

Wojciech J. Cynarski

Od zenu walki do humanizmu : od pierwotnych kultur wojowników do homo creator nobilis przyszłości

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja] 2, 215-233

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dr Wojciech J. Cynarski (IWFIZ UR) przedstawia poniżej swe refleksje z nurtu poszukiwań w zakresie humanistycznej teorii dalekowschodnich sztuk walki.

Prof. zw. dr hab. Jan Szmyd (prof. filozofii, Akademia Pedagogiczna w Krakowie) ocenił w recenzji, że „Praca jest strukturalnie bardzo złożona, ale wewnętrznie dobrze uporządkowana i uspojona. Przedmiot pracy jest zakresowo bardzo szeroki. Obejmuje on szereg pojęć i zagadnień kulturologicznych, filozoficznych, religioznawczych, społecznych, humanistycznych, rozpatrywanych w kontekście tradycji kulturowej i duchowości Wschodu i Zachodu – na całej przestrzeni historycznej tych formacji duchowych i behawioralnych. To szerokie spektrum pojęć i zagadnień dobrze jednak spina filozofia (teoria) walki oraz ludzkiej kreatywności. Dzięki temu praca odbierana jest przez czytelnika jako zwarta i wewnętrznie uporządkowana prezentacja podjętego tematu, o dużych walorach poznawczych i heurystycznych”.

WOJCIECH J. CYNARSKI
IWFIZ UR

Od zenu walki do humanizmu – od pierwotnych kultur wojowników do *homo creator nobilis* przyszłości

Tekst ten stanowi formę podsumowania i jednocześnie suplementu wobec analiz i opracowań zrealizowanych wcześniej i uprzednio opublikowanych. Przedstawiony tu dyskurs dotyczy kilku zagadnień, powiązanych z teorią sztuk walki, jak: konflikt, tradycja kulturowa a wychowanie, problemy humanizmu i duchowości, dialog czy rywalizacja, perspektywy dla nauki i społeczeństwa, a każdy fragment kończy się osobnymi konkluzjami.

Konflikt i walka

Walka jest zjawiskiem społecznym powiązaniem z historią ludzkości od jej prapoczątków. Przed co najmniej dwoma milionami lat przodek człowieka sięgnął po pięściak. Prehistoryczny mieszkaniec Afryki używał dzidy od co najmniej 35 000 lat p.n.e. Miecz jest prawdopodobnie wynalazkiem z terenów Bliskiego Wschodu, gdzie używany był od 6500 lat p.n.e. (najpierw miedziany, później brązowy, następnie żelazny). Równoległe z doskonaleniem broni *homo pugnans* rozwijał umiejętności walki wręcz. Starożytni Egipcjanie walczyli na kije i pięści, Grecy rozwinęli wolną walkę pod nazwą *pankration*, w Indiach „wynaleziono” hartowanie pięści i formalne układy technik, a Chińczycy wzbogacili techniki walki o bojowe zachowania zwierząt i połączyli praktykę walki z medytacją. W przypadku rycerskich kultur Korei i Japonii, metody i techniki walki powiązane zostały z kodeksami etycznymi (co jest typowe dla kategorii ‘*cultura militum*’) [Cynarski 1999 b, 2000 k]. Sztuki walki powstały, czy raczej wyodrębniły się z rzemiosła wojennego w trakcie wędrówki powyżej zarysowanej, czyli w ciągu dłuższego procesu historycznego i kulturowego [Cynarski 2000 a].

Konflikt można zdefiniować jako uświadomioną, nagromadzoną sprzeczność wartości lub interesów. Według Jawłowskiej amerykańska **kontestacja** (z lat 1950-70) „...jest zakwestionowaniem wszystkiego: kultury, polityki, organizacji społecznej, oczywistych form codziennej egzystencji, norm etycznych, wzorów istnienia. Tym co wspólne, spajające ten niejednorodny ruch w pewną całość, jest totalne zwątpienie w racjonalność otaczającej rzeczywistości (...) Wspólne całemu ruchowi jest także dążenie do przywrócenia zdevaluowanych wartości braterstwa, równości i wolności, na nowo podejmowana próba odbudowy autentycznych więzi między ludźmi, pogodzenia indywidualności i wspólnoty, czynna akceptacja zasady współodpowiedzialności i uczestnictwa w decyzjach politycznych i ekonomicznych” [Jawłowska 1975, s. 10-11]. Filipiak wskazuje, że kultura amerykańska owych czasów opierała się na „filozofii życia”, w której liczył się przede wszystkim sukces materialny, kariera i prestiż mierzony stanem posiadania. Ten styl życia został przez część amerykańskiej młodzieży odrzucony. Hipisowski etos (hierarchia wartości i wzory zachowań) tworzyły następujące wartości: „wolność, miłość, indywidualizm, autokreacja, wspólnota” [Filipiak 1999]. W **kontrkulturach** młodzieżowych tamtych lat Tokarski dostrzegł wpływ Orientu, co przetrwało do późniejszego ruchu Nowej Ery [Tokarski 1984; Cynarski 2000 a]. „Ruchy społeczne lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych reprezentują wylaniającą się kulturę, która już dojrzała do wejścia w erę stoneczną (...) W miarę zbliżania się do punktu zwrotnego największą nadzieją na przyszłość napawa nas uświadomienie sobie, że tak

rozległym zmianom ewolucyjnym nie mogą przeszkodzić żadne krótkowzroczne działania polityczne” – pisał Capra [1987, s. 572]. Do *New Age* nawiązują także współczesne ruchy alternatywne młodzieży, np. w Polsce [Mucha 1999, s. 164, 185, 188], wyrażające bunt wobec kultury masowej i mcdonaldyzacji.

Ruchu *New Age* nie można ocenić jednoznacznie chociażby z powodu jego wielowarstwowości i wielowymiarowości. Stanowi on wynik kulturowego sprzeciwu i propozycję rozwiązań alternatywnych, jest wersją nowego renesansu i wyrazem potrzeby duchowości głębszej niż oferuje tradycyjna praktyka religijna. Nowa świadomość rywalizuje poniekąd z umysłowością konserwatywną, oferuje horyzont szerszy, poza- i ponadracjonalny. Wśród niebezpieczeństw grożących zwolennikom Nowej Ery wymienić należy niewłaściwie często rozumiany kanon wolności (moralnej i seksualnej – co popularne jest wśród wyemancypowanych kobiet i feministek) oraz religijne i społeczne wykorzenie (alienację, spowodowaną zerwaniem z tradycją ojców) przez częściowe lub zupełne odejście od Kościoła [por.: Dobroczyński 1997; Brzezińska, Wycisk, Bondyra 1999]. Ezoteryka i poszukiwanie prawdy nie muszą być jednak jednoznaczne z otwarciem na działanie sił demonicznych, jak przedstawiają to niektóre środowiska chrześcijańskich „kruжат”¹. Wartości reprezentowane przez wczesne idee *New Age* Capra stara się wzbogacić „poprzez poszerzenie świadomości transpersonalnej o wymiar społeczny” [Capra, Steindl-Rast, Matus 1995, s. 234].

Wśród aksjonormatywnych uwarunkowań konfliktów, zwłaszcza społecznych, podstawowym jest **konflikt moralny** (jednostkowy lub społeczny). Interesy jednostek i grup są wyznaczane przez pragnienia (namiętności), przy czym za każdą normą stoi pewna potrzeba. W kulturach prymitywnych jest to np. biologiczne przetrwanie, w społeczeństwach uboższych – uzyskanie standardu materialnego zapewniającego godne życie, a w bogatych krajach Zachodu – nie tyle motywacja niedoboru, co motywacja wzrostu (w terminologii A. Masłowa). Ponad poziomem potrzeb podstawowych znajdują się potrzeby samorealizacyjne: wiedzy i rozumienia, wrażeń estetycznych, rozwoju i doskonalenia się. Filozofia sztuk walki wskazuje (podobnie jak religia – zarówno chrześcijaństwo i buddyzm) właśnie na te ostatnie. W sytuacji zagrożeń związanych z globalizacją ekonomiczną, Jan Paweł II proponuje globalizację solidarności, a jego wizyty papieskie łagodzą lokalne konflikty, działając tonizująco². Jakże jest to odmienne w treści i skutkach od konfliktowej teorii społecznej Karla Heinricha Marxa (1818-1883), który był – jak wiadomo – „twórcą materialistycznego i rewolucyjnego poglądu na świat (marksizmu)”³.

Problemy konfliktu i walki odnosić można do sfery społecznej, sfery wiedzy, filozofii walki, przetrwania [Żuk 1996], czy także prakseologicznie zorientowanej teorii walki [Kalina 2000]. W nauce kolejne teorie i ich twórcy przełamują muszą zastane sposoby jej uprawiania i poglądy przedstawicieli obowiązujących kanonów. Tego rodzaju walkę zmuszeni byli prowadzić Kopernik, Kartezjusz, Einstein⁴. Thomas Kuhn upowszechnił pojęcie paradygmatu, który powiązał z czynnikami społecznymi. Dzięki R. Mertonowi i jego socjologii nauki, oraz popularyzowanej przez Caprę koncepcji nowego paradygmatu wiemy, że epistemologia uwzględniać musi szereg społeczno-kulturowych uwarunkowań i systemowych, sieciowych zależności.

Twórcy nowych koncepcji naukowych lub filozoficznych występują często przeciwko pewnym utrwalonym wzorom i poglądom, przeciw schematom i stereotypom, funkcjonującym

¹ Kultury orientalne bywają wymieniane w jednym rzędzie z okultyzmem i satanizmem, i traktowane w kategoriach sekciarstwa. Problem religijnych powiązań sztuk walki przedstawiłem w: [Cynarski 1999 a].

² Według wypowiedzi J. Mariańskiego podczas konferencji socjologicznej IS WSP w Rzeszowie nt. „Konflikty społeczne w Polsce w okresie zmian systemowych”, Czudec, 4 maja 1999.

³ *Encyklopedia Popularna PWN*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 493.

⁴ Lakatos szerzej opisuje historię konkurencyjnych programów badawczych [Lakatos 1995]. Inna rzecz, że podobna – ewolucyjna, skokowa lub dialektyczna – zmiana, będąca efektem określonej konfrontacji, funkcjonowała w historii sztuki, doktryn politycznych czy też w rozwoju systemów i metod sztuk walki [Cynarski 1998].

w metodologii i różnych dziedzinach wiedzy. Czynili tak romantycy, socjologowie i psychologowie humanistyczni, czy wreszcie postmoderniści. Zdaniem M. Gołębiowskiej „...Derrida buduje tekst w dyskusji z różnymi cytatami, pochodzącymi z rozmaitych tekstów kultury (obok filozoficznych – literackie, psychologiczne, antropologiczne), które są zawsze i przede wszystkim cytatami pisma” [a czyni to] „(...) z dostrzeżeniem w myśli potocznej porządku *mythos* – mitologii, która wyprzedza logikę i ją funduje, wraz z logosem, na micie, to znaczący na wierze...” [Gołębiowska 2000, s. 105-106]. U Jacques'a Derridy pojawia się wyraźne nawiązanie do strukturalizmu z antropologii Lévy-Straussa, bliskiego teorii systemowej. „Dekonstrukcja jako praktyka obcowania z tekstami okazuje się konstruktywna z dwóch względów: 1) zakłada nieuchronną konieczność uwikłania tekstu filozoficznego w kontekst ogólnokulturowy, 2) zakłada, że teksty filozoficzne wpływają na inne typy tekstów (literackie, artystyczne...) oraz odwrotnie” (...) „Derridiańska metoda dekonstrukcji jako sposób podejścia do wszelkich tekstów kulturowych jest niewątpliwie użyteczna dla zrozumienia wielu współczesnych praktyk kulturowych, ale czy filozofia może i powinna być użyteczna – oto pytanie i wątpliwe, i niebezpieczne dla samej filozofii...” [Gołębiowska 2000, s. 107-108]. Wprawdzie zgodnie z filozofią sztuk walki wojownika cechować ma pochodny etosowi rycerskiemu ‘antyutilitaryzm’ i kierowanie się wartościami „wyższymi”, ale w nauce celowość i użyteczność w praktycznych zastosowaniach zawsze była i pozostaje cenna. Właśnie sztuki walki, stanowiące tekst kultury, można analizować – jak robi to Güldenpennig w odniesieniu do sportu – na gruncie analiz semiotycznych [Cynarski 2000 l].

Świat gry opiera się na konwencji. „Właśnie tym różnią się zasady gry od zasad moralnych lub zasad prawa, że wynikają z umowy i nie chcą, aby było inaczej. Wiązą graczy dlatego, że gracze tak właśnie postanowili. Zasady prawa i zasady etyki poszukują głębszej legitymizacji” [Tischner 1998, s. 109]. Głębszego uzasadnienia celowego działań dokonuje także filozofia sztuk walki [Cynarski 2000 f, h].

Humanizm, humanitaryzm, pedagogika?

Chiny, Korea i Japonia spotkały się z pojęciem humanizmu wraz z upowszechnieniem w tych krajach etyki społecznej Konfucjusza. Ów mędrzec z książęcego rodu wprowadził pojęcie *ren* (czyt. żen), oznaczające humanitaryzm, współczucie, empatię, godne zachowanie, lub nawet miłość bliźniego. W Japonii humanizm funkcjonuje pod pojęciem *jindō* – „ludzkiej drogi” lub „drogi człowieczeństwa”. Czy jednak humanizm powstał pod niewielkim wpływem chrześcijaństwa w kręgu kultur Dalekiego Wschodu bliski jest konwencji kulturowej rozwiniętej w Europie? Czy buddyzm i konfucjanizm, religia *shintō* i kodeks *bushidō* doprowadziły do dostrzeżenia i uznania (internalizacji) podobnych, ogólnoludzkich wartości w kraju potomków samurajów i w krajach cywilizacji wyrosłej z chrześcijaństwa [Grzegorzczak 1999]? Czy w jakiejś „zbiorowej świadomości” Japończyków nie pokutuje duch krwawego, bezwzględnego wojownika? Tym bardziej że mieszkańcy Kraju Wschodzącego Słońca – jak nakazuje im wiara shintoistyczna – czczą duchy swych przodków.

Podczas pobytu w Japonii przeraziła wręcz autora bajka o dziewczynce-wilkołaku, sprzedawana zapewne dla dzieci: na opakowaniu CD-Romu widnieje zakrwawiona twarz i ręce dziewczynki, głównej bohaterki. Podobnie japońskie komiksy, bardzo popularne w tym kraju, są dużo bardziej brutalne (tzn. obfitują w sceny przemocy i seksu) niż podobne wydawnictwa w USA lub w Europie. Czyżby nadal, według wskazań *bushidō*, hartowano w ten sposób psychikę dzieci? Czy nie wypacza to ich wrażliwości, uczuciowości i rozumienia humanizmu? Czy wychowanie, w którym pojawia się deficyt personalistycznego szacunku dla ludzkiej godności, zasługuje na miano wysoce moralnego? Ale czy etyka europejskiego chrześcijanina, ta stosowana w codziennym życiu, jest także – dla obserwatora spoza zachodniego kręgu kulturowego – bez zastrzeżeń?

„Istnieje ścisły związek między kulturą a wychowaniem. Człowiek kulturalny, to człowiek dobrze wychowany, wykształcony, obyty, znający dorobek ludzkości oraz zdolny do celowego

kształcenia własnej osobowości. Jan Paweł II w przemówieniu, które wygłosił w UNESCO (02.04.1980) powiedział, iż pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury jest wychowanie człowieka. A w wychowaniu chodzi głównie o to, ażeby 'człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem, o to, ażeby bardziej był, a nie tylko miał' (...) Papież Jan Paweł II w Łowiczu, zwracając się bezpośrednio do nauczycieli mówił, że młodzi oczekują wzorów i przykładów życia, potrzebują odpowiedzi na wiele zasadniczych pytań, jakie nurtują ich serca i umysły: 'trzeba, abyście byli dla nich przyjaciółmi, wiernymi towarzyszami w młodzieńczej walce'" [Pająk 1999]. Bez popadania w przesadę i bezkrytyczne naśladownictwo wzorów kultur azjatyckich można stwierdzić, że droga sztuk walki – np. japońskiego *budō* [Cynarski 2000 b, c] – stanowi kwintesencję najwartościowszych tradycji kultury duchowej tamtego kręgu kulturowego, pochodnych etosu rycerskiego, praktyk fizycznych i duchowych. Uczy patriotyzmu, poszanowania wartości moralnych i kultury. Dla wszechstronnego rozwoju, a zwłaszcza pełnego rozwoju umysłowego i duchowego dzieci i młodzieży, należałoby – w myśl zasad pedagogiki holistycznej [Szyszko-Bohusz 1989; Cynarski 2001 b] – uzupełnić azjatyckie wzory o kanony etyki i humanizmu o rodowodzie europejskim [Cynarski 2000 h].

Zdaniem Sobonia, „Japończyk zawsze był i pozostanie hazardzistą. Cechuje go wytrwałość, a niekiedy nawet fanatyczne dążenie do raz obranego celu. Dążenie to dopingowane jest obsesyjnym lękiem 'utrąty twarzy'. Potrafi być równie bezwzględny wobec siebie, jak i okrutny w stosunku do przeciwnika” [Soboń 1995, s. 188]. Cechy te stanowią pozostałość po kulturze *bushi*, po samurajskiej dumie i twardej drodze wojownika – między życiem a śmiercią. Pozostaje silnie akcentowane pojęcie honoru, a także obowiązku, uprzejmości, dyscypliny. Jednakże ludzkie życie nie było w dawnej tradycji kulturowej tego kraju traktowane jako wartość najcenniejsza.

Duchowość współczesnego mieszkańca kraju samurajów

W Japonii do dzisiaj funkcjonują ideały feudalizmu, jak: przywiązanie, posłuszeństwo i poświęcenie. Właściwie do końca XIX wieku kulturę w Japonii tworzyła głównie szlachta. Także w Polsce kulturę narodową do połowy XVIII wieku tworzyła szlachta, a później jej inteligentcy spadkobiercy. Wśród głównych deklarowanych przez Polaków wartości wymieniane są m.in.: wolność, religia katolicka, język i literatura (zwłaszcza romantyczna), mit bohaterstwa i rycerstwa Polaków, szacunek dla honoru [Mucha 1999, s. 230-235]. Pojęcie honoru związane z etosem rycerskim rozwinęło się bodaj w największym stopniu i zyskało największe znaczenie w tych właśnie krajach. Tym, co jednak zdecydowanie różni kulturę duchową i mentalność Polaków i Japończyków są różnice religijne (języka pojęciowego religii) i – wynikające z nich – światopoglądowe.

Interesujące są spostrzeżenia ks. Sobonia SDB z pobytu w Japonii, a dotyczące duchowości mieszkańców tego kraju. Píše on, że w shintoizmie obecność *kami* (bogowie, duchy i dusze) rozpoznaje się nie wiarą ani rozumem, lecz „intuicją i uczuciem zwanym *magokoro* – szczerym sercem (...) W doświadczeniu *Kami* Japończyk kieruje swoją uwagę do konkretnego bóstwa, które działa zgodnie z jego potrzebami codziennego życia” [Soboń 1995, s. 35]. Bogowie *shintō* zrodzili nie ludzi w ogóle, lecz właśnie Japończyków. Toteż tylko oni mają prawo czcić swych *kami*. Shintoizm jest ich religią narodową. Uczy o wrodzonej dobroci ludzkiego serca – główną zasadą etyczną jest: „podążaj za głosem swego serca” [Nitobe 1993]. U Japończyka „intuicja jest bardzo wysoko rozwinięta i dlatego o wiele łatwiej jest mu powiedzieć jak doświadcza on bóstwa, niż jak je rozumie” [Soboń 1995, s. 41].

Ludzie Nipponu umiejętnie łączą tradycje religijne Dalekiego Wschodu. Jak tłumaczył książkę Shotoku-Taishi (574-621): „*Shintō* – to królestwo umarłych i przeszłości. Nauki Konfucjusza mówią o teraźniejszości, buddyzm zaś ukazuje przyszłość” [Soboń 1995, s. 47]. Szczególny wpływ na wiele dziedzin życia średniowiecznej Japonii wywarła buddyjska sekta *zen*, co zaowocowało odpowiednim kanonem w malarstwie, literaturze, architekturze, dramaturgii, obyczajach i sztuce wojskowej. Z zenu wynikają zasady surowej samodyscypliny, całkowite

posłuszeństwo ucznia wobec mistrza i nakaz dążenia do *satori* – stanu najwyższej mądrości – drogą intensywnych ćwiczeń i wysiłków. Zrodziło to nowy wzorzec wojownika. Przy czym podobne wzorce łączenia praktyki militarnej z duchową istniały już wcześniej w tradycji hinduskiej i buddyjskiej. Wśród siedmiu bóstw szczęścia znajdował się: „*Bishamon* – indyjskie bóstwo sił zbrojnych. Od stóp do głowy ubrany w zbroję królewską. W lewej ręce trzyma dziędę ogromnej długości. W prawej ręce zaś – miniaturowej wielkości pagodę – małą świątynkę. Symbole te przedstawiają podwójną jego rolę: misjonarza i zdecydowanego wojownika-żołnierza” – jak opisuje polski misjonarz [Soboń 1995, s. 30].

Ks. Soboń zwraca uwagę, że japońskie społeczeństwo postawiło na naukę. Należy dodać, że potrafi też znakomicie łączyć tradycję i nowoczesność, własny dorobek kulturowy z osiągnięciami cywilizacji technicznej [Cynarski 2000 c, n]. Takim dorobkiem eksportowanym w świat i wchodzącym do światowego dziedzictwa kultury są drogi i sztuki walki japońskich mistrzów szermierki i walki wręcz, które współcześnie zawierają kwintesencję humanistycznej myśli i szlachetnych ideałów rycerskich. Na drugim biegunie pozostaje japońska rodzina, niszczona przez rozwody, egoizm [Soboń 1995, s. 192] itp. produkty kultury konsumpcyjnej importowane głównie z Ameryki i drogą medialną.

Od walki do humanizmu – od sztuk walki do dróg życia

Kodeks *bushidō* i filozofia *zen* zapewnić miały samurajowi postawę obojętną wobec śmierci. Nitobe odnajdował tu analogie do postawy stoickiej – wewnętrznego spokoju, skupienia, perfekcjonizmu, cnoty wiedzy i dystansu wobec materialnej rzeczywistości. Ratti i Westbrook opisują starojoński *bujutsu* – sztuki walki – w ich kontekście społecznym. Pierwotnie sztuki starożytne służyły żołnierskiej profesji samurajów, a względy utylitarne przeważały nad innymi ich wartościami. Wreszcie *bujutsu* rozwinęło się w kierunku filozofii integracji i równoważenia ludzkiej osobowości. Integracja ta dotyczyła poziomów: personalnego, socjalnego (społecznego) i duchowego [Ratti, Westbrook 1997, s. 388-391]. Następnie *budō* powstało jako system etyczny i edukacyjny, wiążący tradycje szkół walki z moralnymi drogami ich religijnych i filozoficznych wskazań.

Bojowy wymiar buddyzmu, określanany jako *Zen Combat*, polegał na wykorzystywaniu technik medytacji do poprawienia zdolności koncentracji, odporności psychicznej i wspomnianej wyżej akceptacji śmierci. Gluck podaje przykład, że „umysł bije mięśnie” – trening medytacyjny w karate okazuje się bardziej skuteczny niż trening siłowy [Gluck 1962]. W szkołach karate zorientowanych na walkę dużą wagę przykłada się do przekraczania kolejnych barier – fizycznych i psychicznych – podobnie jak w sporcie wyczynowym [Cynarski 2000 a, s. 39-43]. Humanizm z większą ostrością dostrzec można w systemach, które nie dopuszczają do zagrożenia zdrowia i życia ćwiczących, i w sztukach walki nie podejmujących rywalizacji sportowej. Humanistycznie i prozdrowotnie zorientowane jest np. *aikidō* mistrzów K. Toheia i K. Niikury, gdzie wyeliminowano gesty agresywne, a energia *ki* służy leczeniu lub samoobronie. Humanistyczne podłoże filozoficzne obecne jest w systemach *idōkan budō* i w *zendō karate tai-te-iao*, gdzie pojęcie ‘*jindō*’ (humanizmu, drogi człowieczeństwa) występuje nawet w nazwach dwóch form *kata*, a nazwę stylu tłumaczy się: „droga ręki pokoju” [Bachmeier, Uebrück 1999]. Podobnie zorientowane jest *karatedō* i *budō* popularyzowane przez zachodnich intelektualistów – np. w wersji Haberstetzer’a i Linda, ale także *budō* promowane współcześnie przez Japończyków (np. w IMAF – Międzynarodowej Federacji Sztuk Walki). Haberstetzer wskazuje na przemianę drogi walki w drogę pokoju i szkołę życia, zwracając uwagę na nowy wymiar sztuk walki. Sztuka walki „staje się humanistyczną drogą, w której można się lepiej poznać i zrozumieć (...) można nauczyć się (poznać) własne możliwości i ograniczenia, swe strony pozytywne i negatywne...” [Haberstetzer 1999]. Można poznać słabość i strach, ale także wartości życiowo ważne i uniwersalne. Droga sztuk walki uczy, jak zatrzymać przemoc i jak kontrolować własne emocje, a długotrwała praktyka (w przeciwieństwie do sportów walki, gdzie zachowania

agresywne są nagradzane) obniża agresywność. Według zasady Gichina Funakoshi: „*Karate-dō wa rei ni hajimari, rei ni owaru koto-wo wasuruna*” – Droga karate zaczyna i kończy się szacunkiem [Lind 1998, s. 221]. Droga sztuk walki może też przenosić się na czynności życia codziennego, stając się autentycznie drogą (sposobem, stylem) życia [Cynarski 2000 p].

Przykładowo: metoda *jeet kune do* polega na „anihilacji rzeczy, które stoją na drodze do pokoju, sprawiedliwości i człowieczeństwa. Tak więc sztuka ta staje się uosobieniem życia, a nie śmierci (...) jest osiągnięciem **wolności** – wolności naturalnego i efektywnego działania, nie tylko w walce, ale i w życiu (...) **Prawda** jest uniwersalna. Zamiast jakiegokolwiek rewelacyjnego systemu, Bruce [Lee] poszukiwał prawdy – całej prawdy zawierającej wszystkie style, miękkie i twarde, wewnętrzne i zewnętrzne; prawdy zawierającej fizyczność i duchowość, życie i śmierć, a w końcu człowieka zjednoczonego z nieskończonym Tao” [Inosanto 1976, s. 4-5].

Kult wolności pojawił się u J. S. Milla – współtwórcy klasycznego liberalizmu i hedonistycznego utilitaryzmu. Jednak także wyznawcy liberalizmu – jak J. Korwin-Mikke – są często zwolennikami jednoznacznych zasad (określonego kodeksu aksjonormatywnego). Pisze on, że „duch hartuje się w walce o obronę zasad; hartuje się, gdy dla zasady rezygnujemy z jakiejś chwilowej korzyści (...) osoby mające zdecydowany zestaw zasad, gotowe go bronić, mają własne zasady, a osobniki do tego niezdolne, słabsze, po prostu przejmują zasady ogólne” [Korwin-Mikke 2001].

„Pełna istota człowieka znajduje się w pełnej relacji ja-Ty” [Buber 1993]. Dialogika Martina Bubera sięga granic poznania filozoficznego. Buber jak każdy inny filozof starał się te granice przesunąć, albo przekroczyć. Zwłaszcza w opisie kluczowych momentów swojej filozofii, a przede wszystkim spotkania z Ty. Nie udało mu się wypracować zadowalających pojęć i modeli, za pomocą których mógłby opisać spotkanie. Spotkanie to wydaje się być po prostu doświadczeniem religijnym, z natury swej niepoddającym się intelektualnej obróbce i analizie. Buber nie był pierwszym, który tego próbował, ale na pewno jednym z bardzo niewielu, których wysiłków nie sposób mimo wszystko nazwać porażką. Udało mu się zwrócić uwagę środowiska filozoficznego na aspekt zazwyczaj pomijany, bądź uważany za niedostępny, który ma decydujące znaczenie dla zrozumienia fenomenu człowieka. K. Wojtyła oceniał dokonania Bubera najpierw dość krytycznie [Wojtyła 1994, s. 509], później zaś bardzo pozytywnie [Jan Paweł II 1994, s. 46].

Dialog religii i kultur. Rywalizacja czy współdziałanie?

„Każda z trzech wielkich religii monoteistycznych uznaje się za najwłaściwszą i najpełniejszą drogę do Boga. Chrześcijaństwo nie odmawia możliwości zbawienia innym, ortodoksyjnym żydom w ogóle to nie interesuje, a większość muzułmanów uważa, że mogą osiągnąć raj tylko ci, którzy przyjęli naukę Mahometa (...) Dialog, zapisano w deklaracji [„*Dominus Iesus*”], ‘zakłada postawę zrozumienia, dążenie do wzajemnego poznania się i obopólnego wzbogacenia w duchu posłuszeństwa prawdzie i poszanowania wolności’. I temu tylko służą także gesty Jana Pawła II w spotkaniach z wyznawcami innych religii czy chrześcijanami innych wyznań. Tylko naiwni mogą wierzyć, że w wyniku dialogu dojdzie do powstania panreligii, chociaż oczywiście rodzą się i takie koncepcje” [Czaczkowska 2000]. W telewizyjnym programie ekumenicznym z cyklu „*Ten sam duch*” analizowano wpływ filozofii Wschodu na duchowość i obrzędowość chrześcijaństwa (25.01.2001). Możliwy jest np. chrześcijański *zen*, czyli adaptacja technik medytacji. Zdaniem Inazo Nitobe także *bushidō*, jako system nieograniczony dogmatami, można połączyć z ideałami chrześcijaństwa [Nitobe 1993].

Soboń dochodzi do konkluzji podobnych jak spotykane w lingwistyce, które jednak odnosi do dialogu religijnego i międzykulturowego. Twierdzi mianowicie, że: „Ten, kto ograniczył swoje poznanie do jednej tylko religii, ten naprawdę tej religii dobrze nie zna, ani nie rozumie. Porównując swoją religię z inną religią, zaczyna się lepiej rozumieć istotę swojej religii i sedno osobistej wiary. Tym samym pogłębia się wiarę. Przy takiej analizie porównawczej

bardzo ważną sprawą jest, aby nie zwalczać innej religii (...) Jezus w swej modlitwie arcykapłańskiej modlił się do swego Ojca nie o to, aby proces ewangelizacji pomyślnie się rozwijał, ale o to, 'by wszyscy stanowili jedno'. W testamentie swoim modli się o jedność wszystkich braci, za których wydał samego siebie, abyśmy życie mieli w obfitości (J 17, 1-26). Dlatego Bonhoeffer powie, że: *Jezus nie przyszedł, aby powołać do życia jeszcze jedną religię, ale przyszedł, by uczyć jak należy żyć*" [Soboń 1995, s. 65].

Główną przeszkodą dla wzajemnego zrozumienia jest język pojęciowy – inny w teologii i filozofii kultur Zachodu, inny w buddyjsko-konfucjańskiej tradycji Wschodu. Toteż katolickie misje, prowadzone np. w Japonii, muszą sięgać do pojęć bliskich i zrozumiałych dla społeczeństwa tego kraju. Mówiąc o perspektywie trzeciego tysiąclecia Kościoła katolickiego, ks. Soboń wskazuje na 'drogę': „...Kościół zawsze wybiega myślą ku przyszłości i nieustannie zachęca nas do wędrówki ku ziemi obiecanej. Cały bieg ludzkiego życia jest nieustanną wędrówką – pielgrzymką do domu Ojca. Życie i cała wędrówka ludzka nabiera pełnego sensu i znaczenia tylko wtedy, kiedy ma jasny, dojrzały i zgodny z Bożym zamiarem cel. A celem tym dla nas jest czynienie tego co Bogu miłe i ludziom wychodzi na użytek duszy i ciała (...) Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, winien na pierwszym miejscu szukać tego co Boże i zawsze powinien kroczyć Jego drogami. Tylko droga Boża może w pełni zaspokoić pragnienie i głód ludzkiego serca. Droga Boża prowadzi do świętości na każdym piastowanym stanowisku. W rodzinie i społeczeństwie domaga się zgody, przebaczenia, wzajemnego zrozumienia i poszanowania...” [Soboń 1999].

W czytaniu z listu św. Pawła Apostoła do Filipian znajdujemy doktrynalny sprzeciw wobec wszelkiej rywalizacji, więc także sportowej: „Jeśli jest jakieś napomnienie w Chrystusie, jeśli jakaś moc przekonująca Miłości, jeśli jakiś udział w Duchu, jeśli jakieś serdeczne współczucie, dopełnijcie mojej radości przez to, że będziecie mieli te same dążenia: tę samą miłość i wspólność ducha, pragnąc tylko jednego, a **niczego nie pragnąc dla niewłaściwego współzawodnictwa ani dla próżnej chwały** (podkreślenie W. J. C.), lecz w pokorze oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie. Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich. Niech was ożywia to dążenie, które było w Chrystusie Jezusie”⁵. Współczesny katolicyzm docenia znaczenie kultury fizycznej, lecz główną siłę upatruje w sile ducha⁶ – podobnie, jak twierdzą o tym mistrzowie sztuk walki. Kościół proponuje łączyć odnowę biologiczną z odnową duchową⁷, mówi o materialistycznej iluzji, słowem podejmuje funkcję komunikacyjną z zastosowaniem języka Nowej Ery.

Jak podaje Soboń za Encykliką *Redemptoris Missio*: „Na progu trzeciego tysiąclecia Odkupienia Bóg przygotowuje wielką wiosnę chrześcijaństwa, której początek można już dostrzec”. Rzeczywiście – komentuje polski misjonarz z Kitsuki i Hita – zarówno w świecie niechrześcijańskim, jak i tam, gdzie chrześcijaństwo istnieje od dawna, dokonuje się stopniowe zbliżenie ludów do ideałów i wartości ewangelicznych, któremu Kościół pragnie służyć. Dzisiaj faktycznie zaznacza się nowa zgodność ludów co do wartości: odrzucenie przemocy i wojny, poszanowanie dla osoby ludzkiej i jej praw, pragnienie wolności, sprawiedliwości i braterstwa, dążność do przewyższania rasizmów i nacjonalizmów, wzrost poczucia godności i dowartościowanie kobiety [Soboń 1995, s. 133]. Także autor książki *Przydrożny kamień*, którego tytuł nawiązuje do ogrodów i poezji *zen*, bierze czynny udział w opisywanym dialogu kulturowym.

⁵ „*Nasza Wspólnota*”. Biuletyn Polskiej Misji Katolickiej w Brukseli, 26 września 1999. Czytanie wg *Flp 2, 1-11*.

⁶ Ks. A. Zelga, *Papież, „Magazyn Sportowy”*, 1 września 2000, s. 15.

