STUDIA HUMANISTYCZNE

NR 10

KRAKÓW 2010

ISSN 1641-8573

AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO
IM. BRONISŁAWA CZECHA W KRAKOWIE

INSTYTUT NAUK HUMANISTYCZNYCH

STUDIA HUMANISTYCZNE

NR 10

KRAKÓW 2010

Adiustacja i korekta: *Barbara Przybyło*

Sekretariat Redakcji: pok. 103/IV

ADRES REDAKCJI: al. Jana Pawła II 78, 31-571 Kraków

Projekt okładki i łamanie: *Zdzisław J. Przybyło* – Dział Projektów Wydawniczych AWF Kraków

DRUK: K & K. reklama poligrafia Sp. J., 32-523 Kraków, ul. J. Kasprowicza 8a/5

SPIS TREŚCI

CONTENTS

SŁOWO OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników kolejny, dziesiąty, numer „Studiów Humanistycznych". Publikujemy w nim teksty naukowe, których Autorami są przedstawiciele różnych środowisk akademickich w Polsce. Z uwagi na zróżnicowanie problemowe artykułów, a także zastosowane w nich różne założenia, stanowiska i perspektywy badawcze, zawartość numeru została podzielona na trzy grupy tematyczne: wokół etyki i metodologii sportu, kultura fizyczna *in concreto* oraz refleksja *in genere*. W pierwszej grupie znalazły się teksty prowokujące do dyskusji nad możliwością i ewentualnymi granicami etycznych dociekań nad sportem (i kulturą fizyczną w ogólności). Powstaje pytanie: Na ile etos moralny, w refleksji socjologicznej, filozoficznej i pedagogicznej ujmowany jako sfera aksjonormatywna życia społecznego, określa faktycznie esencjalnie sam sport? Czy sport jest fenomenem moralnym, czy też winien być definiowany wyłącznie przez własne, idiogenetyczne momenty i jakości? I co jest ową *quidditas*, idiogenetyczną własnością sportu? Czy wartości i normy moralne konstytuują istotę sportu, czy są wyłącznie elementami akcydentalnymi, a może nawet, jak czytamy w tekście Profesora Kosiewicza, „eksterytorialnymi" wobec sportu? Czy możliwa jest zatem teoretyczna legitymizacja, w sensie logicznym, metodologicznym, fenomenologicznym, ocen i postulatów moralnych w odniesieniu do zachowań sportowych (i „pseudosportowych") ludzi w sport zaangażowanych? I jak można rozwiązać problem antywartości (zła) przenikających do sportu? Na tle wprowadzających w taką dyskusję, ścierających się w swej wymowie, tekstów Prof. Prof. Andrzeja Pawłuckiego i Jerzego Kosiewicza, prezentujemy teksty dwojga młodszych Autorów (Katarzyny Myśliwskiej i Tomasza Michaluka), dotyczące kontrowersji wokół pojęcia kultury fizycznej i, bardziej szczegółowo, zasady (imperatywu) *fair play*.

Druga grupa tekstów obejmuje artykuły podejmujące tematykę związaną z bardziej szczegółowymi zjawiskami i konkretną aktywnością człowieka w sporcie: narciarstwem, a także działalnością klubów lotniczych na Lubelszczyźnie w latach międzywojnia. Pierwszy tekst, autorstwa Ryszarda Philippa, ma charakter filozoficznych genetyczno-esencjalnych rozważań, drugi, Mariusza W. Majewskiego, jest historycznym szkicem, portretem początków lotnictwa sportowego w Polsce w wybranym regionie, przed sukcesami polskich lotników w powietrznych bitwach II wojny światowej.

Refleksja *in genere* skupia trzy teksty: dwa z nich poświęcone są filozofii cielesności (teksty Agnieszki Smrokowskiej-Reichmann i Marii Zowisło), jeden, Marty Zambrzyckiej, ma charakter literaturoznawczej hermeneutyki dotyczącej fenomenu *sacrum* (chociaż nie dotyczy bezpośrednio kultury fizycznej, jednak jego publikacja w naszym roczniku okazała się, po recenzji, zasadna, z uwagi na to, że problematyka religijnych i sakralnych korzeni oraz aspektów sportu jest często bezpośrednim lub pośrednim przedmiotem refleksji badaczy kultury fizycznej).

Wraz z bieżącym numerem „Studiów Humanistycznych" inicjujemy dział „Rozmaitości", w którym jest miejsce na recenzje książek, sprawozdania z kongresów, konferencji, sympozjów, seminariów – ważnych dla środowiska akademickiego kultury fizycznej. Okazuje się, że wydarzeń takich, niezwykle inspirujących i poszerzających horyzonty myślenia o kulturze fizycznej, jest sporo. Warto zatem zaznaczyć w sposób bardziej trwały na mapie intelektualnej Polski i świata ich obecność, przedstawiając w formie krótkich szkiców sensy i wartości przez nie dyskutowane i promowane.

Zapraszamy Czytelników i Autorów do lektury i dalszej współpracy.

Maria Zowisło
Redaktor Naczelna

ARTYKUŁY

I. WOKÓŁ ETYKI I METODOLOGII SPORTU

Andrzej Pawłucki
AWF Wrocław

PSEUDO-SPORTIVUS – W OCENIE BIOPEDAGOGA

Wprowadzenie: Socjologiczne wyjaśnienia przyczyn działań ekstremalnych są umieszczane w klasie logicznej *sport*. Są rozpatrywane w tej właśnie klasie, mimo że nic wspólnego nie mają z porządkiem społecznym sportu, legitymizowanym moralnością humanistyczną, zwłaszcza w olimpijskim „wydaniu" etycznym. Mało kto zwraca uwagę, że działania ekstremalne, w których dochodzi do nadużycia fizyczności, naruszają przede wszystkim moralną wartość egzystencji, są udziałem *okazyjnych zabójców*. Nie mogą więc należeć do sportu, gdyby przyjąć założenie etyczne, że ideologiczny model czynności sportowej nakłada powinność bezwarunkowego stanowienia moralnego ładu[1]. Czynności ekstremalne naruszają ten ład świadomie. W ogólności, wszelkie eksperymenty wolnościowe wyzbywające się moralnej regulacji humanistycznej w imię słuszniejszej rzekomo zasady celebracji różnic, doprowadzają do kulturowej zapaści. Są więc wykroczeniem, zagrażającym – w naszym przypadku – etosowi rodziny sportowej. W perspektywie teoretycznej F. Znanieckiego mogą być rozpatrywane jako przyczyna dezorganizacji kulturowej[2]. Badanie przyczyn ekscesów *homo phisicus,* w jego wcieleniu w rolę pseudosportowca, to jedno zadanie – o prze-

[1] Filozofowi z Warszawy, co to usilnie wmawia sobie od wielu już lat, że w sporcie o moralność nie chodzi (ostatnio mówi, że o zarobkowanie) przypomnę, że gdyby wszyscy sportowcy byli oszustami, to i tak – parafrazując Kanta – uczciwość nawet wtedy nie przestaje być ideałem moralnym, kiedy nikt z żyjących jej nie praktykuje. Dodam też do tego nawiasu, choć wiem, że nie wypada filozofowi zwracać uwagi w kwestii epistemologicznej, że warto uczyć się od innych filozofów, którzy – rozwiewając stereotypy dyskursu w etyce – pokazują różnicę między teoriopoznawczym kierunkiem empiryzmu i uniwersalizmu. Gdyby ów profesor z Warszawy zechciał skorzystać z pouczającej lekcji innego profesora z Lublina, profesora Ślipko, zrozumiałby, że uniwersalizm teoriopoznawczy odsłania prawdę o sporcie, jaka przyśnić się nie może zwolennikowi empiryzmu z tego względu, że jego zmysł poznawczy (nie mylić z umysłem) został zniewolony danymi o rzeczywistości bytów jednostkowych. Niech więc nie mówi innymi, że widzi wszystko, kto używać umysłu według reguł uniwersalizmu teoriopoznawczego nie potrafi (patrz, Kosiewicz, J. (2009). *Prolegomena do rozważań o sporcie zachodnim i spirytualizmie*, Studia Humanistyczne, nr 9, Kraków: AWF).

[2] Mam na myśli podniesione przez F. Znanieckiego, w *Cultural Sciences: Their Origin and Development* (University of Illinois, 1952), zagadnienie czynności destrukcyjnych oraz wykroczeń jako przyczyn dezorganizacji kulturowej.

znaczeniu teoretycznym, zaś ich krytyczne uzasadnianie językiem etyki moralnej godności osoby – to zadanie drugie, o znaczeniu praktycznym. Ważne zwłaszcza dla praktyki edukacyjnej, gdyż dostarczające nauczycielom sportu argumentów w sporze z uczniami – przyjmującymi bezkrytycznie obyczaj swawoli bez granic. Swoje zadanie pisarskie do tego zamiaru sprowadzam.

Słowa kluczowe: pedagog, biopedagogika, nauczyciel sportu, dojrzałość moralna, personalizm, aksjologia sportu, *homo physicus*.

Nauczyciel sportu – niechętny uczeń pedagoga

Dodać muszę, że zadanie interpretacji etycznej czynów zakazanych pedagog podejmuje raczej dla siebie. Nadzieja, że nauczyciel zechce wysłuchać jego uzasadnień, by zastosować umocowaną w logice wartości etycznych argumentację w formacji moralnej ucznia, jest jego złudzeniem. Pedagog nie może liczyć na nauczyciela sportu. Edukacja krytyczna, dzięki której uczeń uzyskiwałby emancypacyjne upełnomocnienie, pozostaje roztropnym wskazaniem pedagoga, na które nauczyciel nawet nie reaguje. Na takiej zasadzie, jak pewien *szkoleniowiec* szkoły mistrzostwa sportowego posuwający się, owszem, do intelektualizacji *zmysłu* technicznego i taktycznego swoich uczniów – piłkarzy, ale wyrażający zdziwienie, że czynności intelektualizujące *rozum* sportowy ucznia muszą również „podnosić" moralną kulturę sportu, jako niezbywalną treść edukacji sportowej[3].

W tym też zakresie funkcja społeczna edukacji stopnia drugiego – sprawowana w akademii pedagogicznej – na rzecz edukacji stopnia pierwszego (wobec ucznia w jego stawaniu się od fazy anomii po fazę autonomii w przemianie osobowościowej, a zwłaszcza poznawczo-moralnej), nie spełnia się[4]. Cokolwiek pedagog wskaże w etycznym dyskursie cielesności, jako wątek jego gorącej recenzji wyczynów postaci kulturowej *homo phisicus,* nie zostaje przez nauczyciela sportu przyjęte jako wezwanie do czynienia powinności względem osoby ucznia. Im dłużej sam doświadczam takich sytuacji, tym bardziej jestem skłonny uznać, że praktyka edukacyjna może się obyć bez pedagogiki akademickiej, a w każdym razie, że pedagogiczna wiedza nauczyciela nie jest niezbędnym warunkiem jego edukacyjnego czynu.

O czym zatem myśli nauczyciel sportu: o jak rozumianym przez siebie dobru ucznia oraz jak sam siebie rozumie, kiedy czyni swoją powinność – oto pytanie wymagające sporządzenia *raportu ze sprawowania się* w roli edukacyj-

[3] Przykład odnosi się do nauczyciela akademickiego, prowadzącego eksperyment naukowy w szkole mistrzostwa sportowego.

[4] Od edukacji sportowej jako relacji społecznej stopnia trzeciego pisałem w: Pawłucki, A. (2008). *Osoba w pedagogice ciała. Prawo pokoju olimpijskiego*, wyd. 3. Olsztyn: OSW.

nej. Pedagog już dawno powinien udzielić upomnienia nauczycielowi (na takiej samej zasadzie, jak czyni to nauczyciel wobec ucznia), przez wpis do *dzienniczka lekcyjnego*, o zaniechaniu zadania domowego, a ściślej – zadania akademickiego, polegającego na ustawicznym doskonaleniu kompetencji edukacyjnych. **Nauczyciel nie odrabia lekcji w domu.** Mam wątpliwości, czy w ogóle ma swój fachowy zbiór biblioteczny z dziedziny nauk o kulturze ludzkiej fizyczności. Lekarz jest ustawowo zobowiązany do przedkładania przed izbą lekarską świadectw swojej specjalistycznej biegłości, nauczyciel natomiast nie musi tłumaczyć się przed urzędem nauczycielskim z pedagogicznej mądrości. Co więcej, lekarz musi wykazać się kompetencją etyczną w orzekaniu o niedorzeczności wybryków parlamentarnych w kwestii eutanazji (jeśli, oczywiście, nie dmucha wraz z politykiem w tę samą trąbkę wolnościowego liberalizmu), a nauczyciel ds. fizyczności nawet nie zauważa, że ponowoczesne wagary uczniowskiego ciała, ocierające się o śmierć, zobowiązują go do publicznych artykulacji etycznie uzasadnianego protestu. O trenerze sportowym – ślepym ideowo manipulatorze ludzkiej fizyczności – nie warto nawet się rozwodzić. Nikt nie rozlicza go z niczego, zanim sam nie obnaży swej antropologicznej i technologicznej niewiedzy. O etyczną mądrość nikt go nie zagadnie, bo i mało kogo obchodzi jego moralne rozumowanie i przyzwoite prowadzenie się. Nauczyciel jest niechętnym uczniem pedagoga sportu. Trenerzy, jakich znam, nawet nie pomyślą, że pedagogiczne myślenie powinno być im równie bliskie, co technologiczne roztrząsanie o metodzie skutecznego urabiania sportowca.

W tej sytuacji pedagogowi pozostaje nadzieja w jednostkowym kierowaniu jakimś refleksyjnym nauczycielem – skłonnym do twórczego wykonywania zadania edukacyjnego, uwzględniającego antropologię i etykę osoby w ich zastosowaniu do *biopedagogki, czy* – jak wcześniej o tym pisałem – *pedagogiki wartości ciała*.

Pedagog jako antropolog i etyk w jednej osobie

Nauczyciel sobie, a pedagog sobie – z naiwną nadzieją, że za jego wskazaniem nauczyciel uczyni świat bardziej ludzkim: dzięki temu, że idea moralnej godności człowieka jako osoby – wychwalana przez pedagoga – stanie się za sprawą nauczyciela udziałem jego ucznia. Przyznaję, że zbyt to wyidealizowany układ relacji przyczynowych (socjologicznie rozumiany) – skutkujący przemianą osobowości ucznia ku jego osobowemu ideałowi – aby mógł urzeczywistniać się powszechnie. Pedagogowi pozostaje więc ostatecznie

nadzieja, że relacja edukacyjna stopnia drugiego zachodzi przynajmniej jednostkowo (*kazualnie*, jak w jednostkowej relacji między mistrzem-medykiem a pacjentem, czy trenerem-fachowcem a zawodnikiem), podobnie zresztą, jak jednostkowo dochodzić może do zawiązywania relacji nauczyciela z uczniem *pod dyktando* etyczne i antropologiczne pedagoga.

Co upoważnia pedagoga do wynoszenia się o jeden stopień wyżej wobec nauczyciela oraz dwa stopnie wobec ucznia tego nauczyciela?

Pedagog nie musi usprawiedliwiać swojej obecności w kręgu humanistów akademickich, gdyż pozostaje w nim na takiej samej zasadzie naukoznawczej i metodologicznej, jak inni uczeni, dociekający prawdy o dobru, roztrząsający o słuszności ideałów i ważności ideologicznych systemów. W relacjach akademickich pedagog pozostaje jak równy pośród równych sobie w dyskursie naukowym. Pedagogika jako nauka o kulturze należy do humanistyki wprost, na takiej samej zasadzie metodologicznej jak etyka normatywna. Pedagog współtworzy humanistykę naukową.

Inaczej wygląda ten sam pedagog, kiedy zwraca się do ucznia za pośrednictwem nauczyciela z zamiarem pokierowania jego kulturowym przeznaczeniem. Pedagog „wtrąca się" niejako w relację społeczną między nauczycielem a uczniem, gdyż zostaje zobowiązany przez krąg społeczny jego pochodzenia do przedstawienia nauczycielowi porządku życia (*ładu aksjonormatywnego*), w którym uczestnictwo ucznia ma się dokonać zgodnie z przyjmowanym modelem ideologicznym. Pedagog zawsze komuś służy. W każdej formacji społecznej zachodzi **związek między podmiotem władzy, pedagogiem a nauczycielem i jego uczniem.** Czy się to podoba, czy nie uczeń nie należy do wychowawcy, a pedagog nie należy do siebie. Kiedy pedagog kontestuje podmiot władzy, z którym pozostaje w ideologicznej niezgodzie, to i tak pozostaje na usługach innej władzy. Taki już jego los. **Pedagog zawsze do kogoś należy i tylko mu się wydaje, że należy wyłącznie do siebie.**

W tej samej relacji podporządkowania pozostaje nauczyciel. Nauczyciel też nie należy do siebie, a najczęstszym jego złudzeniem jest jego odpowiedzialność przed samym sobą. Na nauczycielu ciąży odpowiedzialność przed kręgiem społecznym, na rzecz którego dokonuje się wychowanie. Nauczyciel nie powołuje siebie i nie przedstawia uczniowi jako osoba prywatna. Nauczyciel jest funkcjonariuszem powoływanym przez społeczeństwo i, jak trzeba, odwoływanym, by przenosić wzór życia wraz z przyjętą ideą dobra do świadomości pokoleniowych następców.

Wychowanek też nie należy wyłącznie do siebie. Czy mu się to podoba, czy nie, musi poddać się wysiłkowi pracy nad sobą, tak by u kresu drogi (w socjologicznym jej rozumieniu) uzyskać dostęp do świata dorosłych – by uczestniczyć w nim na równi. Na początku tej drogi *wyzwolony* uczeń może nie pojmować sensu swego przeznaczenia, a nawet nie rozumieć swego *losu*.

Zależy to od mądrości nauczyciela i przyjmowanej od jego *nadnauczyciela* pedagogii. Pedagog wszczyna cykl edukacyjny, kiedy powierza nauczycielowi przyjęcie odpowiedzialności za kulturową drogę swego ucznia i **doprowadzenie go do samodzielnej dorosłości – wyrażającej się słusznym wyborem wartości, w czynnościach zgodnych z modelem ideologicznym życia.**

Jak widać, relacja między nauczycielem a uczniem zachodzi bezpośrednio, zaś między *nadnauczycielem* a uczniem wyłącznie pośrednio. Uczeń nie poznaje nigdy nauczyciela swego nauczyciela. Uczeń nie rozumie, że relacja taka w ogóle istnieje. Na takiej zasadzie, na jakiej dziecko w rodzinie doświadcza obecności dziadków poprzez swoich rodziców. Uczeń nie wie, kto kształcił jego nauczyciela: nie wie, kim był, jak myślał, co mu przekazał, jakie dobro uznał za słuszne. Uczeń nie zastanawia się nad tą relacją. Tymczasem to, jaki jest jego nauczyciel, jak myśli o istotnych dla ucznia sprawach w perspektywie jego dorosłości, zostało przesądzone poza nim, w przeszłości kulturowej *dziadków* edukacyjnych ucznia. Dla ucznia *nadnauczyciel* jest jego *kulturowym dziadkiem* – właśnie tak, jak nauczyciel pozostaje dla niego *kulturowym rodzicem*.

Otóż, aby ucznia zjednać dla idei wartości życia osoby we wspólnocie – przy założeniu aksjologicznym, wywiedzionym z prawa naturalnego, że moralna wartość życia osoby ludzkiej jest wartością najwyższą w doczesnej egzystencji człowieka – to i nauczyciela tego ucznia trzeba wcześniej, w toku jego edukacji akademickiej pozyskać dla tej samej idei. Ale nie koniec na tym. Jeszcze wcześniej trzeba zapoznać z tą samą ideą kandydata do roli *nadnauczyciela* pomocniczego. Chodzi tu o tych wykładowców przedmiotów akademickich, których biopedagog chciałby włączyć do edukacji nauczyciela jako pomocniczych *nadnauczycieli* – uwzględniających w ramach swoich szczegółowych przedmiotów, zawszę tę samą wykładnię pedeutologiczną oraz tak samo uzasadnianą etycznie ideę moralnej godności człowieka jako wartość absolutną[5].

Wszystkich trzech łączy, zatem to samo dobro, mimo iż różne jest ich położenie społeczne. Poprawniej należałoby powiedzieć, iż ta sama idea dobra **musi łączyć** triadę podmiotu edukacyjnego. Kiedy warunek ów podmiot spełnia, pojawia się ciąg międzypokoleniowej narracji, wszyscy trzej mówią tym samym głosem, bowiem wszyscy trzej wywodzą się z kultury tego samego dobra oraz wszyscy trzej zabiegają bezpośrednio lub pośrednio, by dobro tej

[5] W próbie nadążania za modą ponowoczesności – wyrażającą się wolnościowym liberalizmem obyczajowym – pedagodzy mojej uczelni podjęli starania o ustanowienie specjalności w kształceniu nauczycieli o treściach programowych promujących ekstremalny indywidualizm „głodnych adrelinowców" (studenci tak sami mówią o sobie). W uczelni o misji humanistycznej pojawiają się wolnościowe uproszczenia o zdecydowanie ahumanistycznej treści, niektóre z nich, jak na przykład zmilitaryzowany *paintball* czy *survival* – są wyraźnie antyhumanistyczne.

kultury stało się udziałem ucznia, określało jego tożsamość w perspektywie jego dojrzałego uczestnictwa w zadanym mu porządku aksjonormatywnym.

Nadnauczycielem jest biopedagog **wprost**, czyli jest takim nauczycielem nauczyciela, który:

1) uzasadnia logicznie na gruncie etyki biopedagogicznej ideał moralnej godności osoby – jako wartości najwyższej, nadający życiu człowieka humanistyczny sens oraz ujawnia źródło wiedzy prawdziwej o dobru życia – zawarte w pierwszych zasadach prawa naturalnego – z jakiego sądy normatywne wydedukował[6];
2) przedstawia następnie, posługując się racjonalnością teoretyczną, dowód antropologiczny o prawomocności osiągania przez człowieka (w roli ucznia) ideału moralnej godności osoby – jako skutku finalnego edukacji.

Inaczej mówiąc, pedagog musi udowodnić sam sobie, zanim przedłoży dowód nauczycielowi, że osiąganie ideału – absolutyzującego etycznie człowieka jako osobę jest „rzeczą ludzką", czyli – pozostającą w mocy sprawczej człowieka wykazującego się zamiarem tworzenia *siebie przez siebie*.

Teoretyczna koncepcja człowieka, zawierająca twierdzenia wyjaśniające „za jaką przyczyną człowiek się zmienia" ma oświecać rozum nauczyciela na tyle, by nie miał on wątpliwości, że zmiana finalna osobowości człowieka – postulowana przez pedagoga jako ideał moralnej wartości osoby – jest osiągalnym skutkiem realnej przyczyny; nawet gdyby nauczycielowi wydawać się miało, że przemiana człowieka ku jego świętości, czy po prostu – doskonałości w człowieczeństwie osoby, nie jest możliwa sprawczo; gdyby miał on przeczucie – pielęgnowane w prywatnym rozumie, iż człowiek nie może p r z y c z y n o w a ć sobą zmiany, która s k u t k o w a ł a b y w nim świętością; że *nie ma takiej siły*, by zamiar ów urzeczywistnić, albowiem nie istnieje taka teoria człowieka, z której twierdzeń o przyczynowości zmiany człowieka można wydedukować a ż t a k i jej skutek – to znaczy objawiający się maksymalizacją jego człowieczeństwa (oczywiście, przy założeniu etycznym, że w ł a ś n i e o s o b a l u d z k a najpełniej człowieczeństwo wyraża swoimi czynami). Nawet gdyby nauczyciel miał mu przypomnieć, że nie na każdy zamiar człowiek znajduje siły (że każdy powinien „mierzyć zamiary na siły" lub że człowiek może wiele, lecz cudotwórcą przecież nie jest), pedagog – pewny swego źródła poznania prawdy o przyczynie człowieka – odpowie mu, iż na taki właśnie zamiar, mimo iż nadzwyczaj ambitny, a więc trudny,

[6] Co prawda, z prawa naturalnego nie możemy wydedukować wprost sądów normatywnych, jak twierdzi Leszek Kołakowski, lecz możemy ustalić przynajmniej „bariery, które prawo pozytywne ograniczają"; zob. też: Kołakowski, L. (2009). *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*. Kraków: Znak, s. 222.

człowiek znajdzie siły w sobie, sprawiające jego urzeczywistnienie, że z siebie je wydobędzie. Doda jednak niezwłocznie, by nie wzbudzić podejrzenia o posługiwanie się magią naturalizmu antropologicznego, z której niejeden pedagog *nowego wychowania* czy *antypedagog* wyczarowywał prawo samoczynnego stawania się człowieka, że w jego antropologii osoby – teorii na wskroś antynaturalistycznej – wyłania się prawda o człowieku jako s k u t k u s w e j p r z y c z y n y; prawda o jego podmiotowości – wyrażającej się samowładnym kierowaniem swoją zmianą wobec siebie: względem swej duchowości, osobowości i cielesności.

Jeżeli proponujesz, będąc pedagogiem, ideał człowieczeństwa, czyli powinnościowy wizerunek człowieka, „podciągnięty" do doskonałości, to po pierwsze uzasadnij logicznie na drodze dedukowania swego sądu z przesłanek aksjologicznych pierwszego rzędu jego słuszność oraz, po drugie wyjaśnij, także w dedukcyjnym toku swego rozumowania, z jakich przesłanek teoretycznych wnioskujesz o prawomocności przyczynowania przez człowieka skutku, objawiającego się postulowaną zmianą – ***aż taką zmianą, idącą ku ideałowi***; pokaż zatem swoje zaplecze etyczne i antropologiczne, z jakiego wyprowadzasz sądy normatywne i twierdzenia wyjaśniające.

Pedagog, który potrafi je nie tylko pokazać, ale i przekonująco uzasadnić ich prawdziwość teoretyczną – w kwestii antropologicznej prawdy o przyczynie (posługując się paradygmatem personalizmu) oraz etycznie, gdy chodzi o prawdę o dobru uniwersalnym, jakim jest godność moralna osoby (odwołując się do treści prawa naturalnego), staje się dla nauczyciela wiarygodnym medium społecznej komunikacji z uczniem.

Gdyby jednak nauczyciel – niezadowolony z odpowiedzi pedagoga w kwestii mocy sprawczej, tkwiącej w wolnej woli człowieka – dociekał dalej: za jaką przyczyną zewnętrzną osoba ludzka jest wewnętrznie skutkiem swej przyczyny (pozostaje *p r z y c z y n ą p r z y c z y n y*) – pedagog musiałby raz jeszcze podkreślić, że nikt z takim upełnomocnieniem się *nie rodzi*, lecz stawać się takim może w szczególnych ramach społecznej współobecności. Jakich? – Społecznego zapośredniczenia. Człowiek jest bytem osobowym, czyli samoistnym, ale w żadnym razie bytującym w sobie monadycznie. Aby mógł osiągnąć względnie niezależną samoistność (chodzi o to, że absolutna samowystarczalność osoby ludzkiej jest ontycznym niepodobieństwem) musi odbyć drogę ku podmiotowej zależności *s i e b i e w o b e c s i e b i e* przez włączenie go w relację społecznej nadrzędności – zawiązywanej przez nauczyciela. Człowiek staje się zależny od siebie samego dzięki temu, że do tej zależności: siebie wobec siebie, jest wzwyczajany przy każdej okazji kulturowego uczestnictwa, w której może doświadczać podmiotowości (ucząc się jej na sobie), dzięki temu, że nauczyciel jako aranżer wspołecznienia ucznia sam uznaje jego umacnianie w poczuciu przyczynowości za niezbędne instru-

mentarium w tworzeniu jego osobowości na wzór ideału postaci kulturowej. Ucznia trzeba upełnomocnić sprawczo, wzbudzając w nim **wolę czynienia siebie przez siebie**, z wyborem takich wartości, który byłby przez niego uznawany za prawdziwie słuszny, czyli najpełniej objawiający mu humanistyczny sens poczynań. A więc wyborem takiej perspektywy aksjologicznej, w której moralna wartość człowieka (istniejąca pośród wielu innych wartości) będzie przez niego przyjmowana świadomie jako naczelna *zasada* jego egzystencji. A następnie – co jest szczególnie ważne dla nauczyciela sportu – że ta naczelna wartość, jaką jest moralna godność osoby ludzkiej (wartość rzędu najwyższego) – urzeczywistniania w społecznych ramach egzystencji – uzasadnia najpełniej wartość ludzkiej cielesności (wartość rzędu niższego); że wartość wyższa funduje wartość niższą.

Ponieważ wartości są ogniwem czynu osoby ludzkiej (gdyż człowiek, to *czyniciel* wartości[7]), można uzupełnić to twierdzenie aksjologiczne, że czynności kultywowania cielesności są sensowne o tyle, o ile umożliwiają one podejmowanie czynności moralnego kultywowania siebie jako osoby ludzkiej (np. czynność kultywowania fizycznego zdrowia ma sens najpełniejszy, kiedy osoba je podejmująca korzysta z przysporzonej przez siebie mocy witalnej w czynnościach moralnej personalizacji siebie – dokonującej się w realnych relacjach społecznych każdego kulturowego przedsięwzięcia). Warto czynić siebie zdrowszym, kiedy ma się dla kogo żyć – najlepiej z miłości wobec drugiego – na każdym polu kulturowego współuczestnictwa. Wszędzie „znajdzie się ktoś", komu warto okazać dobro bezinteresownie, i dla którego warto zabiegać o *zdrowsze zdrowie* fizyczne, najlepiej – gdy chodzi o sposób – biegając po nie po prostu. Od umacniania siebie w zdrowiu osoba czyni siebie realnie mocniejszą w czynieniu dobra moralnego drugiemu. W ogólności kultywowanie ciała staje się czynem chwalebnym, kiedy osoba je podejmująca uznaje ich podrzędność aksjologiczną wobec czynności moralnych swojej egzystencji. Wówczas to kultywowanie ciała jest w pełni godne człowieka, gdyż wynik tych czynności (skutkujący jakąś zewnętrzną czy wewnętrzną zmianą ciała) realnie lub symbolicznie umożliwia kultywowanie moralnych wartości egzystencji. Z drugiej zaś strony kult cielesności (kultu nie należy mylić z kultywowaniem), mający na celu wzmożenie gatunkowej naturalności człowieka o tyle staje się złem moralnym, o ile w niegodziwości jest wplątany. A wtedy jest w nią wplątany, jako czyn moralnie zły, kiedy jest „wewnętrznie zły" (*intrisece malum*). To znaczy, kiedy sam przedmiot czynu, niezależnie od żywionej intencji podmiotu i okoliczności działania nie tylko, że dobru osoby nie służy, ale z tym dobrem – opisanym w pierwszych zasadach prawa natu-

[7] Kiedy mowa o tej relacji: czynności wobec wartości, to zawsze odwołuję się do *Elementów rzeczywistości praktycznej* – rozprawy filozoficznej Floriana Znanieckiego z roku 1911.

ralnego oraz jego *conclusiones* – jest sprzeczne. O jakie czyny wewnętrznie złe, zawsze i same z siebie złe może tu chodzić? – O te wszystkie czyny, które: godzą w samo życie, naruszają całość osoby ludzkiej oraz ubliżają godności ludzkiej (patrz: *Veritatis Splendor*, Jana Pawła II, 1993, s. 123).

Otóż zdarza się, że osoba ludzka nie podejmuje czynności zmiany ciała ze względu na przedmiot, jakim jest jej dobro jako osoby, a w dalszej perspektywie dobro ostateczne Absolutu osoby. Zdarza się, że osoba wykorzystuje swoją rozumność niejako przeciwko sobie. W aktach niegodnych siebie. Człowiek jest powołany, by godnie sobie służyć we wszystkim, co czynem wobec siebie czyni – także kultywując własną cielesność. W tym wyraża się jednocześnie jego roztropność, życiowa mądrość. Zdarza się jednak, że człowiek – rozumiejąc, co czyni – zdradza siebie przez to, że podejmuje działania degradujące jego człowieczeństwo. W tym wyraża się niedorzeczność. Nie można po to żyć, by nie stawać się sobą – do siebie podobnym w człowieczeństwie osoby ludzkiej. Nie powinno się czynić niczego, także w aktach kultu własnej cielesności, co nie sprzyjałoby moralnej nobilitacji człowieka. Przyjmując to założenie aksjologiczne etyki – absolutyzującej godność osoby przez jej wartość moralną – pedagog upoważnia siebie do wydania ocen o jakości moralnej czynów intencjonalnie uznanych za fizycznie ekstremalne wobec siebie samego, a podjętych z użyciem władz cielesnych przeciwko nim samym: już to na ich biotyczne wyniszczenie i w konsekwencji samozatracenie ontyczne swego jestestwa, na śmierć po prostu („zabawmy się na śmierć") lub – w najlepszym razie – na ich sprowadzenie do nędzy zdrowotnej.

W ogólności czyny ekstremalne cieleśnie i fizycznie są moralnie złe, kiedy podmiot osoby je podejmuje ze względu na przedmiot:

a) bytu nieosobowego utopii społecznej, który te czyny ideologicznie usprawiedliwia – mamy wtedy do czynienie z antyhumanizmem kultu cielesnego – legitymizowanym ideologiami totalitarnymi i autorytarnymi socjalizmu, komunizmu i faszyzmu,
b) bytu naturalnego – charakterystycznego dla liberalnych modeli społecznych, w istocie ahumanistycznych przez pochwałę wolności samostanowienia indywiduum, jako dobra najwyższego, w tym dowolności kultu cielesnego, oraz
c) bytu kulturowego, także nieosobowego – charakterystycznego dla sytuacji społecznych, w których osoba ludzka czyni z siebie środek do celu zewnętrznego wobec siebie, jakim jest w tym przypadku urzeczowione dobro kultury materialnej lub symbolicznej, jako dobro dla niej najwyższe. W tej pozornie chwalebnej sytuacji – w istocie ahumanistycznej,

a nazywanej humanizmem kulturowym, wszelkie przejawy kultu ciała też nie mogą być uzasadniane wyższą racją etyczną dobra moralnego osoby ludzkiej, gdyż racja ta zostaje „wykluczona" przez zgoła inne – *nie-ludzkie* – uzasadnienie takiego czynu.

Czynności kultywowania cielesności są „wewnętrznie złe" w doczesnym wymiarze egzystencji, kiedy ich przedmiotem nie jest moralna wartości osoby ludzkiej. