348]. Etos rycerski wpisuje się jako niezbywalny budulec wspomnianego wyżej pierwszego filaru, dostrzeganego wyraźnie także przez securitologów – badaczy zajmujących się nauką o bezpieczeństwie człowieka i organizacji ludzkich[349].

Dlatego też w kontekście przedstawionego procesu rozwoju moralności według M. Ossowskiej każdy funkcjonariusz Polskiej Policji, poza elementami związanymi ze specyfiką służb mundurowych, stanowić powinien wzór urzędnika. W Japonii z kolei siły policyjne podlegają natomiast komisji wydzielonej z administracji rządowej, o nazwie Państwowa Komisja do Spraw Bezpieczeństwa[350].

Socjologiczne aspekty bezpieczeństwa narodowego, T. Leczykiewicz, Z. Zagórski (red.), WSO, Wrocław 1999; S. Jarmoszko, *Oficerowie Wojska polskiego przełomu wieków. Zarys socjologii empirycznej zawodu oficera*, Marszałek, Wrocław 1997.

[348] Vide M. Cieślarczyk, *Kultura bezpieczeństwa*, op. cit.

[349] Por. F. Skvrda, *Vybrane sociologicke otazky charakteristiky bezpecnosti v sucasnom svete*, [w:] *Mladez a armada*, K. Cukan, MO SR, Bratysława 2005, s. 41; L. Hofreiter, *Securitologia*, Akademia ozbojenych síl gen. M. R. Stefanika, Liptowski Mikulasz 2006, s. 19; L. F. Korzeniowski, A. Pepłoński, *Wywiad gospodarczy. Historia i współczesność*, EAS, Kraków 2005, s. 243; L. F. Korzeniowski, *Securitologia na początku XXI wieku*, „Securitologia", 2007, nr 5, s. 186; J. Janosec, *Sekuritologie – nauka o bezpiecznosti a nebezpiecznosti*, „Vojenke rozkledy", 2007, nr 3; R. Zięba, *Instytucjonalizacja bezpieczeństwa europejskiego – koncepcje – struktury – funkcjonowanie*, Scholar, Warszawa 2004, s. 27.

[350] Por. J. Arcimowicz, *Wzór urzędnika w ustroju demokratycznym* [w:] *Administracja publiczna*, (red. nauk.) Czaputowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1008.

Tradycje policyjne sięgają odległych, historycznych czasów, w których zaczęły się owe instytucje kształtować. W tak odmiennych pod względem chociażby środowiska państwach, jak Polska i Japonia, tradycje te wpisały się w pamięć społeczną. Wiedza ta przekazywana jest kolejnym pokoleniom, a dzięki niej ewoluuje kodeks etyczny służb mundurowych.

Instytucje policji ulegały modyfikacji, musiały dostosować się do coraz to nowszych technologii, pozwalających na ulepszanie taktyk i technik, które przydatne były do wykrywania i zwalczania czynów zabronionych.

Zarówno w Polsce, jak i w Japonii bardzo ważną rolę w kształtowaniu się moralności i etyki służb mundurowych odgrywała religia. W Polsce to właśnie rycerze pokazali, że dzięki głębokiej wierze, są w stanie zwyciężyć w niejednej walce, także z własnymi słabościami. Ideały: BÓG, HONOR, OJCZYZNA to naczelne motto, do którego niejednokrotnie nawiązywali żołnierze, broniąc polskiej ziemi. Wojsko idąc do walki pod Grunwaldem zawierzali swój los i los ojczyzny Bogu, śpiewając starą pieśń religijną - Bogurodzicę. Jak pokazuje historia, bitwa ta została zakończona niełatwym, a jakże cennym zwycięstwem nad Krzyżakami.

W Japonii zaś ważną rolę w kształtowaniu się administracji oraz służb mundurowych wywarł buddyzm, konfucjanizm oraz shintoizm.

Tradycyjna, pierwotna religia Japonii – *shintō* (shintoizm) – oparta była na mitologii Wysp Japońskich. Cechowały ją wielość form kultu, animizm, brak jakichkolwiek świętych ksiąg czy stopnia formalizacji. *Shinto* tłumaczone jest często, jako „droga bogów”[351]. Mitologia japońska oraz pierwotna religia *shintō* miały wpływ na system etyczny i kształtowanie się rządów w Japonii, głównie po-

[351] J. Bronwnlee, *Japanese Historians and the National Myths. The Age of gods and emperor jinmu,* UBC, Tokyo 1999.

przez fakt, iż pierwotne wierzenia Japończyków miały swoje zasługi w ustanowieniu hierarchicznego porządku w społeczeństwie.

Kolejną religią, która wywarła niewątpliwy wpływ na japoński system moralny jest nauka Buddy, choć należy przyznać, iż w stosunku do shintoizmu, czy konfucjanizmu, buddyzm został przejęty przez Japończyków stosunkowo późno, bo dopiero w VII wieku. Co jednak bardziej istotne, buddyzm w Kraju Kwitnącej Wiśni od samego początku był religią ściśle związaną z instytucją władzy. Jak zauważa Ruth Benedict była to religia przyznająca państwu doskonałą ochronę[352]. Podobnie jak w przypadku tworzenia kodeksów prawnych, także przy wprowadzeniu w życie zasad i rytuałów nowej religii, Japończycy naśladowali wzorce znane i sprawdzone w Państwie Środka. „W historii (…) trudno znaleźć inny niepodległy naród, który tak planowo i z powodzeniem przyjąłby obcą cywilizację" – podsumowuje Benedict[353].

