

# Wojciech J. Cynarski

---

## W kierunku antropologii integralnej : propozycja systemowej syntezy w nauce o człowieku

---

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu,  
kultura, zdrowie, edukacja] 2, 121-132

---

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.

Autor, jest przedstawicielem nauk o kulturze fizycznej i socjologiem. Interesuje się zwłaszcza socjologią i antropologią kulturową. Pracę tę konsultował wstępnie z prof. dr hab. Zbigniewem Puckiem (UJ), specjalistą antropologii kultury.

Recenzent – prof. dr hab. Jerzy Kosiewicz (Katedra Nauk Społecznych AWF Warszawa) – ocenił pracę bardzo wysoko. Stwierdził, że „praca jest próbą holistycznego ujęcia zagadnień antropologicznych z punktu widzenia nauk humanistycznych i nauk o kulturze fizycznej. Stanowi wysoce oryginalne i niezmiernie interesujące ujęcie badanego problemu.”

WOJCIECH J. CYNARSKI  
IWFIZ UR

## W kierunku antropologii integralnej Propozycja systemowej syntezy w nauce o człowieku

*Autor przedstawia propozycję stworzenia nowej, integralnej teorii antropologicznej, która uwzględniałaby wskazania nowoparadygmatyczne w epistemologii i metodologii, oraz ujmowałaby wszystkie wymiary człowieczeństwa. Poniższe rozważania dotyczą możliwości zbliżenia socjologii, antropologii, nauk o kulturze i 'nauk o sferze duchowej' (psychologia, religioznawstwo, teologia), na przykładzie antropologii dalekowschodnich sztuk walki.*

### Między socjologią a antropologią

Wśród nauk badających kulturę istotne miejsce zajmują współcześnie socjologia i antropologia, podejmujące swe badania i interpretacje najczęściej w odniesieniu do określonego fragmentu lub wymiaru kultury – np. zredukowanej do wytworów materialnych lub zapisanych idei [por.: Pucek 1998]. Gdyby socjologia kultury miała się odnosić do kultury globalnie pojętej, musiałyby stanowić nadbudowę wszystkich innych specjalnych działów socjologii, jako ogólna teoria socjologiczna.

Dla socjologów podążanie za dokonującą się w antropologii i pod jej wpływem przemianą perspektywy badawczej i teoretycznej nie było wyrazem samodoskonalenia, lecz koniecznością wobec światowego postępu nauk o kulturze. Ten antropologiczny – kulturologiczny dyskurs podjęli socjologowie chociażby na łamach *Antropologii kultury* [Mencwel 1995]. Zbiór zawiera teksty klasyków nauk humanistycznych i społecznych, podzielonych na czternaście działów tematycznych. Brak jednak perspektywy teologicznej i religijnej. We wstępie A. Mencwel pisze o wyobraźni antropologicznej, upatrując jej początki w wypowiedziach J. J. Rousseau, G. Vico, I. Kanta i, oczywiście, C. Lévi-Straussa [Mencwel 1995, s. 9-21]. Rozszerzenie horyzontu pojmowania kultury przez antropologiczne definicje i koncepcje pobudziło tendencje do wprowadzania do socjologii nowych tematów, nowych procedur badawczych i ujęć metodologicznych, nowych teoretycznych punktów widzenia i paradygmatów. Na tle teoretycznych konfrontacji i metodologicznych doświadczeń antropologii i socjologii kultury szczególnie wyraźnie ujawniają się niedostatki redukcjonistycznej metodologii i procedury poznawczej. Odnosi się to zwłaszcza do schematycznych recept neopozytywistycznego modelu uprawiania nauki. Wśród stanowisk kontropozytywistycznych wymienić można: nurt neopsuchoanalityczny, semiologiczny, etnometodologiczny, fenomenologiczny, hermeneutyczny i – w szczególności – syntetyczne ujęcie systemowe.

Zdaniem Lévi-Straussa, antropologia kultury zawiera się pomiędzy językoznawstwem i archeologią a geografią, a antropologia społeczna – między psychologią a socjologią. Jednak „niezależnie od tego, czy antropologia ogłasza się za ‘społeczną’ czy za ‘kulturową’, dąży ona zawsze do poznania człowieka całościowego, przy czym ujmuje się go w jednym przypadku wychodząc od jego wytworów, w drugim zaś – wychodząc od jego przedstawień [Lévi-Strauss 1995, s. 63]. W dużym uproszczeniu można stwierdzić, że etnografia i etnologia stanowią pewne etapy w rozwoju współczesnej antropologii, natomiast folklorystyka jest formą zastosowania jej metod badawczych. Poprzez antropologię fizyczną nauki o człowieku i społeczeństwie łączy się także z naukami przyrodniczymi [Lévi-Strauss 1995, s. 58-59].

Teoria socjologii kultury, sformułowana przez A. Kłóskowską [Kłóskowska 1983], bazuje w dużym stopniu na konfiguracjonizmie (wzory kultury) i behawioryzmie (analiza zachowań). Poza ogólną definicją kultury Kłóskowska wyszczególniła jej trzy podstawowe warstwy

(symboliczną, społeczną i bytową) oraz trzy układy kultury według form komunikacji. W oparciu o podobny język pojęciowy Z. Krawczyk opracował teorię socjologii kultury fizycznej [Krawczyk 1995]. Kulturę fizyczną interpretuje on w kategoriach antropologiczno-kulturowych i semiologicznych, co zgodne jest z ogólnymi tendencjami w światowej socjologii sportu. Właśnie socjologia kultury fizycznej analizująca bio-psycho-społecznego człowieka (w jego postawach i dążeniach, fizycznej działalności i relacjach środowiskowych), sprzyja jego holistycznej, społecznej i psychiczno-cieleśnej identyfikacji.

Cała humanistycznie zorientowana teoria kultury fizycznej buduje model antropologiczny na pograniczu nauk społecznych i przyrodniczych. Jak stwierdza J. Kosiewicz, A. Pawłucki dokonał syntezy pewnych wcześniejszych założeń, tworząc w perspektywie rygorystyki aksjologicznej nową pedagogikę ciała (wychowania fizycznego i zdrowotnego) [Kosiewicz 2000, s. 94-95]. Najszerzej program badawczy Z. Krawczyka rozwija J. Kosiewicz, który dokonał metodologicznej analizy nauk podstawowych i praktycznych kultury fizycznej, oraz dokonał ustalenia (sformułowania) stanu aktualnego filozofii (zwłaszcza antropologii filozoficznej) kultury fizycznej, uwzględniającego dorobek teoretyczny i namysł filozoficzny różnych dziedzin kultury fizycznej, z uwzględnieniem współczesnej teologii ciała [Kosiewicz 1986, 2000].

Postulowane uwzględnianie w badaniach antropologicznych i społecznych wymiaru cielesności [Maus 1973] i nietypowych doświadczeń poznawczych (pozawmysłowych lub pozaintelektualnych) [Wyka 1993] realizowane jest najpełniej w teorii sztuk walki [Cynarski 2000 a, c, l]. Tutaj także, w socjologicznej i antropologicznej refleksji nad psychofizycznymi praktykami Wschodu, w pełni realizowane są wskazania filozofii (antropologii) dialogu osobowego, postulowane przez M. Bubera [Filipiak, Szulakiewicz 1993]. Człowiek sztuk walki funkcjonuje nie tylko na pogranicznym obszarze kontekstów historycznych i kulturowych, ale także w relacjach z uczniem, z nauczycielem duchowej drogi i z boskim Absolutem. Wymiar transgresji i transcendencji nadaje tu – bez względu na fakt odniesienia do osobowego Boga lub inaczej rozumianej Ostatecznej Prawdy – ‘boski pierwiastek’ antropologii tej sfery kultury i wymaga jego uwzględniania. Wymiar transcendencji wymaga perspektywy personalistycznej lub jej pokrewnej.

### **Antropologia sztuk walki**

Kultura w krajach Dalekiego Wschodu postrzegana jest inaczej niż na Zachodzie. Nie jest mianowicie uwikłana w przeciwstawienia fizyczności i duchowości, ani problemy dualizmu natury ludzkiej. W chińskiej filozofii przeważa myślenie komplementarne – elementy rzeczywistości wzajemnie się uzupełniają, nawet dobro o zło. Brak też wyraźnego rozgraniczenia filozofii, religii i praktyki życiowej. Owa praktyka – jako proces poznawczy doświadczenia i realizacji wartości – uzupełnia wiedzę, oddziałując na sfery: intelektualną, emocjonalną, wolicjonalną, rozwijając zmysł intuicyjnego postrzegania rzeczywistości.

Analiza psychofizycznych praktyk powstałych w kulturze Azji wschodniej i południowo-wschodniej umożliwia nam nie tylko lepszą recepcję człowieka z tamtego kręgu kulturowego, ale także nową perspektywę spojrzenia na kulturę i antropologię. Tego rodzaju kulturowo-antropologiczna analiza i synteza (w znaczeniu kompilacji różnych punktów widzenia lub odniesienia dla interpretacji problemów wielowymiarowych i ich wielowarstwowych znaczeń) stanowi podstawę dla humanistycznie (lub personalistycznie) zorientowanej teorii dalekowschodnich sztuk walki. Systemy dalekowschodnich sztuk walki bazują na tradycjach religijnych systemów medytacji i samorealizacji, zawierają kanony pochodzące z rycerskich kodeksów moralnych, stanowią fragment narodowych kultur – tradycji militarnej i dziedzictwa historycznego krajów tego rejonu świata. Z trudnością mieszczą się w pojęciu kultury fizycznej, gdyż taki podział kultury (i człowieka) wydaje się być w ich przypadku zbytnim (nieuzasadnionym) redukcjonistycznym uproszczeniem.

Cała powstająca teoria sztuk walki [Cynarski 2000 i, j] budowana jest z konieczności interdyscyplinarnego, holistycznego ujęcia tego fenomenu, którego redukcja do egzotycznej

ciekawostki w ramach 'teorii sportów walki' wydaje się być dużym nieporozumieniem. Kulturowe, duchowe (sakralne, moralne i świadomościowe) i semiotyczne wymiary dalekowschodnich sztuk walki uwzględnić może jedynie humanistyczna teoria sztuk walki, oparta na paradygmacie systemowego pojmowania rzeczywistości, powiązana z bardziej ogólną teorią antropologiczną. Humanistyczna antropologia dalekowschodnich sztuk walki zawiera więc ujęcia – społeczne (socjologia sztuk walki i socjologia w teorii sztuk walki), psychologiczne, religioznawcze i kulturowe, filozoficzne – zagadnienia (fenomeny) sztuk walki. W ramach ujęcia kulturowego sformułowana została zasada 'wpływu wtórnego' – kulturowego [Cynarski 2000 a], w jej ujęciu filozoficznym zasady drogi duchowego postępu [Cynarski 2000 c], a na psychofizycznym pograniczu teorii treningu – hipoteza 'ontogenetycznego efektu superkompensacji'.

W perspektywie antropologii kulturowej indonezyjskie tradycje sztuki walki badała H. Cordes [Cordes 1992], podobnie współpracownicy M. Eliade'go – uwzględniający ponadto uwarunkowania magiczne i religijne [Eliade 1987; Maliszewski 1996; por.: Cynarski 2000 h]. Pierwszą próbą kulturologicznego i systemowego ujęcia teorii dalekowschodnich sztuk walki była książka *Sztuki walki budō w kulturze Zachodu*, powstała przy współdziałaniu J. Kosiewicza [Cynarski 2000 a; por.: Cieszkowski, Bujak 2000; Kosiewicz 2001]. Trudno przecenić wartość bliskiej dla teorii sztuk walki – teorii sportów walki – budowanej na gruncie teorii sportu przez E. Jaskólskiego, S. Sterkowicza, Z. Bujaka, R. M. Kalinę i innych, a także analizy filozoficzno-kulturowe S. Tokarskiego. Wielką wartość stanowi tutaj praca historyków sztuk walki, takich jak D. F. Draeger i R. Habersetzer, a także encyklopedystów, kompletujących fakty. Fenomen sztuk walki wymaga naukowej penetracji od strony takich dyscyplin, jak: filozofia, socjologia, psychologia, teologia i religioznawstwo, kulturologia, historia, pedagogika, nauki medyczne i nauki o kulturze fizycznej (teoria treningu i inne). Przede wszystkim jednak, jako że sztuki walki zostały stworzone i uprawiane są przez człowieka i dla człowieka, wspólną platformę badań tworzyć powinna szeroko (systemowo) pojęta teoria antropologiczna.

### **Przykład militarnej i duchowej kultury *bushi***

Amerykański badacz kultur wojowników Draeger wskazuje, że etos wojowników pojawia się w najwcześniejszych utworach japońskiej literatury – od pochodzącej z VIII wieku *Kojiki* (Księżde dawnych wydarzeń) poczynając [por.: Kotański 1986]. Pisarze żyjący w czasach rozkwitu kultury *bushi* – klasy japońskich wojowników – często idealizowali rycerski etos i tradycję. Głosili pochwałę takich cech wzoru wojownika, jak: lojalność, honor, odwaga, posłuszeństwo, zaufanie, poświęcenie, pogarda dla wynagrodzenia za pełnioną służbę. Emocjonalne spojrzenie starojapońskich pisarzy i poetów spowodowało, że historyczne kroniki wypełnione są ilustracjami godnych podziwu cech charakteru. W starych tekstach występuje też wiele zawiłych filozoficznych spekulacji i ezoteryzmu, których lepiej uniknąć dla bardziej wyrazistej interpretacji klasycznej kultury wojowników [por.: Otake 1977-1978]. Poznanie *bujutsu*, czyli sztuk walki, wymaga zwłaszcza analiz poziomu uzbrojenia i stosowanych metod (treningu i zastosowania) walki wręcz i władania bronią [Draeger 1997, s. 12 i n.].

*Bushi* to japoński rycerz, szlachcic i wojownik, albo też „*bushi* jest ogólnym pojęciem dla japońskiego wojownika” [Draeger 1997, s. 16]. Kultura *bushi* rozwinęła się w Japonii głównie na bazie religii i filozofii zen [Eliade 1987, s. 228], w ścisłym związku z niepisany kodeksem *bushidō* – moralnej drogi samuraja, który to zbiór reguł stanowił społeczny kodeks aksjonormatywny i podstawowy kanon edukacyjny [Nitobe 1904]. Kulturowa, a zwłaszcza filozoficzna i religijna przestrzeń kontekstualna (jako sfera wartości) została przez autora opisana szerzej w innych opracowaniach [Cynarski 1999, 2000 a, l, m]. Dla antropologii sztuk walki ważna jest w tym miejscu konkluzja, że niemożliwa jest całościowa interpretacja tej dziedziny aktywności twórczej bez uwzględniania aksjologii i wymiaru duchowego sztuk walki.

Roland J. Maroteaux jeden z rozdziałów swej książki [Maroteaux 1995], zatytułowany „Równowaga ciało-duch” rozpoczął od cytatu autorstwa Itsuo Tsuda: „Ludzie współcześni są utworzeni, aby być elementami produkcji i konsumpcji, i z tego tytułu są oni złączeni w społeczność. Są oni wyjątkowo świadomi swego Mieć, ale nie swego Być...” Po G. Marcelu, B. Staehelinie i E. Frommie mamy tutaj kolejny głos na rzecz ludzkiego ‘być’, tym razem ze strony japońskiego humanisty. Etos rycerski stoi w sprzeczności z kapitalistycznym utylitarystycznym i konsumpcyjnym, wskazując wartości wyższe, samorealizacyjne i transgresyjne. Jednym z dążeń jest zmiernianie do stanu ‘systemowej’ równowagi i harmonii, przy czym celem pośrednim (lub etapem na owej drodze) jest uzyskanie osobowej, psychofizycznej równowagi. Praktykowanie sztuk walki umożliwia równoważenie przeciwnych sił i elementów, określanymi symbolami ‘jin-jang’. „Nie ma materii bez energii i nie ma energii bez materii – mówią mędrcy naszych czasów i wszystkich czasów. To jest zasada, która panuje w całej swojej niezmienności nad wiecznymi prawami, które rządzą naszym wszechświatem. Również bez ducha ciało jest puste w holistycznym sensie, a bez ciała duch nie może tworzyć jedności. Uprawianie *jūjutsu* pozwala nie tracić z pola widzenia tego poczucia równowagi między duchem a materią (...) Błędem byłoby wierzyć, że *jūjutsu* rozwija się jedynie poprzez techniki. Te ostatnie nie wystarczają i są ‘tylko środkami rozwoju’ (...) Liczni są jeszcze ci, którzy przeznaczają siebie do studiowania *jūjutsu*, aby zmierzać do wznoszenia duchowego [Maroteaux 1995, s. 77-79]. Słowa te dotyczą także innych tradycyjnych japońskich sztuk walki, gdzie poprzez skoordynowanie ciała i ducha możliwe jest doświadczenie i doznanie pozaintelektualne, gdy możliwy jest wpływ świadomości na nieświadomość i wpływ ducha na materię (ciało). „Tutaj mówi się o instynkcie, o intuicji, o doznaniu, o nieświadomości. Otóż wykazano naukowo, dzięki badaniu funkcji onirycznej i w pewnych doświadczeniach psychopatologicznych, że nieświadomość dostrzega, posiada intencje i przeczucia, uczucia a nawet...myśli, to wszystko co zawiera świadomość (...) Sama naturalna równowaga ciała i ducha pozwala osiągnąć tę samokontrolę w uzyskaniu (pełni) poznania. ‘Materia jest nam całkowicie nieznaną, podobnie jak duch. Nie wiemy nic o rzeczach ostatecznych. Samo to wyznaczenie przywraca nam równowagę...’ (C. G. Jung)” [Maroteaux 1995, s. 80]. W japońskich sztukach walki – zarówno w szermierce, jak i formach walki wręcz (*aikijutsu*, *sumō*, *jūjutsu*, *jūdō*) pojęcie równowagi dotyczy zarówno sfery fizycznej (stabilności i równowagi dynamicznej ciała), jak też zrównoważenia ducha i umysłu, czyli wewnętrznego stanu harmonii.

Jednakże sztuki walki rozwinęły się także w krajach, gdzie nie zaistniała nigdy podobna do japońskiej kultura militarna. Toteż np. chińskie sztuki walki nie posiadały nigdy w społeczeństwie tego kraju wysokiego prestiżu, w mniejszym stopniu wiązane były z etosem rycerskim, a także prawie nie występują w ich tradycji pojęcia honoru i patriotyzmu. Często jednak, od starożytnych wojowników hinduskich poczynając, łączono sztuki walki z formami religijnej ascezy dla uzyskania stanu czystości i mocy ducha [Żuk 1996 a].

### Od paleoantropologii po teorię konfliktu i walki

Zdaniem Stanleya Ambrose około 300 tys. lat temu człowiek wytwarzając narzędzia rozwinął jednocześnie sprawność manualną i mowę – gramatyczny język [Kossobudzki 2001]. Pomóc mogły, w owym skoku kulturowym i cywilizacyjnym, umiejętności w zakresie wytwarzania broni i trening walki. Pierwotne formy przysposobienia wojownika i myśliwego, powstanie hierarchii według sprawności i dzielności oraz powiązanie czynności walki z rytuałem magicznym (nadanie im wymiaru duchowego) spowodowały nie tylko postęp kulturowy i cywilizacyjny (moralny i w organizacji społecznej, techniczny i w zakresie jakości życia), ale dały podstawę dla rozwoju przyszłej kultury fizycznej [Cynarski 1999]. Oczywiście autor nie ma na myśli kultury fizycznej zdefiniowanej jako: „ogół uznawanych wartości, utrwalonych zachowań i ich rezultatów dotyczących przymiotów ludzkiego ciała” [Grabowski 2000], co nie oddaje wysiłków transgresyjnych i sensu praktyk ascetycznych wielu form

kultury fizycznej (sporty otwartej przestrzeni, różne odmiany jogi, sztuki walki). Natomiast holistyczna definicja kultury fizycznej J. Kosiewicza jest jej właściwym sformułowaniem [Kosiewicz 2000, s. 18-23; Cynarski 2000 a, s. 17-18].

Antropologia rozwinęła się jako samodzielna nauka w XIX wieku. Jeszcze w 1962 r. przedmiot badań w tej dziedzinie określano następująco: „człowiek rozpatrywany w niej jako jedna z form biologicznych, ściśle, jedna z form zoologicznych” [Stołyhwo i wsp. 1962, s. 11]. Natomiast współcześnie – według A. Malinowskiego i J. Strzałki – „Antropologia jest dziedziną wiedzy niezwykle obszerną, a tym co pozwala ją odróżnić od licznych szczegółowych gałęzi nauk o człowieku jest szczególnie, całościowy (holistyczny) punkt widzenia zjawisk dotyczących człowieka, dostrzeganie sprzężeń między biologiczną i kulturowo-społeczną stroną człowieczeństwa i uwzględnianie tych sprzężeń w badaniach i interpretacjach” [Malinowski, Strzałko 1985, s. 7].

D. F. Draeger pisze, że skłonni jesteśmy zgodzić się z J. J. Rousseau, iż wojna i cywilizacja mają wspólną genezę. U Nietzschego wojna jest ‘pewnym uszlachetniającym przeżyciem dla społeczeństwa w całości, natomiast A. Toynbee akty wojenne postrzega jako ‘bezpośrednie przyczyny’ działań zmierzających do zniszczenia każdej cywilizacji. Istotny jest tutaj fakt specyficznej satysfakcji wynikającej z walki. Człowiek zawsze był walczącym stworzeniem i angażował się we wzajemne wyniszczanie. Czy to pragnienie walki ma swoje korzenie w ludzkiej naturze, czy też jest dziełem cywilizacji? Zdaniem Draegera jest całkowicie jasne, że owa walka stanowi wzór zachowań, bez którego niemożliwa byłaby osobista wolność. Pliniusz Starszy pisał, że „tylko zapłakane zwierzę, człowiek, przez naturę swej istoty jest przeznaczony w życiu do walki”. Niektórzy uważają ludzką wojowniczość za instynkt, który nie będzie przezwyciężony kulturowymi uwarunkowaniami. Inni przyjmują to jako rezultat nacisków środowiskowych, które popychają ludzi do wzajemnego konfliktu. Według T. Hobbes’a właśnie społeczne relacje są stanem wojny. Walka jest manifestacją egzystencji życia, a początki walki leżą drzemiące w każdym człowieku, zanim zostaną pobudzone obowiązującym prawem [Draeger 1997, s. 12-13].

Pierwotny wojownik gatunku *homo sapiens* kontynuował wielowiekową „walkę o ogień”, tereny łowieckie etc. Jako człowiek walczący (łac. *homo pugnans*) w mniejszym stopniu wykorzystywał on siłę fizyczną, bardziej wykorzystując inteligencję, sprawność ruchową i technikę (poczynając od pierwotnych narzędzi), co z kolei powodowało sprzężenie zwrotne doskonalące jego mózg. Większy i sprawniejszy mózg pozwolił człowiekowi na lepszą adaptację do różnych warunków geoklimatycznych. W strefie równikowej pozostała dostosowana do warunków tropikalnych rasa czarna, na azjatyckich stepach i pustyniach wyodrębniła się skośnooka rasa żółta, a na północy osiedliła się bardziej otłuszczona i owłosiona rasa biała. Różne są poziomy zaawansowania kulturowego poszczególnych ras, predyspozycje do różnych dziedzin sportu, możliwości poznania duchowego etc. [Cynarski 2000 d, e]. Wędrowni *homo pugnans* przyspieszyła jego kulturową ewolucję, a etapy owej wędrówki znaczą archeologiczne i historyczne ślady dawnych kultur i upadłych cywilizacji. Zdaniem autora, wędrujące społeczności *homo (homo sapiens, lub – zdaniem R. Leakey’a – homo erectus sapiens* [Cynarski 2000 e]), które w trakcie swego eksodusu „z biblijnego raj” wyodrębniły się w rasy, osiągnęły różny poziom rozwoju w zakresie różnych cech fizycznych i psychicznych, a co za tym idzie – predyspozycji do określonych działań [Cynarski 2000 e; por.: Stołyhwo i wsp. 1962, s. 485]. Nierówność ta, wynikała z historii i sąsiedztwa poszczególnych plemion, warunków geograficznych i klimatycznych, a przejawiająca się zwłaszcza w poziomie kulturowym, została dość wcześniej zauważona przez badaczy społecznych. Jest to oczywiście pogląd dyskusyjny. Artur hr. Gobineau (1816-1882) przedstawił swą hipotezę o nierówności ras ludzkich w *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855). Podobne poglądy głosili L. H. Morgan, H. Spencer, J. Frazer, a obecnie także C. Lévy-Strauss. Według Frazera „...różne rasy (są) rozmaicie wyposażone pod względem inteligencji, odwagi, pracowitości itd.” [Szacki 1981, s. 342, za: Corneiro 1973,

s. 90-94]. Poglądy, określane mianem darwinizmu społecznego, głosił L. Gumplowicz (1838-1909). Jego zdaniem wojna ras jest „prawem natury” [Por.: Szacki 1981, s. 405-413]. W koncepcjach Gumplowicza – jak pisze J. Szacki – możemy stwierdzić „pojmowanie rasy jako zjawiska z zakresu antropologii raczej kulturowej niż fizycznej” [Szacki 1981, s. 410]. Podobnie I. Nitobe – używając pojęcia ‘rasa’ dla określenia narodu – porównywał historię i cechy Japończyków i Polaków, wskazując na ich bliskość [Nitobe 1904].

Nierówność w obrębie ludzkiego gatunku wynika również (pośrednio) z hipotezy pamięci genetycznej i dziedziczenia świadomości A. Szyszki-Bohusza [Szyszko-Bohusz 1996], gdyż różnice w doświadczeniach w historii narodów i poszczególnych rodów wpływać będą na stan wiedzy zawartej w genach poszczególnych jednostek ludzkich. Musimy jednak rozróżnić tutaj dwie przeciwstawne orientacje. Socjobiologiczny punkt widzenia stawia w centrum zainteresowań **nieśmiertelne geny**. „Moralność” socjobiologiczną zapewniają tu gatunkowe dążenia do: przetrwania, współpracy, wychowania, unikania cierpienia, maksymalizacji przyjemności i prokreacji [Gryko, Lejman 1997]. W przeciwieństwie do redukcjonistycznego ujęcia człowieka w socjobiologii, A. Szyszko-Bohusz dostrzega **nieśmiertelność człowieka**, potwierdzoną w drodze doświadczeń introspekcji. Duchowo-fizyczny człowiek przekazuje w zapisie genetycznym swe życiowe doświadczenia potomstwu, czyli istnieją **pamięć i świadomość** zawarte w genach [Szyszko-Bohusz 1996].

Tego rodzaju hipoteza (uznawana także za uzasadnioną teorię) implikowałaby, że:

- 1) potwierdzona zostaje koncepcja **archetypów** C. G. Junga [Jung 1976];
- 2) uzasadnienia nabierają koncepcje nierówności (lub raczej różnorodności) kultur, ras, narodów, plemion i klanów – według dziedzictwa historycznego i dorobku (kulturowego) wcześniej żyjących generacji;
- 3) instynkty można wyjaśnić zawartym w genach doświadczeniem życiowym poprzednich pokoleń;
- 4) poprzez indywidualny rozwój intelektualny i duchowy możemy wpływać na świadomość przyszłych pokoleń – także w drodze przekazu genetycznego.

Współcześnie w naukach społecznych pojmowanie świata w kategoriach konfliktu i walki występuje, jako ‘konflikt w sferze społecznej’, lub także jako mniej lub bardziej dosłowne rozumienie ‘walki’. [Żuk 1996 b; por.: Cynarski 2000 g]. W istotnej dla sztuk walki *teorii konfliktu* należy uwzględnić nie tyle biologiczny ‘instykt walki’, na który wskazują specjaliści od sportów walki (zwłaszcza takich, jak boks i *kick-boxing*), co raczej ‘archetyp wojownika’ – czynnik psycho-kulturowy.

### **Ewolucja kulturowa i problemy antropologii kultury**

Według H. Spencera (1820-1903), który wprowadził pojęcie ewolucji społecznej, proces przechodzenia od stanów mało zorganizowanych i mało zróżnicowanych do stanów wysoko zorganizowanych jest procesem ukierunkowanym, a socjologia jest nauką o ewolucji społecznej – procesie zmiany. L. Morgan w swej ‘teorii rozwoju społecznego’ wyróżnił trzy etapy ewolucji plemion indiańskich: dzikości, barbarzyństwa i cywilizacji (od pojawienia się pisma). Także w ewolucjonizmie T. Parsonsa (1902-1979) pierwszym ważnym faktem historycznym, wyznaczającym koniec społeczeństwa pierwotnego było pojawienie się pisma, dzięki któremu możliwa stała się stabilizacja i obiektywizacja kultury, jej zaistnienie jako odrębnego ‘systemu działania’. Drugim faktem istotnym dla umacniania kultury (przy przejściu od społeczeństwa ‘przejsiowego’ do ‘nowoczesnego’) było ukształtowanie się prawa i powiązanie z nim instytucji. Nawiązując do E. Durkheima i S. Freuda, Parsons zwrócił uwagę na procesy instytucjonalizacji i internalizacji, czyli odpowiednio wykształcenia wzoru przez zbiorowość i przyswojenia wzoru przez jednostkę. Socjologiczna teoria Parsonsa jest tutaj szczególnie interesująca jako próba syntetycznego i systemowego ujęcia problemów człowieka i społeczeństwa.

B. Malinowski zalecił badanie kultur w ich całościowym kontekście (nie można rozpatrywać elementu kultury w oderwaniu od całego jej systemu) i z zastosowaniem metody

obserwacji uczestniczącej. Stworzył on podstawy funkcjonalizmu dla antropologii społecznej i socjologii [por.: Malinowski 1985]. Obserwacje poczynione u społeczności pierwotnych nie dawały jednak możliwości prawomocnego generalizowania ustaloonych tam prawidłowości. Dyscypliną i ascezą narzucaną w kręgu kultury zachodniej interesował się już Durkheim. Freud oceniał naszą kulturę jako restrykcyjną, będącą przez to źródłem cierpienia. W słuimonym popędzie seksualnym dostrzegał jednak źródło twórczości. Czy, gdyby człowiek nie wyrastał ponad swe naturalne popędy, nie pozostawałby na etapie 'dzikich' (w terminologii Malinowskiego)? Wyszublimowana energia witalna jest źródłem kreatywności, na co wskazywał także F. Nietzsche. *Notabene* droga przez dyscyplinę z poszanowaniem reguł kodeksów moralnych jest powtórką ewolucji duchowej społeczeństwa w indywidualnej ontogenezie człowieka sztuk walki.

C. Lévi-Strauss tworzył antropologię strukturalną, która badać miała grupy etniczne jako całości pod względem ich właściwości biologicznych, psychicznych i moralnych. Wskazywał on na opozycję między naturą a kulturą, co w systemowym ujęciu traci sens. Ekologia np. jawi się jako łącznik między naturą a kulturą. Strukturalizm Lévi-Straussa był jednak kolejnym krokiem w kierunku paradygmatu systemowego. Zdaniem Szackiego: „Podstawową słabością antropologii społecznej (tak samo jak i socjologii) pozostała niezdolność do scalenia w ramach jednej teorii bezspornych osiągnięć poznawczych różnych orientacji. Pomiedzy tymi orientacjami dokonała się, rzecz jasna, intensywina wymiana idei, a poszczególni ich przedstawiciele przyswoili sobie pomysły i koncepcje powstałe poza ich własną 'szkołą'. Tak więc na przykład w nowoczesnym ewolucjonizmie znajdziemy sporo zrozumienia dla problematyki zarówno dyfuzji, jak i indywidualnych właściwości poszczególnych kultur. Niemniej jednak (znowu tak samo jak w socjologii) różnice zainteresowań i metod badawczych łatwo przekształcały się w pryncypialne spory o naturę badanej rzeczywistości” [Szacki 1981, s. 730]. Może właśnie podejście systemowe umożliwi pogodzenie wielu teorii, opisujących fragmenty skomplikowanej rzeczywistości ludzkiego świata?

Możliwe są także inne ujęcia natury świata i człowieka. W. Sedlak proponuje rozpatrywać fenomen życia i świadomości w kategoriach bioenergetycznych (np. pola elektromagnetycznego), zgodnie z prawami fizyki kwantowej. Wprowadza pojęcia: 'antropologia kwantowa' i *homo electronicus*, budując pomost między psychicznym i fizjologicznym modelem człowieka, który „czeka na drugie odkrycie: wnikania świadomości w somę” [Sedlak 1980, s. 110]. Bioelektronika umożliwia interpretację szeregu zjawisk, uznawanych dotąd za parnormalne i związanych z 'tajemniczymi mocami', rozwijanymi np. w azjatyckich sztukach walki. Intuicja pomaga także w procesach poznawczych i w tworzeniu nowych naukowych teorii. „Zamykanie się w sferze doznań (zmysłowych) i operowanie świadomością tego typu jest odmierzaniem świata w takich proporcjach, w jakich żaba ocenia muszkę. *Homo electronicus* nigdy nie poznałby swej natury, gdyby ją odmierzał tylko świadomością” [Sedlak 1980, 158].

„Człowiek, wedle Teilharda de Chardin, jest wytworem lub etapem ewolucyjnie spirytualizującego się materialno-duchowego tworzywa, a zarazem dzięki uzyskanej świadomości refleksyjnej jest twórczym czynnikiem w tej ewolucji na płaszczyźnie społecznej. Dzięki tej świadomości uzyskuje on i rozwija w płaszczyźnie społecznej i moralnej swój osobowy charakter...” [Gogacz 1985, s. 67]. Pierre Teilhard de Chardin rozwijał myśl filozoficzną bliską nowej biologii systemowej. Wniósł wielki wkład do rozwoju geologii i paleontologii. „Swe odkrycia naukowe, mistyczne przeżycia i doktryny teologiczne starał się połączyć w spójny światopogląd, przywiązując dużą wagę do myślenia w kategoriach procesów i koncentrując się na zjawisku ewolucji” [Capra 1987, s. 416-417], przy czym źródłem siły ewolucyjnej jest Bóg. W przekonaniu Teilharda de Chardina celem ewolucji jest 'przebóstwienie' stworzenia, zwłaszcza człowieka; jak twierdził: „Humanizm osadzony w kosmogenezie wypiera przestarzały, anachroniczny humanizm, osadzony w statycznym Kosmosie” [Wildiers 1964, s. 273]. Ten nowy humanizm (neohumanizm) utożsamia on z 'humanizmem chrześci-

jańskim'. Jak wykazuje A. L. Zachariasz, nie ma sprzeczności między humanizmem a teizmem lub teocentryzmem [Zachariasz 2000, s. 187-194]. „O zasadności rozumienia humanizmu nie decyduje bowiem jego uzasadnienie metafizyczne, ale samo rozumienie pojęcia człowieczeństwa jako pewnej wartości, która znajduje swój wyraz i realizację w stosunku człowieka do człowieczeństwa, własnego jestestwa i człowieczeństwa innych ludzi. Z humanizmem mamy do czynienia w sytuacji dążenia do wszechstronnego rozwoju człowieka w jego człowieczeństwie, a więc w *erudito et instituto in bonas artes*” [Zachariasz 2000, s. 192]. Takie ujęcie ‘humanizmu’ zgodne jest z postulatem sformułowania ‘antropologii psychofizycznego postępu’ [Cynarski 2000 dj].

W jakim zaś kierunku ewoluuje antropologia kultury? B. Olszewska-Dyoniziak stwierdza, że zacierają się granice między dyscyplinami naukowymi a współczesną antropologią cechuje interdyscyplinarność, imperializm tematyczny i interpretacyjność. „Zawsze jednak czerpać będzie ze znakomitych tradycji rozwoju własnej dyscypliny, a właściwa jej unikalnie szeroka perspektywa w badaniach nad człowiekiem w coraz większym stopniu staje się atrakcyjnym wzorem dla innych dyscyplin humanistycznych” [Olszewska-Dyoniziak 1996, s. 214].

### **Semiotyka i hermeneutyka w antropologii**

Już G. Vico (1668-1744) wyróżniał: język religijnych rytuałów, język symboliki bohaterskiej (militamej) i język artykułowany [Vico 1998]. Problem językowych determinant w antropologii kulturowej i filozoficznej podejmuje m. in. W. Burszta. Zwraca on uwagę, że determinanty językowe zniekształcają treść tłumaczeń wobec braku dosłownych odpowiedników. Związczą niedeskryptywna tradycja przekazu (np. w dalekowschodnich sztukach walki), odmiennoci kulturowe i w zakresie mentalności wpływają na problemy hermeneutyczne. Kulturowa hermeneutyka ma za zadanie – jak podaje Burszta – „wyrzucić znaczenia zawarte w jednym systemie wyrażania za pomocą wyrażania się przynależnego do systemu drugiego” [Burszta 1992, s. 155-156]. Burszta zwraca uwagę, że „badacz powinien identyfikować się właśnie z ‘innymi’, jakby zapominając kim jest w istocie on sam” [Burszta 1992, s. 27]. Identyfikacja ta jest łatwiejsza i bardziej wiarygodna przy własnym aktywnym uczestnictwie w specyficznym procesie kulturowym. Burszta analizuje zagadnienie relatywizmu kulturowo-epistemologicznego. Otóż, jak twierdzą konfiguracyjniści, różne kultury stanowią zespoły „wzorów” – funkcjonujące całości. Składowymi relatywizmu kulturowego są m. in. relatywizm pojęciowy i relatywizm językowy – „Jeśli różnią się języki, różnią się – tym samym – schematy pojęciowe” [Cynarski 2000 b, za: Burszta 1992, s. 55-61]. Język istnieje we współzależności z wizją rzeczywistości: „słowo przemienia rzeczywistość i nadaje jej nowy wymiar”, przy czym trudno rozstrzygnąć, „w jakim stopniu różnice językowe zmieniają wizję świata, w jakim zaś odmiennie wizje świata prowadzą do powstawania różnic językowych” [Zyciński 1983, s. 51-60].

Analiza tekstu dotyczyć musi tutaj także ‘tekstu języka symbolicznego’, a więc treści zawartych w sferze mitu, archetypu i innych znaczących kulturowo wyobrażeń. Symboliczne znaczenia zakodowane są w wielu gestach praktykowanych form walki (rytualizacja) i w ekspresji ruchu ciała. Już tylko układy ruchowe, interpretacja technik i poetyka nazw kierują badacza owych tradycji do historii i legend, ku właściwym danej kulturze skojarzeniom i powiązaniom symboli.

### **Antropologia integralna**

Potrzeba szerokiego, całościowego rozpoznania problemu człowieka powoduje pojawienie się postulatów stworzenia ‘antropologii kompleksowej’ [Morin 1998, s. V], ale funkcjonują równoległe koncepcje przeciwstawne, bazujące na redukcjonistycznej biosocjologii i biofilozofii [Meyer 1998].

Autor używa pojęcia ‘antropologii integralnej’ za Janem Pawłem II [Jan Paweł II 1994, s. 46], który określa tak filozoficzną antropologię człowieka wzbogaconą o wymiar duchowego doświadczenia Boga (na drodze wiary, nadziei i miłości). W przypadku sztuk walki, jak ukazuje to M. Maliszewski, centralnym zagadnieniem – nadającym praktyce walki

sens i cel – jest duchowy wymiar owych sztuk [Maliszewski 1996]. Bez odniesień religijnych i rytuału starych form, bez elementów mitu i magii, wreszcie bez mistyki duchowości i sfer energetycznych, przeżyć modlitwy i koncentracji, wyciszenia medytacji i przełamywania negatywnych emocji (strachu, bólu i słabości) nie ma sztuk walki. Drogi sztuk walki umożliwiają osiągnięcie pełni rozwoju człowieczeństwa, jeżeli, jak zalecał już historyczny Musashi Miyamoto (1584-1645), uzupełnione będą o studia literatury (element intelektualny) i poezję lub malarstwo (subtelność, wrażliwość) [Miyamoto 1983, s. 50].

Składowymi antropologii integralnej byłyby zatem: elementy antropologii fizycznej, synteza systemowa dorobku antropologii społecznej i kulturowej (z problematyką ekologiczną [Malinowski A. 1994]), filozofia człowieka w jej różnych wersjach – pochodzenia wschodniego i zachodniego [Kosiewicz 1985; Kuczyński 1998; Eliade 1997; Dalajlama XIV 2000] i nauka o ludzkiej duszy (psychologia humanistyczna i neopsychoanaliza, personalizm teologiczny i soteriologia). Antropologia sztuk walki, mieszcząca się w tak pojętej antropologii ogólnej, uwzględnić musi ponadto ustalenia filozofii i socjologii kultury fizycznej, psychologii sportu i pedagogiki holistycznej, a także antropomotoryki [Cynarski 2000 f], fizjologii etc. Teoria sztuk walki postuluje model *homo creator nobilis* – szlachetnego człowieka twórczego [Cynarski 2000 c, k, m, 2001]. Akcentowane są tu problemy etyczne według rozumienia sztuk walki, jako systemów aksjonormatywnych. Droga duchowego poznania postępowali mistrzowie *budō* i jogini: G. Yamaguchi, M. Ōyama, M. Mochizuki. Droga harmonii i pokoju ojców Pio, Bocheńskiego, brata Alberta lub Mahatmy Gandhiego podążali M. Ueshiba, H. Schöllauf i wielu mistrzów humanistycznej, „łagodnej drogi”. Religia chrześcijańska, lub także hinduizm bądź shintoizm, wskazują drogę ku świętości. Czy musimy świętość definiować i mierzyć, by nie obawiać się zarzutu o nienaukowości? Czyż świętość nie jest możliwa? Czy nie warto dążyć do świętości, jak do mądrości, miłości i prawdy? W tym pytaniu znalazła się jednocześnie odpowiedź dotycząca stanu owej perfekcji ducha. Droga osobowego doskonalenia przez sztuki walki bliska jest humanistycznemu pojęciu *metanoi*, którą M. Gogacz określa jako zmianę myślenia, proces kształcenia intelektu i wychowania woli, kierowanie się do prawdy i dobra. Metanoja „polega na gotowości przyjęcia tego, co słuszniejsze, prawdziwsze, szlachetniejsze, lepsze” [Gogacz 1985, s. 17].

Chrześcijański stosunek do ludzkiej cielesności ulegał w historii pewnym zmianom, lecz zasadniczo jako dominujący lub podstawowy składnik ludzkiego bytu uznawano duszę. K. Wojtyła „dowartościował” ludzkie ciało, jako niezbędny warunek wszelkiego czynu [Wojtyła 1994], a następnie (już jako papież) w swej teologii ciała. Jak pisze J. Kosiewicz „Antropologia adkwatna Jana Pawła II jest uwieńczeniem zainteresowanego we wczesnym chrześcijaństwie odbiblijnego trendu przeciwstawiającego się orficko-platońsko-gnostyckiej negacji ciała, stanowi istotną i konsekwentną próbę przezwyciężenia tej helleńskiej tradycji, która w ujemny sposób zaciążyła na antropologii chrześcijańskiej” [Kosiewicz 1998, s. 200]. Ponieważ teoria sztuk walki powstaje zwłaszcza na użytek identyfikacji owego fragmentu dalekowschodniej kultury w zachodnim kręgu (ciągu) kulturowym, autor nawiązuje tutaj do pokrewnych chrześcijaństwu zasad etycznych, ascezy i dążenia do perfekcji (świętości), drogi przez dyscyplinę i szacunku dla autorytetów, które zbliżają sztuki walki do ideałów humanizmu i personalizmu. Szczególnie cenna, zarówno dla wyjaśnień osobowego stawania się i duchowego (moralnego) postępu, jak też dyfuzji i dialogów kulturowych, wydaje się być teoria zaproponowana przez M. Bubera [Filipiak, Szulakiewicz 1993; Cynarski 2000 d]. Dialog i dyskurs stają się podstawową metodą w nowej, systemowej metodologii nauk o człowieku, kulturze i społeczeństwie. Jego odmianą jest także religijny dialog ekumeniczny. Sobór Watykański II przypomina, że Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w religiach pozachrześcijańskich jest prawdziwe i święte. Religie te w duchowych dziejach człowieka ukazują „jedność rodzaju ludzkiego wobec odwiecznych i zarazem ostatecznych przeznaczeń człowieka” [Jan Paweł II 1994, s. 73-75].

Antropologia ma być integralna jednocześnie jako nadrzędna dziedzina dla nauk o człowieku, właściwa jej metateoria, a także jako nowa synteza epistemologiczna i metodologiczna,

odrzucająca jedynie redukcjonistyczny schematyzm. Jak stwierdził W. Sedlak: „Schematy są nienaruszalne, dopóki się ich nie naruszy” [Sedlak 1980, s. 134].

Główną trudność stanowi tu przyjęcie adekwatnej metodologii badań, która uwzględniąc będzie różnorodne aspekty i czynniki w ich wzajemnych relacjach. Pomocna powinna okazać się informatyka (analizy systemowe, wieloczynnikowe).

### Konkluzje

Nowa, ogólna teoria człowieka, ludzkiego postępu i kultury uwzględniać musi całościowy, bio-psycho-społeczny wymiar osoby ludzkiej. Holizm takiego ujęcia antropologii dotyczy: 1) zdrowia, kultury fizycznej, ekologii i harmonijnego rozwoju; 2) psychiki, duszy, potrzeb religijnych Boga i świętości; 3) problemów moralności, życia społecznego i kultury. Jawi się więc integralna antropologia jako nauka o człowieku funkcjonującym w systemie psycho-fizycznej kultury. Przy tym takie pojęcia, jak: ‘osobowość’, ‘zdrowie’ i ‘harmonijny rozwój’ dotyczą tutaj wszystkich wymiarów ludzkiej egzystencji.

Tak szeroka synteza wymaga wychodzenia „poza geometrię Euklidesa i logikę Arystotelesa”. Świat ludzki nie ogranicza się do trójwymiarowej, materialnej przestrzeni. Umysł ludzki (także duchowość, świadomość, emocjonalność) wymaga interpretacji wykraczającej poza konwencję tradycyjnej logiki racjonalnej. Postęp w nauce – zwłaszcza w ścenytystycznych naukach ścisłych – zawdzięczamy rozwiniętej intuicji twórczej wybitnych uczonych. Nowy paradygmat rozwijają mistycy i teologowie (np. P. Teilhard de Chardin) oraz praktycy medytacji (Fromm, Jung, Eliade, Szyszko-Bohusz, Capra, Maliszewski), którzy potrafili wychodzić poza ograniczenia myślenia linearnego i redukcjonistyczny schematyzm.

### BIBLIOGRAFIA

1. Burszta W., 1992, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, UAM, Poznań.
2. Capra F., 1987, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura* (przeł. E. Woydyło), PIW, Warszawa.
3. Capra F., Steindl-Rast D., Matus T., 1995, *Należć do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości* (przeł. P. Pieńkowski), Znak, Kraków.
4. Cieszkowski S., Bujak Z., *Sztuki walki w ujęciu systemowym i kulturowym*, „Rocznik Naukowy Idó – Ruch dla Kultury”, 2000, t. 1, s. 264-265.
5. Cordes H., 1992 *Pencak Silat: die Kampfkunst der Minangkabau und der kulturelles Umfeld*, Frankfurt/Main.
6. Corneiro R. L., 1973, *Classical Evolution*, Engelwood Cliffs N. J.
7. Cynarski W. J., *Dziedzictwo kultury wojowników. Założenia filozoficzne i funkcje pedagogiczne dalekowschodnich sztuk walki*, „Roczniki Naukowe AWF w Warszawie”, 1999, t. 38, s. 55-76.
8. Cynarski W. J., 2000 a, *Sztuki walki budó w kulturze Zachodu*, Wyd. WSP, Rzeszów.
9. Cynarski W. J., *Przyczynek do epistemologii nauk o kulturze fizycznej*, „Rocznik Naukowy Idó – Ruch dla Kultury”, 2000 b, t. 1, s. 26-45.
10. Cynarski W. J., *Filozofia sztuk walki. Ontologia i aksjologia azjatyckich sztuk walki*, „Rocznik Naukowy Idó – Ruch dla Kultury”, 2000 c, t. 1, s. 54-85.
11. Cynarski W. J., *W kierunku nowej, humanistycznej nauki o człowieku. Antropologia psychosferycznego postępu*, „Rocznik Naukowy Idó – Ruch dla Kultury”, 2000 d, t. 1, s. 99-103.
12. Cynarski W. J., *Antropologia człowieka walczącego. Uwagi wstępne*, „Rocznik Naukowy Idó – Ruch dla Kultury”, 2000 e, t. 1, s. 104-109.
13. Cynarski W. J., *Antropomotoryka sztuk walki wobec uwarunkowań biologicznych*, „Rocznik Naukowy Idó – Ruch dla Kultury”, 2000 f, t. 1, s. 110-113.
14. Cynarski W. J., *Antropologiczna teoria konfliktu i walki*, „Rocznik Naukowy Idó – Ruch dla Kultury”, 2000g, t. 1, s. 269-272.
15. Cynarski W. J., *Psychologiczne i antropologiczne aspekty sztuk walki w świetle badań amerykańskich*, „Rocznik Naukowy Idó – Ruch dla Kultury”, 2000 h, t. 1, s. 96-98.
16. Cynarski W. J., *Kształtowanie się teorii dalekowschodnich sztuk walki* [w:] Osiński W., Muszkieta R. [red.], *Wychowanie fizyczne i sport w badaniach naukowych*, AWF, Poznań 2000 i, s. 77-83.
17. Cynarski W. J., *Proces powstawania naukowej teorii dla dalekowschodnich sztuk walki*, „Przegląd Naukowy IWFiz WSP w Rzeszowie”, 2000 j, nr 4, s. 333-344.
18. Cynarski W. J., *Uduchowiona kultura fizyczna* [w:] Dziubiński Z. [red.], *Sport na przełomie tysiącleci: szanse i nadzieje*, SALOS, Warszawa 2000 k, s. 265-278.

19. Cynarski W. J., *Struktura i funkcje dalekowschodnich sztuk walki*, „Roczniki Naukowe AWF w Warszawie”, 2000 1, t. 39, s. 71-90.
20. Cynarski W. J., *Między kulturą fizyczną a duchową – praktyki sztuk walki*, „Studia Humanistyczne”, AWF Kraków 2000 m (Zeszyty Naukowe nr 80), s. 241-258.
21. Cynarski W. J., *Efekty wychowawcze ascezy sztuk walki*, „Edukacja i Dialog”, 2001, nr 1, s. 60-65.
22. Dalajlama XIV, 2000, *Etyka na nowe tysiąclecie*, Politeja, Warszawa.
23. Draeger D. F., 1997, *The Martial Arts and Ways of Japan. Classical Bujutsu (vol. 1)*, Weatherhill, New York – Tokyo.
24. Eliade M., 1997, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, PWN, Warszawa.
25. Eliade M. [Ed.], *The Encyclopedia of Religion (Vol. 9)*, Macmillan, New York 1987.
26. Filipiak M., Szulakiewicz M. [red.], *Człowiek – drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, Wyd. WSP, Rzeszów 1993.
27. Gogacz M., 1985, *Człowiek i jego relacje*, ATK, Warszawa.
28. Grabowski H., *Co ma wspólnego kultura fizyczna z kulturą?*, „Człowiek i Ruch”, 2000, nr 1, s. 7-10.
29. Gryko C., Lejman J., *Etyka socjologii, czyli „immoralizm” z ducha biologii poczęty* [w:] Szkołut T. [red.], *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, UMCS, Lublin 1997 (seria: Studia Etyczne i Estetyczne, 4), s. 57-76.
30. Jan Paweł II, 1994, *Przekroczyć próg nadziei*, KUL, Lublin.
31. Jung C. G., 1976, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane* (przeł. J. Prokopiuk), Czytelnik, Warszawa.
32. Kłoskowska A., 1983, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa.
33. Kosiewicz J. [red.], *Współczesna filozofia człowieka. Wybór tekstów (t. 1-2)*, AWF, Warszawa 1985.
34. Kosiewicz J., *Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne*, AWF, Warszawa 1986 (seria: Studia i monografie).
35. Kosiewicz J., 1998, *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa.
36. Kosiewicz J., *Dalekowschodnie sztuki walki w kulturze Zachodu*, „Wychowanie Fizyczne i Zdrowotne”, 2001, nr 3, s. 45-46.
37. Kossobudzki P., *Słowa i kamienie*, „Wiedza i Życia”, 2001, nr 6, s. 10 (za: „Science”, 2001, nr 5509).
38. Kotański (przeł.), *Kojiki, czyli Księga dawnych wydarzeń (t. 1-2)*, PIW, Warszawa 1986.
39. Krawczyk Z. [red.], *Socjologia kultury fizycznej*, AWF, Warszawa 1995.
40. Kuczynski J., *Ogrodnicy świata. Wstęp do uniwersalizmu (t. 1)*, UW, Warszawa 1998 (seria: Biblioteka dialogu).
41. Lévi-Strauss C., *Miejsce antropologii wśród nauk społecznych* [w:] Mencwel A. [red.], *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, UW, Warszawa 1995, s. 58-66.
42. Malinowski A., 1994, *Wstęp do antropologii i ekologii człowieka*, UŁ, Łódź.
43. Malinowski B., 1985, *Antropologia społeczna*, PWN, Warszawa.
44. Malinowski B., Strzałko J. [red.], *Antropologia*, PWN, Warszawa-Poznań 1985.
45. Maliszewski M., 1996, *Spiritual Dimensions of the Martial Arts*, C. E. Tuttle Company, Rutland – Tokyo.
46. Maroteaux R. J., 1995, *L'esprit du ju-jitsu traditionnel*, autoedycja, Avignon.
47. Mauss M., 1973, *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa.
48. Mencwel A. [red.], *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, UW, Warszawa 1995 (seria: Wiedza o kulturze, 1).
49. Meyer Ph., *Złudzenie konieczne, czyli biofilozofia wolnej woli*, „Społeczeństwo Otwarte”, 1998, nr 1, s. I-XVI.
50. Miyamoto M., 1983, *Das Buch der fünf Ringe*, ECON, Düsseldorf – Wien.
51. Morin E., *Antropolityka*, „Społeczeństwo Otwarte”, 1998, nr 2, s. I-XII.
52. Nitobe I., 1904, *Bushido – dusza Japonii*, Lwów – Warszawa.
53. Olszewska-Dyoniziak B., 1996, *Zarys antropologii kultury*, UJ, Kraków.
54. Otake R., 1977-78, *The Deity and the Sword. Katori Shinto-ryu (vol. 1-3)*, Minato Research & Publishing Company, Tokyo.
55. Pucek Z., *Kultura w refleksji socjologicznej* [w:] Krawczyk Z., Sowa K. Z. [red.], *Socjologia w Polsce*, Wyd. WSP, Rzeszów 1998, s. 33-60.
56. Sedlak W., 1980, *Homo electronicus*, PIW, Warszawa.
57. Stolyhow E., Jasicki B., Panek S., Sikora P., 1962, *Zarys antropologii*, PWN, Warszawa.
58. Szacki J., 1981 *Historia myśli socjologicznej (t. 1-2)*, PWN, Warszawa.
59. Szyszko-Bohusz A., *Nieśmiertelność genetyczna. Czy dziedziczymy świadomość?*, Kraków 1996.
60. Vico G., *Nauka nowa* [w:] Solecki S. [red.], *Historia myśli społecznej. Wybór tekstów źródłowych*, Wyd. WSP, Rzeszów 1998, s. 207-212.
61. Wildiers N. M., *Ku chrześcijaństwu neohumanizmowi* (przeł. J. Fedorowska) [w:] P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże. Człowiek*, PAX, Warszawa 1964.
62. Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994 (seria: Człowiek i moralność, 4).
63. Wyka A., 1993, *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, IFiS PAN, Warszawa.
64. Zachariasz A. L., 2000, *Kulturozofia*, Wyd. WSP, Rzeszów.

65. Żuk A., 1996 a, *Filozofia walki*, UMCS, Lublin.  
66. Żuk A. [red.], *Konflikt i walki*, UMCS, Lublin 1996 b.  
67. Życiński J., 1983, *Język i metoda*, Zak, Kraków.

### **Towards integral anthropology. Proposal of a system synthesis in humanistic science.**

The article is divided in following problem parts: "Between sociology and anthropology" (their mutual relations); "Anthropology of martial arts" (this subdiscipline is shown as" one which demands system and interdisciplinary research); "An example of military and mental culture of *būshi*" (dimensions: religious and historical-cultural); "From paleoanthropology to theory of conflict and combat" (analysis of bio-psycho-social conditioning men`s conflicts and going up from biological to cultural perspective); "Cultural evolution and problems of culture anthropology"; "Semiotics and hermeneutics in anthropology" (current methodological questions); "Integral anthropology" (and here at last – trial of system formulation and multidimensional interpretation of human-being).

Author presents the proposal of creating new, integral anthropological theory, which would comply directions of new paradigm in epistemology and methodology and would consider all dimensions of man. The holism of such a formulation of anthropology touches: 1) health, physical culture, ecology and harmonious progress; 2) psyche, spirit, religious evacuation of God and sacredness; 3) moral, social-life and culture problems. So the integral anthropology seems to be a science of human-being functioning in the system of psycho-physical culture. Notions of personality, health and harmonious progress refers to all dimensions of man`s existence.