

**Wojciech J. Cynarski**

Dr  
Uniwersytet Rzeszowski

## ETOS SZTUK WALKI A POSTAWY WOBEC WARTOŚCI

**Kultury rycerskie** – samurajskie lub szlacheckie – i kultury elit z nich pochodzących tworzyły kulturę wyższą Japonii i średniowiecznej Europy. Ossowska nie uwzględniła w swym *Ethosie rycerskim i jego odmianach* znakomitej kultury *bushi*, którą w przeszłości tworzyli bohaterowie i ich piewcy, shoguni i przywódcy wielkich w historii tego kraju rodów (Minamoto, Takeda, Tokugawa). Etos rycerski oficerów i żołnierzy japońskich wzbudził zdziwienie (być może nawet niewyartykułowany podziw) amerykańskiej badaczki R. Benedict, której kultura wojowników była wcześniej raczej obca. W jednej ze swych prac napisała, że: „Wojowniczość jest tak drobnym szczegółem w wyposażeniu duchowym człowieka, że może nie znaleźć żadnego wyrazu w stosunkach międzyplemiennych” [Benedict 1996, s. 102]. Później natomiast z uwagą analizowała i – mniej lub bardziej trafnie – interpretowała „japońską duszę” [Benedict 1999].

Co do aktualności kodeksu rycerskiego *Bushidō* nie tylko w Japonii, ale także na obszarze światowego fenomenu **Martial Arts** – ruchu sztuk walki – nie mają wątpliwości np. potomkowie francuskiego i niemieckiego rycerstwa, panowie Maroteaux i von Saldern. Przykładowo drugi z wymienionych wskazuje na istotne dla procesu treningowego i wychowawczego w *budō* (drodze sztuk walki) zasady *Bushidō* [von Saldern 1993, s. 97-113]. Podobne do japońskich wzory kultury rycerskiej odnajdujemy w Polsce, toteż Inazo Nitobe wskazywał na „pokrewieństwo dusz” naszych narodów [Nitobe 1993]. W pełnej chwały historii naszego kraju nie brak wspaniałych postaci – najlepszych w Europie rycerzy (Zawisza Czarny z Garbowa), wybitnych wodzów (Stefan Batory) i hetmanów, zasłużonych szlacheckich rodów.

Stanisław Cynarski opisał sławne i chwalebne dzieje jednego z arystokratycznych polskich rodów, cytując wg materiałów źródłowych: „W roku 1610, w krwawej bitwie pod Kłuszynem, (...) zginął, dokonawszy cudów męstwa i dawszy po tysiąc razy dowody nieustraszoneści Stanisław Bąk Lanckoroński pułkownik husarii. Nad zwłokami jago sam hetman [Żółkiewski] łzy ronił” [Cynarski S. 1996, s. 238]. Jak pisał wspomniany historyk: „Franciszкови Lanckorońskiemu poświęcił kilka wierszy Wacław Potocki w swoim dziele *Poczet herbów szlachty polskiej*. Podkreślił w nich starodawność rodu, zasługi dla kraju i sławę, a zwłaszcza czyny samego Franciszka i jego ofiarę krwi złożoną w wojnie z Turkami (...) Ks. Andrzej Grochowski w swym dziełku z 1790 r. podkreślał miłość ku Ojczyźnie i wierność wobec króla (...) *Familia Lanckorońskich należy do szeregu świetniejszych imion naszego kraju; dawne to już bardzo czasy, kiedy*

zaczęła jaśnieć całym blaskiem cnót i znaczenia w szlacheckiej Rzeczypospolitej (...) familia ta nie była szczęśliwa w nabytkach, dlatego też, kiedy inne domy wzrastając w potęgę, dumę i pieniądze, przychodziły do zamożności i olbrzymich fortun, zręczni chwytając bogactwa i korzystne przywileje, Lanckorońscy trzymali się zawsze z boku, ale kiedy głos kraju albo uchwała sejmowa potrzebowała ludzi z męstwem i poświęceniem, kiedy trzeba było czynić znakomite ofiary, czy to pieniędzmi; czy swoją krwią; wtenczas Lanckorońscy byli jednymi z pierwszych, wtenczas skarby gromadzone pracą i oszczędnością, hojnie się łąły na usługi Rzeczypospolitej, a krew ich nie w jednym miejscu zrosiła obszerne przestrzenie dawnej Polski. Autor pisząc o Antonim Lanckorońskim, powstańcu z 1830 r. przytacza jego zdania (...) ‘Lanckorońscy umierają tylko od szabli!’ [Cynarski S. 1996, s. 240]. Znamienity ród ten – pisał dalej prof. Cynarski – miał dewizę *Flammans pro recto* (...) trzeba stwierdzić, że stała się ona adekwatnym wyrazem samowiedzy i świadomości rodu Lanckorońskich z Brzezia.

Nasuwa się ponura refleksja, że ci najdzielniejsi i najszlachetniejsi ginęli w walce; rody wyznające etos rycerski ubożały; poczucie honoru i antyutilitaryzm rycerskiej etyki normatywnej utrudniał skuteczne działanie na rynku ekonomicznym, co dotyczy w podobnym stopniu szlachty rodowej (i arystokracji ducha) w Europie i w Japonii [Cynarski 2001 b]. Niewielu pozostało więc dżentelmenów i osób internalizujących zasady rycerskie.

Pewne cechy wydają się wspólne lub pokrewne, zwłaszcza poczucie wstydu i honoru, oraz obowiązku lub powinności (jap. ‘giri’). Poza ‘kulturami wojowników’ takie pojęcia, jak: honor, szlachetność, cześć, dobre imię, dane słowo, godność, *giri* lub *makoto* stają się tylko pustosłowiem. Tradycje arystokratyczne, rycerskie i szlacheckie pogardzały gromadzeniem dóbr materialnych, co w Europie wyrażali zwłaszcza Spartanie, niezdegenerowane rycerstwo chrześcijańskie, czy później chociażby F. Nietzsche, a w Japonii kodeks *Bushidō* i mistrzowie drogi miecza [Nitobe 1993; Miyamoto 2001]. W japońskim społeczeństwie „duch Bushidō” – rycerskiej drogi, obowiązku i honoru – żywy jest do dzisiaj, również w niższych warstwach społecznych [Mauer 1981].