⁷ Na ulotce Rzymskokatolickiej Parafii Wniebowzięcia N.M.P. w nadmorskim Władysławowie (2001) czytamy słowa skierowane do zagranicznego turysty: „Total relaxation renews not only your body, but also your spirit. Here is the chance to utilize the beauty of nature with dignity and goodness, which the Creator gives you for recreation. If you need the time to pray, or need to talk to a priest in English, please feel free to come to the rectory”.

W perspektywie historii kultury współczesne zainteresowania kulturami Wschodu i koncepcje **dialogu kulturowego**, określane też jako *nowy renesans*, nawiązują wprost do „studia humaniora” – studiów nad człowiekiem w dobie włoskiego renesansu, które dały początek pojęciu humanizmu. Ówczesne odrodzenie nawiązywało do kultury antycznej, greckorzymskiej, poszukiwało nowych form ekspresji, wolności i indywidualności. Współcześnie, w epoce postmodernistycznej, obecne są podobne cele, jak wynika to z analizy fenomenu społeczno-kulturowego *New Age* – zwłaszcza w jego ‘nurcie orientalnym’ [Cynarski 2000 a]. S. Tokarski łączył ruchy młodzieżowej kontestacji z jednoczesnym odkrywaniem duchowości Wschodu [Tokarski 1984]. Sztuki walki mieszczą się w „kapitale” owych kulturowych wymian, wzajemnego poznawania się, dialogu i eksportu (oraz komercjalizacji i trywializacji) między Azją, a światem Zachodu [Cynarski 1997, 2000 a]. Młodzieżowe kontrkultury, wyznawcy *New Age*, ekolodzy i zwolennicy nowego, wyłamującego kartezjańskie ograniczenia, humanizmu nawiązują także do tradycji mistycyzmu (europejskiego i wschodniego) lub niektórych orientacji filozoficznych (np. intuicjonizm Bergsona), oraz do romantycznych i neoromantycznych wizji „duchowej” rzeczywistości (uczucia, wiary i pozamysłowych form poznania) i buntu.

Zgodnie z poglądami Maxa Webera, trudno rozpatrywać życie społeczne w oderwaniu od oddziaływań cywilizacyjnych (technologia) i kulturowych (religia). Osoba, nieprzyznająca się do żadnej religii, znajduje zwykle jej substytut lub zastępczego boga (bogów) i formy praktyk (rytuałów). Religia stać się może nawet nauka – jak było w przypadku pozytywistów (A. Comte) i neopozytywistów (przedstawiciele „Koła Wiedeńskiego”). Religia, w szczególności wiara, nadzieja i miłość, pełnią podstawowe funkcje sprawcze w procesie twórczym. Bóg jest Prawdą Absolutną – dążeniem teologii, filozofii i innych nauk, Sprawiedliwością – naczelną zasadą funkcjonowania wszechświata i życia, ale przede wszystkim jest Miłością – podstawową dla wszelkiej kreacji. W tej precyzacji pojęcie Boga utożsamia się z chińskim Tao. Możliwa jest też inna perspektywa poznawcza, którą Tischner wywodził z *Traktatów* Mistra Eckharta: „Ontologia została podporządkowana agatologii, logika bytu logice dobra. Bóg nadaje istnienie sobie i światu wedle praw ‘dramatu dobra’. Jest *ponad bytem i niebytem*” [Tischner 1998, s. 273]. Tego rodzaju wiedza, wynikająca z doświadczeń mistycznych, godzi dogmatyczne dylematy chrześcijaństwa i buddyzmu, dotyczące pojęcia Boga.

Co to za droga, która nie prowadzi do świątyni? Co to za droga życia, która nie prowadzi do mądrości i świętości? Czy można oddzielić rozważania z zakresu wartości, więc także mądrości, od nauki? Fritjof Capra odpowiada, że: „Systemy wartości i etyka, w przeciwieństwie do konwencjonalnych przekonań, nie mają dla nauki i techniki znaczenia marginalnego, lecz stanowią ich zasadniczą podstawę i siłę napędową” [Capra 1987, s. 541]. Etyka jest podstawą „umowy społecznej” i całego świata kultury, ale jednocześnie stanowi normę i powołanie dla moralnego rozwoju osobowego człowieka i jego relacji z osobowym Bogiem (w chrześcijaństwie i islamie) albo najwyższą zasadą Tao (w taoizmie). Filozofia sztuk walki opiera się na fundamencie etyki absolutystycznej i uniwersalistycznej jednocześnie [Cynarski 2000 h].

Przychodzi na myśl kolejna kwestia – czym jest **mądrość**? Mądrość jest pojęciem z pogranicza filozofii i teologii, jest połączeniem wiedzy z dobrocią serca i sięganiem ku nieskończoności i wieczności. Człowiek mądry może powiedzieć, że jeszcze nie wie, co to jest prawda i dobro, ale dąży do ich poznania (które jest pewnym procesem). Ortega y Gasset wskazuje, że człowieka mądry podejmuje ciągłe wysiłki, by uniknąć nieustannie grożącej mu głupocie – na czym właśnie ma polegać inteligencja. Poza tym twierdzi on, że nie ma kultury tam, gdzie brak szacunku dla ostatecznych stanowisk intelektualnych, będących bezwzględnym odniesieniem we wszelkiej dyskusji. [Ortega y Gasset 1995]. Relatywizm etyczny rozmywa sensy znaczeniowe sfery aksjologicznej. Jeżeli jest wiele prawd, nie ma żadnej podstawowej lub absolutnej. Prowadzi to do ukrytego nihilizmu. Chrześcijański nakaz i obietnica „szukajcie a znajdziecie” stanowi zachętę do wytrwałej pracy i poszukiwania

prawdy. Zalecenie to zawiera także wymiar pozakonfesyjny, z zakresu epistemologii naukowej bądź artystycznej. Czyż nie stąd wynika wyjątkowy – w przypadku „europejskiego ciągu kulturowego” – rozwój nauki i szeroko rozumianej kultury, że można wręcz mówić o „powołaniu Europy”? – jak pisze Andrzej Grzegorzczak [1999].

Czy mądrość jest gromadzeniem wiedzy? Nie, buddyzm uczy, a powielają tę ideę mistrzowie sztuk walki [Inosanto 1976], że do prawdy dochodzimy odrzucając to, co zbyt cenne. Prawdziwe i mądre są najprostsze słowa. Umiłowanie wszelkiego życia jest tą pierwszą zasadą mądrości Wschodu⁸, która w drodze sztuk walki transponuje się na kategorię zalecenie: „Chroń wszelkie życie”. Filozofia mądrościowa stanowi fundamentalną składową namysłu A. Pawluckiego w zakresie pedagogiki sportu. A. Szyszko-Bohusz odnajduje uniwersalną mądrość wynikającą z mistycyzmu wielkich religii i stanowiącą etyczne podłoże pedagogiki holistycznej. Szczególnie pedagogika sztuk walki [Cynarski 2001 b] ma szansę zrealizować postulat Jana Pawła II kierowany do sportu, który powinien być rozumiany w kategoriach służby, a nie korzyści [Jan Paweł II 1990]. To co **powinno** być w sporcie, jest w szlachetnych sztukach walki.

Światło rycerskiej kultury Średniowiecza

Tytuł tego fragmentu jest celowo nieco prowokacyjny. Utrwaliło się w powszechnym mniemaniu, że Średniowiecze było czasem ciemnoty i zacofania, okresem przesądów, przemocy i upadku kultury (tej wspaniałej, starożytnej) etc. W nauce prym wiodła teologia, rozwijana w kierunkach scholastycznym i mistycznym. Ludzie dość serio potraktowali przesłanie Jezusa, pokornie klękając przed krzyżem. W najwyższym stopniu etyka chrześcijańska wpłynęła na stany: duchowny i rycerski, kreujące kulturę tamtych czasów.

Efektem orientacji na wartości ponadczasowe było zaistnienie zakonów duchownych i rycerskich. Jak pisał Huizinga: „W umysłowości średniowiecznej pojęcie ‘stan’ czy ‘zakon’ jest (...) konstruowane w oparciu o założenie, że każda z tych grup reprezentuje jakiś boski nakaz, jest fragmentem budowli świata równie istotnym, równie hierarchicznym i dostojnym, jak niebieskie Trony i Moce w hierarchii aniołów” [Huizinga 1974, s. 82]. Holenderski historyk kultury powołuje się następnie na Chastellaina, nadwornego kronikarza Filipa Dobrego i Karola Śmiałego, ponieważ jego bogate dzieło jest najlepszym zwierciadłem umysłowości ówczesnej. „Oto człowiek, który wyrósł na ziemiach Flandrii, który w swych rodzimych Niderlandach miał przed oczyma najświetniejszy rozwój potęgi mieszczaństwa; a jednak, zaślepiiony przepychem okazałego życia burgundzkiego, uważa on za źródło wszelkiej siły w państwie tylko rycerską odwagę i rycerską cnotę. Bóg stworzył pospólstwo, żeby pracowało, uprawiało rolę i przy pomocy handlu tworzyło trwale podstawy utrzymania; duchowieństwo powołane zostało do spraw wiary, szlachta zaś, by podnosiła cnotę, strzegła sprawiedliwości i by poprzez swe czyny i obyczaje stanowiła dla innych wzór estetycznego ukształtowania egzystencji. Chastellain przypisuje szlachcie najważniejsze zadania w państwie: ochronę Kościoła, szerzenie wiary, obronę ludu przed uciskiem, troskę o powszechne dobro, zwalczanie przemocy i tyranii, umacnianie pokoju. Cechami szlachty są miłość prawdy, odwaga, obyczajność i łagodność” [Huizinga 1974, s. 83]. Chastellain nazywał bogatych mieszczan ‘prostakami’ [Huizinga 1974, s. 84]. Niejako współbrzmia to z ocenami Inazo Nitobe, który na początku XX wieku analizował moralność japońskiego społeczeństwa i przeciwstawiał cnotę rycerskiej klasy *bushi* „luźną kupiecką moralność”. Zdaniem japońskiego socjologa, mieszczaństwo, a zwłaszcza kupcy byli w pogardzie u szlachty, choćby dlatego, że „drogi bogactwa nie są drogami honoru” [Nitobe 1993, s. 44-47].

Johan Huizinga cytuje, iż: „Dwie rzeczy – tak czytamy w żywocie Boucicauta, jednego z najczystszych przedstawicieli ideału rycerskiego w późnym Średniowieczu – wola boska

⁸ *Biozofia* jest pojęciem, które określa życiową mądrość – wschodni odpowiednik zachodniej filozofii [Saldern 1998, s. 159; Cynarski 2000 i]. Pokrewnie mu jest pojęcie *biofilii* – miłości życia - wprowadzone przez E. Fromma [Cynarski 2000 i].

umieściła na świecie jak dwa filary, aby podtrzymać porządek boskich i ludzkich spraw; bez nich świat stałby się chaosem; tymi dwoma filarami są 'rycerstwa i nauka, które świetnie ze sobą harmonizują'. 'Nauka, Wiara i Rycerstwo' są trzema liliami *Chapel des fleurs de lis* (Bukietu kwiatów lilii) Filipa de Vitry; reprezentują one trzy stany; rycerstwo zostało powołane do obrony i ochrony dwóch pozostałych. Wysokich treści etycznych ideału rycerskiego dowodzi też zrównanie pod względem wartości rycerstwa i nauki, przejawiające się także w tendencji do przyznawania tytułowi doktorskiemu tych samych praw, jakie posiada rycerstwo. W tym zrównaniu część dla silnej woli i odwagi łączy się z kultem dla wyższej wiedzy i wysokich umiejętności: przejawia się tu potrzeba oglądania człowieka w pełnym rozwoju jego mocy. Szanse tego rozwoju wyrażają równowartościowe modele powołania do wyższych zadań życiowych" [Huizinga 1974, s. 89]. Podobnie szanowano mędrców w różnych kulturach rycerskich. Wspólnym dla wielu kultur wojowników był powiązany z ideałem rycerskim pierwiastek ascetyczny. Z jednej strony samodyscypliny i ćwiczeń wymagała potrzeba wojenna, z drugiej – moralna asceza powodowana była odniesieniem transcendentnym, religijnym.

Jak podawała Ossowska, w 1020 roku biskup Fulbert z Chartres ujął obowiązki rycerza wobec swego pana w następujące zasady: ten, kto ślubował na wierność nie mógł dopuścić do żadnej krzywdy na ciele pana, do żadnej szkody w jego posiadłościach, do żadnego uszczerbku na honorze, do uszczerbku w stanie posiadania, do ograniczenia jego swobody, działania i możliwości działania. Rycerza obowiązywała **szczególina wdzięczność** w stosunku do tego, kto go pasował na rycerza oraz osławiona już opieka nad wdową i sierotą. Stać się rycerzem, oznaczało nowe życie, oparte na modlitwie, unikaniu grzechu, pychy i podłości. Rycerz był zobowiązany bronić Kościoła, opiekować się ludnością; powinien być waleczny, lojalny, nie pozabawiać nikogo jego własności; obowiązywała go wojna w słusznej tylko sprawie. Kawalera charakteryzować powinna siła i uroda, odwaga, słowność i wierność [Ossowska 1986].

Czy 'absolutna teologia' może być dzisiaj podstawą dla filozofii? A może także dla systemowej wiedzy naukowej? Do jakich sformułowań można sprowadzić jej tezy? Analizy religioznawcze skłaniają ku następującym prawdom: 1) Bóg jest zarówno absolutnym Bytem (ontologia pozytywna) i absolutnym Niebytem (ontologia negatywna), ale przede wszystkim – wszystkim pomiędzy; 2) metafizyka jest continuum zorientowanym „między życiem a śmiercią” w kierunku życia (doczesnego i wiecznego) [Cynarski 2000 o]; 3) Ewolucja od A do Ω jest sensem czasu, świata i człowieka, przy czym A i Ω to Bóg; 4) Współistnieje komplementarne słowo (Logos) i droga (Tao), prawda i metoda, mądrość i praktyka, nauka i wiedza stosowana, abstrakcyjna filozofia i codzienna biozofia (mądrość życia).

Na rycerskie cnoty obecne w olimpizmie i harcerstwie wskazuje J. Lipiec, stwierdzając podobieństwo tychże dwóch systemów pedagogicznych w zakresie antropologicznej, zintegrowanej i całościowej psychofizycznej wizji człowieka. „To co jest duchowością, podlega określone treningowi i weryfikacji cielesnej, to zaś, co jest fizycznością, jest obrazem charakteru, myśli, woli i uczuć” [Lipiec 2001]. Przywołane zostają wspólne cechy, takie jak aktywność, perfekcjonizm, grupowa kooperacja i rywalizacja. Czy jednak rzeczywistość olimpijska nie odbiega zbyt daleko od neoolimpijskich ideałów? Czy współczesny olimpizm może jeszcze kreować pozytywne wzorce? J. Kosiewicz pisze o „groźbie deformacji i degradacji osobowości”, wynikających z patologizacji sportu. Jego zdaniem humanistyczne przesłania neoolimpizmu Coubertina będą zanikać, wobec upowszechniania się założeń natury pragmatycznej i instrumentalnej [Kosiewicz 2001].

Na niwie sportu pozostała jeszcze niewielka oaza czystego amatorstwa, gdzie zawodnicy nie walczą dla pieniędzy [Cynarski 2000 e], a poza rywalizacją sportową funkcjonuje istotny dla kultury fizycznej obszar sztuk walki, gdzie zachowany został wymiar sakralny. Wymiary moralne i duchowe pozostały w przekazie sztuk walki, które stały się drogami samodoskonalenia – wzmacniania swego psychofizycznego, osobowego potencjału i rozwoju duchowego (w zakresie moralności, świadomości, kształcenia charakteru). W moralnej drodze współczesnych sztuk walki

możemy także wyróżnić aspekty (pro-) zdrowotne, społeczne i ekologiczne. Pomimo że także świat sztuk walki podlega oddziaływaniu kultury masowej i procesowi komercjalizacji, w dużym stopniu zachowuje jednak swe tradycyjne ideały [Cynarski 1999 c, 2000 d, 2001 a].

Spoleczna perspektywa – postmodernizm czy nowa era?

O perspektywach życia społecznego snują domysły socjologowie i futurologowie. Futurologia przedstawia pewne możliwe wizje przyszłości. Jednakże, zdaniem M. Malikowskiego, „zachowania społeczne są nieprzewidywalne”⁹. Możemy jedynie poszukiwać bardziej prawdopodobnych scenariuszy, zgodnych z pewnymi, dostrzeżonymi tendencjami. Trafność owych przewidywań będzie zapewne podobna do wiarygodności prognoz meteorologicznych lub astrologicznych (około 50 %).

Ortega y Gasset zauważa istotne, z punktu widzenia socjologii sportu, zamiłowanie ‘człowieka masowego’ do zabawy i sportu, do pielęgnowania własnego ciała i dbałości o urodę [Ortega y Gasset 1995]. „Mówiąc ogólnie motywy zdrowia i przyjemności leży przede wszystkim u podstaw preferencji poszczególnych sportów. Inne są ponadto sporty wybierane przez mężczyzn, a inne przez kobiety. Ci pierwsi preferują sporty kształtujące siłę i sprawność, kobiety zaś wybierają formy aktywności fizycznej kształtujące estetyczny wzór cielesny. Notuje się ponadto stały spadek znaczenia wyniku sportowego jako czynnika stymulującego aktywność ruchową” [Krawczyk 2000]¹⁰.

Leoński o nowym w naszym społeczeństwie pokoleniu „techno” stwierdza, że w „techno-generacji” wyróżnić można dwie grupy: „pierwszą cechuje refleksyjny stosunek do świata. Druga grupa, znacznie większa, otwarta jest na uciechy i doczesne przyjemności (...) młodzi nastawieni są na indywidualny rozwój. Stawiają na własne siły i zdolności. Dążą w znacznie większym stopniu do samodoskonalenia, widząc w tym szansę na sukces. Wiele uczuć i wartości zanika – choćby miłość bliźniego. Zaczyna dominować egoizm” [Leoński 2001]. Według K. Hogana, „pracowitość i kreatywność prowadzą do sukcesu (...) [a młody człowiek, żądny sukcesu] Musi pomyśleć i o tym, co jest potrzebne, by go urzeczywistnić” [Mogilko 2000]. Najlepsze efekty przynosi synergia, połączenie indywidualnych działań we wspólnej pracy.

Biologizm jest manierą modną nie tylko w naukach społecznych, ale przede wszystkim w odbiorze masowym. Jeżeli swe zachowania i potrzeby człowiek tłumaczy instynktami, zapisem genów i naturą bliską szympanсовi (w 99 %), może czuć się za nie w mniejszym stopniu odpowiedzialny moralnie. Inna rzecz, że także w socjologii pojawia się dobro, jako ‘genetyczna norma’, co niezupełnie zgodne jest z odczuciem egoistycznej, samolubnej natury [Kuncewicz 2000]. Szyborski pisze o XXI stuleciu jako o erze biologii, o triumfie i ekspansji tej dziedziny nauki. Pisze on, za Nancy Etcoff, że „wrażliwość na kobiecą urodę zakodowana jest w męskich genach – jej biologiczną istotę stanowi fakt, że to sygnał zdrowia, młodości i płodności. A tylko płodni przekazują swe geny (i upodobania) przyszłym pokoleniom” [Szyborski 2001]. Gdzie indziej *homo sapiens sapiens* stawiany jest w ewolucyjnym łańcuchu świata natury, rozpoczynanym przez organizmy jednokomórkowe, przy czym odmawia się człowiekowi dysponowania wolną wolą [Sagan, Druyan 2000]. Czy zapatrzenie w naturę, cielesność i fizjologię nie odwraca ludzkiej uwagi od wartości wyższych, ponadczasowych? Według naturalistycznie zorientowanych psychologów, np. upodobanie do widoku krwi i skłonność do ryzyka – są w przypadku mężczyzn uwarunkowane gatunkową historią człowieka. Poza tym „większość dam podświadomie woli zdecydowanych, szorstkich w obyciu mężczyzn. Zniechęceni podobają się im wyłącznie w brazylijskich telenowelach i powieściach typu harlequin”¹¹.

⁹ Z wykładu w Instytucie Socjologii WSP w Rzeszowie, 14 stycznia 2001.

¹⁰ Wśród dziesięciu preferowanych dyscyplin znajduje się także karate (na ósmym miejscu, wśród dyscyplin wskazanych w czterech stolicach Europy Środkowej i Wschodniej). Por. także wyniki badań: Jankowskiego i Krawczyka [1997].

¹¹ Według wypowiedzi K. Korony, S. Ślubowskiego, K. Zielińskiej i B. Pawłowskiego dla „CKM”, 2001, nr 2, s. 48, 96-97.

Język ekologii i feminizmu przeplata się nie tylko w nowoparadygmatycznych wizjach Capry. Priorytet natury i cielesności z jednej strony, a neopogańska duchowość (zamieniająca Boga Ojca na starogrecką Gaję – Matkę Ziemię) z drugiej, tworzą nową społeczno-kulturową wizję, której charakter jest jak dotąd po części eklektyczny i amorficzny. Jednakże ta „nowa świadomość” przekłada się na nową samoświadomość seksualną i moralną. „Feminizm to już nie jest zbuntowany margines, ale sposób na życie. Wiele kobiet jest tak samodzielnych, że lepiej czuje się w wolnym związku, niektóre chcą mieć dziecko na własność”, stwierdza A. Mirski¹². Z „prawicowego” punktu widzenia: „nasza tradycja przyznała kobietom pewne przywileje, od najdrobniejszych po zasadnicze, a ruchy feministyczne chcą im to odebrać”¹³. Feministki narzekają na „brak dostatecznej swobody prawnej w zabijaniu dzieci nienarodzonych” mówiąc o kwestii „możliwości decydowania o własnym ciele”, która stanowi „jeden z głównych, obok niezależności ekonomicznej oraz równego udziału w życiu politycznym, elementów równouprawnienia kobiet i mężczyzn we współczesnych społeczeństwach prawdziwie europejskich”¹⁴.

Socjologicznym faktem jest powstanie wzorca ‘dynamicznej kobiety ponowoczesnej’ [Cynarski 2001 c], który odpowiada koncepcji szlachetnego wojownika – człowieka aktywnego i twórczego (*homo creator nobilis*) [Cynarski 2000 d, m]. Świat podziwia dziś kobiety piękne i dynamiczne – aktywne w życiu, walce i miłości, zdecydowane, pełne siły i dynamizmu, jak S. Stone, J. Lopez, B. Spaers czy komputerowa (i filmowa) Lara Croft (A. Jolie). Nie tylko Japonki, Chinki czy Koreanki uprawiają dziś sztuki i sporty walki. Tradycje dawnych wojowników kulturowych współczesne Amazonki na całym świecie [Cynarski 2000 m, 2001 c].

Fukuyama – zwolennik teorii ewolucji – występuje jednocześnie przeciw teoriom relatywizmu kulturowego i moralnego [Fukuyama 2000]. W obronie koncepcji Darwina stanął L. Amhart, który twierdzi, że można postawić śmiało tezę, iż darwinowska wizja świata kierowanego przez prawo naturalne jest kompatybilna z kreacjonistyczną czy teistyczną wizją Kreatora jako źródła tych moralnych praw. Możliwa jest synteza ewolucjonizmu z kreacjonizmem, przypisująca obydwu teoriom właściwe role. Zdaniem H. von Ditfurth, niejako ‘od wewnątrz’ przeżywamy stworzenie, które ‘od zewnątrz’, z perspektywy transcendentnej, a więc naprawdę, jest dziełem jednej chwili, natomiast stworzenie jest procesem [Jarosz 2000]. Brzmi to zgodnie z tezami P. Teilharda de Chardin, A. Huxleya i R. Webera [Dobroczyński 1997].

Jak przed stu laty porównywał charakter narodowy Polaków i Japończyków I. Nitobe [1993 (1904)], tak obecnie porównywana jest historia i kariera ekonomiczna Korei i Polski [Goban-Klas 2000]. Paradoksalnie kraje Dalekiego Wschodu imponują obecnie bardziej dynamicznym rozwojem gospodarki i poziomem nowoczesnej technologii, niż swą starą, duchową kulturą. Wszakże materialistyczno-konsumpcyjna iluzja szczęścia przez posiadanie materialnych dóbr jest piętnowana tak w chrześcijaństwie, jak i w buddyzmie.

Fukuyama w swych prognozach na wiek XXI jest optymistą. Przewiduje on, że będzie to stulecie rozszerzania rewolucji informatycznej, liberalnej demokracji, a przede wszystkim *globalizacji*, w której widzi szansę rozwoju ekonomicznego i technologicznego krajów Trzeciego Świata [Fukuyama 2000]. Czy rzeczywiście proces *globalizacji* jest szansą na postęp cywilizacyjny i kto na tym zyska? Tak zwani *antyglobaliści* zdecydowanie odrzucają tę perspektywę, czy też nowy porządek, narzucany przez elity finansowe. Są to, zdaniem Toeplitza, „rzecznicy tzw. podatku Tobina, czyli zaproponowanego przez amerykańskiego ekonomistę, Jamesa Tobina, podatku od międzynarodowych spekulacji finansowych. Są to przeciwnicy takich form pomocy dla krajów biednych, w wyniku czego – jak dzieje się to w Afryce – milionowa pomoc zamienia się szybko w miliardowe zadłużenie.” Są to ludzie, którym (czego nie można wykluczyć), naprawdę chodzi o nasz glob [Toeplitz 2001].

¹² W wypowiedzi dla „Przeglądu”, 2001, nr 32, s. 22

¹³ P. Zygałdo, dodatek do miesięcznika „Właściwy Porządek”, 2001, nr 6, s. 2.

¹⁴ M. Hofman, *Feministek troska o polski ciemnogród*, „Najwyższy Czas”, 2001, nr 27-28, s. 17.

Prócz ekonomicznego i komunikacyjnego, istotny jest tu także wymiar kulturowy. Jaką kulturę promują media w dobie globalizacji? – Popularną i masową. Narzuca się skojarzenie z uwagami Ortega y Gasset o powszechnym narzucaniu przeciętności i banalności (zwłaszcza w wersji *made in USA*). „Człowiek masowy” żyje bez konkretnego celu, bezwładnie i bezwolnie dryfuje, niczego nie tworzy [Ortega y Gasset 1995]. Właśnie taki bierny i niewybredny odbiorca kultury niskiego lotu jest jednocześnie produktem i konsumentem rynkowej kultury oraz produktów liberalnej gospodarki. W opinii hiszpańskiego humanisty następuje demoralizacja współczesnej Europy i świata, zanik cnót i społeczne przyzwyczajanie do życia „niskiego lotu”. Kultura wojowników (współczesnych dzentelmenów i arystokracji ducha) zdecydowanie nie jest współcześnie kulturą dominującą, lecz pozostaje w pewnej opozycji [Mucha 1999], w dobie globalizacji, gdy narzucany jest wzór konsumenta kapitalistycznego rynku dóbr materialnych i kultury masowej. Ubogie społeczeństwa byłych krajów socjalistycznych ciągle jednak bardziej pociąga „amerykańskie szczęście” dostatniego życia (do którego *notabene* prowadzić może kariera w filmach sztuk walki) [Samojłowicz 1997], niż ascetyczna droga autokreacji.

Jeżeli ‘mieć’ dominuje nad ‘być’, gdy rezygnuje się z etosu na rzecz pragmatyzmu, upadają szlachetne idee i dla człowieka kończy się to katastrofą. W. Lipiński stwierdził, że „doskonała sytuacja materialna MKOl nie jest w stanie uratować olimpijskiego uniwersalizmu” [Barlak 1997, s. 181-182]. Poszerzający się indywidualizm powoduje koncentrowanie się wyłącznie na własnym „ja”, na którym zamyka się horyzont sensu. Liczy się tylko to, co zaspokaja moje potrzeby i co pozwala doznawać przyjemności. W celu maksymalizacji doznań sięga się po środki „wzmocniające”, jak alkohol, narkotyki, czy doping w sporcie. Pojawia się gloryfikacja ciała, nazywana przez A. Pawłuckiego „humanizmem absurdu”. Cieleśność staje się w kulturze postmodernistycznej podstawą działania – „mam ciało, więc jestem” [Barlak 1997, s. 185-186]. Interpretacja maksymy „w zdrowym ciele zdrowy duch” (*mens sana in corpore sano*) wiąże się często z podwójnym nieporozumieniem. Po pierwsze – sensem maksymy jest przestroga przed jednostronnością w psychofizycznym rozwoju, gdyż zdrowe ciało nie jest warunkiem duchowego rozwoju. Po wtóre – nie brak przykładów wybitnych twórców kultury niepełnosprawnych fizycznie, a także zdrowych osiłków wykazujących nikle przejawy życia duchowego. Człowiek ucieka często od próżności (aksjologicznej pustki) materialistycznego konsumpcjonizmu, od wolności będącej zagubieniem i trudnością moralnych wyborów, od lęku przed alienacją, popadając w swej bezsilności i poczuciu bezsensu w synkretyzm nowych kultów, w uzależnienie od wróżb, hazardu lub seksu. Ruch *New Age* powstał na fali powszechnego poszukiwania nowej wizji świata, a jego zwolennikom nie przeszkadza eklektyzm i niespójność wielu jego przejawów. Człowiek potrzebuje duchowej integracji (psychicznej, społecznej i transpersonalnej) i moralnych wskazań – drogowskazów na swej życiowej drodze [Cynarski 2000 j].

Czy perspektywa społeczeństwa XXI wieku będzie cywilizacja radykalnie humanistyczna w wersji Fromma, ‘era słoneczna’ w wersji Capry, czy może ‘cywilizacja miłości’ według nauczania Jana Pawła II [Fromm 1989; Capra 1987; Jan Paweł II 1996]? Modelowy wojownik przyszłości, artysta sztuk walki i sztuki życia – człowiek szlachetny i twórczy (*homo creator nobilis* [Cynarski 2000 d, j, m]) – stanowi wzór na miarę powyższych, szlachetnych i ambitnych wizji, pełnych wiary i miłości do człowieka, świata i Boga. Tym *wojownikom-humanistom* sztuk walki zadedykowany jest, jak można przypuszczać, *Wstęp do uniwersalizmu* Kuczyńskiego [1998] – „Tym, którzy ratują i chronią życie”.

Nauka XXI wieku – od biologii po teologię

Wiele dziedzin wiedzy i nauki tytułowanych było w historii mianem królowej nauk: filozofia, teologia, matematyka. XX-wieczna rewolucja w nauce nastąpiła głównie pod wpływem odkryć fizyki, a obecnie najwięcej oczekiwań kierowanych jest w stronę nauk biologicznych, medycznych i informatyki. Reorientacja paradygmatyczna następuje bardzo powoli, jakkolwiek dostrzec można zbliżanie się wzajemne typowej *science* do dziedzin określanych jako ‘paranauka’. W naukowym opisie człowieka i świata koniecznością jest

sięgać po teorię systemową, a także teorię chaosu lub teorię katastrof [Życiński 1983, s. 231-234], prowadzić dialog z mistykami, wyjaśniać fenomeny parapsychologiczne, badać interdyscyplinarne i interpretować całościowo. Zmianie ulega epistemologia i metodologia nauki, poczynając od języka pojęciowego [Capra 1987; Cynarski 2000 f, g].

W kulturze modernistycznej wierzone, że wszystko można poznać, zbadać, zmierzyć i wyjaśnić według zasady „myśleć to panować”. Barlak podaje za Jawłowską określenie, że „postmodernizm to pewien stan kultury jako całości, inna formacja kulturowa, kształtująca się w opozycji do podstawowych wartości i przekonań epoki modernizmu” [Barlak 1997, s. 175]. Nad kresem nowoczesności i problemami epoki ponowoczesności dyskutują wybitni filozofowie i socjologzy: J. F. Lyotard, M. Foucault, J. Derrida, R. Rorty, G. Vattimo, F. Jameson, W. Welsh. Jednym z najbardziej popularnych przedstawicieli modernizmu jest Umberto Eco, włoski prozaik, estetyk i semiolog. Jest twórcą sformułowanej na gruncie semiotyki teorii literatury i kultury, a powieściopisarstwo stanowi uzupełnienie i ilustrację jego teorii. Według Eco, kultura stanowi system powiązanych ze sobą znaków, a każdy kod kulturowy jest elementem jakiegoś systemu i nawet wyizolowany „pamięta” o nim. Z. Bauman określa nowe, typowe dla postmodernizmu przymierze wartości: swoboda, różnorodność i tolerancja. O ile już M. Weber krytykował biurokrację, w postmodernizmie niechętnie postrzegana jest wszelka instytucjonalizacja, ograniczająca swobodę ekspresji. Dotyczy to także metod badawczych i wypowiedzi naukowych.

Na skrajnych biegunach, między którymi rozciąga się *continuum* nauki (lub ogólniej – wiedzy), funkcjonują jeszcze – z jednej strony model newtonowsko-kartezjański, hołdujący empiryzmowi, liczbowemu opisowi zjawisk i bezwzględnemu racjonalizmowi, z drugiej zaś strony paranaukowe niekiedy i antyracjonalne, ale podejmujące śmiałe próby sięgania prawdy i interpretacji zjawisk niewyjaśnionych, refleksje „pozaakademickie”. Obydwie wersje wiedzy (nauki mniej lub bardziej „oficjalnej”) popularyzowane są w periodykach i innych środkach masowego upowszechniania. W dwóch miesięcznikach wydanych w sierpniu 2001, a pochodzących z okolic wymienionych biegunów, znajdujemy takie oto stałe działy (lub wiodącą tematykę): astrofizyka, biomechanika, etnografia, fizjologia, podróże kosmiczne, technika, urbanistyka (w pierwszym) oraz astrologia, ezoteryka, medycyna naturalna, paleoastronautyka, parapsychologia, radiestezja, tajemnice natury, UFO (w drugim piśmie). Porównanie to dotyczy „Świata Nauki”, redagowanego przez J. Zimakowską i „Nieznanego Świata”, gdzie redaktorem naczelnym jest M. Rymuszko. Okazuje się, że takie porównanie nie jest tutaj bezzasadne. W pismach tych podejmowane są niekiedy podobne problemy, choć opracowywane w innych perspektywach poznawczych. *Stricte* naukowy świat badany jest coraz częściej w ujęciach bliskich holistycznemu, ekologicznemu i systemowemu, z uwzględnianiem wzajemnych zależności elementów. Natomiast ten nieznan świat penetrowany jest przez ludzi nauki (zarówno samouków, jak też posiadających stopnie naukowe) z zastosowaniem metod i scientystycznych, i niekonwencjonalnych (które także przybliża do „oficjalnej” nauki tzw. nowy paradygmat [Cynarski 2000 f]). Nie można, w świetle systemowego paradygmatu, nie dostrzegać wpływu oddziaływań kosmicznych na ludzkie zdrowie, świadomość lub aktywność twórczą.

„Nieznan Świat” przedstawia m.in. artykuł Renaty Wak o małej różnicy mózgow mężczyzny i kobiety (s. 6-8), postać naturoterapeuty L. Lisickiego (s. 46-47), propozycje książek Rudolfa Steinera [2000] i Czogiamy Trungpy [2001] (s. 59). „Świat Nauki” publikuje teksty dotyczące socjologicznych problemów przestępczości (s. 15), socjologii sportu (dopingu genowego) (s. 48-57), neuropsychoimmunologii (s. 80) oraz architektury i urbanistyce (s. 68-75). Co do związków między psyche a somą są one od wieków znane i praktycznie wykorzystywane w azjatyckich świątyniach i w szkołach sztuk walki, podczas gdy nauka współczesna (nie tylko medycyna) z wielkim trudem przełamuje kartezjański dualizm. Przecież dopiero „ja” oraz „organizm” współtworzą spójny system, zwany osobą [Kozielecki 1998, s. 241]. W Nowej Urbanistyce zastosowano *paradygmat ekologiczny* – tzw. ‘system przekrojowy’ harmonizować ma z naturalnym krajobrazem i w sposób płynny prowadzić od zabudowy podmiejskiej do

charakteru *stricte* miejskiego. Właśnie ekologia (*gr.* *eikos* – dom, *logos* – nauka) jest tą dziedziną, która łączy naukę i kulturę z naturą i poglądami zwolenników kontrkultur. Termin *ekologia* został wprowadzony w 1869 roku przez Ernesta Haeckela. W roku 1965 Walerian Goetel wprowadził pojęcie *sozologii* (*gr.* *sozo* – chronić, ratować), które współbrzmii z zasadą ochrony wszelkiego życia w sztukach walki. Wśród książek, zaleczanych przez „*Świat Nauki*”, są prace popularyzatorskie z filozofii [Sagan 2001], socjologii [Sagan, Druyan 2000], genetyki i astrofizyki.

Niektóre śmiałe teorie naukowe, jak koncepcja czasu H. Bergsona (czas, jako strumień świadomości), „bioelektryczna teoria życia” W. Sedlaka, lub „teoria genetycznego przekazu pamięci (świadomości)” A. Szyszko-Bohusza [Szyszko-Bohusz 1996, 2000], budują pomost między tradycjami Dalekiego Wschodu i mistycznymi, a biologią teoretyczną i naukami o człowieku. Uczni analizują ludzką naturę lub kondycję, poszukując jej nowej, pełniejszej definicji [Sedlak 1980; Arendt 2000], albo zwracają uwagę na zagrożenia zderzeniem, wstrząsem lub cywilizacyjnym wirażem [Huntington 1998; Fukuyama 2000; Weres 2001]. Najtrafniejsze jednak i najbardziej obiecujące wydają się ujęcia systemowe problemów człowieka i jego rzeczywistości (zwłaszcza tej specyficznie ludzkiej – kulturowej). Nowe spojrzenie epistemologiczne i paradygmatyczne [Bateson 1988; Capra 1987, 1995] stopniowo wypiera skostniały sycyentyzm. Najlepiej jest to widoczne na obszarze humanistycznie zorientowanych nauk o człowieku, co ukazuje np. Anna Grzegorzczak [1995].

Zdaniem K. Stępnia „horoskop jest zawsze oszustwem”¹⁵. Moda na wróżby i horoskopy przywędrowała do Polski z Europy Zachodniej i USA, gdzie popularność astrologii odpowiada pewnej aksjologicznej pustce lub niezaspokojonym potrzebom duchowym. Jednakże pojawiają się próby naukowej interpretacji astrologii lub powiązania tego rodzaju wiedzy z nauką. Np. L. Weres prowadzi w Polsce szkołę „astrologii humanistycznej i kosmoekologii kultury”, a we Francji podjęto próbę łączącego zastosowania metod socjologicznych i astrologicznych: „Dyskusję wywołała obroniona na Sorbonie ‘interdyscyplinarna’ dysertacja, w której fakty społeczne zostały poddane interpretacji astrologicznej. Promotorem pracy był Michel Maffesoli...”¹⁶. Oszuński wskazuje, że: „*Naukowcy nieortodoksyjni, zajmujący się zjawiskami paranormalnymi, są uważani przez świat nauki akademickiej za outsiderów. Jednak tylko oni próbują uzyskać odpowiedzi na pytania dręczące ludzkość od jej początków*” [Oszuński 2001].

Kartezjusz nie miał zaufania do wyczytanej w księgach wiedzy tajemnej, pisząc: „jeśli chodzi o nauki tajemne, sądziłem, że dostatecznie znam ich wartość, by nie dać się oszukać ani przez obietnice alchemika, ani przez przepowiednie astrologa, ani przez szalberstwo magika, ani przez sztuczki i samochwalstwo tych, którzy chcą uchodzić za mądrzejszych, aniżeli są” [Descartes 1988, s. 11]. Jednakże jego zasada, aby „dzielić każde z badanych zagadnień na tyle cząstek, na ile by się dało i na ile byłoby potrzeba dla najlepszego ich rozwiązania” [Descartes 1988, s. 22], budzi uzasadniony sprzeciw dzisiejszych metodologów i filozofów nauki. Od opublikowania *ogólnej teorii systemów* przez Ludwiga von Bertalanffy’ego wiemy, że badając części nie uzyskamy pełnej wiedzy o systemach z części tych złożonych. Jednakże pozostała nam podzielona na liczne szczegółowe dyscypliny nauka i redukcjonistyczna, niezupełnie adekwatna do rzeczywistości metodologia. Ortega y Gasset pisze krytycznie o zwolennikach wszelkiej wąskiej specjalizacji, gdy specjalista jest ignorantem w zakresie całej wiedzy z poza jego ‘malutkiego wycinka wszechświata’ [Ortega y Gasset 1995].

O ile można mówić o dość powszechnej zgodzie środowiska nauki na konieczność badań interdyscyplinarnych, o tyle nie zawsze i nie wszystkich przekonuje propozycja uwzględniania w owych interdyscyplinarnych ujęciach i refleksjach metodologicznych teologii¹⁷. U współczesnych

¹⁵ Cytat z: „Przegląd”, 2001, nr 33, s. 25.

¹⁶ „Informacja Bieżąca PTS”, 2001, maj (nr 66), s. 17. Relacja według wypowiedzi Ch. Baudclota i R. Establota, „Le Monde”, 18 IV 2001.

¹⁷ Pomimo iż współtwórca starego, tj. newtonowsko-kartezjańskiego paradygmatu, a mianowicie Kartezjusz wskazywał i uzasadniał konieczność istnienia Boga i nieśmiertelnej ludzkiej duszy, jako podstawę swej teorii i metodologii [Descartes 1988, s. 41-48, 68-69].

filozofów nauki pojawia się jednak tego rodzaju namysł i dialog [Życiński 1983; Capra, Steindl-Rast, Matus 1995; Sagan 2001], który odpowiada holistycznym ujęciom metateoretycznym Janusa Kuczyńskiego [1998] lub Niklasa Luhmanna [1998]. Luhmann zastosował teorię systemów do interpretacji zjawisk kulturowych, sztuki, religii oraz prawa, które określa on jako systemy cząstkowe w ramach ogólnego systemu społecznego. Jednakże teologię podporządkował on swej koncepcji socjologii religii, unikając równorzędnego dialogu, przedstawiając natomiast swe propozycje „realizacyjne”. Pisze on, że: „W samym jądrze funkcji, w Kościele rozumianym jako komunikacja religijna, sekularyzacja jawi się przede wszystkim jako problem ‘mikromotywacji’ prywatnych uczestników, która nie może być kontrolowana przez system religijny i być dostatecznie zabezpieczona przez fakt ‘członkostwa’ w Kościele. Kościół musi nastawić się na otwieranie i oferowanie możliwości członkostwa, a decyzję o zaktywizowaniu członkostwa pozostawić koincydencjom prywatnego życia. Jest to trudne, ponieważ możliwości komunikacji religijnej muszą być oferowane bez nadziei na rezonans i sukces” [Luhmann 1998, s. 253]. Z drugiej jednak strony we wstępie do *Funkcji religii* napisał: „Niniejszy tom obejmuje pięć studiów, których tematem jest religia. Ujmują one religię jako zjawisko społeczne w aspekcie funkcji, dogmatyki, kontyngencji, sekularyzacji i organizacji. W pewnej mierze stanowią one szkice robocze, napisane dla potrzeb dyskusji z teologami (...) W odpowiedzi na potrzeby interdyscyplinarnej dyskusji pomiędzy teologami a socjologami rozważania te mają przede wszystkim ukazać, że może i powinno dojść do spotkania na polu teorii. Tylko taka socjologia, która rzeczywiście dotrze do dostępnych współcześnie materiałów służących budowie teorii, może mieć nadzieję na wywołanie ze strony teologii czegoś więcej niż zwykłej reakcji obronnej i czegoś więcej niż prostego przejęcia pojęć. Jestem przede wszystkim ciekaw, czy teza, iż religia spełnia dla społeczeństwa funkcję zarządem centralną, jak i bardzo specyficzną, i to w wyniku historycznego rozwoju, może stanowić dla teologów podstawę do rozmowy” [Luhmann 1998, s. 9-10].

Z drugiej strony organizowane są sympozja (np. te, które organizuje lider Salosu Z. Dziubiński), których celem jest ukazywanie filozoficznych, historycznych, pedagogicznych, socjologicznych, teologicznych i interdyscyplinarnych związków wiary z szeroko pojętym sportem i kulturą fizyczną. Na progu trzeciego tysiąclecia pojawia się „iście ekumeniczna wizja człowieka” – osoby cielesno-duchowej, obdarzonej wewnętrzną harmonią ontologiczną i aksjologiczną [Mosz 2000]. Droga sztuk walki oferuje metody poznania, przydatne nie tylko w metodologii teorii sztuk walki, ale również na innych drogach ludzkiego samopoznania i naukowej epistemologii. Np. *shūgyō* jest praktyką ćwiczeń umysłu i ciała, doskonalenia duchowego, drogą do jedności i intuicyjnego doświadczenia prawdy. Wiedza intuicyjna wzbogaca myślenie racjonalne o nowe idee, wyłamujące schematy myślenia liniowego i redukcyjnego [Capra 1987, s. 66; Drabarek 1996; Cynarski 2000 g].

BIBLIOGRAFIA

1. Arendt H. (2000), *Kondycja ludzka* (przeł. A. Łagodzińska), Aletheia, Warszawa.
2. Bachmeier J., Uebrück F. (1999), *Zendo Karate Tai-Te-Tao Kata*, Sanjuro Selbstverlag, Regensburg 1999.
3. Barlak M. (1997), *Postmodernizm w kulturze a zdrowie* [w:] Dziubiński Z. [red.], *Teologia i filozofia sportu*, Salos, Warszawa.
4. Bateson G. (1988), *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Surkamp, Frankfurt am Main.
5. Brzezińska A., Wycisk J., Bondyra K. [red.] (1999), *New Age, Nowe Oświecenie?*, Humaniora, Poznań.
6. Buber M. (1993), *Problem człowieka*, PWN, Warszawa.
7. Capra F. (1987), *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura* (przeł. E. Wożydyło), PIW, Warszawa (seria: Biblioteka myśli współczesnej).
8. Capra F., Steindl-Rast D., Matus T. (1995), *Należać do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości* (przeł. P. Pieńkowski), Znak, Kraków.
9. Cynarski W. J. (1997), *Dalekowschodnie sztuki walki w kulturze Zachodu* [w:] Dziubiński Z. [red.], *Teologia i filozofia sportu*, SALOS RP, Warszawa, s. 138-150.

10. Cynarski W. J. (1998), *Budō w procesie dialektyczno – ewolucyjnym*, „Przegląd Naukowy IWFiz WSP w Rzeszowie”, nr 4, s. 27-30.
11. Cynarski W. J. (1999 a), *Wiara, etyka a sztuki walki Dalekiego Wschodu w relacji współczesnej* [w:] Dziubiński Z. [red.], *Wiara a sport*, Salos, Warszawa, s. 207-226.
12. Cynarski W. J. (1999 b), *Dziedzictwo kultury wojowników. Założenia filozoficzne i funkcje pedagogiczne dalekowschodnich sztuk walki*, „Roczniki Naukowe AWF w Warszawie”, t. 38, s. 55-76.
13. Cynarski W. J. (1999 c), *Sociological and anthropological conditions of the Far Eastern fighting arts on the example of Japanese budō*, „Research Yearbook. Studies in the Theory of Physical Education and Sport”, Volume 6, p. 75-88.
14. Cynarski W. J. (2000 a), *Sztuki walki budō w kulturze Zachodu*, Wyd. WSP, Rzeszów.
15. Cynarski W. J. (2000 b), *Droga sztuk walki jako proces treningowy i edukacyjny*, „Trening”, nr 1, s. 97-110.
16. Cynarski W. J. (2000 c), *Kokusai Budō Renmei*, „Trening”, nr 3, s. 137-142.
17. Cynarski W. J. (2000 d), *Między kulturą fizyczną a duchową – praktyki sztuk walki*, Zeszyty Naukowe nr 80 pt. „Studia Humanistyczne”, s. 241-258.
18. Cynarski W. J. (2000 e), *Oaza amatorskiego sportu i ostatni „rycerze – idealisci”*, „Przegląd Naukowy IWFiz WSP w Rzeszowie”, t. 4 zeszyt nr 1-2, s. 7-12.
19. Cynarski W. J. (2000 f), *Przyczynek do epistemologii nauk o kulturze fizycznej*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 26-45.
20. Cynarski W. J. (2000 g), *Metodologia badań nad dalekowschodnimi sztukami walki – koncepcje i problemy*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 46-53.
21. Cynarski W. J. (2000 h), *Filozofia sztuk walki. Ontologia i aksjologia azjatyckich sztuk walki*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 54-85.
22. Cynarski W. J. (2000 i), *Podglebie japońskich sztuk i sportów walki według von Salderna*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, 2000, t. 1, s. 86-91.
23. Cynarski W. J. (2000 j), *W kierunku nowej, humanistycznej nauki o człowieku. Antropologia psychofizycznego postępu*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 99-103.
24. Cynarski W. J. (2000 k), *Antropologia człowieka walczącego. Uwagi wstępne*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 104-109.
25. Cynarski W. J. (2000 l), *Sport w interpretacji semiologicznej wg Güldenpfenniga*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 219-221.
26. Cynarski W. J. (2000 m), *Filozofia społeczna Ericha Fromma*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 224-231.
27. Cynarski W. J. (2000 n), *Spiritual Physical Culture of 21st Century*, „Research Yearbook. Studies in the Theory of Physical Education and Sport”, Volume 7, p. 155-170.
28. Cynarski W. J. (2000 o), *Spotkania w drodze – cz. 2, „Waga i Miecz”*, nr 5, s. 15-19, 24.
29. Cynarski W. J. (2000 p), *Bardo – tybetański stan „między”*, „Bardo”, nr 10, s. 24.
30. Cynarski W. J. (2000 q), *Filozofia sztuk walki na co dzień*, „Bardo”, nr 13, s. 30.
31. Cynarski W. J. (2001 a), *Martial Arts Phenomenon in Mass Culture*, „Physical Education and Sport”, no. 2, p. 261-270.
32. Cynarski W. J. (2001 b), *W kierunku pedagogiki budō (w maszynopisie)*
33. Cynarski W. J. (2001 c), *Dynamiczna kobieta ponowoczesna (w maszynopisie)*
34. Czaczowska E. K. (2000), *Nikt nie wyzbędzie się swoich prawd*, „Rzeczpospolita”, nr 223, s. A8.
35. Descartes R. (1988), *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach* (przeł. W. Wojciechowska), PWN, Warszawa.
36. Dobroczyński B. (1997), *New Age, Znak, Kraków*.
37. Drabarek A. (1996), *Konflikt między myśleniem racjonalnym a intuicyjnym* [w:] Żuk A. [red.], *Konflikt i walka*, UMCS, Lublin., s. 105-116.
38. Filipiak M. (1999), *Od subkultury do kultury alternatywnej. Wprowadzenie do subkultur młodzieżowych*, UMCS, Lublin.
39. Fromm E. (1989), *Mieć czy być. Duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, Klub Otrycki, Warszawa.
40. Fukuyama F. (2000), *Wielki Wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego* (przeł. H. Komorowska i in.), Politeja, Warszawa.
41. Gluck J. (1962), *Zen Combat*, New York.
42. Goban-Klas T. (2000), *Dalekowschodni feniks. Koreańska droga rozwoju i modernizacji*, UJ, Kraków.
43. Gołębiowska M. (2000), *Derridy zmagania z nowożytnością*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 87-108.
44. Grzegorzczak A. (1995), *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, UAM, Poznań.
45. Grzegorzczak A. (1999), *The Vocation of Europe*, „Dialogue and Universalism”, Vol. 9, No. 5-6, p. 11-41.
46. Haberstetzer R. (1999), *Bu-Do: Schule des Lebens!? Do als Weg des Kriegeres oder Weg des Friedens?*, „Budo Karate”, nr 9, s. 6-8.
47. Huizinga J. (1974), *Jesień Średniowiecza* (przeł. T. Brzostowski), PIW, Warszawa.
48. Huntington S. P. (1998), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* (przeł. H. Jankowska), Muza, Warszawa.

49. Inosanto D. (1976), *Jeet Kune Do: The Art and Philosophy of Bruce Lee*, KNPC, Los Angeles.
50. Jan Paweł II (1994), *Przekroczyć próg nadziei*, KUL, Lublin.
51. Jan Paweł II (1996), *Encykliki Jana Pawła II (t. 1-2)*, Wyd. „M”, Kraków.
52. Jankowski K. W., Krawczyk Z. [red.] (1997), *Wartości i wzory kultury fizycznej młodzieży. Badania porównawcze*, AWF, Warszawa.
53. Jarosz T. (2000), *Darwin i konserwatyzm*, „Najwyższy Czas”, nr 50, s. 40-41.
54. Jawłowska A. (1975), *Drogi kontrkultury*, PIW, Warszawa.
55. Kalina R. M. (2000), *Teoria sportów walki*, AWF, Warszawa.
56. Korwin-Mikke J. (2001), *Zasady*, „Właściwy Porządek”, nr 6, s. 16.
57. Kosiewicz J. (2001), *Dylematy współczesnego olimpizmu*, „Wychowanie Fizyczne i Zdrowotne”, nr 6-7, s. 8-12.
58. Koziński J. (1998), *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Żak, Warszawa.
59. Krawczyk Z. (2000), *Sport dla wszystkich w Europie*, „Sport dla Wszystkich”, nr 1, s. 53-60.
60. Kuczyński J. (1998), *Wstęp do uniwersalizmu. Ogrodnicy świata (t. 1)*, UW, Warszawa.
61. Kuncewicz P. (2000), *Pod znakiem socjologii*, „Przegląd”, nr z 24 lipca, s. 22.
62. Lakatos I. (1995), *Pisma z filozofii nauk empirycznych* (przeł. W. Sady), PWN, Warszawa.
63. Leoński J. (2001), *Pokolenie pionierskie*, „Przegląd”, nr 30, s. 18.
64. Lind W. (1998), *Budo. Der geistige Weg der Kampfkünste* (wyd. III), O. W. Barth Verlag, Bern – München – Wien.
65. Lipiec J. (2001), *Olimpizm i harcerstwo w poszukiwaniu nowej wspólnoty*, „Kultura Fizyczna”, nr 7-8, s. 1-3.
66. Luhmann N. (1998), *Funkcja religii* (przeł. D. Motak), Nomos, Kraków.
67. Mogiła A. (2000), *Kreacja sukcesu. Rozmowa z Kevinem Hoganem, psychologiem biznesu*, „Wprost”, nr 44, s. 84-85.
68. Mosz J. (2000), *Chrześcijaństwo wobec cielesności*, „Wychowanie Fizyczne i Zdrowotne”, nr 2-3, s. 115-120.
69. Mucha J. [red.] (1999), *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*, ON, Warszawa.
70. Nitobe I. (1993), *Bushido – dusza Japonii*, Keiko Publishers, Warszawa.
71. Ortega y Gasset (1995), *Bunt mas* (przeł. P. Nikłowicz), Muza, Warszawa.
72. Ossowska M. (1986), *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa.
73. Oszuński T. (2001), *Fakty, hipotezy, badania*, „Nieznany Świat”, nr 8, s. 51-55.
74. Pająk B. (1999), *Kultura i wychowanie w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, „Nasza Droga”, nr 10, s. 4.
75. *Papież Jan Paweł II o sporcie, etyce i wierze*, „Sport Wyczynowy”, 1990, nr 1-2, s. 6.
76. Ratti O., Westbrook A. (1997), *Sekrety samurajów. Studium o japońskich sztukach walki* (przeł. M. Matusiak), Diamond Books, Bydgoszcz.
77. Samojłowicz J. (1997), *Szczęście po amerykańsku (rozmowa z Michałem Dudikoffem)*, „Video Cinema Press”, nr 6, s. 40-41.
78. Sedlak W. (1980), *Homo electronicus*, PIW, Warszawa.
79. Sagan C., Druyan A. (2000), *Cienie zapomnianych przodków. W poszukiwaniu naszej tożsamości* (przeł. J. Bicroń), Zysk i S-ka, Poznań.
80. Sagan C. (2001), *Miliardy, miliardy. Rozmyślenia o życiu i śmierci u schyłku tysiąclecia*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
81. Saldern M. v. [red.] (1998), *Budō in heutiger Zeit*, Universität Lüneburg.
82. Sobon T. (1995), *Przydrożny kamień. Robō-no Ishi*, Wyd. Salezjańskie, Warszawa.
83. Sobon T. (1999), Kazanie na dzień Bożego Narodzenia, Hita (Japonia), grudzień 1999.
84. Steiner R. (2000), *Droga do wtajemniczenia (ze wstępem J. Prokopiuka)*, Rebis, Poznań.
85. Szyborski K. (2001), *Powrót natury*, „Świat Nauki. Scientific American”, nr 8, s. 79-80.
86. Szyszko-Bohusz A. (1989), *Pedagogika holistyczna*, PAN, Ossolineum, Wrocław.
87. Szyszko-Bohusz A. (1996), *Nieśmiertelność genetyczna. Czy dziedziczymy świadomość?*, Wyd. A. Przybyłowski, Kraków.
88. Szyszko-Bohusz A. (2000), *Hipoteza nieśmiertelności genetycznej i dziedziczenia świadomości*, „Rocznik Naukowy Ildō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 187-201.
89. Tischner J. (1998), *Spór o istnienie człowieka*, Żak, Kraków.
90. Toepflitz K. T. (2001), *Kto jest antyglobalistą?*, „Przegląd”, nr 31, s. 75.
91. Tokarski S. (1984), *Orient i kontrkultury*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
92. Trungpa C. (2001), *Wolność od duchowego materializmu*, Mudra, Kraków.
93. Weres L. (2001), *W przededniu zmian*, „Nieznany Świat”, nr 8, s. 68-69.
94. Wojtyła K. (1994), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin.
95. Żuk A. (1996), *Konflikt i walka*, UMCS, Lublin.
96. Życiński J. (1983), *Język i metoda*, Żak, Kraków.

From zen of combat to humanism – from primitive cultures of fighters to *homo creator nobilis* of the future

In the article author undertakes the wide problems of conflict and fight in aspects: personal, social, psychological, moral and – in the domain of science (breaking up the schemas and old paradigm). Evolution from combat to cooperation, to life and truth – this is just the way of contemporary martial arts fighters. Author links to knightly ethos of Europe, undertakes problems of spirit, humanism and cultural-dialogue – proposing ideal model of noble and creative man: the XXI c. Fighter.