



Wojciech J. Cynarski
UNIwersytet Rzeszowski

ANTROPOLOGIA SZTUK WALKI – SPOJRZENIE FILOZOFICZNE

ABSTRACT

Anthropology of martial arts – philosophical approach

Methods used in the study consisted in a longitudinal participant observation and 'martial arts study' carried out by author in Europe and Japan, direct interviews and analysis of the literature on the subject. The concept of martial arts philosophy presented here includes presentation of some general humanistic canons typical of modern *Budō*, in spheres of epistemology, axiology and ontology. To be exact it is a fruit of author's study which corresponds to the western reception of ideology of most traditional "ways of martial arts". It was intention of author to specify philosophical anthropology of Far East martial arts. It should answer to the main modern ideological base and trends of development of the socio-cultural martial arts wonders. There is simultaneously an obligatory lecture of *Budō* philosophy (especially normative ethics) of the *idōkan yōshin-ryū* school which has been accepted in student community in Rzeszow Center "Dōjō Budōkan" and "Idōkan Poland" Association since 2000 the year of the first publication of the general concept, which also included main foundations of methodologies of research of martial arts

Key words: Budo, psychophysical practice, ascetic way, master of martial arts

WPROWADZENIE

Kosiewicz pisał o efektach międzynarodowych badań w zakresie antropologii i aksjologii sportu (szeroko rozumianego): „[...] in the research special attention was focused on religious, social and philosophical roots of modern axiology of professional sport and sport for all, as well as on new – modified and original – ways of their presence in contemporary sport” („W badaniach szczególnie uwagę skupia się na religijnych, społecznych i filozoficznych korzeniach współczesnej aksjologii sportu zawodowego oraz sportu dla wszystkich, jak również na nowych – zmodyfikowanych i oryginalnych – sposobach ich obecności we współczesnym sporcie” [tłum. W.J.C.] [1, s. 10]. Autor niniejszego studium uczestniczył w prowadzonych przez wymienionego filozofa badaniach, a także kierował innym międzynarodowym projektem¹. Dotychczasowe badania porównawcze oraz analizy z perspektywy antropologii filozoficznej pozwalają stwierdzić, że rzeczywiście korzenie

kulturowe, wymiar społeczny praktykowanych dziś sztuk walki oraz aktualne konteksty modyfikują cele, programy i treści nauczania. Zmienia się nawet wizja człowieka trenującego sztuki walki.

Z racji niewątpliwiej różnicy jakościowej, jaką dość łatwo można stwierdzić pomiędzy drogami *budō* a różnymi systemami walki i sportami walki (chodzi chociażby o aspekty rozwoju duchowego, akcenty na etykę normatywną i różnie określaną wizję człowieka), błędem jest mieszanie „Drogi Wojownika” z odmianami walki, technikami walki, bezideowymi systemami typu „combat” lub agresywnymi i siłowymi sportami walki. „*Martial arts* is a wider expression than *combatives*. The expression *martial arts* comprises all the activities linked with fighting that are upgraded to art” („Pojęcie sztuk walki jest szersze niż określenie zakresu technik walki. Wyrażenie sztuk walki obejmuje wszystkie działania związane z oświeceniem, jakie osiągnęte jest na drodze sztuki” [tłum. W.J.C.] [2, s. 25]. Niemniej także sporty walki, umiejętnie

nauczane, kształtują społecznie oczekiwane cechy i są ujmowane w programach wychowania fizycznego [3].

Opracowanie ogólnej filozofii i antropologii sztuk walki wiąże się z wieloma problemami. Uwzględnić należy wielopoziomowe zależności i bogactwo różnorodności form, co utrudnia sformułowanie linearnego opisu i logicznego ciągu twierdzeń. Jak pisał Tokarski: „Kwestia doboru materiału żądająca wartościowania *a priori* nie jest ani prosta, ani oczywista, dotyczy bowiem ‘kompromisu’ (między sceptycyzmem radykalnym i redukcjonizmem a metodami nie spełniającymi wymogów formalnej ‘naukowości’ typu zachodniego), jaki staje się wyborem każdego orientalisty” [4, s. 65]. Prócz tego, jak twierdzą Vesley i Foulkes [5, s. 5]: „Filozofia ma poważny problem ze zdefiniowaniem swego przedmiotu. Czy jest ona nauką, dyscypliną quasi-literacką, czy też formą prywatnej refleksji podnoszoną do rangi wiedzy?”. Problemy te dotyczą w szczególności antropologicznego namysłu nad sztukami walki, który przez zagadnienia świadomości i duchowości wiąże się z psychologią, teologią, religioznawstwem i kulturologią. W sytuacji, gdy nie wszystko można poznać obiektywnie, a drogą do „oświecenia” jest subiektywne duchowe doświadczenie, pojawia się problem częściowego agnostycyzmu, gdy jedynie powstająca intuicyjnie (ale w oparciu o posiadaną wiedzę) hipoteza – równie zresztą trudna do weryfikacji – stanowi efekt próby interpretacji obszaru głębszego sensu dalekowschodnich praktyk psychofizycznych. Ten niestandardowy dyskurs raczej jednak nie doprowadzi do intelektualnej rewolucji, o co kiedyś niepokoił się Rorty [6, s. 320; za: 7, s. 153]. Rozpocznijmy od inspirujących wskazań twórcy radykalnego humanizmu – Fromma – i ponownie przytoczmy myśli badacza kulturowych dialogów – Tokarskiego. W koncepcji Fromma nowa wizja człowieka i społeczeństwa jawi się wolna od rywalizacjonizmu i chęci dominacji, a otwarta na duchowość (pełnię wolności i poznania), ekologizm i ogólnoludzką solidarność. Grzegorzcyk przedstawiła nurt postmodernistycznej krytyki postępowania naukowego w humanistyce, cytując m.in.

niektóre dzieła Fromma. Wskazała na jego wkład w epistemologię i nowoparadygmatyczne koncepcje nauki, jak przeciwstawienie logice arystotelesowskiej logiki paradoksalnej i propozycja antykartezjańskiego ekologizmu [8, s. 100–158]. Fromm apelował wprost: „Potrzebujemy humanistycznej nauki o człowieku, jako bazy stosowanej nauki i sztuki rekonstrukcji społecznej” [9, s. 113]. Ten wybitny humanista i twórca oryginalnej antropologii rozwijał swą koncepcję z dziedziny radykalno-humanistycznej psychoanalizy w kilku pracach, a kwintesencję swych poszukiwań badawczych zawarł w swej ostatniej głośniejszej książce – *To Have or to Be* [9, s. 19; 10, 11]. Nawiązuje w niej do różnych tradycji mistycznych, religijnych i filozoficznych, analizuje zmiany językowe i w zakresie zachowań, rozpatruje postawy etyczne. Wysoko ocenił on **japońskie sztuki walki** [12, s. 151, 208]. Te zaś, i ogólnie azjatycki model kultury fizycznej, znalazły się w awangardowych koncepcjach kontrkulturowych lat 60. – mistyki ciała i uduchowionej cielesności [13, s. 272], które były także przejawem społeczno-kulturowego ruchu „nowej ery”, zwłaszcza w jego nurcie orientalnym [14, s. 41–57; 15, s. 85–88, 111–113].

Jak pisał Tokarski [16, s. 6; por.: 17, s. 125–133]: „W tych latach Zachód przeżywa drugi szok. Zjawisko orientalizacji kultury przybiera niespotykane dotąd wymiary. W Nowym Jorku, Paryżu, Londynie powstają pokolenia ‘duchowych Azjatów’. Buddyjscy samuraje budują na golfowych polach świątynie walki, tybetańscy tantrycy ożywiają erotyczne praktyki z zapomnianej księgi *Kama-sutry*, przywódcy komun integrują wspólnotę za pomocą jogi, [...] plastycy szukają inspiracji u mistrzów zen”. Może była to spontaniczna próba wyrwania się ze schematu, stereotypu lub paradygmatu, blokującego wszechstronny rozwój?

Od czasu owych orientalnych mód i fascynacji minęło jednak przeszło 40 lat. W ciągu tych lat różnorodne sztuki walki weszły już do światowego obiegu kulturowego; stały się względnie dobrze znane (przynajmniej w gronie specjalistów) i na tyle dobrze zrozumiane, by nie utożsamiać ich z praktykami religijnymi Wschodu.

EPISTEMOLOGIA SZTUK WALKI

W sztukach walki doświadczenie duchowe (moralne i poznawcze) związane jest z doświadczeniem cielesnym, z fizyczną praktyką. Droga sztuk walki jest procesem psychofizycznego doskonalenia i poznawania całego kompleksu (systemu) wartości, wiedzy i umiejętności. O związku działania (jako kryterium sensowności) i doświadczenia z procesem poznania pisał Peirce, a Dewey określał doświadczenie jako element aktywności podmiotowej [za: 18, s. 54–55]. Dużą rolę w procesie poznania przypisywali doświadczeniu ludzkiemu także Arystoteles, Locke i Jaspers, co zdaje się tym bardziej słuszne, że język – ograniczony konwencją swej formy – nie zawsze właściwie oddaje (opisuje) wytwory kultur obcych. Jak stwierdza Rudziński, „[...] absolutne Ja nie jest substancją, lecz procesem [...] Fichte przedstawił oryginalną koncepcję poznania bezpośredniego, które zachodzi w rezultacie działania. Przez działanie rozumie Fichte głównie wysiłek moralny”, a tego typu forma poznania, połączona z duchowym doskonaleniem, nazywana była przez Fichtego „intelektualną naocznością” [18, s. 16–17]. Takie ujęcie filozoficzno-epistemologiczne pokrewne jest dalekowszodnim koncepcjom i praktykom psychofizycznego samodoskonalenia.

Według Bergsona „przeszłość”, a więc przekaz tradycji, „[...] przechowuje się pod dwiema różnymi postaciami: 1) w mechanizmach ruchowych; 2) we wspomnieniach niezależnych” [za: 18, s. 41]. Dokładnie tak właśnie jest w przekazie sekretów technicznych – zapisanych w formach ruchowych – w sztukach walki (chin. *tao* i *quan*; jap. *kata*; kor. *poomse* i *hyong*). W koncepcji epistemologicznej Bergsona intuicja „[...] jest poznaniem bezpośrednim i bezinteresownym. Tylko intuicja zdolna jest ująć w przeżytych doświadczeniu, w akcie bezpośredniego współodczucia niepowtarzalność odrębnych jakości, trwanie oraz ruch. Intuicja nie jest identyczna z instynktem, zakłada bowiem uświadomioną elastyczność, osobowość i zdolność do rozwoju [...] Intuicja ujmuje zawsze całość i przenika życie. Intelkt i intuicja są dwoma sposobami uj-

mowania rzeczywistości. Intelkt ujmuje ją ze względu na praktykę i życiowe zadania człowieka, intuicja zaś przenika jej rzeczywistości kształt” [za: 18, s. 47–48]. Sam Bergson zdefiniował ją następująco: „Intuicją zwiemy ten rodzaj współodczuwania, za pomocą którego przenikamy wewnątrz jakiegoś przedmiotu, aby utożsamić się z tym, co ma on w sobie jedyne, a więc niewyraźnego” [19, s. 19]. Dość popularny na obszarze japońskich sztuk walki buddyzm zen uznaje intuicyjną drogę poznania jako jedyną właściwą. Zdaniem Schelera, specyficzna duchowość pozwala Japończykom „doświadczać” intuicyjnie lub pozazmysłowo [20, s. 126]. Podobnie o społecznościach egzotycznych kultur sądzili Lévy-Bruhl (piszący o partycypacji mistycznej) i Laing (opisujący doświadczenie transcendentalne). Scheler wskazywał na emocjonalne i etyczne uwarunkowania poznania. Jego zdaniem, fenomenologiczna filozofia poznania wymaga pełnego osobowego zaangażowania – emocjonalnego, wolicjonalnego i intelektualnego [za: 21, s. 85–86].

Jak wskazuje Wyka, badania społeczne na miarę nowego paradygmatu nauki uwzględniać powinny czynnik etyczny, filozofię życia – ‘system przekonań w działaniu’, upodmiotowione relacje badacz–badany jako dialog; badacz zostaje włączony w proces badawczy, a nie tylko pozostaje zewnętrznym obserwatorem [22, s. 117–126]. Problem sztuk walki narzuca metodę badawczą o charakterze holistycznym, której istotnym składnikiem jest czynna partycypacja. Umożliwia to poznawanie sensów dróg sztuk walki i – jednocześnie – poznanie samego siebie, jako antropologicznej jedności ciała i ducha [23].

Shūgyō, czyli psychofizyczna praktyka na drodze sztuk walki, jest metodą zarówno poznania uprawianej sztuki, jak i samopoznania osoby praktykującej. Ta czynna partycypacja jest tu warunkiem koniecznym metodologii badań, podobnie jak dotyczy to badań systemów medytacyjnych [24, 25]. Pojęcie ‘studia sztuk walki’ łączy praktykowanie (*keiko*, *shūgyō*) i obserwację uczestniczącą (jako metodę badawczą) oraz badania monograficzne, będące jednocześnie czynnikiem rozwoju intelektualnego osoby

studiującej sztuki walki. „Droga Wojownika” potrzebuje tego właśnie aspektu teoretycznego – wiedzy, która służy także filozoficznej i naukowej eksplikacji fenomenu dalekowschodnich sztuk walki (dsw) i człowieka postępującego na tej drodze [por.: 26– 29].

ONTOLOGIA SZTUK WALKI

Z opisem azjatyckich sztuk samoobrony, sztuk walki i dróg walki, które łączą się z systemami medytacyjnymi, ćwiczeniami oddechowymi i energetyzującymi (*qigong*) lub są jakby „dynamiczną formą jogi”, mają problem zarówno specjaliści medycyny, teatologii, nauk o sporcie, religioznawstwa, jak i nauk o kulturze (antropolodzy, orientaliści). Tokarski na określenie wielu różnych dziedzin od orientalnego tańca po sportowe *jūdō* przyjął nazwę „ruchowe formy ekspresji filozofii Wschodu”, w celu zaakcentowania, że jest to praktyczna filozofia życia powiązana bezpośrednio z cielesną praktyką [30]. Raimondo, włoski socjolog i ekspert chińskich metod (*wushu*, *qigong*), różne azjatyckie „dyscypliny” – od jogi, *feng shui* i *shiatsu* po *kendō*, *taekwondo* i *vietvadao* – nazwał natomiast w tytule swej książki „dyscyplinami orientalnymi” [31].

Zdaniem autora, ani aspekt ekspresji nie nadaje się tutaj na wspólny mianownik, ani też „dyscypliny orientalne” nie są dobrym, jednoznacznie zrozumiałym określeniem dla będącej tematem tej pracy sfery rzeczywistości i ludzkiej aktywności. Jest to rzeczywistość i aktywność psychofizyczna, toteż najlepsze będzie zastosowanie nazwy **praktyki psychofizyczne**. Odnosnie do pojęcia „praktyki psychofizyczne” można przyjąć definicję, że jest to **uprawianie ćwiczeń ciała i umysłu służące doskonaleniu duchowemu, rozwojowi potencjału zdrowia, zdolności koncentracji lub także innym celom. Praktyki tego rodzaju wiążą się z modlitwą, medytacją, kontrolowaniem oddechu, treningiem mentalnym (pozytywna autosugestia, wizualizacja), z ćwiczeniem w pozycji statycznej lub w ruchu. Do tak rozumianych praktyk psychofizycznych należą m.in.:**

1) ascetyczne drogi sztuk walki, 2) formy *neijia* – stylów wewnętrznych *kung-fu* (zwłaszcza uprawiany dla zdrowia styl *yang*) oraz *qigong*, 3) systemy relaksacyjne i medytacyjne, 4) *hatha-joga* i inne postaci jogi, 5) ćwiczenia modlitewne w buddyzmie tybetańskim, 6) pochodzące z szamanizmu obrzędy z tańcem, czy wreszcie 7) praktyka religijna w chrześcijaństwie (recytacje, śpiew, klękanie, wstawanie, procesje powiązane z modlitwą lub kontemplacją).

Najszerszym zakresowo pojęciem będą tu zatem „praktyki psychofizyczne”. W nich zawierają się formy praktyk ascetycznych tzw. ascezy pozytywnej, czyli ćwiczeń fizycznych uprawianych w celu doskonalenia sfery duchowej człowieka, ale bez destrukcji własnej cielesności. Przykładem praktyk pozytywnej ascezy mogą być różne drogi, jogi itp. Drogi sztuk walki (różne *budō*) zawierają się właśnie w tym obszarze. Toteż ich cele, jako praktyk psychofizycznych i ascetycznych, są samorealizacyjne, autokreacyjne, duchowe, w przeciwieństwie do celów sportu. Niemniej jednak np. karate jest przez wielu uprawiane bądź jako sport, bądź (niekiedy jednocześnie) jako czysta fizyczna rekreacja, albo jedynie dobra szkoła samodyscypliny. Filozofia sztuk walki pozostaje w relacji z „filozofią konfliktu i walki” (ujęcie humanistyczne Żuk [32, 33]), filozofią kultury fizycznej (konceptje Krawczyka [34, 35], Kosiewicza [36, 37], Wertza [38, 39], Förster [40] lub Moeglinga [41, 42]) – w tym także sportu i olimpizmu [43] oraz z teorią prakseologiczną Kotarbińskiego [44]. Jednak przede wszystkim bazuje na koncepcjach oryginalnych, będących dorobkiem mistrzów sztuk walki, w tym: Miyamoto Musashiego [45] i współczesnych mistrzów *budō* (dróg zatrzymania włóczni). Niektórzy mistrzowie, będąc wyznawcami danej religii (np. buddyzmu – jak Masutatsu Oyama, założyciel szkoły karate *kyokushin*) lub etyki społecznej (np. konfucjanizmu – jak Gichin Funakoshi, założyciel szkoły *shōtōkan*) starają się łączyć nauczanie danej sztuki walki z tą religią lub filozofią. Ogólnie jednak filozofia sztuk walki jest względnie niezależna od religii i uniwersalna; wyrasta z azjatyckiej biozofii – miłości życia. Bliska jest np. filozofii sto-

ickiej², koncepcjom Bergsona, etyce moralności dążeń Fullera.

Nauczanie sztuk walki jest związane z bezpośrednim przekazem wiedzy i centralną pozycją *sensei* (nauczyciela). Proces kreacji osobowości przebiega w relacjach spotkania, dialogu, komunikacji z drugim człowiekiem. Właśnie od „Ja w relacji z Ty [...] – zdaniem Bubera – musi wychodzić filozoficzna nauka o człowieku, która obejmuje antropologię i socjologię” [47, s. 122]. Filozofia karate, np. w wersji Masutatsu Oyamy, kładzie duży nacisk na szlachetność dążeń, konsekwencję działań dla osiągnięcia zamierzonych celów, konfucjańskie relacje międzysobowe i drogę do doskonałości [48]. Bergsonowskie koncepcje „siły witalnej” i poznania intuicyjnego bliskie są obecnym w sztukach walki pojęciom energii wewnętrznej (chin. *qi*; jap., kor. *ki*) i koncepcji medytacji, jako drogi do bezpośredniego wglądu w naturę lub istotę rzeczywistości.

Droga Wojownika jest przekraczaniem samego siebie, swoistą transgresją poprzez ciągły wysiłek pracy nad sobą; jest drogą moralną – doskonalącą charakter i osobowość przez walkę z własną słabością, jest najważniejszą i najtrudniejszą z walk [49]. Jeżeli jest ona zgodna z „Drogą Niebios” i prowadzi do poznania Absolutu, można mówić także o jej wymiarze transcendentnym. Pojęcie to nie musi dotyczyć samej tylko dziedziny wschodnioazjatyckich sztuk walk, gdyż wiąże się z bardziej uniwersalnym etosem rycerskim i żołnierskim.

Analogicznie jak olimpizm jest ideologią, religią, quasi-filozofią lub filozofią sportu, tak np. dla *budō* może to być „budoizm”. Filozofia sztuk walki i drogi wojownika rozpatrywać musi *logos*, etos i sens, etykę i tradycję *budō*, wschodnioazjatycką biozofię i antropologię sztuk walki, ideologie wielu różnych szkół etc. Jak pisał o ontologii sportu Kosiewicz: „[...] pierwotnie filozofia była wszech nauką, jedyną refleksją poznawczą, później zaś wyodrębniły się z niej inne rozmaite dziedziny i teorie. Z tego punktu widzenia można przyjąć, że jeżeli filozofia podejmuje się rozważań nad sportem, to jest do tego najbardziej uprawniona, bardziej niż inne wyodrębnione z niej dyscypliny i teorie szczegółowe, omawiające w sposób

fragmentaryczny, peryferyjny, częstokroć dyletancki zagadnienia, do których jest tylko ona uprawniona jako hermeneutycznie objawione Słowo, wypowiadające za jego pomocą Byt, jego Istotę, prawdę o bycie, prawdę bytu” [50, s. 338]. Można to odnieść do sztuk walki, do ich interpretacji w zakresie antropologii filozoficznej. Filozoficzna refleksja zapewnia dość szerokie, holistyczne ujęcie tego kulturowego, bogatego w swej różnorodności, fenomenu.

„Ontologiczny typ doświadczenia filozoficznego tak dalece zdominował filozofię europejską – twierdzi Pycka – iż ten stan adhezji poznawczej prowadzi częstokroć do utożsamienia działań specyficznych dla ontologii z zadaniami filozofii w ogóle. Dzieje się to kosztem metafizyki oraz mistyki filozoficznej, których treści poznawcze w znacznie mniejszym stopniu wpływają na ogólny kształt filozofii, niż ma to miejsce w przypadku filozofii wywodzącej się z Dalekiego Wschodu” [51, s. 95]. Zdaniem Pycki, już Sokrates przeciwstawiał ‘doświadczenie aksjologiczne’ (metafizykę) ontologii.

Filozofię buddyjską interpretują liczni autorzy w ujęciach kulturologicznych, psychologicznych lub religioznawczych. Szczególnie skomplikowany świat duchowy opisuje buddyzm tybetański, którego przedstawiciel (wybitny zresztą buddolog) – Dalajlama XIV – jest dzisiaj nieformalnym liderem całego współczesnego buddyzmu. Różne poziomy duchowości i kategorie duchów towarzyszą tu licznym duchowym światom. Upraszczając, dążenie do „Jasnego Światła” i „Czystej Prawdy” jest według *Tybetańskiej Księgi Zmarłych* sensem ludzkiej drogi [52]. Absolut, który być może rozciąga się między zachodnim, absolutnym Bytem, a wschodnim Niebytem, jest celem. Buddyści wyrażają hinduistyczną ideę tożsamości Brahmana i *Sunyaty* (Pustka, ostateczna rzeczywistość) – jak pisał Capra – „[...] i podkreślają, że jest ona żyjącą próżnią, która stanowi przyczynę powstania wszystkich form w świecie zjawiskowym. Podobnie taoiści przypisują nieskończoną i bezkresną zdolność kreacji Tao, którego również nazywają pustym [...]”, czyli Pustka ta posiada nieskończoną potencję twórczą [53, s. 226]. Pojęcie „bardo” oznacza w języ-

ku tybetańskim stan pośredni pomiędzy dwoma kolejnymi wydarzeniami.

W porównaniu z Dobrą Nowiną chrześcijańskiej *Ewangelii*, buddyzm wydaje się religią pesymistyczną. Człowiek skazany na cierpienie i dążący do Niebytu odwraca się od życia, choć jednocześnie zasadą jest tu chronić wszelkie życie. Światło mądrości Wschodu, przechodząc przez pryzmat zachodnich pojęć, ulega daleko idącej dyspersji. Jednak na gruncie mistyki i nowego paradygmatu nauki, wykazywana jest zgodność z mądrością Wschodu [53]. O ontologii ‘negatywnej’, stosującej takie pojęcia, jak: „negacja, niebyt, nicność, próżnia, pustka, niezgodność, sprzeczność, pozór, itp.” pisze Jusiak [54, s. 82]. Otóż określana w kategoriach myślenia negatywnego „pustka” jest centralnym pojęciem w nauce buddyjskiej i funkcjonuje w nazwie *karate* (jap. *kara* znaczy „pustka”). Niektórzy badacze utożsamiają buddyjską pustkę i nirwanę z pojęciem Boga.

Westbrook i Ratti [55, rozdz. 8] wskazali na utylitarną funkcję zen, polegającą na przygotowaniu wojownika do walki przez akceptację śmierci. Zen stanowił filozofię życia i walki rycerskiej klasy *bushi* i przyjął się w części dalekowschodnich sztuk walki – m.in. w chińskiej tradycji klasztoru Shaolin, w koreańskim *taekwondo*, w łucznicztwie *kyūdō* i szermierce *kendō* [56–59].

Teoria duchowej ewolucji de Chardina jest niesprzeczna z koncepcjami taoizmu. Tao jest Bogiem, naczelną zasadą wszechświata, procesem przemian, energią ewolucji i Wielką Drogą Niebios. Byt ludzki uzależniony jest od Tao, z którym pozostawać musi on w harmonii; nie czynić niczego przeciw biegowi natury i nie dopuszczać do przewagi któregos z pięciu praelementów lub dwu przeciwnych energii. Taoizm jest chyba najstarszą ideologią proekologiczną, lecz nie zachęca do aktywności twórczej. W zakresie życia społecznego został uzupełniony przez konfucjanizm. Taoizm wpłynął nie tylko na powstanie „stylów wewnętrznych” chińskiego *kung-fu*, ale także na pewne koncepcje zen, które przyjęły się w filozofiach sztuk walki, np. „harmonii między Niebem a Ziemią” [por.: 58, s. 81; 15, s. 85].

Podstawowemu dla wschodnich koncepcji filozoficznych i systemów sztuk walki pojęciu **drogi** (*tao, dao, dō*) towarzyszą pojęcia ‘*zendō*’ i ‘*idō*’. *Zendō* nie musi oznaczać „drogi zenu” lub „drogi medytacji”, jak w łucznicztwie *kyūdō*. *Zendō* – to droga do jedności, całości i pełni. Odniesione do *karate* oznaczać może pewną pełnię, całość i ogół dróg lub metod, czyli **kompletne karatedō**. Takie tłumaczenie zgodne jest z chińsko-japońskim drugim członem nazwy stylu-kierunku: *tai-te-tao* („droga ręki pokoju” lub „moc Wielkiej Drogi”). *Zendō karate tai-te-tao* to jeden z najbardziej humanistycznie zorientowanych stylów, który choć powstał w Europie, zyskał jednak uznanie w Japonii [15, s. 101, 107]. Droga sztuk walki może być rozumiana ontologicznie jako **dzieło kreacyjne**. Ta koncepcja realizowana jest zwłaszcza w idei *idō*, powstałej na Zachodzie – jako humanistyczne rozwinięcie filozofii *budō*. *Idō* zawiera idee pokoju i przyjaźni, współdziałania i moralnego wzrostu, nawiązuje do zasad rycerskich i tradycji *budō*. Jest filozofią perpetualnego ruchu, powiązaną z zagadnieniami zdrowia i wiedzą medyczną, a także z etyką i psychologią.

Podobnie jak mit, formy *kata* stanowią zapis dokonań mistrza-bohatera, twórcy szkoły lub doświadczeń bojowych kilku pokoleń mistrzów. Są ruchowym zapisem krwawych i śmiertelnych rozstrzygnięć, gdy umiejętności walki stanowiły o życiu i śmierci. Z tej wojskowej praktyki wyrosło dzisiejsze *budō* i inne systemy sztuk walki. Są jak teatr gestu, ekspresji i dynamizmu. Trening jest pracą i procesem wzrostu. Walka stanowi sprawdzian techniki, psychiki i przygotowania fizycznego; jest także sposobem nauki. *Dōjō* jest miejscem poznawania drogi.

Według Lipca [43, s. 52] na strukturę podstawową sportu składają się: podmiot, podłoże materialne i wartości. Podmiot lub byt realny stanowią w dziedzinie sztuk walki osoby ćwiczące lub walczące, pozostające w istotnej relacji osoby nauczyciela (chin. *sifu*, jap. *sensei*, kor. *sabun*) i uczniów, funkcjonujące w dynamicznych relacjach interpersonalnych w grupie podlegającej procesowi edukacyjnemu. Podłoże stano-

wią: miejsce ćwiczeń (*dōjō*), urządzenia i rekwizyty, czyli przybory, przyrządy lub tradycyjne rodzaje broni, stroje etc. Dochodzi tutaj symbolika oznaczeń zaawansowania (pasy itp.), wystrój sali treningowej, mata, platforma lub ring (podczas zawodów) lub teren (*dōjō* to każde miejsce, które wskaże *sensei*). Istotą sztuk walki są: perfekcjonizm (łac. *perfectio* – doskonałość), który stanowi typ etyki indywidualnej i dotyczy tutaj doskonalenia psychofizycznego i moralnego; ekspresja cielesności i dynamiki osobowości; nauka umiejętności samoobrony i walki; poznawanie fragmentu tradycyjnych kultur wojowników; w mniejszym stopniu zaś zabawa, rekreacja lub forma sportu. Podobnie jak w sporcie można tu jednak wyróżnić następujące znaczenia: ‘część kultury’, ‘dziedzina aktywności ludzkiej’, ‘zestaw swoistych środków wychowawczych’ lub ‘terapeutycznych’, ‘ideologia’ lub ‘utopia’, niekiedy także ‘widowisko’, ‘profesja’ lub ‘gałąź biznesu’ [43, s. 49–50]. Ontologię wartości streścić można tutaj za Tischnerem: „Dobro ‘jest’ w dosłownym tego słowa znaczeniu ‘meta-fizyczne’: jego miejsce znajduje się poza fizyką świata, przy czym do fizyki należy również zaliczyć ontologię, która jest jej przedłużeniem. Dobro ‘jest’ wyższe od bytu. Jeżeli byt ma jakiś sens, to kryje się on w dobru. Dobro usprawiedliwia byt w jego istnieniu. Ale właśnie dlatego zasady rządzące bytem, łącznie z zasadą wyłącznego środka, nie mogą być zasadami rządzącymi dobrem” [60, s. 8]. Natomiast struktura wartości wymaga szerszego omówienia.

AKSJOLOGIA SZTUK WALKI

W ujęciu Wojtyły [61, s. 76–79] *asceza* jest szczególnie wysiłkiem w dążeniu do osiągnięcia wartości obiektywnie wyższych i ważniejszych, dotyczących jego wzrostu duchowego. *Asceza* religijna jest drogą realizacji doskonałości moralnej. Prowadzi człowieka do mocnego zespolenia z Bogiem na zasadzie dobra. Olszewski porównuje chrześcijańską *ascezę* klasztorną do drogi sztuk walki (na przykładzie *karatedō*) [62]. *Asceza* jest przede wszystkim systema-

tyczną formą ćwiczeń. Rdzeń słowa *ascezy*, po grecku *askēsis*, oznacza oddanie się ćwiczeniom gimnastycznym. Capra porównuje *ascezę* z wyobrażeniem „ścieżki wojownika” Castanedey: „To pewna moralna postawa polegająca na unikaniu przywiązania się do rzeczy, na jak najlepszym wykonaniu czynności bez martwienia się o wynik, na życiu chwilą obecną. Mówiąc o uważności, Castaneda używa bardzo dosadnej metafory śmierci stojącej zawsze przy naszym boku” [63, s. 59–60].

Ascetyczna droga *bushidō* według Nitobe [64], pokrewna zresztą idealizacji szlachetnego rycerza chrześcijańskiego [65], bazuje na moralnej cnocie wojownika. Podobnie jak klasztory, także świeckie szkoły sztuk walki zalecały rygorystyczny moralny (abstynencja, panowanie nad zmysłowością). Samuraj pokonywał strach, akceptując śmierć, ćwiczył się w sztukach walki, nie myśląc o nagrodzie, jego życie było zwykle piękne, lecz krótkotrwałe – jak kwiatu wiśni. Wojownik niekiedy zostawał mnichem lub uprawiał ziemię, gardził natomiast kupiectwem. W *Księdze Pięciu Zwojów* (*Gōrin-no Shō*) Miyamoto Musashi [45, s. 50–61, 120–121] zalecał samurajom, oprócz poznawania wszystkich metod i technik walki (z bronią i wręcz), także „drogę literatury”, a zwłaszcza poezji. Codzienna praktyka sztuk walki, wzrost mądrości i siły ducha do pomocy ma w zrozumieniu, że dobro, mądrość i „droga miecza” zawierają się w Pustce, a Pustka jest buddyjskim, mistycznym i symbolicznym wyobrażeniem Boga.

Zdaniem Fromma, istnieje tylko jedna skuteczna droga ku jedności, niedeprawująca jednocześnie człowieka. „Została ona odkryta w pierwszym tysiącleciu p.n.e. we wszystkich częściach świata, gdzie człowiek zbudował cywilizację – w Chinach, Indiach, Egipcie, Palestynie, Grecji. Wielkie religie wyrastające z gleby tych kultur uczą, że człowiek może osiągnąć jedność nie poprzez tragiczny wysiłek zniesienia faktu swego wewnętrznego pęknięcia, a więc przez eliminację rozumu, lecz tylko dążąc do pełni rozwoju i miłości. Niezależnie od wielkich przecież różnic, jakie istnieją między taoizmem, buddyzmem, judaizmem proroków oraz chrześcijaństwem *Ewangelii*, reli-

gie te mają jeden wspólny cel – osiągnięcie doświadczenia jedności nie poprzez redukcję do egzystencji zwierzęcej, lecz przez osiągnięcie pełni człowieczeństwa w jedności wewnątrz człowieka, jedności między człowiekiem a przyrodą, jedności między człowiekiem a innym człowiekiem” [12, s. 260]. Fromm ocenia, że wymienione religie dają wzór progresywnego rozwiązania problemów psychicznych człowieka, w przeciwieństwie do istniejących wzorów regresywnych. Pisze on o drodze do „[...] wyższego stanu rozwoju duchowego; ten można osiągnąć, jedynie wybierając ścieżkę cierpliwej, trudnej pracy nad sobą, przez zdobywanie kolejnych wglądów i nauk dyscypliny oraz koncentracji” [12, s. 276]. Ascetyczna droga *budō*, jako wzór kultury fizycznej, pokrewna jest metodzie „integracji funkcjonalnej” Feldenkraisa [66] lub „świadomości przez ciało” Dychtwalda [67].

Ogólnie – jak tłumaczyli dawni i uczącej współcześni mistrzowie sztuk walki – **drogi sztuk walki** wiodą poprzez trening technik walki do psychofizycznego doskonalenia. Jednocześnie są to procesy edukacji i pozytywnej ascezy. **Asceza pozytywna** to ćwiczenia cielesne połączone za świadomą samodyscypliną, ukierunkowane na postęp moralny (duchowy). Doświadczenie duchowe, postęp w zakresie poziomu świadomości lub „oświecenie” są stanami wymagającymi indywidualnej praktyki. **Postęp duchowy** następuje w trakcie procesu uprawiania danego rodzaju ‘drogi’. Do uniwersalnych zasad sztuk walki należą postulaty: kreatywności, wszechstronności (samodoskonalenia na drodze czynnego poznawania kompletnego systemu sztuk walki) i pozytywnej ascezy – orientacji na „bardziej być”, na stałą praktykę i duchowy (moralny) postęp. Dwie ostatnie ogólne zasady zwracają się przeciw nudzcie, bierności i gnuśności, przeciw egoizmowi i hedonizmowi, nadkonsumpcji i skrajnemu materializmowi, przeciw orientacji na ‘mieć’, relatywizmowi moralnemu i destrukcyjności [12]. Asceza jest drogą między duchowością a cielesnością. *Shūgyō* (czyli ćwiczenie, praktyka) sztuk walki łączy trening ciała, ducha i umysłu, buduje użyteczne umiejętności i rozwija moralnie. Nie jest

religią, chociaż np. dla Japończyków łączy się często z wyznawaniem buddyzmu zen.

Szkoły sztuk walki, zwłaszcza chińskiego *kung-fu*, przestrzegają konfucjańskich zasad: *ren* (czyt. żen) – życzliwości, dobroci; *zhi* (czyt. czi) – pojętności, mądrości; *li* – dobrych manier, grzeczności i kurtuazji; *yi* – lojalności i obowiązku; *xin* (czyt. sin) – zaufania i uczciwości. Do zasad konfucjanizmu nawiązuje praca *Gōrin-no Shō* Musashiego. *Gōrin* to pięć relacji interpersonalnych (zależności): między ojcem a synem, mężem a żoną, starszym a młodszym bratem, nauczycielem a uczniem, władcą a poddanym [68, s. 129; za: 45]. Relacje te wyznaczają „synowskiej nabożności” *hiao*. Konfucjanista Gichin Funakoshi wskazywał na takie oczekiwane od dzisiejszego wojownika cnoty, jak odwaga, uprzejmość, uczciwość, pokora i samokontrola [za: 69, s. 87].

Postawę *budō* cechować ma: spokój, opamiętanie, pogoda ducha i skromność; moralna czystość; ambicja poparta pracowitością, wytrwałością i konsekwencją; potrzeba ciągłego i wszechstronnego samodoskonalenia; idealistyczne przekonania i perfekcjonistyczne dążenia. Lind podaje takie oto **zasady *dōjō***: 1) szukać perfekcji charakteru, 2) być lojalnym i pilnym, 3) przejawiać zdrowe dążenia, 4) być pełnym szacunku dla przeciwnika, 5) wyrzec się wrażliwości [70, s. 161]. Harmonia (*wa*) prowadzi od elastyczności (*jū*), przez ład moralny (*tao*) i drogę samodoskonalenia (*dō*), do Boga [70, s. 172]. Studiujący sztuki walki musi wyrzucić ze swego umysłu wszelkie zło i egoizm, aby mógł sprawnie reagować na następujące zmiany. Dusza ma być czysta a umysł spokojny. Ciągłemu zmierzaniu do perfekcji towarzyszyć powinno motto „ćwicz i bądź pokorny”. Przysięga *dōjō* (*dōjō kun*) w *kyōkushin karate* – znana powszechnie w klubach tego stylu – brzmi następująco:

„1. Będziemy ćwiczyć nasze serca i ciała dla osiągnięcia pewnego i niewzruszonego ducha.

2. Będziemy dążyć do prawdziwego opamiętania sztuki karate, aby kiedyś nasze ciała i zmysły stały się doskonałe.

3. Z głębokim zapałem będziemy sta-

rać się kultywować ducha samowyrzeczenia się.

4. Będziemy przestrzegać zasad grzeczności, poszanowania starszych oraz powstrzymywać się od gwałtowności.

5. Będziemy spoglądać w górę ku prawdziwej mądrości i sile, porzucając inne pragnienia.

6. Będziemy wierni naszym ideałom i nigdy nie zapomnimy o cnocie pokory.

7. Przez całe nasze życie przez dyscyplinę karate dążyć będziemy do poznania prawdziwego znaczenia drogi, którą obraliśmy. Nie będziemy stosować i rozpowszechniać sztuki karate poza *dōjō*” [71, s. 3–4].

Normatywy innych szkół formułowane są podobnie. Zasadą *budō*, wskazywaną w *Karcie Budō*, jest jeszcze dążenie do integracji ciała i ducha poprzez ćwiczenie technik, a głównym celem drogi sztuk walki jest doskonalenie charakteru [72].

Przez przestrzeganie tradycyjnych wartości i internalizację wskazanych zasad, droga *budō* staje się stylem i drogą życia. Ponadto, jak stwierdza Förster, „[...] możliwy jest transfer ‘orientacji *dō*’ na inne obszary poza sportem [...]. *Dō* jest całościową mądrością uduchowienia i jednocześnie wcielenia, ucieleśnienia; jest aktywne i jednocześnie medytacyjne, niejako psychosomatyczne, tak samo ‘naturalne’ jak ‘humanistyczne’ – rozwiązanie albo anulowanie każdego indywidualnego problemu ciała i duszy” [40, s. 237].

Aksjologia jest zespołem analiz, syntez i interpretacji sfery wartości (gr. *áskios* – godny, cenny, wartościowy). Podobnie jak w sporcie, w filozoficznej refleksji nad fenomenem sztuk walki można wyróżnić wartości: osobowe (model mistrza sztuk walki), etyczne (szacunek, honor, odwaga, dyscyplina), estetyczne, zdrowotne, użyteczne, oraz najwyższego pułapu: sakralne (wzniosłość idei, mistycyzm), symboliczne (oryginalne ceremonie i rytuały, symbolika wschodnich kultur), patriotyczne i uniwersalne [43, s. 57–59]. W hierarchicznie skonstruowanej aksjologii (np. w teorii Schelera) najwyższą wartość stanowi świętość. Jest ona uwieńczeniem ascetycznej drogi duchowego rozwoju. Etyka dotyczy zasad, ich historii, realizacji, zastosowań

wychowawczych etc.; estetyka – piękna ruchu technik walki, układów formalnych i konkurencji technicznych; prakseologia analizuje sprawność i skuteczność w procesie treningowym i w walce, a także w organizacji i zarządzaniu w tej dziedzinie kultury fizycznej; ekonomia odnosi się do sztuk walki jako zawodu lub biznesu, a także do problemu oszczędności energii jako zasady (ekonomia ruchu); ekologia ujmuje związki z przyrodą, środowiskiem, dążenie do harmonii etc.; medycyna lub wychowanie zdrowotne wskazuje na związki z holistyczną medycyną Wschodu i teorią wartości zdrowotnych. Opracowania wymaga jeszcze teoria tradycyjnych wartości kulturowych i teoria postępu duchowego³.

Ogólnie trening sztuk walki zawiera wartości instrumentalne: umiejętności samoobrony i walki, budowanie pozytywnego zdrowia, osiąganie wartości „wyższych” (poznawczych, samorealizacyjnych), przyjemność i satysfakcję. Wartością autoteleologiczną jest natomiast sam trening i codzienna praktyka – stanowi sens procesu doskonalenia się na drodze sztuk walki [77].

WYPOWIEDZI EKSPERTÓW I DYSKUSJA

Człowiek jest podmiotem działań na drodze sztuk walki; jest artystą, który tworzy, ale też – gdy osiąga mistrzowskie umiejętności i mistrzostwo na drodze człowieczeństwa – sam staje się dziełem tej sztuki. Kreuje sztukę i samego siebie, by następnie przekazywać ją kolejnym pokoleniom. To też filozofia sztuk walki i cała teoria sztuk walki jest, siłą rzeczy, antropocentryczna.

Antropologia drogi sztuki walki *idōkan yōshin-ryū* akcentuje zwłaszcza uniwersalne wartości wychowawcze, etos moralnej, ascetycznej drogi i ideał *homo creator nobilis*. Jest to etyka niesprzeczna z systemem wartości chrześcijańskich i katolickim personalizmem [por.: 74, 78]. Człowiek jest tutaj traktowany jako osobowy byt psychofizyczny o wolnej woli, umożliwiającej dokonywanie codziennych wyborów moralnych [por.: 79–81]. Tego rodzaju teoretyczna, humanistyczna perspektywa (zgodna z pa-

radymatem ujęć systemowych i całościowych) jest także interesująca dla nauk stosowanych, jak pedagogika i pedagogia kultury fizycznej, teoria wychowania fizycznego i teoria rekreacji ruchowej [82].

Filozofia sztuk walki zwana jest niekiedy orientalną filozofią sportu. Humanistyczna teoria sztuk walki⁴, czyli właściwie antropologia sztuk walki, odnosi się głównie do nurtu owej filozofii związanego z etosem kultur wojowników. Inne nurty wiążą się z ekologizmem i taoizmem lub z filozofią zen [por.: 83, s. 16–17; 84]. Buddyzm zen rzeczywiście wpłynął inspirująco na przemyślenia dawnych mistrzów, historycznie odcisnął swe piętno na sztuce dawnej Japonii i istotnie wpłynął na powstanie kodeksu *bushidō*. Jednak jego ślady w dzisiejszej antropologii filozoficznej są znikome. Antropologia sztuk walki bliższa jest filozofii europejskiej, stanowiąc podstawę dla dalszych badań i eksplikacji fenomenu popularnych dziś w skali globalnej sztuk walki [25].

Sławny chiński aktor i mistrz sztuk walki Bruce Lee łączył sztukę walki z drogą życia. Utożsamiał uczenie się i poszukiwanie prawdy z procesem indywidualnego samopoznania. Zachęcał do otwartości i twórczego poszukiwania techniczno-taktycznych umiejętności walki, eksperymentowania z metodami treningu i przełamania ograniczeń stylowych. Zachęcał „wolnych, twórczych artystów sztuk walki” do poszukiwania inspiracji w starożytnej mądrości Wschodu, lecz w odniesieniu do samej walki był – można tak powiedzieć – pragmatykiem nawiązującym do *Sztuki wojny* Sun Tzu. Jego myśli wyrażane były według chińskiej logiki paradoksalnej: „*Jeet kune do* nie jest sztuką koncentracji lub medytacji. To sztuka bycia. To doświadczenie, Droga, która nie jest drogą. *Jeet kune do* jest świadomością czystego istnienia (poza podmiotem i przedmiotem), uchwyceniem go takim, jakim jest w oderwaniu od określonej rzeczywistości” [85, s. 61–62, por.: 86]. Sztukę walki traktował jako formę autoekspresji, ale zachęcał też do kultuwania ducha i wyciszania umysłu ćwiczeniami zen [85, s. 349, 353].

Roland J. Maroteaux jest doktorem fi-

lozofii i mistrzem – nauczycielem sztuki walki *aikijutsu* (9 dan, *hanshi*). Maroteaux, udzielając autorowi wywiadu, tłumaczy sens *budō* – filozofii drogi – jak jest to rozumiane w starych japońskich szkołach sztuk walki. Wyjaśnia różnicę pomiędzy sportem a sztuką walki. „The first one comes from the battlefield whereas the other from the entertainment” – podaje. „Sport is indispensable for the youth, who need to test themselves in the convention of real combat, being able to comfort to the rules of victory and defeat. It is like the «rule of stronger». Martial arts, however, elevate an individual into another dimension of spirituality and mastery. That the reason why being a champion in sport is only a momentary experience whereas being a master of martial arts is a permanent state. This means that is in the convention of martial arts, one becomes a master for ever” („Pierwsze pochodzi z pola bitwy, podczas gdy drugie – z rozrywki. Sport jest niezbędny dla młodzieży, która chce sprawdzić się w konwencji walki, będąc w komforcie obowiązujących reguł zwycięstwa i porażki. To jest jak «prawo silniejszego». Natomiast sztuki walki podnoszą jednostkę (osobę) w inny wymiar duchowości i mistrzostwa. To powód, dla którego w sporcie bywa się czempionem tylko chwilowo (chwilowe doświadczenie), podczas gdy bycie mistrzem sztuk walki jest trwałe. Oznacza to, że w konwencji sztuki walki mistrzem zostaje się na zawsze” [tłum. W.J.C.] [87, s. 51]. *Sensei* Maroteaux ujawnia naturę studiów sztuk walki, połączonych z odkrywaniem ich technik, historii i filozofii. Za rozwojem ciała następuje doskonalenie umysłu. Techniki są pomocne w modelowaniu ciała i rozwoju duchowym. Często jest tak, że wynikami tego rozwoju jest lepsze rozumienie życia, wbrew iluzji. Współczesna filozofia sztuk walki opiera się na taoistycznej idei „nie-działania w działaniu”, co prowadzi do mądrości. Wymaga to wielkiego wysiłku, który trwa przez całe życie, a ostatecznie prowadzi do zasady *Tao*, która szuka równowagi między ciałem i duchem. Autor ten wymienia najważniejsze zasady sztuk walki, w tym: zgodność względem rycerskiego kodeksu honorowego, posłuszeń-

stwo dla nauczycieli i mentorów, unikanie aktów przemocy, uprzejmość, szacunek i szlachetność. Zdaniem tego autora, wskazane wartości życia mają głęboko etyczny i deontologiczny sens [87].

Inny francuski mistrz sztuk walki Roland Habersetzer (9 dan karate, *hanshi*) naucza własnego systemu, w którym koncentruje się na utylitarnych walorach walki z tradycyjną bronią i wręcz, a także władania bronią palną [27]. Ekspert ten odżegnuje się od czynienia ze sztuk walki agresywnych sportów walki. Mają one pozostać realną sztuką samoobrony. Habersetzer zaleca szlachetne postępowanie i powrót do prawdziwej „Drogi Człowieczeństwa”. Nie określa jednak, według jakich zasad należy żyć, wskazując ogólnie na przestrzeganie uznanych w społeczeństwie uniwersalnych zasad moralnych. Ma to być droga ku pokojowi, postawa szlachetności przeciwstawiona dość rozpowszechnionej agresji i przemocy. *Budō* jest „drogą człowieka” [88].

Sławny polski szablista – olimpijczyk i mistrz szermierki historycznej – Wojciech Zabłocki swą ostatnią autobiograficzną książkę zatytułował *Walczę, więc jestem*. Takim życiowym mottem – wskazującym na wiązanie własnego bytu z drogą wojownika lub też tego rodzaju samoidentyfikację – pokazuje wierność szabli. Jest jednocześnie profesorem architektury, uznanym, cenionym architektem, i – jednocześnie – mistrzem szkoły tradycyjnej, staropolskiej szermierki. We wspomnianej publikacji opisuje własną karierę sportową oraz przyjaciół, trenera, ludzi kochających szermierkę i żyjących tym sportem. Szermierka, także sportowa, jest tradycyjnym sportem europejskich dżentelmenów, zachowującą pewien etos. Ponieważ Zabłocki potrafił odtworzyć staropolską sztukę walki, niewątpliwie zasługuje na miano mistrza na miarę mistrzów miecza samurajskiego⁵. Jest zresztą posiadaczem stopni mistrzowskich w sztuce dobywania miecza *iaidō* i członkiem honorowym Stowarzyszenia Idōkan Polska – SIP (wciąż aktywnym w Komisji Szermierki i Komisji Badań Naukowych SIP).

PODSUMOWANIE

Autor określił epistemologię dsu jako zasadniczo drogę psychofizycznej praktyki, introwersji i poznania intuicyjnego, a jednocześnie samopoznania osoby trenującej. Właściwa eksplikacja tego fenomenu bez doświadczenia na odpowiednim poziomie (kwestia długoletniej praktyki) jest trudna lub zupełnie niemożliwa.

Ontologia określa tu podstawowe byty i pojęcia. Interesujący jest, zwłaszcza w perspektywie antropologii, byt ludzki, osobowy, psychofizyczny. Ciało nie jest tu deprecjonowane, lecz cielesna praktyka wiąże się z drogą doskonalenia duchowego. Szeroko pojęty perfekcjonizm dotyczy zarówno umiejętności walki wręcz i władania bronią, jak i sfery moralności oraz dążenia do pełni człowieczeństwa.

Aksjologia w poszczególnych przypadkach bywa różna. W systemie *idōkan yōshinryū* jest ona podobna (w zakresie etyki) do radykalnego humanizmu Fromma i chrześcijańskiego personalizmu. W innych szkołach sztuk walki bywa ona skoncentrowana bardziej na wartościach utylitarnych lub zdrowotnych i ekologicznych.

Warto też podkreślić zbieżność biografii i poglądów wybitnych postaci sztuk walki, jak wspomniani eksperci: Amerykanin chińskiego pochodzenia, dwójka francuskich mistrzów japońskich sztuk walki lub polski mistrz europejskiej szermierki. Każdy z nich poświęcił się swej życiowej pasji, przekazywał swą wiedzę, nauczając i publikując, po latach doszedł do potwierdzonego mistrzostwa i statusu autorytetu.

Antropologia filozoficzna sztuk walki opisuje człowieka na jego drodze od poziomu adepta do mistrzostwa, przy czym zupełne mistrzostwo i doskonałość są dla człowieka nieosiągalne. Doskonały jest tylko Absolut. Człowiek nie stanie się Bogiem. Może jednak zbliżyć się do Prawdy.

PRZYPISY

1. Idokan Poland Association, Committee of Scientific Research – Project 1. Interdisciplinary, multiaspectual research of martial arts phenomenon (1.10.2003–1.10.2010):

- 1.1. Theoretical & methodological study of Asian martial arts;
 - 1.2. System research of multidimensional martial arts phenomenon;
 - 1.3. Sociology of Far Eastern martial arts – European comparative research;
 - 1.4. Theory of martial arts training – methodical and methodological indications;
 - 1.5. History and evolution of Japanese budo.
2. Autor poświęcił temu osobne studium [46].
 3. Autor uczynił krok w tym kierunku w kilku swych pracach [73–76].
 4. Teorię tę autor najobszerniej przedstawia w rozprawie *Teoria i praktyka dalekowschodnich sztuk walki w perspektywie europejskiej* [75].
 5. Notabene autor miał okazję skrzyżować z W. Zabłockim miecz japoński przeciw jego szabli husarskiej podczas walki pokazowej (Warszawa, listopad 1992). Wspomnianą książkę Zabłocki sprezentował autorowi z dedykacją: „Wojciechowi Cynarskiemu na pamiątkę wspólnych walk” [89, s. 3].

BIBLIOGRAFIA

- [1] Kosiewicz J., *Anthropo-axiological aspects of sport*, [w:] Kosiewicz J., Obodyński K. (red.), *Axiological Dimensions of Sport Practical Aspects*, UR, Rzeszów 2004, 5–10. [2] Reguli Z., *Combative Activities*, Paido, Brno 2004. [3] Reguli Z., Durech M., Vit M., *Teorie a didaktika upolu ve skolni telesne vychove*, Masarykova Univerzita, Brno 2007. [4] Tokarski S., *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987. [5] Vesley G., Foulkes P., Collins. *Słownik encyklopedyczny – filozofia*, RTW, [b.m.w.] 1997. [6] Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979. [7] Burszta W.J., *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, UAM, Poznań 1992. [8] Grzegorzczak A., *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, UAM, Poznań 1995. [9] Fromm E., *Mieć czy być. Duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, Klub Otrycki, Warszawa 1989. [10] Fromm E., *The Sane Society*, Henry Holt, New York 1955. [11] Fromm E., *The Revolution of Hope*, Henry Holt, New York 1968. [12] Fromm E., *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Rebis, Poznań 1998. [13] Jawłowska A., *Drogi kontrkultury*, PIW, Warszawa 1975. [14] Dobroczyński B., *New Age*, Znak, Kraków 1997. [15] Cynarski W.J., *Sztuki walki budō w kulturze Zachodu*, WSP, Rzeszów 2000. [16] Tokarski S., *Orient i kontrkultury*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984. [17] Tokarski S., *Orient i subkultury*, Semper, Warszawa 1996. [18] Rudziński S., *Sport i kultura fizyczna w świetle wybranych koncepcji filozoficznych* (cz. 2), AWF, Wrocław 1997. [19] Bergson H., *Mysł i ruch. Dusza i ciało*, PWN, Warszawa 1963. [20] Scheler M., *Śmierć i nieśmiertelność*, [w:] Filipiak M., Szulakiewicz M. (red.), *Człowiek: drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, WSP, Rzeszów 1993, 126. [21] Ruba M., *Osoba a akt moralny. Maxa Schelera personalizm etyczny*, [w:] Filipiak M., Szulakiewicz M. (red.), *Człowiek: drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, WSP, Rzeszów 1993, 85–86. [22] Wyka A., *W poszukiwaniu nowych wzorów badań społecznych*, [w:] Malikowski M., Niezgodą M. (red.), *Badania empiryczne w socjologii. Wybór tekstów*, WSSG, Tyczyn 1997, 1, 117–126. [23] Szymańska B., Trzciniński Ł., *Ruch i spoczynek. Sprawność ciała jako etyczny problem filozofii Wschodu*, [w:] Lipiec J. (red.), *Logos i etos polskiego olimpizmu*, WN, Kraków 1994, 119–128. [24] Maliszewski M., *Spiritual Dimensions of the Martial Arts*, Charles E. Tuttle, Rutland, Vermont–Tokyo 1996. [25] Obodyński K., *Anthropology of martial arts as a scientific perspective for research*, [w:] Cynarski W.J. (red.), *Budo, kakugi, jindo – Martial arts, combat sports, humanism*, 2nd International Conference Proceedings, April 25–26 2008, Rzeszów University Press, Rzeszów 2008, 21–22. [26] Habersetzer R., *Karate dla czarnych pasów*, PDN, Poznań 1994. [27] Habersetzer R., *Tengu. Ma voie marziale*, Amphora, Paris 2007. [28] Cynarski W.J., *Budō as way of personal development*, *Człowiek i Ruch/Human Movement*, 2002, 2 (6), 5–12. [29] Cynarski W.J., *Recepcja i internalizacja etosu dalekowschodnich sztuk walki przez osoby ćwiczące*, UR, Rzeszów 2006. [30] Tokarski S., *Sztuki walki. Ruchowe formy ekspresji filozofii Wschodu*, Glob, Szczecin 1989. [31] Raimondo S. (red.), *Vibrazioni nella Forza. Storia critica delle discipline orientali*. Persport, Edizioni la Meridiana, Molfetta 2007. [32] Żuk A., *Filozofia walki*, UMCS, Lublin 1996. [33] Żuk A. (red.), *Konflikt i walka*, UMCS, Lublin 1996. [34] Krawczyk Z. (red.), *Kultura fizyczna. Sport*, Instytut Kultury, Warszawa 1997. [35] Krawczyk Z., *Refleksje filozofii sportu*, [w:] Dziubiński Z. (red.), *Teologia i filozofia sportu*, SALOS RP, Warszawa 1997, 17–25. [36] Kosiewicz J., *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii*, AWF, Warszawa 2000. [37] Kosiewicz J., *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, BK, Warszawa 2004. [38] Wertz S.K., *Zen, Yoga and Sports: Eastern Philosophy for Western Athletes*, Illinois 1977. [39] Wertz S.K., *Talking a Good*

- Game: Inquiries into the Principles of Sport, Southern Methodist University Press, Dallas 1991. [40] Förster A., Neue Perspektiven für den Sport durch die Philosophie und Praxis der Fernöstlichen Kampfkünste, [w:] Lenk H. (red.), Aktuelle Probleme der Sportphilosophie, K. Hofmann, Schorndorf 1983, 211–240. [41] Moegling K., Zen im Sport. Eine andere Möglichkeit Sport zu betreiben. Das Handbuch für Spoltrer, Heldenwang 1987. [42] Moegling K. (red.), Sanfte Körpererfahrung: Autogenes Training, Stretching, Sensory Awareness, Yoga, Tai Chi, Zen, Aikido, Kassel, Kassel 1984. [43] Lipiec J., Filozofia olimpizmu, Sprint, Warszawa 1999. [44] Kotarbiński T., Traktat o dobrej robocie, Ossolineum, Wrocław 1982. [45] Miyamoto Musashi, Das Buch der Fünf Ringe, ECON, Düsseldorf 1983. [46] Cynarski W.J., Stoic philosophy of Asiatic martial arts, [in:] Kosiewicz J. (red.), Social and Cultural Aspects of Sport, AWF, Warszawa 2007, 114–131. [47] Buber M., Perspektywa antropologii, [w:] Filipiak M., Szulakiewicz M. (red.), Człowiek: drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki, WSP, Rzeszów 1993, 117–122. [48] Oyama M., The Kyokushin Way. Mas. Oyama's Karate Philosophy, Japan Publications, Tokyo 1979. [49] Sieber L., Cynarski W.J., Litwiniuk A., Spheres of fight in martial arts, *Archives of Budo*, 2007, 3, 42–48. [50] Kosiewicz J., Filozoficzna wykładnia idei olimpizmu, *Edukacja Filozoficzna*, 1999, 27, 337–340. [51] Pycka W., Sokratesowa próba walki z ontologią, [w:] Żuk A. (red.), Konflikt i walka, UMCS, Lublin 1996, 95–10. [52] Eliade M., Światło i Bardo, [w:] Sieradzan J., Jaworski W., Dziwisz M. (red.), Buddyzm, BPLA, Kraków 1987, 148–149. [53] Capra F., Pustka i Forma, [w:] Sieradzan J., Jaworski W., Dziwisz M. (red.), Buddyzm, BPLA, Kraków 1987, 225–227. [54] Jusiak J., Bunt i negacja a myślenie afirmatywne, [w:] Żuk A. (red.), Konflikt i walka, UMCS, Lublin, 1996, 73–93. [55] Westbrook A., Ratti O., Sekrety samurajów. Studium o japońskich sztukach walki, Diamond Books, Bydgoszcz 1997. [56] Gluck J., Zen Combat, Ballantine Books, New York 1962. [57] Kwon J.H., Zen – Kunst der Selbstverteidigung. Taekwon-Do – Karate, O.W. Barth, Bern–München–Wien 1977. [58] Taisen D., Zen in den Kampfkünsten Japans, Kristkeitz, Berlin 1978. [59] Bodhidharma, Pine R., Bodhidharmas Lehre des Zen, Theseus, Zürich–München 1987. [60] Tischner J., Spotkanie z myślą Lévinasa, [w:] Lévinas E., Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo, WN PAT, Kraków 1991, 5–14. [61] Wojtyła K., Elementarz etyczny, TN KUL, Lublin 1983. [62] Olszewski D., Filozofia karate w spotkaniu z chrześcijaństwem, autoedycja, Lublin 1995, 1–2. [63] Capra F., Steindl-Rast D., Matus T., Należeć do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości, Znak, Kraków 1995. [64] Nitobe L., Bushidō – dusza Japonii, Keiko Publishers, Warszawa 1993. [65] Takagi T., A Comparison of Bushido and Chivalry, T. Matsuno, Osaka 1984. [66] Feldenkrais M., Bewußtheit durch Bewegung. Der aufrechte Gang, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1978. [67] Dychtward K., Körperbewußtsein: Eine Synthese der östlichen und westlichen Wege zur Selbstwahrnehmung, Gesundheit und persönlichem Wachstum, Synthesis Verlag Siegmur Gerken, Essen 1982. [68] Künstler M.J., Sprawa Konfucjusza, Iskry, Warszawa 1983. [69] Stevens J., Trzej mistrzowie budo: Funakoshi, Kano, Ueshiba, Diamond Books, Bydgoszcz 2001. [70] Lind W., Die Tradition des Karate. Meister und Stile der traditionellen Kampfkunst im Okinawa, China und Japan, Kristkeitz, Heudelberg–Leimen 1991. [71] Drewniak A., 4 dan, Kyokushinkai karate, [b.m. i r. wyd.]. [72] Hoff F.F., Über den Sinn des Budō und Bushidō in der heutigen Zeit, [w:] von Saldern M. (red.), Budō in heutiger Zeit, Universität Lüneburg, Lüneburg 1998, 77–79. [73] Cynarski W.J., Filozofia sztuk walki. Ontologia i aksjologia azjatyckich sztuk walki, *Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury*, 2000, 1, 26–85. [74] Cynarski W.J., W kierunku nowej, humanistycznej nauki o człowieku. Antropologia psychofizycznego postępu, *Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury*, 2000, 1, 99–103. [75] Cynarski W.J., Teoria i praktyka dalekowschodnich sztuk walki w perspektywie europejskiej, UR, Rzeszów 2004. [76] Cynarski W.J., Wilber i inni. Inspiracje duchowością Dalekiego Wschodu, *Przegląd Religioznawczy*, 2004, 211 (1), 71–89. [77] Cynarski W.J., Etyka drogi japońskich sztuk walki. Prolegomena aksjologii budō, [w:] Kalina R.M., Jagiełło W. (red.), Wychowawcze i utilitarne aspekty sportów walki, AWF, Warszawa 2000, 16–20. [78] Cynarski W.J., Litwiniuk A., Droga „wojownika prawdy” a personalizizm, *Studia Humanistyczne*, 2005, 5, 87–98. [79] Kowalczyk S., Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku, Michalineum, Warszawa 1990. [80] Kowalczyk S., Zarys filozofii człowieka, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2002. [81] Cynarski W.J., W kierunku antropologii sztuk walki, [w:] Dziubiński Z. (red.), Antropologia sportu, SALOS RP, Warszawa, 2002, 368–386. [82] Cynarski W.J., Obodyński K., Cieszkowski S., Physical education and recreation in

the light of anthropology of martial arts, [w:] Leška D. (red.), *Social Dimensions of Sport and Recreation Development in Central European Countries*, National Sport Center, Comenius University, Bratislava 2007, 130–136. [83] Kowalczyk S., *Elementy filozofii i teologii sportu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002. [84] Harasymowicz J., *Filozoficzne aspekty budo oraz źródła ich inspiracji*, [w:] Cynarski W.J., Obodyński K. (red.), *Humanistyczna teoria sztuk i sportów walki – koncepcje i problemy*, UR, Rzeszów 2003, 107–122. [85] Lee B., *Jeet Kune Do*. Komentarze Bruce'a Lee na temat sztuk walki (zebrane przez Johna Little), Budo-Sport, Warszawa 2003. [86] Lee B., *Tao of Jeet Kune Do*, Ohara Publications, Burbank 1975. [87] Maroteaux R.J., Cynarski W.J., *O filozofii japońskich sztuk walki – pytania i odpowiedzi*, *Idō – Ruch dla Kultury/Movement for Culture*, 2002–2003, 3, 48–55. [88] Habersetzer R., *Tengu-no michi, pionierska idea prawdziwego powrotu do źródeł/Tengu-no michi, pionier idea for true return to sources*, *Idō – Ruch dla Kultury/Movement for Culture*, 2008, 8, 240–247. [89] Zabłocki W., *Walczę, więc jestem*, PIW, Warszawa 2006.