W USA, dla kontrastu, rozwinięte zostały reguły wolności (bogacenia się) i demokracji, a więc indywidualizmu i swobód obywatelskich, czemu dziwił się francuski szlachcic de Tocqueville. Mieszkańska i kupiecka demokracja zdolna była wytworzyć kult dolara, fetysz materialnego powodzenia (tzw. sukcesu), przerost konsumpcji i upadek wyższych wartości kulturowych, nad czym ubolewał już José Ortega y Gasset [Ortega y Gasset 1982]. Jednakże to właśnie amerykańskie społeczeństwo postmodernistyczne, którego awangardą były kontestacyjne bunt młodzieży, zdolne było zakwestionować ten model, który jeszcze dzisiaj stanowi cel pożądań liberałów i wielu staroparadygmataw ekonomistów [Capra 1987; Cynarski 2001 a]. Ludzie szukają nowego, alternatywnego ładu, lecz często błądzą zagubieni w skomercjalizowanych propozycjach „*New Age*”.

**Filozofia budō** – drogi sztuk walki – bazuje na etosie *Bushidō*; ogólnie filozofia sztuk walki oparta jest na etosach wojowników różnych kultur. Szlachetność, honor, słowność, pogardzanie gromadzeniem dóbr materialnych na rzecz wartości wyższych,



etyka wierności, prawdy, dążenie do mądrości, odwaga w walce ze złem itp. wartości uniwersalne współtworzą filozofię sztuk walki – wytwór elit patriarchalnych i militarnych kultur Azji i Europy. Jednakże z długoletnich obserwacji psycho-socjologicznych autora, obserwacji uczestniczącej, z przeprowadzonych wywiadów, rozmów, korespondencji, analizy treści literatury i innych form dyskursu wynika, że tylko pewna, niewielka część środowiska sztuk walki wiąże ich uprawiania z drogą moralnego doskonalenia. Kontaktowy sport walki, nauka brutalnej samoobrony itp. sprowadzanie sztuk walki do techniki i samej walki jest wypaczeniem sensu drogi *budō*. Wątpliwe jest doskonalenie w sensie społeczno-moralnym, czy też duchowym poprzez podobne utylitarne podejście do technik walki, a bardziej prawdopodobne jest rozwijanie agresywności (lepiej lub gorzej kontrolowanej). Niewielu nauczycieli „nowoczesnych” kierunków dalekowschodnich sztuk walki potrafi zrozumieć istotę „łagodnej drogi” sztuk walki, sens nieagresji i „nadstawianie drugiego policzka”. Niestety, niewielu jest mistrzów sztuk walki w sensie poziomu duchowego, etycznego [Cynarski 2002 a]. A przemoc zawsze rodzi przemoc.

Co ciekawe, w swej *Socjologii wychowania* Znaniecki zalecał, jako najbardziej wartościowe, **samokształcenie** [Znaniecki 1973, s. 23, 106]. Właśnie ten świadomy proces samodoskonalenia zbieżny jest z indywidualną ‘drogą wojownika’. Przytoczmy teraz **zasady moralnej drogi** sztuk walki, jakie wynikają z przekazów źródłowych.

Musashi Miyamoto (1584-1645) w *Księdze pięciu kręgów* (Gorin-no shō) zalecał między innymi: podchodzić do rzeczy zgodnie [z ich naturą] i nie sprzeciwiać się [naturze, Tao, Bogu?]; kroczyć Drogą hartując ducha i ciało; rozróżniać dobre i złe strony każdej rzeczy; uczyć się sądów sprawiedliwych; poznać i zrozumieć to, co niewidoczne [problemy psychologii i duchowości]; zwracać uwagę nawet na to, co małe i błahe; nie robić rzeczy bezużytecznych [Miyamoto 2001, s. 36-37]. Zasady te były konstytutywne dla sformułowanego przez niego ‘prawa walki’. Swą teorię określał też ‘drogą zasad sztuki wojennej’ (heihō-no michi). W ostatniej swej pracy, zatytułowanej *Samotna droga* (dokugyōdō), zawarł 21 „negatywnych przykazań”:

1. Nie sprzeciwiaj się prawom tego świata.
2. Nie polegaj na niczym.
3. Nie czyn sobie radości.
4. Myśl głębiej o sprawach świata, niżli o swoich własnych.
5. Nie miej pragnień przez całe życie.
6. Nie żałuj niczego.
7. Nie zazdrość innym tego co złe lub dobre.
8. Nie odczuwaj smutku przy rozstaniach.
9. Nie miej pretensji do siebie lub innych.
10. Nie poświęcaj się miłości.
11. Nie posiadaj rzeczy lubianych lub nie lubianych.
12. Nie pragnij domowego ogniska.
13. Nie pragnij wykwintnego jada.
14. Nie otaczaj się starymi sprzętami.



15. Nie wierz we wróżby, które cię dotyczą.
16. Nie gromadź w nadmiarze wojennego sprzętu, ani sporządzonego ci na zamówienie.
17. Nie walcz z nadchodzącą śmiercią.
18. Na starość nie miej żadnych bogactw.
19. Czczij bogów i buddów, lecz nie polegaj na nich.
20. Poświęcaj życie, lecz nie **honor i sławę**.
21. **Nigdy nie odstępуй sercem od zasad sztuki wojennej.** [Miyamoto 2001, s. 110-111, podkreślenie W.J.C.].

Musashi był jednocześnie ascetą drogi sztuk walki i pragmatykiem wojennego rzemiosła, wybitnym ekspertem-praktykiem, a także filozofem i teoretykiem sztuk walki. O ile hinduizm, taoizm i buddyzm zalecają ucieczkę od świata społecznego (niekiedy nawet od życia, jak dr Honigberger z opowiadania M. Eliadego), Musashi – jako mistrz sztuk walki – był przykładem człowieka aktywnego i kreatywnego. Jedyne odrzucał on przywiązanie do rzeczy i wartości materialnych, a także oddawanie się przyjemnościom.

W 1710 roku Daidoji Yuzan (1639-1730) napisał *Budō shōshin shū* (wojenna etykieta i zręczności). Zawarł tam główne, najważniejsze koncepcje *Bushidō*:

- prawdziwa droga, „żyć, gdy żyć należy i umrzeć, gdy zajdzie potrzeba”;
- nie jest samurajem, kto gardzi cnotą;
- lojalność prawy ducha i waleczność to są trzy cnoty samuraja;
- musi bronić dobrego imienia swego pana;
- nie jest prawdziwym samurajem, kto zajmuje się jedynie sztukami walki.