Buddyzm japoński, szczególnie w swoich początkach, charakteryzował się nie tylko niezwykle silnym powiązaniem z władzą, ale również formalizmem i stosunkowo dużą ustępliwością w odniesieniu do zastanych tradycji w społeczeństwie. Cechą wyróżniającą jest również wielość rytuałów i ceremonii oraz rola kobiety, która miała być łącznikiem świata przyziemnego z wymiarem i życiem nadprzyrodzonym. Powiązanie buddyzmu z japońską państwowością i systemem rządów utrzymywało się aż do drugiej połowy XIX wieku. Ograniczenie roli buddyzmu w życiu politycznym i systemie administracyjno-prawnym miało miejsce dopiero po roku 1877, kiedy to w Japonii miała miejsce fala buntów chłopskich przeciwko państwu i władzy.

Omawiając wpływ buddyzmu na kształtowanie się systemu wartości należy zauważyć, iż wczesny buddyzm japoński podzielił

[352] R. Benedict R., op. cit., s. 32.
[353] Ibidem.

społeczeństwo na dwie zasadnicze grupy: jego zwolenników, do których zaliczał się przede wszystkim ród Sōga będący jednocześnie grupą popierającą reformy w kraju; oraz przeciwników. Trzeba przy tym nadmienić, że wspomniany ród Sōga posiadał nad resztą nieporównywalną przewagę militarną oraz łaski rodu cesarskiego.

Choć za oficjalną ideologię państwa uznano myśl konfucjanizmu, nie można zapominać o silnych wpływach buddyjskich, które współtworzyły japoński system moralny. Pisma buddyjskie wskazywały, iż uczniowie Buddy czcili „sześć kierunków Prawdy"[354] wyróżniając przy tym następujące relacje międzyludzkie (według Bukko Kyoaki[355]):

- relacje rodziców i dzieci (kierunek wschód);
- stosunek mistrza i ucznia (kierunek południe);
- relacje między żoną i mężem (kierunek zachód);
- stosunki między przyjaciółmi (kierunek północ);
- relacje pana i jego sługi (kierunek w dół);
- relacje między uczniami Buddy (kierunek ku górze).

Mimo iż można odnieść wrażenie, że niektóre z wymienionych stosunków są stosunkami hierarchicznymi, należy podkreślić, że każda z wymienionych relacji jest w istocie relacją dwustronną, wiąże się bowiem z określonymi obowiązkami każdej z uczestniczących w niej osób, np. obowiązkiem rodziców względem dziecka jest nie czynienie zła, zaś obowiązkiem dzieci w stosunku do rodziców jest nieograniczony szacunek oraz okazywana na każdym kroku wdzięczność. *Kodeks młodego samuraja* wspomina o miłości synowskiej (której poświęcono osobny podrozdział pracy) napominając, iż „zawsze musimy sobie zdawać sprawę, że chociaż jak najlepiej wypełniamy synowskie obowiązki, to nigdy tak naprawdę nie

[354] B. Kyoaki, *Nauka Buddy. Wybór sutr*, Wydawnictwo A, Kraków 2006, s. 224.
[355] Ibidem.

wyrównamy rachunku”[356] (wdzięczności dla rodziców). Jak już nadmieniono, niewątpliwy wpływ na system Japonii miały również zasady trzeciej religii Japonii – konfucjanizmu. Myśl Konfucjusza, podobnie jak buddyzm, opisuje wzór zachowań i stosunków międzyludzkich dzieląc je na pięć podstawowych kategorii. Odzwierciedlenie zasad konfucjanizmu znajdziemy nie tylko w przepisach historycznych kodeksów prawnych, ale także we współczesnej praktyce japońskiego biznesu, regulacjach prawnych państwa, a także w zasadach moralnych wyznaczających sposób zachowania obywateli w sytuacjach z życia codziennego.

Relacje te w żadnym z przypadków (podobnie jak opisane wcześniej stosunki według pism buddyzmu) nie są jednostronne, mimo że większość z nich ma charakter hierarchiczny.

Wynika to z przekonania, że pewne obowiązki przyjmuje na siebie nie tylko osoba, która uznaje „władzę”, ale także ten, który tę władzę otrzymuje. Relacje te ustalono na podstawie tekstu ze starożytnych Chin zatytułowanego *Doktryna Środka*, który to zresztą dokument był jedną z obowiązkowych ksiąg samuraja. *Doktryna Środka* podkreśla przy tym, że sprawiedliwość, miłość, porządek, szacunek i lojalność powinny się wzajemne przenikać, tzn. że monarcha powinien pełnić nie tylko funkcję władcy, ale również ojca (w stosunku do podwładnych), zaś urzędnik państwowy powinien służyć nie tylko prawu, ale także obywatelom. Ponadto wymienione wartości uzupełniane mają być przez trzy kardynalne cnoty konfucjańskie: mądrość, nieustraszoność i człowieczeństwo[357].

Ideologia konfucjanizmu ma określony pogląd w kwestii należytego sprawowania władzy. Konfucjanizm wyróżnia aż dziewięć różnych kanonów rządzenia, które zresztą łączą się z koncepcją zwa-

[356] D. Yuzan, *Kodeks młodego samuraja. Budo shoshinshu*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004, s. 19.
[357] *Doktryna Środka*, [w:] *Filozofia wschodu. Wybór tekstów*, M. Kudelska (red.), Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2002, s. 343.

ną „wychowaniem na cesarza" lub „wychowaniem na *shōguna*". Koncepcja ta – mimo nieco mylącej nazwy – dotyczyła głównie sztuki samodoskonalenia i była stosowana wobec młodzieży rodów samurajskich. Młodzi, którzy mieli zostać w przyszłości doskonałymi wojownikami musieli doskonalić umiejętności z dziedziny poszanowania wartości, identyfikacji z korpusem urzędniczym (wczuwania się w sytuację innych), poszanowania dla korpusu państwowego, a także zgłębiać zażyłości rodzinne, traktować swój naród jak własne potomstwo, wspierać rodzimych rzemieślników, okazywać pobłażliwość obcokrajowcom oraz służyć książętom feudalnym[358].

Samuraje jak każda grupa społeczna, również mieli swoje zwyczaje. Przed wyjściem na pole bitwy przedstawiali oni się i opowiadali historię swojego rodu. Bardzo dużym szacunkiem obdarzali wszystkich tych, którzy poprzez swoje czyny z przeszłości zasłużyli sobie na miano bohaterów. Japończycy cenili swoją tradycję i dlatego niechętnie zmieniali panujące zwyczaje.

Zarówno w Polsce, jak i w Japonii służby policyjne kształtowały się według swoistych zasad panujących w danym kraju. Początkowo „stróżów prawa i porządku" obowiązywały niepisane kodeksy ustalane przez przywódców stających na czele rodów. Tak wykształcił się obowiązujący w średniowiecznej Polsce kodeks rycerski, zaś w Japonii postępowano według zasad kodeksu *bushido*.

Pomimo tego, iż od okresu, w którym owe kodeksy zaczęły obowiązywać minęło sporo czasu, pozostawiły one, aż do dnia dzisiejszego niezatarty ślad. Były zestawieniem norm etycznych, którymi powinni kierować się w swoim życiu rycerze, ludzie honoru i obowiązku. Normy te stały się również jednym z pierwowzorów dla dzisiejszej filozofii prawa[359] , a poprzez nią także dla projektów

[358] Ibidem, s. 344.
[359] H. Izdebski, *Elementy teorii i filozofii prawa.* Lexsis Nexsis, Warszawa 2008.

zarządzeń dotyczących etyki zawodowej policjantów oraz pozostałych formacji i służb mundurowych.

Profesja policjanta jest zawodem zaufania publicznego. Zalicza się do grupy zawodowej, która cieszy się ogromnym zainteresowaniem obywateli. Nie jest on łatwą do wykonania profesją, gdyż ciągle jest podlega wymagającym ocenom. Zawód policjanta nadaje funkcjonariuszowi bardzo duże uprawnienia, co powoduje, iż niejednokrotnie poddany jest on wielu próbom sumienia.

Policja odgrywa bardzo ważną rolę w państwie. Kiedyś rycerze i samuraje walczyli w czasie wojny w obronie kraju, a w czasie pokoju administrowali nim. Dzisiaj ich oby jak najgodniejszymi następcami, są funkcjonariusze policji i armia. W czasie pokoju stoją na straży ładu, porządku i bezpieczeństwa publicznego, a w czasie wojny (czego przykładem jest II wojna światowa), mężnie bronią swojej ojczyzny i oddają za nią życie.

Porównując uwarunkowania historyczne połowy XX wieku ewolucji tradycji etycznych instytucji policji w Polsce i Japonii, możemy zauważyć, iż występuje między nimi pewna różnica.

Amerykańska okupacja pomimo planów zmierzających do zniszczenia szowinizmu na japońskich ziemiach, pozwalała Japończykom na utrzymanie części ich tradycji, która dzięki temu nie została zatarta.

Należy pamiętać, że sztuki walki były manifestacją filozofii *bushido*, a „(…) *bujutsu* powinno pełnić znaczącą rolę w szkoleniu policjanta”[360]. Jest to bardzo dobry przykład, mówiący o tym, iż nowoczesność nie zniszczyła budowanej od wieków japońskiej tradycji.

W powojennej Polsce, w połowie XX wieku panował prymat polityki stalinowskiej, co w sposób zdecydowany było przeciwne tradycji związanej z rycerską kulturą honoru. Jednak pomimo tego, iż

[360] S. Mol, *Japońskie sztuki walki,* Diamond Books, Bydgoszcz 2003, s. 221.

Polska znalazła się pod rosyjskimi wpływami, armia nadal Polakom kojarzyła się z poczuciem honoru i patriotyzmu.

W czasie panowania powojennego, komunistycznego reżimu uczucia patriotyczne na pewno bardziej sprawdzały się w szeregach wojska, a nie milicji. Tym bardziej, że funkcjonariusze Milicji Obywatelskiej także odbywali zasadniczą służbę w wojsku. Funkcjonariuszom polskiej policji trudniej było realizować zaszczytne tradycje kultury i honoru związanej z rycerstwem, które tak pięknie zostały przedstawione w kodeksie honorowym policji z okresu II Rzeczypospolitej. Policjanci byli poddawani wielu próbom indoktrynacji związanym z ich przekonaniami.

Dopiero po okresie Okrągłego Stołu, czyli pod koniec XX wieku, otwarły się możliwości otwartego nawiązania do przedwojennej tradycji kultury honoru. Przykładem odnowienia tej tradycji jest kodeks etyczny policjanta.

Zasady zawarte w kodeksie etycznym policjanta sformułowane są czytelnie i jasno, dostosowane do współczesnych realiów życia, a jednocześnie zawierają wiele wartości kultury związanej z tradycją honoru. Przykładem wpływu kultury rycerskiej na współczesny kodeks etyczny policjanta jest 14 punkt owego dokumentu, który łączy służbę policyjną ze służbą wojskową („Pamiętaj, że jesteś żołnierzem").

Celem niniejszej pracy było ukazanie rozwoju pojęcia moralności oraz jego funkcjonowania i podstawy w tradycji i etyce instytucji policji Polski i Japonii w wybranych okresach historycznych.

Reasumując warto podkreślić, iż tradycja instytucji policji zarówno polskiej, jak i japońskiej przekazywana jest z pokolenia na pokolenie. Niesie w sobie treści kultury rycerskiej czy samurajskiej (mających ze sobą również wiele wspólnych elementów).

Tradycja instytucji policji obydwu państw jest uznawana przez społeczeństwa Polski i Japonii za doniosłe zarówno dla czasów obecnych, jak i przeszłości narodów.

Wraz z tradycją polskiej i japońskiej policji kształtowały się ich kodeksy etyczne. Etyka zawodowa to nierozerwalna część funkcjonowania każdej grupy wykonującej określone zadania w ramach moralnych. Sensem etyki zawodowej policjanta (niezależnie od okresu historycznego, czy kraju w którym sprawuje swoją służbę), jest wskazywanie pożądanych postaw moralnych oraz czuwanie nad prawym postępowaniem funkcjonariuszy.

Zasady zawarte w kodeksie etycznym policjanta sformułowane są czytelnie i jasno, dostosowane do współczesnych realiów życia, a jednocześnie zawierają wiele wartości kultury związanej z tradycją honoru. Przykładem wpływu kultury rycerskiej na współczesny kodeks etyczny policjanta jest 14 punkt owego dokumentu, który łączy służbę policyjną ze służbą wojskową („Pamiętaj, że jesteś żołnierzem").

Celem niniejszej pracy była analiza czterech zagadnień przedstawionych we wstępie pracy:

- ukazanie problematyki badań etosu w formacjach mundurowych w kontekście kultury bezpieczeństwa; aktualność etyki i moralności w kontekście współczesnych zagrożeń; implementacja kodeksu rycerskiego przez współczesne formacje mundurowe; aktywny udział czynnika ludzkiego w utrzymywaniu właściwego poziomu pierwszego filara kultury bezpieczeństwa, a która to umożliwiła ukazanie rozwoju pojęcia moralności oraz jego funkcjonowania i podstawy w tradycji i etyce instytucji policji Polski i Japonii w wybranych okresach historycznych.

Reasumując warto podkreślić, iż tradycja instytucji policji zarówno polskiej, jak i japońskiej przekazywana jest z pokolenia na pokolenie. Implementuje treści kultury rycerskiej oraz samurajskiej

(mających ze sobą również wiele wspólnych elementów). Tradycja etosu rycerskiego instytucji policji obydwu państw jest uznawana przez społeczeństwa Polski i Japonii za doniosłe dla czasów obecnych, przez co wpływają na utrzymywanie wysokiego poziomu pierwszego filara kultury bezpieczeństwa.

Wraz z tradycją polskiej i japońskiej policji kształtowały się ich kodeksy etyczne. Etyka zawodowa to nierozerwalna część funkcjonowania każdej grupy wykonującej określone zadania w ramach postępowań moralnych. Sensem etyki zawodowej formacji mundurowych (niezależnie od okresu historycznego, czy kraju w którym sprawuje swoją służbę), jest zatem wskazywanie pożądanych zachowań i postaw moralnych oraz czuwanie nad prawym postępowaniem funkcjonariuszy.

Obowiązek przestrzegania przez policjanta zasad etyki zawodowej zawartych w kodeksie wynika z roty ślubowania, którą każdy funkcjonariusz składa podejmując swoją służbę. Służyć wiernie narodowi zobowiązują się przez całe wieki obrońcy prawa i porządku podobnie w Polsce, jak i w Japonii.

Obowiązek przestrzegania przez policjanta i żołnierza zasad etyki zawodowej zawartych w kodeksie wynika z roty ślubowania/przysięgi, którą każdy funkcjonariusz albo wojskowy składa podejmując swoją służbę. Służyć wiernie narodowi zobowiązują się przez całe wieki strażnicy prawa i porządku oraz obrońcy wolności podobnie w Polsce, jak i w Japonii.

Obowiązek członków formacji mundurowej stanowi zaszczyt, który jest elementem współczesnej odsłony oraz ciągłości trwania rycerskiego *ethosu*, który zawsze nakazywał mieć odwagę wobec presji silniejszego i obronę słabszych.

BIBLIOGRAFIA

1. Adler A., *Sens życia*, PWN, Warszawa 1986.
2. Aluchna M., Płoszajski P., *Zarządzanie japońskie. Ciągłość i zmiana*, Szkoła Główna Handlowa, Warszawa 2008.
3. Ambroży T.. *Trening holistyczny – Wpływ aktywności fizycznej na realizację potrzeby bezpieczeństwa osobistego i społecznego. Monografia naukowa*, European Association for Security, Kraków 2005.
4. Arystoteles, *Polityka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, Arystoteles, PWN, Warszawa 2001.
5. Bauman Z., *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, WAM, Kraków 2006.
6. Bockle F., *Werte und Normbergrundung*, [w:] *Christlicher Glaube in der modernen Gesselschaft*, Bockle F., Kaufmann F. X., Rahner K., Welte, Freiburg 1981.
7. Bruyere (de la) C., *Charaktery, czyli Obyczaje naszych czasów*, PIW, Warszawa 1965.
8. Castiglione B., *Il libro del Cortegiano*, Mursia, Milano 1972.
9. Chłędowski K., *Dwór w Ferrarze*, Ossolińskich, Warszawa 1930.
10. Cieślarczyk M., *Kultura bezpieczeństwa i obronności*, Akademia Podlaska, Siedlce 2007.
11. Cieślarczyk M., *Społeczeństwa i społeczności na przełomie wieków – od bezpieczeństwa kultury do kultury bezpieczeństwa*, [w:] *Bezpieczeństwo w perspektywie socjologicznej*, wydanie pokonferencyjne, WBBS, Warszawa 2001.
12. Czajkowski W., Piwowarski J., *Kreowanie bezpieczeństwa według koncepcji japońskich*, „Zeszyt Naukowy Apeiron" Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego w Krakowie, 2010, nr 4.

13. Czop A., Sokołowski M., *Samurajska moralność jako fundament japońskiej kultury bezpieczeństwa*, „Zeszyt Problemowy. Nauka – Praktyka – Refleksje", Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego „Apeiron" w Krakowie, 2011, nr 6.
14. Cynarski W. J., *Sztuki walki budo w kulturze Zachodu*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 2000.
15. Cynarski W. J., *Recepcja i internalizacja etosu dalekowschodnich sztuk walki przez osoby ćwiczące*, Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów 2006.
16. Defoe D., *Memoirs of a Cavalier*, MobileReference, Boston 2008.
17. De Mente B. L, *Samuraje a współczesny biznes*, Bellona, Warszawa 2006.
18. Denzin N., *Sociological Methods: A Sourcebook*. Aldine Transaction, Chicago 2006.
19. *Dhammapada* w przekładzie Ł. Trzcińskiego, [w:] *Filozofia Wschodu*, M. Kudelska (red.), Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2002.
20. Digby Baltzell E., *Philadelphia gentleman*, Transaction, New York 1989.
21. Dupreel E., *Traktat o moralności*, PWN, Warszawa 1969.
22. Durkheim E., *O podziale pracy społecznej*, PWN. Warszawa 1999.
23. Dworzecki J., *Systém krízového riadenia v Poľsku*, Akademia Policajneho Zboru, Bratislava 2012.
24. Elyot T., *The Governor*, S&P, Londyn 1966.
25. Emerson W. R., *Manners*, [w:] *Essays*, Emerson R. W., English Library, London 1923.
26. *Ewangelia według św. Mateusza*, [w:] *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*, praca zbiorowa, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2006.

27. Fehler W., *Zagrożenie – kluczowa kategoria teorii bezpieczeństwa*, [w:] *Współczesne postrzeganie bezpieczeństwa*, K. Jałoszyński, B. Wiśniewski, T. Wojtuszek (red.), Wyższa Szkoła Administracji w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2007.
28. Filipek A., *Poziom i charakter kultury bezpieczeństwa młodzieży akademickiej*, Akademia Podlaska, Siedlce 2008.
29. Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Czytelnik, Warszawa, 1993.
30. Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, PWN, Warszawa 2001.
31. Haines B.A., *Karate ś History and Traditions,* Charles E. Tuttle Co., Tokyo 1968.
32. Harvey D., *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, Książka i Prasa, Warszawa 2008.
33. Hezjod, *Prace i dni. Tarcza*, Ossolińskich, Warszawa 1952.
34. Hobbes T., *Lewiatan*, Aletheia, Warszawa 2009.
35. Hofreiter L., *Securitológia*, Akademia ozbojenych sil, Liptowski Mikulasz 2006.
36. Huntington S., *The Clash of Civilizations*, Simon and Schuster, New York, 2007.
37. Idzi-Łatkowski H., *Bezpieczeństwo polityczne obywateli w świadomości społecznej Polaków*, [w:] *Filozofia bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego*, Rosa R. (red.), Akademia Podlaska, Siedlce 2008.
38. Jakubczak R. (red.), *Ochrona narodowa w tworzeniu bezpieczeństwa III RP*, Bellona, Warszawa 2008.
39. Jałoszyński K., *Jednostka kontrterrorystyczna – element działań bojowych w systemie bezpieczeństwa antyterrorystycznego*, Wydawn. Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie, Szczytno 2011.
40. Janosec J., *Sekuritologie – nauka o bezpiecznosti a nebezpiecznosti*, „Vojenke rozkledy", 2007, nr 3.

41. Jarmoszko S., *Oficerowie Wojska polskiego przełomu wieków. Zarys socjologii empirycznej zawodu oficera*, Marszałek, Wrocław 1997.
42. Jarmoszko S., *Nowe wzory kultury bezpieczeństwa a proces deteroizacji wzięci społecznej*, [w:] *Jedność i różnorodność. Kultura vs, kultury*, Rekłajtis E., Wiśniewski R., Zdanowski J.(red.), ASPRA-JR, Warszawa 2010.
43. Ярочкин В.И., *Секюритология – наука о безопасности жизнебеятельности*, Ось–89, Moskwa 2000.
44. Jurczak W., *Znannja w oblasti biezpieki – skladowa czastina uniwiersitetskoi oswieteli*, „Bezpieka żyttedzialnosti", 2007, no 5.
45. Kadulska I., *Oddaj się, Lechu, w opiekę Maryi. Literatura oświeceniowa wobec postaw rycerskich*, [w:] *Ethos rycerski w historii, literaturze i kulturze*, Ryłko-Kurpiewska A., Sacha M. (red.), Uniwersytet Gdański, Gdańsk 2010.
46. Kalina R. M., *Sporty walki i trening samoobrony w edukacji obronnej młodzieży* PTNKF, Warszawa 1997; *Teoria sportów walki*, Biblioteka Trenera, Warszawa 2000.
47. Kalina R. M., *Ogólne kategorie klasyfikacji i charakterystyki zagrożeń zewnętrznych*, [w:] B. Hołyst, *Człowiek w sytuacji trudnej*, Polskie Towarzystwo Higieny Psychicznej, Warszawa 1991.
48. Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 2004.
49. Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, PWN, Warszawa 1986.
50. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa 1970.
51. Kiszkowiak K., *Ethos rycerski w poezji Mikołaja Sępa Sarzyńskiego*, [w:] *Ethos rycerski w historii, literaturze i kulturze*, A. Ryłko-Kurpiewska, M. Sacha (red.), Uniwersytet Gdański, Gdańsk 2010.

52. Kitler W., *Bezpieczeństwo narodowe RP,. Podstawowe kategorie. Uwarunkowania*. System, Akademia Obrony Narodowej, Warszawa 2011.
53. *Kodeks Hammurabiego*, tłum. M. Stępień, Alfa, Warszawa 2000, ISBN 83-7179-192-5.
54. Korzeniowski L. F., Pepłoński A., *Wywiad gospodarczy. Historia i współczesność*, EAS, Kraków 2005.
55. Korzeniowski L. F., *Securitologia na początku XXI wieku*, „Securitologia", 2007, nr 5.
56. Kozyra A., *Filozofia zen*, PWN, Warszawa 2004.
57. Król R., *O wartościach rycerskich w zmieniającym się świecie*, [w:] *Ethos rycerski w historii, literaturze i kulturze*, Ryłko-Kurpiewska A., Sacha M. (red.), Uniwersytet Gdański, Gdańsk 2010.
58. Krzyżanowski L., *O podstawach kierowania organizacjami inaczej. Paradygmaty, modele, metafory*, PWN, Warszawa 1999.
59. Kukułka J., *Problemy teorii stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1978.
60. Kukułka J., *Bezpieczeństwo a współpraca europejska: współzależności i sprzeczności interesów*, [w:] „Sprawy Międzynarodowe", Warszawa 1982.
61. Lefaivre L., *Leon Battista Alberti's Hypnerotomachia Poliphili*, MIT, Cambridge 1997.
62. Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, PWN, Warszawa 1998.
63. Levy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, PWN, Warszawa 1992.
64. Lipset S.M, *Value Patterns, Class, Structure and Power*, Free, New York 1966.
65. Lisiecki M. (red.), *Zarządzanie bezpieczeństwem – wyzwania XXI wieku*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Prawa im. Heleny Chodkowskiej w Warszawie, Warszawa 2008.

66. MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, PWN, Warszawa 1996.
67. Malinowski K., *Kultura bezpieczeństwa narodowego w Polsce i w Niemczech*, Instytut Zachodni, Poznań 2003.
68. Mariański J., *Socjologia moralności*, KUL, Lublin 2006.
69. Mariański J., *Wprowadzenie do „Socjologii moralności"*, KUL, Lublin 1989.
70. Marks K., Engels F., *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
71. Martin P., *Seks, narkotyki i czekolada*, Muza, Warszawa 2009.
72. Matis J., *Socialno-pedagogicke aspekty pripravy bezpecnostneho manazera*, „Securitologia" 2008, nr 7.
73. McClain J. L., *The Cambridge History of Japan. Vol. 4: Early Modern Japan*, Cambridge University Press, 1991.
74. McLuhan M., Powers B.R., *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, Publisher: Oxford University Press, New York – Oxford 1992.
75. Mead M., *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, PWN, Warszawa 2000.
76. Mente de B. L., *Samuraje a współczesny biznes*, Bellona, Warszawa 2006.
77. Mere de Ch., *Oeuvres completes*, Roches, Paris 1930.
78. Meung (de) J., Lorris (de) G., *Le Roman de la Rose*, Didot, Paris 1814.
79. Misiuk A., *Administracja spraw wewnętrznych w Polsce (od połowy XVIII wieku do współczesności): zarys dziejów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2005.
80. Mitchell M., *Przeminęło z wiatrem*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
81. Mitford A. B., *Harakiri*, Diamond Books, Bydgoszcz, 2009.
82. Monteskiusz, *O duchu praw*, PWN, Warszawa 1997.

83. Musashi M., *Gorin-no Sho: Księga pięciu kręgów*, Diamond Books Bydgoszcz 2001
84. Nakamura H., *Ways of thinking of Eastern People: India – China – Tybet – Japan*, Publisher: Kegan Paul, London 1964.
85. *Nauka Buddy. Wybór sutr*, Wydawnictwo „A", Kraków 2006.
86. *Nishida Kitaro Zenshu*, Iwatami Shoten, Tokyo 1987–1989.
87. Nitobe I., *Bushido. Dusza Japonii*, Keiko Publishers, Warszawa 1993.
88. Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1973.
89. Ossowska M., *Moralność mieszczańska*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1956.
90. Ossowska M., *Moralność mieszczańska*, PAN, Wrocław 1985.
91. Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985.
92. Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, Czytelnik, Warszawa 1936.
93. Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 2005.
94. Ossowska M., Ossowski S., *Nauka o nauce*, „Nauka Polska", 1935, nr 20.
95. Oyama M., *Mas Oyama's Karate Philosophy. The Kyokushin Way*, Japan Publications Inc., Tokio 1979.
96. Peacham H., *The complete Gentalman*, Cornell University, Ithaca 1962.
97. Pietraszko S., *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012.
98. Pigeon N., *Safety Culture. Key Theoretical Issues*, "Work and Streeses", 1998, nr 3.

99. Piwowarski J., *Droga do Modern Bushido*, „Zeszyt Naukowy Apeiron" Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego w Krakowie, 2010, nr 4.
100. Platon, *Dialogi*, t. 1–2, Antyk, Komorów 2005.
101. Platon, *Prawa*, PWN, Warszawa 1960.
102. Plutarch, fragment *O cnocie i wadzie*, „Meander", 2004, nr 3–4.
103. Plutarch, *Powiedzenia królów i wodzów. Powiedzenia spartańskie*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, seria „Biblioteka Antyczna", nr 15 i 16.
104. Post E., *Etiquette. The Blue Book of Social Usage*, Free, New York 1922.
105. Post P., Post A., Post L., Post Senning D., *Emily's Post Etiquette*, HarperCollins, London 2009.
106. Ratajczak J., *Dwie teorie samorealizacji*, „The Peculiarity of Man", 2002, vol 7.
107. Ratzinger J., *Czas przemian w Europie*, Wydawnictwo M, Kraków 2005.
108. Redfield R., *Chłopstwo – społeczności cząstkowe*, [w:] *Etnologia. Wybór tekstów*, Sokolewicz Z. (red.), PWN, Warszawa 1969.
109. Reishauer A., *Studies in Japanese Buddhism*, The MacMillan Co., New York 1879.
110. Reskrypt Cesarski do Żołnierzy i Żeglarzy (1882), [w:] Ślusarczyk A., *Samuraje (japoński duch bojowy)*, Warszawa 1939.
111. Ritzer G., *Magiczny świat konsumpcji*, Muza, Warszawa 2009.
112. Ritzer G., *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, Muza, Warszawa 2009.
113. Rosa R., *Zarys polskiej filozofii bezpieczeństwa na tle europejskiej myśli polemologicznej i irenologicznej*, Wyd. Akademii Polskiej, Siedlce 2009.

114. Russell B., *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w filozofii*, Aetheia, Warszawa 2000.
115. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, PWN, Warszawa 2007.
116. Seneka, *Myśli*, Zielona Sowa, Warszawa 2008.
117. Sennett R., *Upadek człowieka publicznego*, Muza, Warszawa 2009.
118. Schwartz B., *Starożytna myśli chińska*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2009.
119. Skvrda F., *Vybrane sociologicke otazky charakteristiky bezpecnosti v sucasnom svete*, [w:] *Mladez a armada*, Cukan K., MO SR, Bratysława 2005.
120. Smith T., *De Republica Anglorum*, Cambridge University, Cambridge 2009.
121. Spengler O., *Upadek Zachodu*, KR, Kraków 2006.
122. Spinoza de B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, PWN, Warszawa 1954.
123. Sprenger R. K., *Zaufanie #1*, MT Biznes, Warszawa 2007.
124. Stańczyk J., *Współczesne pojmowanie bezpieczeństwa*, PAN, Warszawa 1996.
125. Steele R., *Englishman*, „The Guardian", 1713, nr 34.
126. Suzuki, *Zen Buddhism*, New York 1956.
127. Szutta N., *Status współczesnej etyki cnót*, „Diamestros", 2004, nr 1.
128. Ścibiorek Z., *Ludzie cenny kapitał organizacji*, Toruń 2010.
129. Ścibiorek Z., *Zarządzanie zasobami ludzkimi*, Warszawa 2010.
130. Ślósarczyk A., *Reskrypt Cesarski do Żołnierzy i Żeglarzy (1882)*, [w:] *Samuraje (japoński duch bojowy)*, TWW, Warszawa 1939.
131. Świniarski J., *O naturze bezpieczeństwa Prolegomena do zagadnień ogólnych*, Warszawa–Pruszków 1997.
132. Świniarski J., *Filozofia bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego – próbę kompleksowego ujęcia wyzwań współczesno-*

ści, [w:] R. Rosa (red.) *Materiały z konferencji naukowej AON*, Warszawa 1993.
133. Tacyt, *Dzieła*, PWN, Warszawa 1957.
134. Takagi Takeshi, *Rycerze i samuraje. Tozai bushido-no hikaku*, Bydgoszcz 2004.
135. Tanaka F., *Samurai Fighting Arts. The Spirit and the Practice*, Kodansha International Ltd., Tokyo 2003.
136. Tanaka F., *Sztuki walki samurajów*, Diamond Books, Bydgoszcz 2005.
137. Taylor W. R., *Cavalier and Yankee*, Oxford University, Oxford 1993.
138. *Textes et documents d'histoire: Moyen Age*, J. Calmette (red.), Higounet, Paris 1953.
139. *The Dhammapada. Verses and Stories*, Central Institute of Higher Tibetan Studies Sarnath, Varnasi 1990 (jako reprint z Burma Pitaka Association Publication 1986).
140. Trungpa Ch., *Szambala: Święta Ścieżka Wojownika,* Santorski & Co, Warszawa 2002.
141. Tocqueville (de) A., *O demokracji w Ameryce*, Ossolineum, Warszawa 1976.
142. Tsunetomo Y., *Hagakure: The Book of Samurai*, Kodansha International Tokio 1992.
143. Tsunoda, R. de Bary, D. Keene, *Sources of Japanese Tradition*, New York 1959.
144. Tyrała P., *Sekuritologia. Bezpieczeństwo kompleksowe,* Rzeszów 2011.
145. Vardy P., Grosch P., *Etyka. Poglądy i problemy*, Zysk i S-ka, Poznań 2010.
146. Varley P., *Japanese Culture*, University of Hawaii Press 1973.
147. Watts A., *The Way of Zen*, New York 1956.
148. Weaver R. M., *Idee mają konsekwencje*, Profesjonalna Szkoła Biznesu, Kraków 1996.

149. Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, TEST, Lublin 1994.
150. Wesołowski Z., *Konfucjańskie podstawy porządku społecznego i zjawisko „twarzy”*, [w:] *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, E. Zajdler E. (red.), Dialog, Warszawa 2011.
151. Wiśniewski B., Zalewski S. (red.), *Bezpieczeństwo wewnętrzne RP w ujęciu systemowym i zadania administracji publicznej*, Wyższa Szkoła Administracji w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2006.
152. Wójcicki R., *Ajdukiewicz. Teoria znaczenia*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
153. Wójcik A.I., *Konfucjanizm*, [w:] *Filozofia Wschodu*, B. Szymańska (red.), UJi, Kraków 2001.
154. Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure: The Book of Samurai*, Kodansha International, Tokyo 1992
155. Yuzan D., *Budo Shoshinshu. Kodeks młodego samuraja*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004.
156. Zagórski Z., *Socjologia bezpieczeństwa. O potrzebie nowej subdyscypliny?*, [w:] *Socjologiczne aspekty bezpieczeństwa narodowego*, Leczykiewicz T., Zagórski Z. (red.), WSO, Wrocław 1999.
157. Zawistowicz-Adamska K., *Społeczność wiejska*, Polski Instytut Służby Społecznej, Warszawa 1948.
158. Ziembiński Z., *Koncepcje etyczne M. Ossowskiej*, „Nurt”, 1975, nr 2.
159. Ziembiński Z., *Normy tetyczne a normy aksjologiczne w koncepcji Czesława Z.*, „SF”, 1963, nr 7.
160. Ziembiński Z., *Podstawy nauki o moralności. Skrypt dla studentów prawa*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 1981.

161. Ziembiński Z., recenzja książki M. Ossowskiej *Socjologia moralności*, „Państwo i prawo”, 1964, nr 1.
162. Zięba R., *Instytucjonalizacja bezpieczeństwa europejskiego – koncepcje – struktury – funkcjonowanie*, Scholar, Warszawa 2004.
163. Zięba R., *Pojęcie i istota bezpieczeństwa w stosunkach międzynarodowych*, [w:] „Sprawy Międzynarodowe”, nr 10, Warszawa 1989.
164. Znamierowski Cz., *Oceny i normy*, PWN, Warszawa 1957.
165. *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*, http://libr.sejm.gov.pl/tek 01/ txt/konst/francja-18.html
166. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf.