

# Wojciech J. Cynarski

---

## Problemy teologii sztuk walki

---

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja] 2, 105-120

---

2001

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dr W. J. Cynarski podejmuje problem sztuk walki (nie tylko dalekowschodnich) od strony religii i teologii, uzewątniając teologiczny wymiar sztuk walki. Bardzo wysoko ocenił pracę Cynarskiego prof. dr hab. Jerzy Kosiewicz (AWF Warszawa) pisząc, że „artykuł świadczy o wysokich kompetencjach merytorycznych autora”. Zdaniem wymienionego recenzenta, praca wskazuje na wydzwięk o charakterze soteriologicznym, eschatologicznym, aksjologicznym i transcendentnym sztuk walki. „Podkreśla ich kulturowe i społeczne znaczenie”.

Osobno i niezależnie recenzujący tę pracę prof. dr hab. Michał Wojciechowski (teolog) sugerował zmianę tytułu na: „Aspekty filozoficzno-teologiczne sztuk walki”, jako że *teologia* „to zasadniczo refleksja nad treścią chrześcijaństwa.” Ale pojęcie ‘sztuk walki’ może odnosić się także do sztuki wojennej, rycerskiego wychowania i etosu z tradycji chrześcijańskiej Europy. Prof. Wojciechowski (Uniwersytet Prymasa K. Wyszyńskiego) napisał, że „autor podejmuje próbę naukowego opracowania teologicznego – a szerzej intelektualnego – zaplecza sztuk walki”. Słuszne są poszukiwania materiałów na ten temat w różnych kulturach, a także próby określenia moralnej wartości sztuk walki i ich religijnego osadzenia.

WOJCIECH J. CYNARSKI  
IWFIZ UR

## Problemy teologii sztuk walki

### Wprowadzenie

Wojownicy wszystkich czasów i kultur, a zwłaszcza kultur rycerskich, poszukiwali źródeł mocy duchowych – czy to w systemach medytacyjnych i etycznych dalekiego Orientu, czy także w religii chrześcijaństwa lub islamu. Z uwagi na wymiar duchowy sztuk perfekcjonizmu „na granicy życia i śmierci”, całościowa teoria zawierać musi także refleksje religioznawcze i teologiczne. Humanistyczna teoria sztuk walki powstaje na Zachodzie (m. in. w Polsce) w dużym stopniu na użytek człowieka kultury zachodniej wyrosłej z chrześcijańskiego pnia. Toteż refleksja teologiczna dotycząca sztuk walki uwzględniać musi, oprócz analizy uwarunkowań religijnych krajów Wschodu, chrześcijańską wiedzę religijną oraz mistycyzm (teologię i praktykę duchowości). Tym bardziej że nie ograniczamy się tutaj jedynie do dalekowschodnich sztuk walki. **Sztuką walki określić można każdą formę psychofizycznej aktywności powiązanej z określoną tradycją walki wręcz lub władania bronią, mającą na celu rozwój osobowy, wiążącą metody nauczania z doskonaleniem w wymiarze duchowym.** Zdaniem W. Zabłockiego chociażby polskie tradycyjne sztuki walki godne są namysłu nad ich sferą duchową – teologiczną i filozoficzną [Zabłocki 2000]. Zresztą każda sztuka walki posiada swój istotny wymiar duchowy – religijny, mistyczny lub magiczny [Maliszewski 1996], tak jak każdy człowiek potrzebuje świętości.

E. Durkheim uważał, że wierzenia (stany opinii złożone z wyobrażeń) i obrzędy (ustalone sposoby działania) są tym, co jest wspólne dla wszystkich religii. Sfery *sacrum* (rzeczy świętych) i *profanum* (rzeczy świeckich) miały być absolutnie rozdzielone (heteronomiczne). Obraz ten zupełnie nie pasuje do rzeczywistości dalekowschodnich sztuk walki, gdzie obydwie sfery przenikają się wzajemnie (jako nierozdzielne elementy), co jest typowe dla kultur Dalekiego Wschodu. Nieadekwatna do sytuacji sztuk walki jest także definicja religii wspomnianego socjologa, który twierdził, że ‘religia jest to system powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem’. Otóż buddyzm, który w największym stopniu wpłynął na duchowy wymiar wschodnioazjatyckich sztuk walki [Eliade 1987, s. 228; Jordan 2000, s. 219], nie rozwinął instytucji typu „kościół”.

Według Durkheima „jakiegokolwiek doświadczenie nie mogło mu (człowiekowi pierwotnemu) podsunąć takich (tzn. transcendentnych) porównań czy powiązań. Z punktu widzenia postrzegania zmysłowego wszystko jest zróżnicowane i niespójne. W rzeczywistości w ogóle nie spotyka się przemieszania natury bytów i ich wzajemnych metamorfoz. Zatem musiałaby nastąpić interwencja wyjątkowo potężnej przyczyny, która by na tyle przekształciła rzeczywistość, ukazując ją w obcej postaci” [Durkheim 1990, s. 227]. Jednakże myśliciel ten nie dostrzegał w tym fakcie interwencji Bożej, tylko społecznie rozwiniętą ‘religię’. „Gdy

pewna liczba rzeczy świętych pozostaje ze sobą w relacji zgodności i zależności, tworząc pewnego rodzaju systemową jedność, która to nie należy jednak do żadnego innego systemu tego rodzaju, wówczas zespół wierzeń i odpowiadających im obrzędów tworzy religię [Durkheim 1990, s. 35]. W duchu scyntyizmu także swe analizy dotyczące fenomenu ludzkiej duszy zamykał on jedynie antropologicznym stwierdzeniem tego faktu: „Podobnie jak nie istnieje wśród znanych społeczeństw społeczeństwo bez religii, tak nawet wśród najprymitywniej zorganizowanych nie ma takiego, które byłoby pozbawione kompleksowego systemu wyobrażeń zbiorowych, odnoszących się do duszy, jej pochodzenia i przeznaczenia. Wydaje się, że ludzkość i idea duszy, tak jak można o tym wnioskować na podstawie materiałów etnograficznych, były ze sobą równoczesne. Wydaje się także, że idea ta była od razu wyposażona we wszystkie swe zasadnicze cechy, tak że bardziej rozwinięte religie i filozofie dokonały już tylko jej udoskonalenia, nie dodając nic naprawdę istotnego” [Durkheim 1990, s. 231].

Droga sztuk walki jest drogą ascezy i duchowego rozwoju. Doskonalenie lub samodoskonalenie jest tutaj w swej istocie pokrewne innym formom autokreacji lub, niekiedy, bliskie praktyce religijnej. Joga walki jest metodą osiągania ‘mistrzostwa ducha’, szeroko pojętej perfekcji psychofizycznej i moralnej. Dla właściwej interpretacji problematyki duchowości sztuk walki konieczne jest przyjęcie odpowiedniego naukowego języka pojęciowego, który pozwoli stworzyć wspólny mianownik dla wielu systemów ‘uświęcania ludzkiej duszy’, co z kolei umożliwić powinno lepsze zrozumienie i zbliżenie międzykulturowe.

### Język i metoda

Istnieje współzależność między językiem a wizją rzeczywistości. Język determinuje nasze myślenie lub, jak ujął to L. Wittgenstein, „granice naszego języka są granicami naszego świata” [Zachariasz 2000, s. 53]. Nieadekwatność pojęć i schematyzm poglądów utrudniają wszelką działalność twórczą. J. Życiński podaje następujący przykład: „W 1573 r. przedstawiciel weneckiej szkoły malarskiej Pado Veronese został skarcony przez Inkwizycję z powodu wprowadzania ‘świeckich’ elementów do malarstwa religijnego. Marzeniem XVI-wiecznych inkwizytorów było utrzymanie ostrej dychotomii między *sacrum* i *profanum*. Z perspektywy czasu dychotomia ta jawi się jako bezpodstawna merytorycznie i niemożliwa do praktycznego zrealizowania” [Życiński 1983, s. 190]. O tajemnicy życia pisze zaś, powołując się na Jacquesa Monoda, który „wyznaje, iż proces powstawania struktur aminokwasowych nie jest dziełem stworzenia, lecz objawienia. Objawić się może tylko coś, co już w jakimś sensie istniało uprzednio. Współczesne przyrodznawstwo jako takie nie zajmuje się problematyką istnienia, stąd też bezcelowe i niemethodyczne byłoby stawianie tu dalszych pytań biologom. Jak jednak filozof materialista może bez wpadania w sprzeczność mówić o istnieniu form, które nie posiadają jeszcze materii? (...) fakt realności tego, co matematycznie nieprawdopodobne, ukazuje znowu po raz któryś tajemniczy wymiar świata, w którym żyjemy” [Życiński 1983, s. 224-226]. Językowa i metodologiczna metamorfoza nauki doprowadziła do przekształcenia nauki ‘złotego wieku’ w naukę otwartą na pluralizm języków i metod. Przykładowo: „wyraźne podobieństwa metodologiczne widoczne są między niektórymi kwestiami fizyki teoretycznej a abstrakcyjnymi rozważaniami teologów (...) Filozofia i teologia mają wspólny z fizyką teoretyczną element przejawiający się w konsekwentnym wprowadzaniu odważnych interpretacji nawet wówczas, gdy wykraczają one poza ramy codziennego doświadczenia” [Życiński 1983, s. 263-267].

Czy wraz ze zmianą paradygmatu nauki zmienia się także teologia? Prof. Życiński uważa, że w społeczności teologów zabrakło teologicznego N. Bohra i dlatego w sporach o Boże przymioty czy o relację łaski do ludzkiej wolności widziano paradoksy tam, gdzie wystarczało **wprowadzenie modeli komplementarnych**. Jak pisze: „Na marginesie niektórych interpretacji teologicznych prowadzących do wewnętrznej sprzeczności warto przypomnieć omawiane wcześniej próby S. Watanabego, zmierzające do konstrukcji nowej logiki, w której znikalyby

szczeczności i paradoksy związane z używaniem logiki Arystotelesa. Próby takie powinny w szczególności sposób zainteresować teologów. Nie mają oni bowiem żadnych powodów, by twierdzić, że Pan Bóg musi kierować się logiką Arystotelesowską” [Zyciński 1983, s. 270].

W. Sedlak w swej teorii antropologicznej proponuje zastosowanie języka energii, a ściślej bioenergii, i analiz opartych o rozstrzygnięcia teorii kwantów [Sedlak 1980]. D. Olszewski natomiast zaproponował użycie języka energii w swej koncepcji duchowości (teologii duchowości) [Olszewski 1995, 1996, s. 18-24]. Podobnie o rozwijaniu siły wewnętrznej lub mocy duchowej (*ki*) mówią osoby uprawiające *aikidō* lub inne sztuki walki. S. Omiya utożsamia *ki* ze ‘światłą energią osób świętych’ (aureole, aury), zdolnościami uzdrawiania i leczenia „przypadłości duchowych”, oraz możliwościami oddziaływać paranormalnych lub psychotronicznych (telepatia, telekineza) [Omiya 1999, s. 17]. C. Norris źródła wewnętrznej (duchowej) mocy upatruje w buddyzmie *zen*, który identyfikuje on z filozofią sztuk walki. Owym sekretem jest harmonia i optymizm, szacunek dla siebie i drugiego człowieka, wiara we własny sukces. Mottem sztuk walki są – zdaniem Norrisa – szacunek i dyscyplina [Norris 1998].

Systemowa wizja rzeczywistości wymaga uwzględnienia: uwarunkowań wieloczynnikowych, biologicznych i psychospołecznych; zależności sieciowych i ekologicznego łącznika natury i kultury; współczynnika humanistycznego i metod badań integralnych; ujęć interdyscyplinarnych; perspektywy historycznej i futurologicznej (aspekt prospekcyjny). Nie można przy tym oddzielać nauki od filozofii i teologii, nauk niezbędnych dla uzyskania pełnego oglądu rzeczywistości i samego człowieka.

### Duchowość historycznych kultur rycerskich

Zdaniem T. Takagiego europejska kultura rycerska była w większym stopniu związana z religią chrześcijańską, niż tradycja samurajska z buddyzmem lub religią shintō. Wiara w Jezusa Chrystusa stanowiła fundament rycerskiej cnoty [Takagi 1996, s. 31]. O ile japońskie *bushidō* (rycerska droga) powiązane było w różnym stopniu (jak historia sztuk walki tego kraju) z różnymi odmianami buddyzmu, shintoizmem i konfucjanizmem [Takagi 1996, s. 59-68; Cynarski 2000 d, s. 35-43], średniowieczne rycerstwo europejskie zasadniczo wierne było Kościołowi katolickiemu. Duchowa droga osobowego rozwoju wg tradycji chrześcijańskiego rycerstwa polegała na praktyce religijnej, ślubach czystości, pielgrzymkach, czy też kontrowersyjnych moralnie krucjatach. W imię Boże pasowano rycerza, ku chwale Bożej doskonalono wojenne rzemiosło, po mszy św., z religijną pieśnią na ustach podążano do boju. Duchowni błogosławili obrońców kraju. Militarna sprawność wymagała systematycznych ćwiczeń, co czyni rzemiosło rycerskie bliskie ascezie sztuk walki, w dzisiejszym rozumieniu tego pojęcia. Etos rycerski związany był ściśle ze stanowym układem społecznym i jego religijnym uzasadnieniem, ale także z autentycznym poczuciem godności, z normami etyki chrześcijańskiej uzupełnionymi normą honoru [por.: Kosior 1996]. W największym stopniu w historii kultur wojowników duchowość miała być (z założenia) rozwijana w zakonach – chrześcijańskich na Zachodzie, a buddyjskich i taoistycznych na Wschodzie. Prócz tego sztuki walki kształtowały się przy świątyniach shintō. Chiński klasztor Shaolin stał się kolebką wielu sztuk walki. Właśnie związki z religiami, które pomagały wojownikom harmonizować psychikę, wpłynęły na wewnętrzne bogactwo sztuk walki.

Zakony rycerskie i wojny religijne nie przyniosły zbyt chlubnych kart w militarnej historii Europy. Pozostały jednak po owych dziejach szlachetne hasła na sztandarach, jak: „Bóg, Honor, Ojczyzna”. Etos rycerski przetrwał w kodeksach oficerskich, zasadach *fair play*, w literaturze sławiącej bohaterów oraz w niezbyt modnych dziś pojęciach patriotyzmu i honoru. Współczesne próby odrestaurowania europejskich tradycji sztuk walki powodują, że celowe jest sformułowanie bardziej uniwersalnej filozofii i **teologii sztuk walki**. Powinna ona nawiązywać do najlepszych tradycji w zakresie perfekcji technicznej (np. sztuki szermierki) i dążenia do perfekcji ducha (mądrości i świętości), wzorem św. Jerzego, rycerzy króla Artura, Rolanda lub Zawiszy Czarnego. Powinna też uwzględniać szlachetne wzory kultur

pozaeuropejskich, zgodnie z kanonem dialogicznego i ekumenicznego otwarcia – na miarę nowego paradygmatu teologii (zwłaszcza uwzględniając to, co w istocie bliskie bądź tożsame, lecz inaczej nazywane) [por. także: Cynarski 1998, 2000 e].

W historii polityczno-prawnej Chin (oraz w ukształtowaniu się chińskich i koreańskich sztuk walki w obecnym kształcie) trudno przecenić rolę etyki społecznej Konfucjusza [Kość 1998]. W historii Japonii natomiast większą rolę odegrał rycerski kodeks *Bushidō* [Nitobe 1993; Cynarski 2000 d]. Ponieważ była to kultura militarna, w większym stopniu (niż w Chinach) wykształcił się tam etos rycerski z pojęciami honoru i męstwa, ze społecznym i patriotycznym pojmowaniem służby wokowej. Mistyk i „święty” japońskiego *aikidō* Morihei Ueshiba (1883-1969) pisał, że „jako wojownicy musimy postępować zgodnie z wolą bogów i służyć narodowi” [Ueshiba 1997, s. 27]. Podobnie narodem wojowników jest np. Tajlandia, gdzie narodowym sportem i świętem pozostaje od wieków boks tajlandzki.

### Asceza a kreatywność

Zdaniem J. Turowskiego: „**Osobowość ludzka** jest dziełem Stwórcy, jest też rezultatem samokształtowania się człowieka oraz oddziaływania na niego naturalnego środowiska, w jakim żyje. Istota ludzka może być przeto badana naukowo z różnych punktów widzenia. Może być badana przez teologię, przez filozofię moralną, biologię, psychologię, antropologię, socjologię” [Turowski 1999, s. 7].

Jeżeli przez ‘instytucję’ będziemy rozumieć (w sensie ogólnym) za E. Durkheimem „wszelkie wierzenia i wszelkie sposoby postępowania ustanowione przez zbiorowość” [Szacki 1981, s. 434], to np. instytucja ‘rozwoju osobowego’ obejmować będzie: zasady religijne, **ascetyzm** (w różnych odmianach) i wychowanie do kultury przez dyscyplinę. Wzrost kulturowy miał miejsce przede wszystkim w społeczeństwach zorganizowanych „restrykcyjnie” (w terminologii S. Freuda), w kulturach, które wzniosły się ponad potrzeby egzystencjalne. Jeżeli prawdziwa jest zależność postępu społecznego od rozwoju osobowego, to przez sztukę walki (będącą jednocześnie także sztuką życia), przez prawdę i miłość aksjonormatywnego systemu *budō* (uzupełnionego ewentualnie kanonami uniwersalistycznej etyki) wieść może droga ku mądrości i jedności – zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Właśnie ascetyczny wzór wychowawczy, oparty na dyscyplinie i metodach ćwiczeń sztuk walki, stać się może **czynnikiem wzrostu moralnej siły i kreatywności** [Cynarski 2000 g]. Problemy wychowania, dyscypliny i odpowiedzialności stawiane są tu podobnie jak w sprawdzonych programach holistycznej pedagogiki. Na przykład wychowanie jezuickie w Chyrowie do roku 1939 obejmowało wychowanie religijno-moralne, narodowo-społeczne, estetyczne i fizyczne [Niemiec 1998, s. 253-306], co bliskie jest koncepcjom wychowania rycerskiego.

Współczesny wzór *homo creator nobilis* wymaga realizacji warunków (pierwszego i drugiego stopnia) takich, jak: harmonia i zdrowie, honor i szlachetność, aktywność i twórczość. Wymaga więc realizacji wychowania do zdrowia, szlachetności i twórczości, w czym pomocna ma być praktyka sztuk walki i internalizacja zasad etycznych. Dążenie do ideału arystokracji ducha (w znaczeniu przyjętym przez Znanieckiego) powodować może pewną elitarność proponowanego modelu. Choć może się to wydawać niesprawiedliwe, w świetle teorii pamięci genetycznej zbrodnia i hańba (jako upadek duchowy) ciążyć mogą na „kondycji duchowej” przyszłych pokoleń, natomiast wysiłek transgresyjny ubogaca nie tylko danego człowieka, lecz także spadkobierców jego genów. Być może chrześcijańska asceza doprowadziła Europę do postępu kulturowego, a późniejszy upadek religijności społeczeństw krajów wysoko rozwiniętych – do dzisiejszego kryzysu, przede wszystkim moralnego. Zadaniem elit ludzi szlachetnych i twórczych byłoby więc przełamanie obecnego kryzysu. Historia pokazuje nam wiele przykładów postaci szlachetnych i świętych. Człowiek **szlachetny** to nie posiadacz ziemi, zamku lub pałacu. To raczej ten, który podąża drogą honoru. Ks. C. H. de Saint-Simon (1760-1825), prekursor socjologii, był mecenasem nauki.

„Umarł w nędzy w 1825 r.” [Lipiński 1981, s. 432]. Podobnym intelektualistą był ks. J. Giedrońc (1906-2000). Nieistotne jest jednak posiadanie feudalnego tytułu – tyle samo znaczy hrabia czy książę, co wędrowny rycerz lub samuraj. Liczy się osobista cnota i zasługi. Możliwa jest nobilitacja za zasługi na polu walki lub np. na polu nauki. William Petty (1623-1687) był doktorem fizyki, profesorem anatomii i muzyki (tą nazwą obejmowano zespół nauk i umiejętności humanistycznych) na Oxfordzie. W roku 1652 został naczelnym lekarzem armii w Irlandii, a później członkiem Królewskiego Towarzystwa Rozwoju Nauki. Pozostały po nim 53 skrzynnie rękopisów z najbardziej różnorodnych dziedzin [Lipiński 1981, s. 156-157]. Za wkład do nauki otrzymał szlachectwo, podobnie jak I. Newton, J. G. Frazer i B. Russell.

Nasz duchowy arystokrata to często żołnierz (wojownik), a później mędrzec duchowej drogi – filozof lub święty, np. Sokrates, Platon, Arystoteles i Aleksander Wielki (ten nie dożył wieku mędrca); św. Marcin z Tours, św. Franciszek z Asyżu, brat Albert (A. Chmielowski), M. Kolbe, Ojciec Pio. Wychodząca się z królewskich rodów „arystokracja ducha”, jak Budda (G. Shakya), Bodhidharma i Chrystus (później także M. Gandhi) odrzucała przemoc. Walka dopuszczalna jest jedynie przeciwko złu, lecz nie przeciw człowiekowi. [Cynarski 2000 a, c, g; por.: Żychiewicz 1981]. Twórczość, jako przeciwieństwo destrukcji, jest właśnie cechą sztuki, w której przedmiotem i przedmiotem jest człowiek: *szuki walki*.

### Pojęcie Boga

Język deskryptywny nie zawsze umożliwia jednoznaczne określenie pojęć, wynikających z doświadczenia mistycznego, np. Boga i boskości. Stąd mogą rodzić się pewne niekonsekwencje, gdy M. Ueshiba czasem mówił o jednym Bogu, a innym razem o bogach i wszechświecie (mono-, politeizm, czy panteizm?), a u P. K. Jahnke „Bóg przedstawiany jest raz jako osoba, drugim razem utożsamiany panteistycznie z naturą, a kiedy indziej określany jest swym atrybutem – Jahavo tłumaczone jako ‘miłość’, która jest pierwszą zasadą natury” [Cynarski 1999, s. 211]. Wielu filozofów nie honoruje ustaleń teologii i podobnie jak Lévinas wątpli w możliwość wyjaśnienia idei Nieskończonego [Lévinas 1991, s. 52-53]. Zagadnienie istnienia Boga i jego filozoficznego określenia do dzisiaj pozostaje tematem spornym [Kosiewicz 1998 a, s. 5-25].

Według Fromma w religii humanistycznej mamy do czynienia z nieontologicznym pojmowaniem Boga. Bóg nie jest w niej bytem – pierwszą przyczyną i zarazem swoją własną przyczyną, lecz sposobem doświadczania, sposobem życia, którego to sposobu nie można dowodzić, ani narzucać, bo wówczas pogwałcona byłaby wolność jako ukierunkowanie tego sposobu. „Miłość do Boga nie jest ani poznaniem Boga przez myśl, ani myślą o czyjejs miłości do Boga, lecz aktem doświadczania jedności z Bogiem. Tak więc doświadczenie prowadzi do zwrócenia uwagi na właściwy sposób bycia, na przemianę człowieka, na wytwarzanie prawdy. W religiach tych – powie Fromm – ‘całe życie, każde nieznaczące i każde ważne działanie poświęcone jest poznaniu Boga, lecz nie poznaniu za pomocą właściwej myśli, a za pomocą właściwego postępowania’” [Grzegorzczak 1995, s. 112-113, za: Fromm 1966, s. 111]. Wszakże czyż można poznać świat nie znając Boga? Ale czy Bóg jest poznawalny?

Olszewski pisze o wymiarze ‘rzeczywistym’, który istnieje poza wymiarem czasu i przestrzeni, poza doświadczeniem przyrodzonym i zmysłowym. Rzeczywisty (Bóg) „składa się” z wymiarów: ‘przejawionego’ i ‘nieprzejawionego’, przy czym wymiar nieprzejawiony jest źródłem wszystkiego, co przejawione. Transcendencja jest wymiarem istnienia poza wszelką zmianą, formą i kształtem, czasem i przestrzenią. „W chrześcijaństwie ten wymiar ‘istnienia’ nazywamy Bogiem Ojcem, zaś w języku filozofii: Absolutem. Mistrz Eckhart tak podejmuje próbę wyrażenia ‘tajemnicy transcendencji’: „...Bóg jest bezimienny, ponieważ nikt nie może Go wyrazić ani pojąć. Dlatego pewien pogański mistrz powiedział: to w czym poznajemy lub wyrażamy Pierwszą Przyczynę, bardziej jest nami niż Pierwszą Przyczyną, ta bowiem wznosi się ponad wszelkie słowa i zrozumienie (...) Dodam jeszcze: ‘Bóg jest bytem’ – i to nie będzie

prawdą, gdyż On jest bytem transcendentnym i ponadstotową Nicością. Z tej racji św. Augustyn powiada: „Najpiękniejsze co człowiek może powiedzieć o Bogu, to zamilknąć w obliczu wewnętrznego bogactwa Jego mądrości” [Olszewski 1996, s. 51-52, za: Eckhart 1986, s. 450]. Koncepcja ta bliska jest poglądom dalekowschodnich mistrzów medytacji. Doświadczenia mistyczne wielu tradycji są tutaj zbieżne [Szyszko-Bohusz 1995, s. 306-310].

Buddyzm nie jest ateistyczny, lecz wydaje się inaczej pojmować Absolut. To znaczy nie osobowo, lecz w kategoriach Pustki i Nicości. Czy Bóg nie może być jednocześnie osobowym Bytem i ostatecznym Niebytem? Byłoby to zgodne z zaproponowaną przez E. Fromma logiką paradoksalną [Grzegorzczak 1995, s. 108-166]. Czyż opisywane według doświadczeń mistycznych paradoksalne utożsamienie cząstki stworzenia ze Stwórcą (połączenie panteizmu z monoteizmem), zgodne poniekąd z systemowym ujmowaniem rzeczywistości, nie potwierdza pozapojęciowej tajemnicy Boga? Ostateczne rozstrzygnięcie wypada tu pozostawić teologom i buddologom w ich ekumenicznym dialogu.

Teologia i „taologia” sztuk walki, bazując na wartościach uniwersalnych, wskazując drogę i cel (tao – *chiń.* ‘droga’, ‘droga do harmonii i pełni’; *téleos* – *gr.* ‘osiągający cel’, *theós* – ‘bóg’, *lógos* – ‘nauka, słowo’), wyjaśniają sens tego rodzaju ludzkiej drogi. W przypadku *budō* – drogi powstrzymywania agresji – przesłanie ochrony życia pozostaje w zgodności z normatywnymi wielkimi religiami. Wyjątek stanowiłby tu islam z zasadą *dżihadu* (*ar.* ‘wysiętek, starania’) – „świętej wojny muzułmanów przeciwko niewiernym” – stojącą w sprzeczności z humanistycznym systemem aksjonormatywnym współczesnej ‘drogi wojownika’. Buddyjski lotos i chrześcijański krzyż stają się symbolami „pokoju przez uświęcającą miłość” [Ratneskera 1998].

### Mistyka

Istotne dla epistemologii **doświadczenie transcendencji** polega na przekraczaniu wymiaru (ograniczeń) czasu i przestrzeni, zmysłów i analitycznego, redukcjonistycznego rozumienia [Olszewski 1996, s. 53]. Praktyka duchowa otworzyła przed autorami niekonwencjonalnych teorii (Teilhard de Chardin, Fromm, Capra, Szyszko-Bohusz, Jan Paweł II) nowe horyzonty. Perspektywa mistycyzmu bliska jest systemowej teorii rzeczywistości, a doświadczenie mistyczne jest cennym źródłem wiedzy – zwłaszcza o rzeczywistości pozazmysłowej. D. Steindl-Rast zwrócił uwagę na fakt, że „klasztorzy (...) są laboratoriami doświadczenia religijnego” [Capra, Steindl-Rast, Matus 1995, s. 87]. Toteż fizyk Capra nie udał się do akademii teologicznej, aby tam dyskutować o teologii, lecz podjął rozmowę z praktykami teologii duchowości, reprezentantami zakonnych ośrodków duchowości.

Przedstawiciele opartego na medytacji buddyzmu *zen*, a także niektórzy zachodni mistycy zaprzeczają możliwości intelektualnego poznania rzeczywistości pozazmysłowej lub jej opisu językiem dyskursywnym. Obok poznania rozumowego i zmysłowego (bazującego na logice klasycznej), Olszewski krytycznie ocenia możliwości ‘częściowego poznania intuicywno-nadprzyrodzonego’ [Olszewski 1996, s. 39-42]. Drogą do prawdy ma być jedynie doświadczenie mistyczne. Teologia mistycyzmu, czy też (ogólniej) teologia duchowości zyskują tym samym *implicite* status podstawowej dziedziny epistemologicznej. Prócz tego metody medytacji, kontemplacji i koncentracji duchowej stają się narzędziem badawczym (samopoznania oraz poznania rzeczywistości nieskończonej, świata duchowego i Boga), a także narzędziem samodoskonalenia (duchowego postępu).

Na uniwersalizm mistycyzmu zwracali uwagę Huxley, Capra, Szyszko-Bohusz i Olszewski, co wydaje się być istotne dla ekumenicznego dialogu na gruncie teologii duchowości. Mistycy wszystkich czasów i kultur mówią podobnym językiem, podobnie postrzegają rzeczywistość. Jednakże, jak zauważa Jan Paweł II, „*Mistyka karmelińska zaczyna się w tym miejscu, w którym kończą się rozważania Buddy i jego wskazówki dla życia duchowego*” [Jan Paweł II 1994, s. 78]. Celem ascezy dla św. Jana od Krzyża miało być przygotowanie na przyjęcie ‘żywego płomienia Miłości’. Nie należy też ignorować teologii Słowa, *Evangelii*, czyli „Dobrej Nowiny”

Jezusa Chrystusa. „To, że Bóg, który wcielił się w Jezusa Chrystusa, żyje, działa i napemnia cały wszechświat swoją miłością – to wszystko chrześcijanin Karol Wojtyła, jak każdy mistyk, w jakiś sposób odczuwa, dotyka tego i *doświadcza* przez wiarę. To, co dla nas może być problemem, dla niego jest faktem obiektywnie sprawdzalnym” [Messori 1994, s. 20].

Warto także odróżnić postawę mistyczną w jogicznej tradycji Indii, gdzie mistrz raczej odchodzi od społeczeństwa i świata od tradycji mistycyzmu Chin, Japonii i rycerzy Europy, gdzie częściej duchowość idzie w parze z perfekcją w czynie.

### Niebezpieczeństwa

*Teologia sztuk walki* dotyczyć musi problemów, w tym także zagrożeń, z którymi stykają się osoby uprawiające czy to dalekowschodnie sztuki walki, czy także europejskie tradycje szermiercze i walki wręcz. Powstaje więc jako istotna część humanistycznie zorientowanej teorii, która analizuje funkcjonowanie fenomenu *Martial Arts* (sztuk wojennych) zarówno w krajach ich pochodzenia i w europejskim kręgu kulturowym, oraz w innych kulturach współczesnego świata.

Jednym z takich zagrożeń są próby przejęcia metod treningu mentalnego, zrodzonego w buddyjskich klasztorach, na potrzeby sportu. Otóż np. D. Nowicki zaleca stosować TM (**medytację** transcendentną) i medytację *zen*, bez jakichkolwiek zastrzeżeń moralnych dotyczących ‘czystości duchowej’. Jest to niebezpieczne, gdyż wzmocnienie energii duchowej dotyczy zarówno jasnej, jak i mrocznej strony osobowości, tzn. tej dobrej i tej złej. Takie wzmocnienie przy braku duchowej harmonii grozi wręcz chorobą psychiczną – zaburzeniami świadomości, pojawieniem się schizofrenii lub neurozy. [Nowicki 1991; por.: Burrell, Allan 1988; Cynarski 2000 d, s. 85].

Pewnym niebezpieczeństwem jest odrodzenie pogańskich kultów i magii, którym sprzyja feminizm i ‘pseudoduchowe’ orientacje eklektycznego ruchu *New Age*. W pomieszaniu pojęć i prawd zagubić można własną tożsamość, lub właśnie z braku rozwiniętej osobowości poszukuje się zagubionego własnego ‘ja’. Kiedy indziej należy właśnie w toku praktyk pozbyć się ‘ego’, by otworzyć się na prawdę oświecenia. Ekologiczne i ‘kobiece’ pisma zalecają życie zgodne z fetyszyzowaną naturą, a dawno sfalsyfikowane teorie instynktywistyczne (itp. biologiczne determinizmy) jako rozgrzeszające i tłumaczące prymitywne skłonności, zdają się być szczególnie atrakcyjne. Na granice zasadności ekofilozofii i myślenia ekologicznego wskazał Zachariasz, który pisze o niewystarczającej perspektywie ‘trwania dla trwania’. Ekologizm nie wyjaśnia celu ludzkiego istnienia [Zachariasz 2000, s. 203-212].

**Pomieszenie** i postmodernistyczny relatywizm wartości sprzyjają też zagubieniu absolutnej etyki. Próbą wskazania współczesnemu światu uniwersalnych wartości humanistycznych jest ‘uniwersalizm’, który jako ruch naukowy powstał w 1989 w Warszawie (pod nazwą *International Society for Universalism* – ISU). Jako idea obejmować ma ludzi wszystkich kultur w dążeniu do „pojednania religii, ateizmu i kultur świeckich” (?) [Kuczyński 1998, s. 73]. Lider tego ruchu J. Kuczyński do koncepcji ekologizmu (w apologii ogrodu) nawiązuje nawet w tytule jednej z ostatnich książek – *Ogrodnicy świata*. O współbrzmieniu z naturą pisze: „Ogrody jako miejsca szczęśliwe’ były ongiś miejscami raj, albo co najmniej bez trosk i podoczyнку, radości, rozkoszowania się pięknem” [Kuczyński 1998, s. 7]. Istotą tak pojmowanego uniwersalizmu jest dialog i synergia z wszystkimi kulturami, bez narzucania innym koncepcji zachodnich. Kuczyński zaprosił do wspólnych działań (w ramach Federacji Życia) środowiska ekologiczne, medyczne, oświatowe, kulturalne i sportowe. Leszek Kotakowski ten nurt uniwersalizmu nazywa jednak kosmopolityzmem, pojęcie uniwersalizmu rezerwując dla uniwersalizmu chrześcijaństwa [Kuczyński 1998, s. 138, 177]. Zagubienie lub wykorzenie jest niebezpieczne dla człowieka, który szuka sensu i celu życia, lecz nie zawsze znajduje. Chrześcijańska etyka jest trudna do przyjęcia i realizacji, lecz stanowi trwałą fundament rozwoju osobowego i duchowego. Etyka drogi sztuk walki jest jej pokrewna [Cynarski 1998, 1999, 2000 e].



Rzekomym niebezpieczeństwem jest indoktrynacja na buddyzm w klubach sztuk walki, co omówiłem w kilku opracowaniach [Cynarski 1998, 1999]. Tego rodzaju nieporozumienia wynikają z nieznamości zagadnienia, tzn. teorii sztuk walki. Zaistniała nawet w pewnych kręgach „teologicznych fundamentalistów” histeria, skierowana przeciw azjatyckim sztukom walki z racji ich pozachrześcijańskiego pochodzenia i związków z „obcymi” religiami. Dobrze, że środowiska te nie atakują innych odmian sportu i przejawów kultury fizycznej, które rozwijane były ku czci pogańskich bogów. Przedstawicielem (bardziej umiarkowanym) tego stanowiska jest A. Zwoliński. Zrazu wskazuje on na wartości sztuk walki, pisząc: „Jedną z dróg prowadzących do ‘przekraczania samego siebie’ i budzenia w sobie drzemających potencjalnie możliwości, jest tzw. ‘droga wojownika’. Jest ona szlakami wybranych, chcących podjąć trud drogi, którzy w ten sposób tworzą nowy stan”, a później konkluduje, że „wschodnie szkoły walki (...) wprowadzają człowieka Zachodu w tajemniczy dla niego i na ogół niezmany świat pojęć i koncepcji filozoficznych obcych, a często wrogich, myśli chrześcijańskiej” [Zwoliński 1995, s. 6-27]. Bardziej wrogie (wobec istoty chrześcijaństwa i jego apostołskiego powołania) wydaje się przyjmowanie takiej właśnie postawy odrzucającej dialog. Kuriozum wydaje się przypisywanie sztukom walki ‘kultu przemocy’, co mogłoby dotyczyć raczej rywalizacyjnych sportów walki i niektórych gier zespołowych. Sztuki walki obniżają i sublimują naturalną agresywność [Cynarski 2000 d; Kalina, Jagiełło 2000], a fakt uprawiania ich przez wielu księży wskazuje, że możliwe jest ich pogodzenie z wiarą chrześcijańską. Pojedyncze przypadki praktykowania buddyzmu *zen* lub innej orientalnej religii przez osoby uprawiające sztuki walki w Europie lub wykorzystywania sztuk walki przez tzw. sekty nie zmienia ogólnie korzystnego wpływu fenomenu *Martial Arts* na mentalność młodzieży. Obiektywny (nieuprzedzony) badacz nowych ruchów religijnych i parareligijnych w naszym kraju nie wymienia w swym słowniku żadnej odmiany sztuk walki [Doktor 1999].

Autor zna przypadki zarówno odchodzenia jednostek od Kościoła na rzecz religii Wschodu (co dotyczy najczęściej niepraktykujących chrześcijan o małej wiedzy religijnej), jak też dochodzenia do wiary w naukę Chrystusa poprzez wcześniejsze zapoznanie się z tradycjami Orientu<sup>1</sup>. Poznawanie obcych kultur, korzystanie z ich mądrości i duchowe poszukiwania – poparte studiami religii własnego kręgu kulturowego – są być może zwiastunem oczekiwanej społecznej ‘metanoi’ [Gogacz 1985, s. 17]. Krytyczny umysł potrafi dostrzec bogactwo, duchową głębię i Boże prawo w personalistycznej etyce religii miłości.

Głównym niebezpieczeństwem pozostaje **niekompetencja** nauczyciela duchowej drogi sztuk walki. Perfekcja w technice i umiejętności walki nie czyni mistrza. Prawdziwych mistrzów jest niestety niewiele. W sensie antropologicznym sztuka walki jest taka jak nauczyciel i jego uczniowie. W wymiarze duchowym decydujący jest tutaj stosunek do przekazywanej tradycji, własne potrzeby i poszukiwania, oraz widza i ukształtowany światopogląd. Potrzeby religijne, które Max Scheler usytuował na pierwszym miejscu w hierarchii wartości, bywają jednak zafaszowane przez resentymenty [Scheler 1977].

### **Teologia ciała**

Teologia ciała jest istotna zarówno dla filozofii kultury fizycznej [Kosiewicz 2000, s. 81-83], jak i – w szczególności – dla filozofii i teologii dalekowschodnich sztuk walki. Według W. Osmolskiego „dla umysłu ciało jest środkiem, dla ciała umysł jest celem. Razem ciało i duch tworzą życie” [Osmolski 1923]. Ale duch to nie tylko świadomy umysł. Eksperci sztuk walki mówią o dążeniu do rozwoju i jedności ciała, ducha i umysłu, a przedstawiciele psychoanalizy wskazują także na sferę nieświadomą.

Wśród autorów badających problematykę stosunku religii chrześcijańskiej do cielesności i kultury fizycznej, oraz podejmujących namysł nad teologią ciała w pierwszej kolejności

<sup>1</sup> W toku są badania empiryczne, dotyczące wpływu długotrwałego uprawiania sztuk walki na światopogląd (prowadzone w środowisku instruktorów sztuk i sportów walki).

należy wymienić J. Kosiewicza [Kosiewicz 1997, 1998 a, b]. Z jego licznych publikacji wynika m. in., że współczesny Kościół katolicki poniekąd „wyprzedza” chrześcijaństwo prawosławia i kościoły protestanckie w pozytywnej reorientacji wobec ciała. Staje się to zasługą Jana Pawła II, który poczynając od studium czynu warunkowanego posiadaniem ciała [Wojtyła 1994], po encykliki poświęcone ludzkiej cielesności i płci [Jan Paweł II 1996] dowartościowuje psychofizyczną osobę człowieka, modyfikując „spirytualistyczny” wcześniej personalizm. Antropologiczna filozofia religii Kosiewicza jest też istotna dla teorii i teologii sztuk walki z racji podejmowanych przez niego problemów antagonizmu – miłości i przemocy. Wskazuje on, za R. Girardem, na archetypową, psychologiczną i kulturową potrzebę przemocy, wynikającą z tych samych co (pogańskie) religie realizacji zapotrzebowań mimetycznych [Kosiewicz 1997, s. 161-188]. Czyżby Stwórca wpisał w ludzką psychikę potrzebę czynności cyklicznych, rytuałnych? [Por.: Eliade 1993].

Problematyka filozofii i teologii, odnoszona do ludzkiej cielesności i kultury sportowej, pojawia się w licznych publikacji pióra Z. Dziubińskiego lub pracach zbiorowych wydawanych pod redakcją tegoż autora. Np. *Teologia i filozofia sportu* zawiera artykuły dotyczące: filozofii sportu, antropologii filozoficznej w jej odniesieniu do sportu (a także sztuk walki), spojrzenia teologicznego na kulturę fizyczną oraz wzajemnych relacji Kościoła i sportu [Dziubiński 1997]. Niektórzy autorzy, jak M. Mylik, konstruują teologiczny fundament dla działalności sportowej, stanowiący jej teleologiczne uzasadnienie [Mylik 1997]. Takie podejście bliskie jest w pewnym sensie czynionym tu próbom określenia relacji drogi sztuk walki z teologią.

### **W duchu ekumenizmu**

Na wewnętrzną jedność myśli religijnej ‘wyższych religii etycznych’ (określenie Cassirera) – bez względu na różnice w obrzędowości – wskazywali wybitni humaniści, jak A. A. Bownan, E. Cassirer i E. Fromm. „Symbole religijne zmieniają się nieustannie, ale zasada tkwiąca u ich podłoża, działanie symboliczne jako takie pozostaje to samo...” [Cassirer 1977, s. 161]. Parafrazując Cassirera możemy stwierdzić, że symboliczny język religii uzupełnia język pojęciowy nauki, a współdziałanie wiedzy i mądrości ujawnia istotę człowieczeństwa [Por.: Cassirer 1977, s. 157]. „Nieśmiertelność duszy, kara i nagroda za popełnione czyny stanowią podstawową prawdę nie tylko w religii chrześcijańskiej, ale również pozostałych wielkich uniwersalistycznych religii świata – hinduizmu, buddyzmu, islamu” [Szyszko-Bohusz 2000, s. 11].

Olszewski jest zwolennikiem ekumenicznego dialogu katolickiej teologii, a zwłaszcza mistyki chrześcijańskiej z mądrością Wschodu; postępuje po linii zbliżenia, zapoczątkowanej przez takich współczesnych apostołów chrześcijaństwa, jak: Anthony de Mello, Bede Griffiths, Thomas Merton, oraz w myśl Vaticanum II. Jednocześnie stwierdza, że wszystko to, co oferują autentyczni mistrzowie medytacji Dalekiego Wschodu, Zachód posiada już w tradycji chrześcijańskiej [Olszewski 1995, 1996].

Jan Paweł II wskazał na wspólny korzeń wielu religii i kultów, oraz na działalność Ducha Świętego poprzez „*semina Verbi*”, czyli obecne w nich części Prawdy. „Objawienie chrześcijańskie od początku otwarło takie spojrzenie na duchowe dzieje człowieka, w którym te wszystkie religie w jakiś sposób mieszczą się. W jakiś sposób ukazują *jedność rodzaju ludzkiego wobec odwiecznych i zarazem ostatecznych przeznaczeń człowieka*” [Jan Paweł II 1994, s. 73]. Sobór Watykański II przypomina, że „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte (...) Religie Dalekiego Wschodu posiadają *charakter systemu*, jak o tym mówi Sobór. Są to *systemy kultu*, ale są to równocześnie *systemy etyczne*, z bardzo mocnym wyudatnieniem dobra i zła. Takim systemem na pewno jest chiński konfucjanizm, takim systemem jest taoizm: tao, to znaczy ‘odwieczna prawda’, poniekąd ‘Słowo’, które odzwierciedla się w postępowaniu człowieka poprzez prawdę i dobro moralne” [Jan Paweł II 1994, s. 75-76]. *Dialog ekumeniczny* i międzyreligijny stanowi zarazem wyzwanie i misję dzisiejszego Kościoła, a dotychczasowe sukcesy Jana Pawła II na tym polu przyczyniły się „do bezprecedensowego wzrostu prestiżu katolicyzmu” [Pałasiński 2001].

## Soteriologia

Soteriologia chrześcijańska ma przewagę nad buddyjską dzięki podejściu pozytywnemu do świata, radości ewangelicznej 'dobrej nowiny' i cnotom głównym: wierze, nadziei i miłości. Jest też „łatwiejsza” od drogi 'samozbawienia' z uwagi na sakramentalną i duszpasterską pomoc Kościoła. Podczas 11. interdyscyplinarnego sympozjum Salezjańskiej Organizacji Sportowej R.P. prof. S. Kowalczyk „rozgraniczył” pojęcia czynu zewnętrznego i czynu wewnętrznego, analizował zagadnienia teologii ciała, wolności od antywartości i determinant wolności (...) (a także) zwrócił uwagę na różnice w formach ascezy, gdyż na Wschodzie dominuje autosoteriologia” [Cynarski 2000 b]. Pomoc guru – duchowego przewodnika – nie zwalnia adepta drogi do świętości z indywidualnego wysiłku. Mistrz chrześcijańskiej Drogi, Prawdy i Życia także nie zwalnia człowieka od jego własnych starań o zbawienie.

Buddyzm (sansk. *dharmā* – nauka, reguła zbawienia), jest religią wywodzącą się z hinduizmu. Celem jest wyrwanie się z „kołowrotu wcieleń” i osiągnięcie *nirwany*, czyli nicości. Budda zalecał swoiście pojęty eskapizm, oderwanie się od świata – źródła cierpień. Natomiast ewangeliczna Dobra Nowina zaleca pozytywny stosunek do świata, aktywność, kreatywność i radość życia. Oderwanie się od tego co złe i – w ostatecznym rozrachunku – nic niewarte, stanowi dopiero wstęp do wartościowego, twórczego życia.

Drogą miłości i pokoju jest także – powiązana w swej genezie z religią *shintō* – specyficzna teologia *aikidō*, której twórca pisał: „Budō jest uświęconą drogą, daną nam przez bogów, która prowadzi do prawdy, dobroci i piękna; jest duchową ścieżką odzwierciedlającą nieograniczoną, absolutną naturę kosmosu (...) Pracuj nad swym postrzeganiem rzeczywistego wyglądu i sposobu działania wszechświata; przemień wojenne techniki w wehikuł czystości, dobroci i piękna; zrób to. Gdy miecz harmonizacji łączący niebo, ziemię i rodzaj ludzki pojawia się, oswobadza i czyni zdolnym do oczyszczenia i przekucia samego siebie” [Ueshiba 1997, s. 27]. Nasuwają się tutaj analogie do chrześcijańskiej etyki społecznej przedstawionej np. w tezach J. Tischnera [Tischner 1989].

### Spółeczny wymiar teologii ludzkiej aktywności

Ustrój socjalistyczny z założeniami egalitaryzmu sprzyjał jednostkom miernym. Kapitalistyczny rywalizacjonizm natomiast promuje najlepszych, niekoniecznie w sensie moralnym (raczej chodzi tutaj o skuteczność w działaniu, przedsiębiorczość, inteligencję). Czy dla gospodarki liberalnej i demokracji parlamentarnej możliwa jest alternatywa? Czy muszą pełnić rządy rywalizujące partie, zmieniając się co kadencję? Jaki system wynikać powinien z systemowej wizji rzeczywistości i wyprowadzonego z zasad pedagogiki holistycznej modelu *homo creator nobilis*? Wydaje się, że tym optymalnym systemem organizacji społecznej byłby ustrój merytokratyczny, czyli rządy autentycznie najlepszych – ekspertów i arystokracji ducha. Nie jest wówczas istotne, czy jest to osoba duchowna czy świecka, cywilna czy też wojskowa. Liczą się realne kompetencje (wiedza, umiejętności) i wysokie morale. Zdaniem Platona rządzić powinni właśnie sofokraci – filozofowie-mędrcy, elita kultury i ducha.

M. Wojciechowski twierdzi, że „chrześcijanin powinien zajmować się polityką”, przy czym „lepiej jeżeli chrześcijanin postępuje właściwie, niż mówi często o Bogu” [Wojciechowski 2001 b]. Także Kościół realizuje swą naukę społeczną, w której uwzględniane są potrzeby ludzi pracy i najsłabszych ekonomicznie grup społecznych. Nie należy oddzielać ekonomii od etyki, co wynika także z paradygmatu ujęć systemowych. „Polityka, jak wszelkie dziedziny życia, podlega normom moralnym; można i trzeba domagać się, by prawo, gospodarka, cały ustrój społeczny zgodne były z zasadami sprawiedliwości. Nie jest to tylko zewnętrzne ograniczenie dziedziny skądinąd autonomicznej: polityka cała ma być tak pomyślana, by służyła wspólnemu dobru społeczeństw ludzkich i dobru każdego człowieka” [Wojciechowski 2001 a, s. 284].

Sprawiedliwa nierówność według pracy i zasług wydaje się być czymś naturalnym i właściwym, co nie znaczy, że nie należy pomagać tym najsłabszym. Jak pisał Sebastian

Petrycy z Pilzna (1554-1626): „...kto większej cnoty, kto nad insze lepszy, ten też ma nad inszych więcej, godniejszy niż drudzy i nie może być równi” [Petrycy 1605, s. 158]. Jak podaje M. Ptaszek: „Wielokrotnie w swoich pracach wskazywał Petrycy, że odpowiednie **wychowanie** utrwała w młodzieży poszanowanie prawa, wyrabia umiejętność współzycia w społeczeństwie, uczy szacunku dla ludzkiej pracy i godności, co jest gwarancją politycznej i gospodarczej pomyślności państwa (...) Dokonał podziału wykształcenia na: **‘nauki należące do duszy’** – filozofia, do ciała – **taniec, szermierka, zapasy** oraz do obydwu władz człowieka – śpiew, malarstwo. Odpowiednio dostosował do tego własny program edukacji obejmujący wykształcenie **moralne, umysłowe, estetyczne i fizyczne**. W hierarchii zadań wychowawczych naczelną rolę przyznawał zagadnieniu **moralnego doskonalenia jednostki**” [Ptaszek 2001, s. 31-33]. Mogłoby się wydawać, że ten wielki polski uczonej doby Odrodzenia miał na uwadze holistyczną pedagogikę sztuk walki. W każdym razie możemy Petrycego uznać za prekursora tego typu humanistycznych koncepcji, pomimo że nie znał on wówczas (prawdopodobnie) prospołecznych wartości wschodnioazjatyckich sztuk walki.

Idee społeczeństwa moralnego przyszłości podnoszą współcześni humaniści. O ile koncepcje E. Fromma, F. Capry lub Jana Pawła II są dość dobrze znane [Cynarski 2000 e, f], nowe wizje, utopie lub futurologiczne perspektywy podnoszą liczni filozofowie i teolodzy. Np. A. L. Zachariasz przedstawia konieczność zaistnienia powszechnej kultury mądrości, opartej na humanistycznych zasadach tolerancji i odpowiedzialności, jako postulowanego ideału [Zachariasz 2000, 160-162]. Z kolei D. Olszewski zwraca uwagę na konieczność stworzenia nowego ustroju ‘hierarchiczno-demokratycznego’, społeczeństwa sprawiedliwego i odnowionego moralnie. Olszewski przywołuje słowa A. Szyszko-Bohusza, który na gruncie swej teorii (bliskiej rozstrzygnięciom teorii systemowej) zwraca uwagę na naukowe uzasadnienie ‘nierozdzielności’ jednostki, społeczeństwa i świata przyrody, twierdząc, że odkrycie to „podetnie korzenie egoizmu, wskazując na nieracjonalność i nieopłacalność wszelkiej krzywdy wyrządzanej człowiekowi przez człowieka” [Olszewski 1996, s. 98]. *Notabene* teoria dziedziczenia świadomości zainteresowała także papieża Jana Pawła II. „Ojciec Święty, zapoznawszy się z treścią opracowania, wyraził opinię, że hipoteza o genetycznym przekazywaniu świadomości jest niezmiernie interesująca i że warto byłoby przeprowadzić jej dokładną analizę z punktu widzenia teologii, aby stwierdzić, w jakiej mierze jest ona zgodna z Objawieniem i na ile może być pomocna do jej pełniejszego rozumienia (...)” [Giovanni 1997, por.: Szyszko-Bohusz 2000].

### **Nowy paradygmat teologii – kierunki, koncepcje, hipotezy**

Jak stwierdził T. Matus: „Jezuita Pierre Teilhard de Chardin rzucił wyzwanie myśleniu według tradycyjnego paradygmatu zarówno w teologii, jak i w naukach przyrodniczych” [Capra, Steindl-Rast, Matus 1995, s. 86]. Zapoczątkował też dialog teologii z nauką. „Poetycka-filozoficzna wizja ewolucji u Teilharda pozostaje w zasadniczych wnioskach zgodna z ujęciem ewolucji w neotomizmie czy w myśli H. Bergsona” [Życiński 1983, s. 261]. Teilhardyzm wykładany jest obecnie np. na Uniwersytecie w Louvain.

Według Steindl-Rasta: Święta Trójca jest ‘sposobem ujęcia związków człowieka z Bożą rzeczywistością. Jest to nauka zakorzeniona w mistycznym doświadczeniu: Bóg jest poznającym, poznawanym i poznaniem’ [Capra, Steindl-Rast, Matus 1995, s. 98]. Właśnie epistemologia jest dziedziną, w której współczesna nauka zaprasza teologię do współpracy. F. Capra uważa, że: „Widzenie świata wyłaniające się ze współczesnej nauki jest widzeniem ekologicznym, a świadomością ekologiczną na swoim najgłębszym poziomie jest świadomością duchową czy też religijną” [Capra, Steindl-Rast, Matus 1995, s. 102].

**Doświadczenie rzeczywistości pozazmysłowej** staje się interesujące dla teorii poznania naukowego. Oto, jak nowy paradygmat nauki charakteryzuje Anna Grzegorzcyk, uwzględniając jego związki z mistycyzmem (i teologią): „Nowy typ refleksji, oprócz honorowania poznania konwencjonalnego w odniesieniu do niektórych aspektów rzeczywistości, opierać się ma na:

1) doświadczeniu mistycznie-bezpośrednim, pozaintelektualnym przeżywaniu rzeczywistości, niezależnym od formacji geograficznej, historycznej czy kulturowej badacza; 2) poznaniu 'wyobraźniowym' – uruchamiającym 'poetyckie' środki wyrazu, takie jak: metafora, symbol, paradoks; 3) *carinal knowledge* – wiedzy poprzez ciało; 4) *confluent education* – integracji wielu źródeł poznania; 5) technikach uaktywniających obie półkule mózgowe – odpowiedzialne, każda za inne ujmowanie rzeczywistości (w kierunku intelektualnym i pozaintelektualnym); 6) poszerzanie percepcji samego siebie i świata. Te nowe typy refleksji prowadzić mają do uzyskania Jedności i Pełni, które wyrażają Prawdę. Prawda, tak pojęta, nie mieści się – według neognostyków – w ramach abstrakcyjno-scientystycznych systemów. Jest ona wpisana w 'nową świadomość' – antykartezjańską świadomość ekologiczną, przełamującą wszelkie dualizmy (podmiotowo-przedmiotowe, ontologiczno-epistemologiczne i 'naturalno-kulturowe'). Pojęcie 'nowej świadomości' najpełniej określa spektralna koncepcja Wilbera i Grofa. Zbudowana jest ona następująco: 1) poziom ego – utożsamienie się z pewnym umysłowym wyobrażeniem organizmu, będącym samowyobrażeniem (*self-image*) lub *ego*; 2) poziom biospołeczny – aspekty społecznego środowiska danej osoby (stosunki rodzinne, tradycje kulturowe, wierzenia), które wyciskają piętno na organizmie biologicznym i głęboko oddziałują na postrzeganie i zachowania człowieka; 3) poziom egzystencjalny – poczucie tożsamości obejmujące uświadomienie sobie, że cały system: umysł i ciało – jest integralną, samoorganizującą się całością; to przełamanie dualizmu: umysł-ciało pozostawia jednak dualizm: podmiot-przedmiot; 4) poziom transpersonalny – szersze poczucie tożsamości, wykroczenie poza normalne postrzeganie zmysłowe; poziom nieświadomości zbiorowej; poziom ludzkiego ducha; mistyczne doznawanie rzeczywistości; nie poddaje się rozmowom logicznemu ani intelektualnej analizie (do opisu tego poziomu służyć może jedynie język symboliczny – np. w rozumieniu Fromma); 5) poziom Umysłu – świadomość kosmiczna; utożsamia się ze Wszechświatem; na poziomie 1-4 postrzega się ostateczną rzeczywistość; na ostatnim poziomie – 5 – mamy do czynienia ze stawianiem się rzeczywistością; dochodzi do odrzucenia wszelkich dualizmów, ograniczeń; 'zlanie się' w uniwersalną, niezróżnicowaną jedność" [Grzegorzczak 1995, s. 206-207]. Należy tutaj zwrócić uwagę, że paradygmat systemowy niewiele ma wspólnego z postmodernistycznym dekonstrukcjonizmem, natomiast bliski jest 'antykartezjańskiej' semiotyce [Grzegorzczak 1995, s. 177-204].

Ogólnie, zdaniem Capry: „Nowy paradygmat (nauki) można nazwać holistycznym, a więc kładącym większy nacisk na całość niż na poszczególne części, lub ekologicznym” [Capra, Steindl-Rast, Matus 1995, s. 101]. Teologia może pomóc w poznaniu i we właściwej interpretacji rzeczywistości (zarówno fizycznej i duchowej) – tym bardziej w sytuacji, gdy (według *new paradigm* Capry): „Naukowcy nie zajmują się prawdą (w sensie całkowitej zgodności między opisem a opisywanym zjawiskiem), ale ograniczonymi i przybliżonymi opisami rzeczywistości” [Ibid.]. **Współczesny paradygmat** teologii można nazwać „holistycznym, ekumenicznym czy transcendentально-tomistycznym, ale żaden z tych przymiotników nie oddaje całkowicie jego natury. Myślenie wedle tegoż paradygmatu kieruje się następującymi pięcioma kryteriami, z których dwa pierwsze odnoszą się do naszego rozumienia objawienia Bożego, a trzy pozostałe do metodologii teologii. 1. Zwrot od pojęcia Boga jako Objawiciela Prawdy do pojęcia Rzeczywistości jako Samoobjawienia Boga (...) 2. Zwrot od pojęcia Objawienia jako Prawdy Ponadczasowej ku pojęciu Objawienia jako Zjawiska Historycznego (...) 3. Zwrot od pojęcia Teologii jako Nauki Obiektywnej ku pojęciu Teologii jako Procesu Poznawania (...) 4. Zwrot od pojęcia Budowli ku pojęciu Sieci jako Metafory Wiedzy (...) 5. Zwrot od pojęcia Twierdzeń Teologicznych ku pojęciu Boskiej Tajemnicy (...) Podobnie jak każdy wierzący, teolog nie odnajduje ostatecznej prawdy w twierdzeniach teologicznych, ale w rzeczywistości, którą twierdzenie to zapewne prawdziwie, chociaż w sposób ograniczony wyraża” [Capra, Steindl-Rast, Matus 1995, s. 22-25].

Podstawową kategorią nowego paradygmatu teologii jawi się **dialog** – w różnych znaczeniach i wymiarach. Może być formą modlitwy (rozmowy z Bogiem), wymiany myśli

z drugim człowiekiem i społeczeństwem, wymiany międzykulturowej lub zbliżenia między religiami (ekumenizm). Może być formą wypowiedzi, wypierającą monolog [Lévinas 1991; Jan Paweł II 1994; Capra, Steindl-Rast, Matus 1995]. O teologii jako rozmowie i 'dialogicznej otwartości' pisze J. Szymik. Chodzi tu o dialog z naukami humanistycznymi i przyrodniczymi, ze światem kultury i natury [Szymik 2000; por.: Peacocke 1991].

Jak twierdzi J. Ratzinger, „Teologia bez wiary, światła Ducha Świętego, nie ma w sobie życia”. Nie stoi to w sprzeczności z naukowymi poszukiwaniami J. Życińskiego lub M. Hellera. Według słów Jana Pawła II, wiara i rozum (*fides et ratio*) są dwoma skrzydłami, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy [Jan Paweł II 1998].

### Podstawowe problemy teologii sztuk walki

Oczekiwana jest **nowa antropologia**; czynione są próby syntezy nowej teorii antropologicznej – epistemologicznej i systemowej 'teo-kulturo-antropologii', uwzględniającej transcendentality i ponadczasowy wymiar ludzkiego istnienia, oraz rozstrzygnięcia: holistycznej kulturologii, antropologii kulturowej i socjologii kultury, psychologii i filozofii społecznej, filozofii religii i teologii duchowości. Gdyby Franz Boas (1858-1942) dysponował odpowiednim językiem pojęciowym i logiką niearystotelesową (np. Watanabe'go) mógłby, prawdopodobnie, zapoczątkować holistyczną i systemową antropologię ogarniającą wyjątkową złożoność człowieka i społeczeństwa. Jak pisał J. Szacki „twórczość Boasa jest zbiorem paradoksów” [Szacki 1981, s. 679] albo może paradoksy, na które natrafiał, uniemożliwiły mu wypracowanie (pomimo posiadanej erudycji) wielkiej teorii antropologicznej. Jego argumentem przeciw wszelkim determinizmom i teoriom monokausalnym (jednego czynnika) było wskazywanie na wzajemne oddziaływania. Systemowa, „duchowo-cieleśna” antropologia nie przeciwstawia rzeczywistości natury i kultury, i holistycznie ujmuje psychofizycznego człowieka. Odpowiada to potrzebom badawczym skomplikowanego i wielowymiarowego fenomenu sztuk walki.

Podstawowym zagadnieniem teologii sztuk walki jest jej miejsce w nowej, holistycznej 'antropologii integralnej', która podejmuje dialog naszkicowanej wyżej koncepcji *homo creator nobilis* z wizją *homo universalis* [Kuczyński 1998, Cynarski 2000 e], uwzględnia głęboko ludzką, transcendencyjną, duchową i energetyczną naturę, oraz potrzebę świętości [Cynarski 2001]. Niebagatelną rolę gra tutaj **funkcja poznawcza** teologii mistycyzmu i teologii Objawienia, zwłaszcza dla naukowej interpretacji duchowej i pozazmysłowej rzeczywistości człowieka. Według słów Olszewskiego: „nie *homo sapiens*, lecz *homo meditans* byłby najwłaściwszym określeniem istoty ludzkiej” [Olszewski 1996, s. 65]. Wymiar sakralny, religijny, rytualny i mistyczny, obecny na każdej ludzkiej drodze życia, jest także konstytutywnym składnikiem drogi sztuk walki. Nie można poznać człowieka ani świata bez uwzględniania wymiaru duchowego. Jest on immanentnym elementem procesów wszelkiego życia, wzrostu i rozwoju. Jest czynnikiem decydującym o: dojrzałości osobowej człowieka, jego subiektywnym poczuciu sensu i szczęścia, życiowej mądrości, zdolności do miłości i 'postrzegania' (odczuwania) Prawdy, wreszcie także o szeroko pojętym zdrowiu jednostki i społeczeństwa.

Nieprzeciwstawianie cielesności i duchowości w antropologiach (filozoficznych) systemów dalekowschodnich powoduje, że także wschodnioazjatycka kultura z trudem ulega podziałowi na część fizyczną i część duchową (kultury wyższej lub 'trzeci świat' w terminologii K. Poppera). Holistyczna, duchowo-cieleśna antropologia sztuk walki jest podstawą, na której możliwa staje się naukowa interpretacja psychofizycznej rzeczywistości natury i kultury sztuk walki. Tego rodzaju koncepcje kultury fizycznej, zdrowotnej i uduchowionej stanowią mogą podstawowy kanon modelu systemowego **wychowania** do kultury w przyszłości [Cynarski 2000 c, g]. Podczas cytowanego wcześniej sympozjum wskazano na postulowane przez badaczy stosowanie lub łączenie: katechezy chrześcijańskiej, edukacji olimpijskiej i praktyki sztuk walki Wschodu (z uwagi na wychowawcze i duchowe walory dalekowschodnich sztuk walki) [Cynarski 2000 b].

Już w teorii sportów walki wskazuje się na ćwiczenia wzorowane na sztukach walki, jako na optymalne środki edukacji fizycznej i moralnej dzieci i młodzieży, rozpatrywane jest pojęcie 'siły moralnej' i zasadność 'treningu oczyszczającego' [Kalina 2000, s. 71-88]. Oczyszczeniu (gr. *katharsis*) ciała, duszy i uczuć (z negatywnych emocji etc.) sprzyjają wymiary – **moralny i sakralny** – sztuk walki. Toteż teologiczny aspekt sztuk walki jest tutaj bardzo istotny. Wówczas – wzbogacone o filozoficzno-religijną refleksję – sztuki walki stanowią mogą składnik wartościowego wzoru wychowawczego.

Istotnym problemem jest tutaj **moralny wymiar samej walki** – bezpośredniej konfrontacji sił – problem moralnego uzasadnienia walki, użytych środków (technik) i szlachetności (lub haniebności) celów, czy także problem perfekcji działań. Starotestamentowa walka Dawida z Goliatem jest przykładem przewagi precyzyjnej techniki nad brutalną siłą. Była to także konfrontacja religijna: z jednej strony znak wiary Dawida, a z drugiej strony znak mocy Boga pokonującego rękami Izraelitów wojska Filistynów, którzy czcili bogów pogańskich. Przyszły król żydowski trafił Goliata skutecznym rzutem z procy, iż „...kamień utkwił w czole i Filistyn upadł na ziemię. Tak to Dawid odniósł zwycięstwo nad Filistynem procą i kamieniem; trafił Filistyna i zabił go, nie mając w ręku miecza”<sup>2</sup>. Wcześniej wierny sługa jedyne Boga w obronie stada owiec zabijał lwy i niedźwiedzie, toteż nie uląkł się wielkiego filistyńskiego wojownika, zawsze ufny w Boże błogosławieństwo. Jednakże przesłanie Ewangelii jest ukazaniem problemu walki (*non-violence*) na poziomie duchowym – nie tyle symbolicznie, co wprost. Jezus zaleca przewycięzać zło dobrem: „Nie stawiajcie oporu złemu”<sup>3</sup>, lecz także oświadcza: „Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz...”<sup>4</sup> – znak sprzeciwu i moralnej walki ze złem. Wrogiem człowieka nie jest drugi człowiek, lecz duchowej natury zło, które należy przewycięzać z łaską i mocą Boga, ale także wysiłkiem ludzkiej woli.

#### BIBLIOGRAFIA

1. *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (przekład z języków oryginalnych), Pallottinum, Poznań – Warszawa 1983.
2. Burrell M. C., Allan J. (1988), *Nie wszyscy są jednego Ducha* (przeł. W. Czausow), PAX, Warszawa.
3. Capra F., Steindl-Rast D., Matus T. (1995), *Należć do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości* (przeł. P. Pięnkowski), Znak, Kraków.
4. Cassirer E. (1977), *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury* (przeł. A. Staniewska), Czytelnik, Warszawa.
5. Cynarski W. J. (1998), *W kierunku filozofii budō*, „Przegląd Naukowy Instytutu Wychowania Fizycznego i Zdrowotnego WSP w Rzeszowie”, nr 3, s. 43-47.
6. Cynarski W. J. (1999), *Wiara, etyka a sztuki walki Dalekiego Wschodu w relacji współczesnej* [w:] Dziubiński Z. [red.], *Wiara a sport*, Salos, Warszawa, s. 207-226.
7. Cynarski W. J. (2000 a), *Uduchowiona kultura fizyczna* [w:] Dziubiński Z. [red.], *Sport na przełomie tysiącleci: szanse i nadzieje*, Salos, Warszawa, s. 265-278.
8. Cynarski W. J. (2000 b), *Sport na przełomie tysiącleci: szanse i nadzieje. Ogólnopolskie Sympozjum, Warszawa, 14 października 2000*, „Przegląd Naukowy IWFiz WSP w Rzeszowie”, nr 3, s. 229-232.
9. Cynarski W. J. (2000 c), *Między kulturą fizyczną a duchową – praktyki sztuk walki*, „Studia Humanistyczne”, (seria: Zeszyty Naukowe AWF Kraków nr 80), s. 241-258.
10. Cynarski W. J. (2000 d), *Sztuki walki budō w kulturze Zachodu*, Wyd. WSP, Rzeszów.
11. Cynarski W. J. (2000 e), *Filozofia sztuk walki*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 26-85.
12. Cynarski W. J. (2000 f), *Filozofia społeczna Ericha Fromma*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 224-231.
13. Cynarski W. J. (2000 g), *Współczesny ascetyczny wzór edukacyjny jako nowy model kultury fizycznej*, „Przegląd Naukowy Instytutu Wychowania Fizycznego i Zdrowotnego WSP w Rzeszowie”, t. 4, nr 3, s. 143-148.
14. Doktor T. (1999), *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Verbinum, Warszawa.
15. Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa.
16. Dziubiński Z. [red.] (1997), *Teologia i filozofia sportu*, Salos, Warszawa.

<sup>2</sup> Walka Dawida z Goliatem, *I Księga Samuela* (1 Sm) 17,49-50, [Biblia Tysiąclecia 1983, s. 272-274]. Por. także: [Kalina 2000, s. 93].

<sup>3</sup> Kazanie na Górze, Mt 5, 39 [Biblia Tysiąclecia 1983, s. 1129].

<sup>4</sup> Wysłanie dwunastu apostołów, Mt 10, 34 [Biblia Tysiąclecia 1983, s. 1135].

17. Eckhart Mistrz (1986), *Kazania*, 83, Poznań.
18. Eliade M. [Ed.] (1987), *The Encyclopedia of Religion (Vol. 9)*, Macmillan, New York.
19. Eliade M. (1993), *Traktat o historii religii* (przeł. J. Wierusz-Kowalski), Opus, Łódź.
20. Fromm E. (1966), *Szkice z psychologii religii*, Warszawa.
21. Gogacz M. (1985), *Człowiek i jego relacje*, ATK, Warszawa.
22. Grzegorzczak A. (1995), *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, UAM, Poznań.
23. Jan Paweł II (1994), *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, KUL, Lublin.
24. Jan Paweł II (1996), *Encykliki Jana Pawła II (t. 1-2)*, Wyd. M, Kraków.
25. Jan Paweł II (1998), *Fides et Ratio*, Pallottinum, Poznań.
26. Jordan M. (2000), *Tajemnice kultur i religii Wschodu. Hinduizm, buddyzm, dżinizm, taoizm, konfucjanizm, shinto, zen* (przeł. R. Gołędowski), Bertelsmann, Warszawa.
27. Kalina R. M. (2000), *Teoria sportów walki*, COS, Warszawa (seria: Biblioteka trenera).
28. Kalina R. M., Jagiełło W. [red.] (2000), *Wychowawcze i utylitarne aspekty sportów walki*, AWF, Warszawa.
29. Kosiewicz J. (1997), *Bóg, cielesność i przemoc*, Aethieia, Warszawa.
30. Kosiewicz J. (1998 a), *Bóg, cielesność i miłość*, Aethieia, Warszawa.
31. Kosiewicz J. (1998 b), *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa.
32. Kosiewicz J. (2000), *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii*, AWF, Warszawa (Studia i Monografie 83).
33. Kosior K. (1996), *Sakrament walki. Uwagi o cnocie rycerskiej* [w:] Żuk A. [red.], *Konflikt i walka*, UMCS, Lublin, s. 133-140.
34. Kość A. (1998), *Prawo w etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin.
35. Kuczyński J. (1998), *Wstęp do uniwersalizmu. Ogrodniczy świata (t. 1)*, UW, Warszawa.
36. Lévinas E. (1991), *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo* (przeł. B. Opolska-Kokoszka), PAT, Kraków (seria: Teksty filozoficzne).
37. Lipiński E. (1981), *Historia powszechnej myśli ekonomicznej do roku 1870*, PWN, Warszawa.
38. Maliszewski M. (1996), *Spiritual Dimensions of the Martial Arts*, C. E. Tuttle Company, Rutland – Tokyo.
39. Messori V. (1994), *Zamiast wprowadzenia* [w:] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, KUL, Lublin, s. 7-21.
40. Mylik M. (1997), *Filozoficzne podstawy sportu*, Kolegium Pijarów, Warszawa.
41. Niemiec J. (1998), *Zakład Naukowo-Wychowawczy Ojców Jezuitów w Chyrowie 1886-1939*, Rzeszów – Kraków.
42. Nitobe I. (1993), *Bushido – dusza Japonii*, Keiko Publishers, Warszawa.
43. Norris C. (1998), *Sekret wewnętrznej mocy*, Rebis, Poznań.
44. Nowicki D. (1991), *Trening umysłowy* [w:] Tyszka T. [red.], *Psychologia i sport*, AWF, Warszawa, s. 153-182.
45. Olszewski D. (1995), *Filozofia karate w spotkaniu z chrześcijaństwem (t. 1-2)*, Wyd. D. Olszewski, Lublin.
46. Olszewski D. (1996), *Tajemnica Boga w doświadczeniu mistycznym (t. 1)*, Wyd. D. Olszewski, Bydgoszcz.
47. Oriyama S. (1999), *Legendarne korzenie aikido. Aiki jujutsu daitoryu* (przeł. M. Matusiak), Diamond Books, Bydgoszcz.
48. Osmolski W. (1923), *Stanowisko wychowania fizycznego w wychowaniu człowieka*, „Wychowanie Sportowe i Wojskowe”, nr 1, s. 3.
49. Pałasiński J. (2001), *„Mea culpa”. Rozmowa z watykanistą Marco Palitim*, „Wprost”, nr 20, s. 19-20.
50. Peacocke A. R. (1991), *Teologia i nauki przyrodnicze* (przeł. L. M. Sokółowski), Kraków.
51. Petrycy S. (1605), *Polityki Arystotelesowej to jest Rządu Rzeczypospolitej z dokładem ksiąg ośmioro*, Kraków.
52. Ptaszek M. (2001), *Wychowanie fizyczne w filozofii Sebastiana Petrycego z Pilzna 1554-1626* (praca magisterska pod kier. prof. J. Drausa), IWFiz WSP Rzeszów.
53. Ratnasckera L. (1998), *Buddhism and Christianity*, „Dialogue and Universalism”, Vol. IX, 4, p. 81-88.
54. Scheler M. (1977), *Resentiment i moralność* (przeł. J. Garewicz), Warszawa.
55. Sodlak W. (1980), *Homo electronicus*, PIW, Warszawa.
56. Szacki J. (1981), *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa.
57. Szymik J. (2000), *Teologia jako rozmowa*, „Anteum kapłańskie”, t. 134, nr 3, s. 470-479.
58. Szyszko-Bohusz A. (1995), *Hinduizm, buddyzm, islam*, Kraków.
59. Szyszko-Bohusz A. (2000), *Hipoteza Nieśmiertelności Genetycznej – naukowy „atak na śmierć”*, „Sami Sobie”, nr 50, s. 11-13.
60. Takagi T. (1996), *Bushido & Chevalerie*, R. J. Maroteaux, Avignon.
61. Tischner J. (1989), *Etyka solidarności*, Pryzmat, Warszawa.
62. Turowski J. (1999), *Socjologia. Male struktury społeczne*, TN KUL, Lublin.
63. Ueshiba M. (1997), *Budō. Nauki Twórcy Aikidō* (przeł. M. Matusiak), Diamond Books, Bydgoszcz.
64. Wojciechowski M. (2001 a), *Wiara – cywilizacja – polityka*, Rzeszów – Rybnik.
65. Wojtyła K. (1994), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin (seria: Człowiek i moralność 4).



66. Zabłocki W. (2000), *Polskie sztuki walki. Miecz oburęczny i szabla husarska*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 114-115.
67. Zachariasz A. L. (2000), *Kulturozofia*, Wyd. WSP, Rzeszów.
68. Zwoliński A. (1995), *Sztuki walki – droga wojowników medytacji*, Gotów, Kraków (seria: Pytania nieobojętne 10).
69. Żychiewicz T. (1981), *Ludzkie drogi*, Znak, Kraków.
70. Życiński J. (1983), *Język i metoda*, Znak, Kraków.

**Inne źródła:**

1. Cynarski W. J., W kierunku antropologii integralnej. Propozycja systemowej syntezy w nauce o człowieku (maszynopis, w posiadaniu autora), 2001.
2. Giovanni B., list z kancelarii papieskiej do prof. A. Szyszko-Bohusza, Watykan, 7 października 1997 (opublikowany w „Sami Sobie”, 2000, nr 50, s. 10).
3. Wojciechowski M., wykład pt. Stosunek wiary do polityki (chrześcijaństwo a polityka), Strzyżów, 13 stycznia 2001 (b).

### **Theological problems of martial arts**

In introduction author defines general notion of martial arts, which is referred to psycho-physical methods worked out by Asian masters, but – as well – to tradition of Christian European knight-hood. Fighters` ways of different cultures are considered in context of interpretation of religion, sacrum and asceze ideas.

Languages used for interpretation of mentality problems influences opinions` compatibility or discord. Author proposes to introduce the language of energy and methodological rule of frankness.

The article complies historical and social aspects. Understanding of God`s notion – different in particular cultural traditions – is the result of differences in languages building their ideas and methods used for true-research. Most similar are always statements of mystics and meditation masters. In perspective of new, system theology paradigm, apparent differences lose their importance. Just similarly as seeming danger of social functioning martial arts phenomenon.

“Martial arts theology” refers to personal “body theology” and spiritual theology, undertakes ecumenic and about-redemption science problems and also questions of creativity, religious experience, mental dimensions of fight and education. Above propositions open the horizon of future research as a prologomena of this science domain important for integral anthropology and as a part of humanistic theory of martial arts.