Wojownik musi używać w wolnym czasie i praktykować poezję, rozumieć zen w ceremonii herbaty (chanoyu) i studiować nauki [Parulski 1985, s. 12-13].

Najczęściej jednak podawane są w literaturze przedmiotu następujące zasady *Bushidō*:

1. GI – właściwa decyzja, spokój ducha, prawa postawa, wierność prawdzie;
2. YU – odwaga i waleczność;
3. JIN – życzliwość międzyludzka, łaskawość;
4. REI – prawa postawa, właściwe działanie i zachowanie się – etykieta i kurtuazja;
5. MAKOTO – doskonała, zupełna i całkowita szczerłość;
6. MEIYO – honor, sława i chwała bez ego;
7. CHUGI – lojalność wobec jednego pana [Parulski 1985, s. 12; Taisen 1978, s. 27].

Mistrz Matsumura wskazał na rolę inteligencji, niezbędnej dla poznania i zrozumienia różnych stylów walki. Sensem budō jest koncentracja i niezmacony umysł, oraz spokojne i zrównoważone działanie. Pisał, że: „Jeżeli chcesz poznać *bujutsu* (sztukę wojownika) ,usisz być stanowczy. Stanowczość [konsekwencja] w **studiowaniu** sztuk walki jest najważniejsza. Sztuka walki, jak każda inna sztuka, posiada trzy prawdy



fundamentalne. Są to: **biegłość słowa, znajomość historii i moralność**. Ćwicząc *bujutsu* musisz zapoznać się również z techniką, osiąść siłę i waleczność, ale równocześnie musisz **mieć 'spokojne serce'**, które jest warte więcej niż wszystkie skarby świata, musisz być dobry, lojalny, musisz zharmonizować się z naturą (...) Mistrz *bujutsu* musi powstrzymać się od gwałtowności, musi dążyć do pokoju między ludźmi czyniąc jednocześnie tak, by wzrastało ich bogactwo ducha. Mistrz musi mieć zaufanie do swoich umiejętności. Pokój serca i dobro – oto cechy mistrza *budō*. Wybierz tę ostatnią zasadę i ćwicz *bujutsu* (...) Bujutsu ma siedem zalet: łagodzi gwałtowność, dyscyplinuje wojownika, panuje nad naturą biologiczną, czyni dobro, daje spokój serca, czyni pokój wśród ludzi, daje pomyślność narodom. Te siedem zalet *bujutsu* otrzymałem od swoich przodków, a teraz daję je Tobie. Tak, jak *moralność* jest najważniejsza w sztuce, tak pamiętaj, że w *budō* najistotniejszy jest *spokój w sercu i honor*” [Staniszew 1998]. Sokon Matsumura używał wymiennie pojęć *bujutsu* i *budō* – odnosząc je jednakże odpowiednio do wymiarów *fizycznego (technicznego)* i *moralnego* praktyki sztuk walki.

**Dalekowschodnie sztuki walki**, w szczególności japońskie *budō*, skupiają w sobie - jako systemy aksjonormatywne - najwartościowsze zdobycze myśli humanistycznej kultur Dalekiego Wschodu. „Japońscy rycerze przejęli fizyczne i duchowe systemy buddyzmu zen, ale szukali w konfucjanizmie przewodnictwa w kwestiach obyczajowości i wierności przywódcom. Innymi słowy, zen był przewodnikiem w sprawach religii, ćwiczeń fizycznych i stosunku do walki na polu bitwy; ale w kwestiach społecznych i towarzyskich przestrzegali nauk Konfucjusza. Wydaje mi się [- pisał Oyama -], że było to właściwe. Jeśli wadą konfucjanizmu jest brak nauczania w sferze fizycznej, dzisiejszy zen myli się zalecając pustelnicze życie w odległych świątyniach. Musimy korzystać z nauk zen nie oddalając się od społeczeństwa, a w konfucjanizmie szukać oparcia jeśli chodzi i to, jak najlepiej żyć wśród ludzi” [Oyama 1979, s. 79; por.: Cynarski 2000 a, s. 37-43].

Współcześnie aksjologia i filozofia sztuk walki popularnie kojarzona jest z buddyzmem zen i kodeksami rycerskimi (co w przypadku np. *Bushidō* itp. jest bardziej trafne, ale jedynie w odniesieniu do tradycji niektórych krajów) [von Saldern 1993]. Refleksja filozoficzna w tej dziedzinie wskazuje na uniwersalne i metareligijne wartości drogi sztuk walki [Cynarski 2000 d]. Zasady japońskich rycerzy funkcjonują współcześnie w kanonach etycznych sztuk walki. Np. składnikiem etosu *budō* w japońskim karate jest maksyma: 1) charakter, 2) szczerłość, 3) wysiłek, 4) etykieta, 5) samokontrola [Nakayama 1994].

Benedict wyróżnia, według cesarskiego „Orędzia do żołnierzy i marynarzy” (1882 r.) pięć nauk, stanowiących wskazanie „Wielkiej Drogi Nieba i Ziemi oraz uniwersalnego prawa ludzkiego”:

1. wypełnianie obowiązków *chu*;
2. odpowiednie zachowanie z przestrzeganiem hierarchii;
3. męstwo, dla zdobycia miłości i szacunku;
4. ostrzeżenie przed hańbą dochowywania wiary partykularnym obowiązkiem z zaniedbywaniem obowiązków publicznych;



## 5. skromność.

Duszą tych pouczeń jest szczerowość (*makoto*). Pojęcia *makoto* – „używa się stale jako pochwalały w stosunku do ludzi niesamolubnych. Jest to odbiciem potępienia przez japońską etykę działań nakierowanych na zysk”. Benedict podaje, że: „Hrabia Okuma, omawiając japońskie zasady etyczne, powiedział, że szczerowość (*makoto*) jest nauką wszystkich nauk; to jedno słowo zawiera podstawy moralności [Benedict 1999, s. 199-203].

Podobny etos wytworzony został w Europie przez **chrześcijańskie rycerstwo**. Utrwaliło się w powszechnym mniemaniu, że europejskie Średniowiecze było czasem ciemnoty i zacofania, okresem przesądów, przemocy i upadku kultury (tej wspaniałej, starożytnej) etc. W nauce prym wiodła teologia, rozwijana w kierunkach scholastycznym i mistycznym. Ludzie dość serią potraktowali przesłanie Jezusa, pokornie klękając przed krzyżem. W najwyższym stopniu etyka chrześcijańska wpłynęła na stany: duchowny i rycerski, kreujące kulturę tamtych czasów.

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

Johan Huizinga cytuje, iż: „Dwie rzeczy – tak czytamy w żywocie Boucicauta, jednego z najczystszych przedstawicieli ideału rycerskiego w późnym Średniowieczu – wola boska umieściła na świecie jak dwa filary, aby podtrzymać porządek boskich i



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

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

**Krzyż i miecz**, to najbardziej znaczące symbole ideałów średniowiecznego człowieka. Ośrodkami kształtującymi kulturę duchową epoki były kościół i dwór, które eksponowały odmienne wizje wartości ludzkiego życia. Pierwszy, poprzez nadanie egzystencji ludzkiej charakteru w pełni duchowego i religijnego, zmierzał do idei ascezy, drugi zaś - akcentując pojęcie honoru jako największego dobra ziemskiego, głosił zasadę bezwzględnej wierności wobec Boga i suwerena, oraz postawę czynnej, zbrojnej ochrony wiary i władcy – kształtował ideały rycerskie. Zarazem jednak w kulturze średniowiecznej następowało częste zespalandie ideałów rycerskich i religijnych. Ideał rycerza chrześcijańskiego uosabiał np. Roland (bohater *Pieśni o Rolandzie*), który zginął w walce z Saracenami. Rycerze powinni byli dążyć do wzoru rycerza doskonałego, „wojownika Chrystusa”, rozwijając wszelkie szlachetne cechy i umiejętności<sup>1</sup>.

Według zaprezentowanej w *Bożym Igrzysku* propozycji Arnolda, dotyczącej periodyzacji historii Polski [Davies 1992, s. 44], feudalizm trwał w naszym kraju od V wieku po rok 1864. Czyli prawie tak długo, jak w Japonii. Toteż etos rycerski przetrwał

---

<sup>1</sup> Por.: *Manuskrypt Amnona spisany dnia dziesiątego, miesiąca żniw, Roku Pańskiego MMI*.



w obydwu krajach w najczystszej postaci. Dopóki szlachta nie uległa degeneracji, nie można mówić o ‘klasie próżniaczej’, którą to kategorię zaproponował T. Veblen. Podział ról społecznych przewidywał, że najdzielniejsi z narażeniem życia bronili granic, aby rolnicy mogli uprawiać ziemię, mieszczaństwo handlować, duchowni modlić się etc. Głównie ze szlachty wywodziła się inteligencja – uczeni, artyści, twórcy kultury. Także szlachta przekazała reszcie społeczeństwa wzory zachowania (kurtuazja, *savoir-vivre*). Z zasad rycerskiego postępowania i ze sportu angielskich dżentelmenów wywodzi się zasada *fair play*.

Historycznie **zasady *fair play*** wywodzone są etyki rycerskiej. Stąd właśnie, z rycerskich kodeksów honorowych przetrwały do dzisiaj zasady, które można sformułować następująco:

1. równości szans;
2. niewykorzystywania przewagi losowej, sytuacyjnej;
3. świadomej rezygnacji ze zwycięstwa nieuczciwego, nawet wbrew wskazaniom sędziów;
4. podporządkowania się przepisom i tradycjom danej dyscypliny;
5. szacunku dla przeciwnika i etykiety;
6. uczciwej i honorowej rywalizacji – zwycięstwo nieuczciwe byłoby ujmą na honorze.

Zasady sportu dżentelmenów – z których, obok neoolimpizmu, rozwinął się współczesny duch sportu - ujmowały podobne dyrektywy. *Kodeks Sportsmanship Brotherhood* z 1926 r. zalecał:

1. przestrzegaj reguł;
2. dotrzymuj słowa danego kolegom;
3. zachowuj dobrą formę;
4. bądź opanowany;
5. unikaj brutalności w grze;
6. bądź dumny ze zwycięstwa;
7. przyjmuj odważnie porażkę;
8. zachowaj zdrową duszę i czyste serce w zdrowym ciele [Przyłuska-Fischer, Miśsiuna 1993, s. 28].

O ile jeszcze sport amatorski był szkołą odwagi, hartu, zdecydowania, lojalności i powszechnego braterstwa, to sport zawodowy kieruje się w większym stopniu pragmatyzmem i prakseologią. Etyka zawodowa zastępuje szlachetne ideały. Dotyczy to zawodników i trenerów, lekarzy, działaczy i dziennikarzy, którzy przede wszystkim chcą na sporcie zarobić. Etyczna ocena ich działań nie zawsze zgodna jest z tym, co wynika z etyki normatywnej sportu; nie zawsze przestrzegają oni określonych reguł i nie specjalnie przejmują się tym, jak powinni się zachowywać. Wydaje się, że idee neoolimpijskie bardziej interesowały P. de Coubertina i teoretyków tychże koncepcji, niż samych ludzi bezpośrednio aktywnych „na sportowym (mocno skomercjalizowanym) rynku” [Krawczyk 2000].



Rycerskie kodeksy etyczne rozwijane były przez elity „arystokracji ducha” na bazie etyki walki i w powiązaniu z normami religijnymi. Dotyczy to starogreckiej agonistyki poświęconej bogom, staroceltyckich rytuałów prawzorów rugby, shintōistycznej walki gigantów *sumō*, sztuki łucznictwa zen – *kyūdō*, wyrosłych z tradycji chrześcijańskiego rycerstwa hippiki i szermierki etc. Z drugiej jednak strony podstawą dla przekonania i dążeń współczesnego „człowieka sportu” (sportu wysoko kwalifikowanego, wyzownowego, olimpijskiego lub *stricte* zawodowego) jest raczej „filozofia sukcesu”, amerykańsko-kapitalistyczny utylitaryzm i pragmatyzm; za wszelką cenę wynik (medal i pieniądze) lub także sława.

### Skrajne postawy wobec wartości etosowych

Autor wprowadza dwa przeciwstawne typy idealne, określające postawy wobec wartości i potrzeb, celów życia i sposobów ich osiągnięcia, a także określające mentalność i styl życia.

Wyrazem zaniku etosu rycerskiego i upadku szlacheckich ideałów, a co za tym idzie degeneracji szlachty, było pojawienie się ‘człowieka zabawy’ (w terminologii Znanieckiego) i ‘klasy próżniaczej’ [Veblen 1971]. Ostentacyjne próżnowanie stało się z czasem wzorem zachowań (lub celem dążeń) burżuazji i mieszczaństwa. Jego nową formą jest nadkonsumpcja i rozrywka – posiadanie i dogadzanie sobie (dla przyjemności) na wszelkie sposoby<sup>2</sup>. Człowiek zabawy jest produktem okresu degeneracji szlachty. Wzór ten upowszechnił się następnie w szerokich kręgach społeczeństwa.

**‘Jopek’ ma przede wszystkim konsumować** materialne i pop-kulturowe dobra serwowane przez przemysł, narzucane (w drodze reklamowej psychotechniki i manipulacji) przez media, a poza tym nie dotyczą go specjalnie jakiegokolwiek pozaprawnych zasad moralnych. ‘Jopek’ zwykle nawet nie chce słyszeć o czymś, co podważałoby lub wręcz burzyło jego światek „płaskich wartości”. Jest „płaszczakiem”, który nawet nie próbuje patrzeć w górę, w przestrzeń. Chodzi tu o przestrzeń wartości wyższych [Abbott 1997; Cynarski 2000 c]. Wartości tych **‘człowiek szlachecki’** potrzebuje i poszukuje, a także stara się realizować. Czy pojawiające się w kulturze masowej sukcesy popularności bohaterów, ukazanych w takim obrazie, jak „*Waleczne serce*”<sup>3</sup>, filmach *fantasy*, japońskich komiksach i anime itp. nie wskazują na społeczną (głęboko ludzką) potrzebę istnienia heroizmu i cnót, bądź archetyp szlacheckiego wojownika? Romantyczny bohater nawet gdy ginie, nie przegrywa, o ile pozostaje do końca wierny wartościom wyższym. Dużą popularnością wśród młodej widowni cieszy się kreskówka „*Dragon Ball*”<sup>4</sup> autor-

<sup>2</sup> O kulcie ciała i rozrywce „dla rozrywki” pisze szerzej A. Pawłucki [2002, s. 19-51].

<sup>3</sup> Oczywiście chodzi o jedną z najwybitniejszych produkcji ostatnich lat, pięciooskarowy „*Braveheart*” w reż. M. Gibsona, scen. R. Wallace (USA 1996). Film ten pokazuje takie nieprzemijające wartości, jak: miłość, wierność, patriotyzm, honor, szlachetność, niezłomność. Walka rozgrywa się nie tylko na polach bitew, ale także na płaszczyźnie moralnej. Romantyczny bohater ginie, lecz zwycięża. Pozostaje wzorem-ideałem. Zwycięża także idea, o którą walczył.

<sup>4</sup> Pierwsze miejsce na liście pisma „*Kawaii*” w kategoriach zarówno *manga* i *anime*. „*Kawaii*”, 2002, nr 2, s. 80.



stwa Akiry Toriyamy. Zawiera treści archetypowe wręcz dla kultury wojowników (treści żywe w kulturze dzisiejszej Japonii) i w ten sposób przeciwstawia się – w sferze etosowej - zalewowi sfeminizowanej papki popkulturowej. Dojrzałość mężczyzny może np. oznaczać zdolność do pełnienia roli wojownika lub niekiedy tylko funkcji prokreacyjnej (samca). Jopek jest po części produktem kultury masowej, wzorów konsumpcji preferowanych przez media, ofiarą rozbudzenia niskich potrzeb i chronicznej nudy [Fromm 1998; Cynarski 2000 b].

Portret bogatego jopka ukazany został w tygodniku „Newsweek” jako modny (czyli godny upowszechniania, naśladowania) styl życia. Egoiści z wyboru nie chcą zbawiać świata, lecz tylko dobrze zarabiać i konsumować. Ktoś taki „używa najlepszych kosmetyków, kupuje markowe ubrania. Lubi uprawiać sporty i seks (...) daje im satysfakcję i samo zarabianie pieniędzy, i korzystanie z nich dla uprzyjemnienia sobie życia” [Bratkowski 2002]. Jeżeli robią coś dla innych, to tylko dla własnego lepszego *image*, poczucia wartości i uznania społecznego. Oni jednak stanowią fundament kapitalizmu. Natomiast biedniejsi jopkowie patrzą na nich z zazdrością i chętnie sprzedają ciało i duszę, by stać się majątynymi jopkami.

Maniery, gust i smak, kultura osobista i działania arystokracji starożytnych pogańskich kultur np. Grecji i Rzymu były bardziej dyktowane wrażliwością estetyczną, niż etyczną, co sugestywnie pokazał Henryk Sienkiewicz na przykładzie Petroniusza z powieści *Quo Vadis*. Taki „arystokrata” nie różni się wyraźnie od bogatego jopka, poza uznawaniem wartości sztuki i rozbudzeniem potrzeb estetycznych. Także w rycerskich kodeksach estetyka wywarła wpływ na powstanie etosu honorowego – „pięknie” łącznie z „chwalebnie”. Jednak godne zachowania i piękno czystości duszy (lub szczerości intencji) to kategorie o nowej wadze etycznej.

‘**Szlachectwo XXI wieku**’ posiada inny wymiar i znaczenie, niż podobne pojęcie w starożytności lub w czasach feudalnych. Współczesny rycerz jest arystokratą ducha, osobą dążącą do wiedzy, mądrości i wartości wyższych, człowiekiem przestrzegającym szlachetnych zasad etyki normatywnej. Możliwe są tutaj różne drogi:

1. Wojownika prawdy – człowieka nauki, dążącego do prawdy naukowej i absolutnej; uczonego i mędrca, badacza i nauczyciela.
2. Rycerza – zakonnika, który swą drogę życia i ascezę poświęca Bogu i służbie ludziom (znakomitym przykładem jest tutaj ojciec Pio).
3. Współczesnego wojownika drogi sztuk walki – *homo creator nobilis*. Ten wzór został przez autora zaprezentowany w kilku publikacjach [Cynarski 2000 c, d, 2002 b]. Tutaj wystarczy więc przypomnieć główne jego rysy.

***Homo creator nobilis*** – jako typ idealny - posiada rozwiniętą intuicję, wyobraźnię, wrażliwość estetyczną i poziom etyczny. Jest szlachetny; postępuje duchową drogą miłości i prawdy, walczy o dobro dla człowieka i świata. Jest ascetą i mędrcom, wojownikiem i świętym, jak Franciszek z Asyżu, Joanna d’Arc, brat Albert, Mahatma Gandhi, ojciec Pio i wielu innych. Nie jest biernym „kibicem” rzeczywistości, lecz czynnym jej podmiotem, aktywnym i twórczym. Stara się wszechstronnie rozwijać i doskonalić



własną osobowość, a także kreować „pozytywną” (w sensie moralnym) kulturową rzeczywistość. Jest otwarty na dialog i drugiego człowieka.

Jak tłumaczą mistrzowie sztuk walki, sam proces treningowy (droga) jest o wiele ważniejszy od rezultatu. Drogi sztuk walki, podobnie jak joga, są jednocześnie filozofiami i metodami ich praktykowania. Właśnie praktyka jest tutaj najważniejsza, doskonalenie się poprzez wysiłek, pokonywanie słabości ciała, kształtowanie charakteru; dyscyplina i wytrwała praca owocują niejako ubocznie w postaci dobrego zdrowia, umiejętności i wiedzy. Podobnie ważniejsze są studia i wiedza, niż dyplom. Drogi do wartości wyższych, ponadczasowych, nie powinno przesłaniać pożądanie gratyfikacji materialnych. Cenne natomiast w elitarnym środowisku ekspertów sztuk walki (jako grupie etosu honorowego) są uznanie, dobre imię, szacunek i autorytet.

Porównanie „ilości” pozostałości etosu rycerskiego w sporcie (olimpizm, *fair play*) i sztukach walki (*Bushidō*) wypada zdecydowanie na korzyść sztuk walki [Lipiec 1999; Kosiewicz 2000; Cynarski 2000 a, d]. Na niwie sportu pozostała jeszcze ta niewielka oaza czystego amatorstwa, gdzie zawodnicy nie walczą dla pieniędzy (rzecz dotyczy praktykowanych przez pasjonatów sztuk walki, gdzie występuje aspekt sportowy), a poza rywalizacją sportową funkcjonuje istotny dla kultury fizycznej obszar sztuk walki, gdzie zachowany został wymiar sakralny. Wymiary moralne i duchowe pozostały w przekazie sztuk walki, które stały się drogami samodoskonalenia – wzmacniania swego psychofizycznego, osobowego potencjału i rozwoju duchowego (w zakresie moralności, świadomości, kształcenia charakteru). W moralnej drodze współczesnych sztuk walki możemy także wyróżnić aspekty (pro-) zdrowotne, społeczne i ekologiczne. Pomimo, że także świat sztuk walki podlega oddziaływaniu kultury masowej i procesowi komercjalizacji, w dużym stopniu zachowuje jednak swe tradycyjne ideały. Praktyczna filozofia sztuk walki pozostaje w zgodności uniwersalnym normatywem pedagogiki holistycznej [por.: Szyszko-Bohusz 2002]. Dzisiejszy arystokrata ducha, to wojownik lub **rycerz prawdy**. Jego działania ukierunkowane są na wartości takie, jak: droga cnoty, prawdy, etyka dobra i doskonalenie duchowe. Mądrość to wiedza i miłość do wszelkiego stworzenia. Właśnie etyka warunkuje ‘pozytywną ewolucję kulturową’. Jan Oździński stwierdził zdecydowanie większą przydatność i bogactwo aksjologiczne dalekowschodnich systemów samorealizacji w porównaniu z ćwiczeniami kulturystycznymi. „Karatecy i jogini za najważniejszy efekt ćwiczeń uważają rozwój cech psychicznych. Większość ankietowanych uważa, że ćwiczenia mają wpływ na ich lepszą relację do świata, eliminację emocji i agresji, wyższy poziom etyczno-moralny” [Oździński 1995, s. 175-177].

Spółecznościami o żywej kulturze rycerskiej były zasadniczo: przedwojenna polska inteligencja pochodzenia szlacheckiego, wojsko (*nb.* ‘heroizm żołnierski’ to w Polsce ciągle żywy wzór kulturowy), angielscy dżentelmeni, społeczeństwo japońskie, w którym samurajskie wzory obowiązują nadal w pracy i w sporcie, środowiska etosowe nauki i dalekowschodnich sztuk walki. W grupach tych ludzie świadomi są tego, iż przestrzeganie zasad jest chwalebne, zaś ich przekraczanie – haniebne. Sankcje nieformalne stanowione są przez honor i wstyd. Współcześni wojownicy Prawdy, jak „Ryce-



rze Niepokalanej”, którzy od roku 1917 dążą do szlachetnych idei: „zło dobrem zwyciężaj”, odkrywają, że „tylko miłość jest twórcza”, występują przeciw „spieniężonej świadomości”. Przeciwwstawiają się złu, „cywilizacji śmierci, przemocy, rozpusty i chciwości”. „Każdy z nas ma prawo i obowiązek protestować przeciwko temu współczesnemu zjawisku, które socjologowie nazywają spieniężeniem świadomości, a które polega na dążeniu do zysku za wszelką cenę i na stosowaniu drapieżnej, bezwzględnej konkurencji we wszystkich dziedzinach życia” [Wielgus 2002]. Tak więc etos rycerski, bądź kodeks honorowy *Bushidō*, stanowią ciągle dla pewnych elit system aksjonormatywny. W żadnym jednak przypadku nie można zasadnie twierdzić, aby były to normy dominujące, powszechnie uznawane i przestrzegane.

Współczesny, **przedsiębiorczy jopek**, którego „jest coraz więcej” w środowisku sztuk walki, nie zna i nie interesuje się aksjologią, czy przynajmniej etyką, tej dziedziny. Chce łatwo i przyjemnie spędzać czas, zarabiać duże w miarę możliwości pieniądze, ... i tyle. Po co utrudniać sobie życie? Po co zdobywać stopnie w Japonii (co jest bardzo kosztowne), ciężko trenować i zdawać trudne egzaminy, skoro można przyznać sobie stopnie samemu (pod szyldem jakiejś organizacji), lub założyć nową szkołę (albo styl) i zostać jego „Wielkim Mistrzem”. Jopek lubi ułatwiać sobie życie, natomiast jakaś „szlachetna droga” lub „rycerskie zasady” nie są mu potrzebne – byle zarabiać w miarę legalnie lub realizować inne praktyczne cele:

- ‘jopek amator’ chce tylko dobrze bić (co dotyczy zwłaszcza zawodników sportów kontaktowych, systemów *combat* i tworów eklektycznych);
- ‘japek zawodnik’ chce dobrze bić i wygrywać w zawodach;
- ‘jopek instruktor’ chce grać mistrza i robić dobry interes.

Prawdziwy wojownik nie powinien ulec komercjalizacji. Świętość, męstwo i droga wojownika (jako droga Prawdy i szlachetnych zasad) nie są na sprzedaż. Oyama ocenia to wprost, pisząc, że „adept sztuk walki sprzedający się ludziom zamożnym czy wpływowym jako po prostu osobisty ‘goryl’ przestaje być prawdziwym adeptem sztuk walki” [Oyama 1979, s. 92]. Jopek nie potrzebuje pogłębiać wiedzy, doskonalić się w imię wartości wyższych, albo dążyć do szlachetnych celów. Pracuje dla pieniędzy i jakiejś kariery, czy także dla przyjemności, która jest głównym „celem” jego życia.

Poszukiwanie przez instruktorów i działaczy „skrótów” na drodze sztuk walki piętnowane jest na łamach specjalistycznych pism. Chodzi np. o przyznawanie sobie wysokich stopni i tytułów, oraz różne formy działań organizacyjnych sprzecznych z zasadami etyki i kultury zarówno japońskiej czy chińskiej, jak i europejskiej. Sytuacji szeroko pojętego nieporządku w tym środowisku sprzyja brak właściwych regulacji prawnych, co wynika zapewne z nieodpowiednich kompetencji przedstawicieli urzędów centralnych w zakresie sztuk walki (poza *jūdō*).

**Wzór wojownika**, przekazywany w tradycji sztuk walki, traktowany jest jak anachronizm w sytuacji, gdy w kulturze popularnej dominują wzory szybkiego sukcesu – zwłaszcza materialnego. Jeżeli tutaj, podobnie zresztą jak w nauce, gratyfikacja odsuwana jest w dość odległą perspektywę, a ambicje i aspiracje nie mogą zostać dość szybko zrealizowane, jopkowie „postmodernistycznie” modyfikują zasady na własny użytek



(i na własne podobieństwo). Odrzucenie drogowskazów etyczno-moralnych powoduje stan anomii. Anomia jopków jest także konsekwencją ich frustracji na skutek trudności w osiągnięciu założonych celów (mertonowskie 'zamierzenia-cele' i 'wartości-cele') na uczciwej i pracowitej drodze. Modyfikowane są tutaj zarówno cele, wyznaczane dla praktyków sztuk walki przez autentycznych mistrzów, jak też sposoby ich osiągania – dobór środków. Jak sformułował to Merton: „z socjologicznego punktu widzenia, zachowania aberracyjne wolno uznać za symptom rozziwu pomiędzy przypisanymi kulturowo aspiracjami a społecznie ustruktrowanymi możliwościami ich realizacji” [Merton 1982, s. 198]. Adaptacja dewiacyjna jopków polega zarówno na innowacjach (w sferach środków i celów) i na buncie wobec tradycji sztuk walki. Problem ten ma jednak drugą, ważniejszą być może warstwę znaczeniową. Otóż jopek akceptuje przede wszystkim ogólne normy dotyczące funkcjonowania w społeczeństwie, w którym żyje. Właśnie jego niezdolność do buntu i wyznaczenia sobie życiowych celów alternatywnych wobec globalnego modelu konsumenta, narzucanego przez kulturę masową, powoduje, że rezygnuje on z danego etosu i poszukiwania własnej drogi samorealizacji. Oznaki zaniku norm stanowią wskaźniki anomii. Znanięcki przeciwstawiał arystokrację ducha mniej ambitnej części społeczeństwa, a Merton pisał o konflikcie wartości i interesów między intelektualistami a ludźmi biznesu [Merton 1982, s. 227-279].

O jeszcze innym wymiarze kulturowym omawianego dialogu i dyskursu stanowi fakt, że Japończycy wykorzystują globalizację do upowszechniania na świecie swej kultury – także poprzez swe sztuki i sporty walki [Chiba, Ebihara, Morino 2001]. Podobnie Koreańczycy eksportują *taekwondo*, a Chińczycy *wushu kungfu*, promując własne kultury. Promocji tej sprzyja też film sztuk walki. Promocja kultur Dalekiego Wschodu przez sztuki walki wydaje się być dość skuteczna, zwłaszcza na zasadzie „wpływu wtórnego”, pogłębionego zainteresowania językiem, historią, kuchnią etc. azjatyckich nauczycieli [Cynarski 2000 a]. Tym bardziej, że nie zachodzi tu zasada jopka - konsumenta dotycząca mód i ciekawostek, a określająca cztery etapy relacji do obiektu zainteresowania: poznanie, fascynacja, refleksja i rozczarowanie. Sztuki walki uprawiają głowy państw: Juan Carlos (król Hiszpani, 6 dan *karate*), W. Putin (prezydent Rosji, 6 dan *jūdō*), R. Reagan (były prezydent USA, w zarządzie International Kyokushin Organization). Szczególnie chętnie rodowa szlachta uprawiała zawsze sztuki walki. W historii Japonii były i są to takie znamienite rody rycerskie (klany, *jap.* uji), jak: Abe, Aizu, Maeda, Minamoto, Ogasawara, Sakai, Seki, Shimazu, Takeda, Watanabe. W kontaktowych sportach walki, jak zapasy lub *jūdō*, walczyli sir Atholl Oakely, autor książki *Blue Blood on the Mat* (1971) i np. baron Hubert Klinger von Klingerstorff, posiadacz stopnia 10 dan w *jūjutsu*. W 1993 r. Polski Związek Karate zaproponował ks. Adamowi Czartoryskiemu funkcję honorowego prezesa PZK argumentując, że książę Czartoryski „jest od 30 lat sympatykiem, praktykiem i działaczem europejskiego i światowego ruchu karate”<sup>5</sup>.

Obecnie nie tyle liczy się szlachectwo rodowe, co wynikające z właściwego po-

<sup>5</sup> „Magazyn Karate. Kwartalnik PZK”, 1993, nr 2, s. 35.



stępowania i rzeczywistej szlachetności. W pewnym sensie uprawianie sztuk walki, jako wspaniałego dziedzictwa kulturowego, nobilituje ćwiczących. Jednakże nie uszlachetnia ono i nie uświęca automatycznie, bez długotrwałego wysiłku własnego osoby trenującej. Toteż wielu jest w środowisku *Martial Arts* oszustów (samozwańczych mistrzów i twórców różnych fikcji). Są także skomercjalizowani jopkowie. Z drugiej jednak strony autentyczni mistrzowie sztuk walki wnoszą do współczesnego globalnego świata nieprzemijające wartości etosu rycerskiego.

## BIBLIOGRAFIA

- Abbott E. A. (1997), *Flatlandia czyli kraina płaszczaków. Powieść o wielu wymiarach* [oryg. 1884], GWO, Gdańsk.
- Benedict R. (1996), *Wzory kultury* [oryg. 1934], Warszawa.
- Benedict R. (1999), *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej* [oryg. 1946], PIW Warszawa..
- Bratkowski P. (2002), *Egogeneracja*, „Newsweek”, nr 18, s. 74-81.
- Capra F. (1987), *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, PIW, Warszawa.
- Chiba N., Ebihara O., Morino S. (2001), *Globalization, Naturalization and Identity. The Case of Borderless Elite Athletes in Japan*, „International Review for the Sociology of Sport”, nr 2 (36), s. 203-221.
- Cynarski S. (1996), *Dzieje rodu Lanckorońskich z Brzezia od XIV do XVIII wieku*, PWN, Warszawa – Kraków.
- Cynarski W. J. (2000 a), *Sztuki walki budō w kulturze Zachodu*, WSP, Rzeszów.
- Cynarski W. J. (2000 b), *Filozofia społeczna Ericha Fromma*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. I, s. 224-231.
- Cynarski W. J. (2000 c), *Przyczynek do epistemologii nauk o kulturze fizycznej*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. I, s. 26-45.
- Cynarski W. J. (2000 d), *Filozofia sztuk walki. Ontologia i aksjologia azjatyckich sztuk walki*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. I, s. 54-85.
- Cynarski W. J. (2001 a), *Ewolucja nauki na przykładzie socjologii (od XIX wieku ku przyszłości)*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. II, s. 161-179.
- Cynarski W. J. (2001 b), *Pozautylitarne cele i dążenia w japońskich sztukach walki*, *Studia Humanistyczne* nr 1, „Sport – pieniądze – etyka”, AWF Kraków, s. 109-119.
- Cynarski W. J. (2002 a), *Mistrzostwo w dalekowschodnich sztukach walki*, „Sport Wyczynowy”, nr 1-2, s. 96-106.
- Cynarski W. J. (2002 b), *Proces globalizacji. Dialog kultur czy konflikt wartości?*, Instytut Europejskich Studiów Społecznych w Rzeszowie, Rzeszów.
- Davies N. (1992), *Boże Igrzysko. Historia Polski*, t. I, Znak, Kraków.
- Fromm E. (1998), *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Rebis, Poznań.
- Huizinga J. (1974), *Jesień Średniowiecza* (przeł. T. Brzostowski), PIW, Warszawa.
- Kosiewicz J. (2000), *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii*, AWF, Warszawa.
- Krawczyk Z. (2000), *Sport w zmieniającym się społeczeństwie*, AWF, Warszawa.
- Lipiec J. (1999), *Filozofia olimpizmu*, Sprint, Warszawa.
- Mauer K. (1981), *Die Samurai. Ihre Geschichte und ihr Einfluß auf das moderne Japan*, Knaur, Düsseldorf – Wien.



- Merton R. K. (1982), *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, (przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski) PWN, Warszawa [I wyd.: *Social Theory and Social Structure*, The Free Press 1949].
- Miyamoto M. (2001), *Gorin-no Sho. Księga pięciu kręgów*, (przeł. A. Żuławska-Umeda), Diamond Books, Bydgoszcz.
- Nakayama M. (1994), *Best Karate – zarys*, Ippon, Poznań.
- Nitobe I. (1993), *Bushidō - dusza Japonii*, Keiko Publishers, Warszawa.
- Ortega y Gasset J. (1982), *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, PWN, Warszawa.
- Ossowska M. (1986), *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa.
- Oyama M. (1979), *The Kyokushin Way. Mas. Oyama's Karate Philosophy*, Japan Publications, Inc., Tokio.
- Oździński J. (1995), *Aktywność ruchowa jako element samorealizacji w cywilizacjach antycznych i orientalnych oraz w transmisji współczesnej*, AWF, Poznań.
- Parulski G. R., Jr. (1985), *Sword of the Samurai. The Classical Art of Japanese Swordmanship*, Paladin Press, Boulder, Colorado.
- Pawłucki A. (2002), *Osoba w pedagogice ciała, Wykłady*, OSW, Olsztyn.
- Przyłuska-Fischer A., Misiuna B. (1993), *Etyczne aspekty sportu*, Wyd. AWF, Warszawa.
- Saldern M. von (1993) [red.], *Bushido – Ethik des japanischen Ritters*, Universität in Landau.
- Staniszew A. (1998), Sokon „Bushi” Matsumura (1809-1899) – twórca karate, „Samuraj”, nr 3, s. 19.
- Szysko-Bohusz A. (2002), *Pedagogika holistyczna w okresie przemian współczesnej humanistyki* [w:] Gnitecki J. [red.], *Teorie pedagogiczne wobec zmian w humanistyce i w otaczającym świecie*, WN PTP, Olsztyn-Poznań., s. 37-47.
- Taisen Deshimaru-Roshi (1978), *Zen in den Kampfkünsten Japans*, Kristkeitz Verlag, Berlin [Zen et Arts Martiaux, Seghers 1977].
- Veblen T. (1971), *Teoria klasy próżniaczej*, PWN, Warszawa.
- Wielgus S. (2002), *Maryja w życiu Polaków*, „Rycerz Niepokalanej”, nr 4, s. 116-117.
- Znaniński F. (1973), *Socjologia wychowania*, t. II, PWN, Warszawa.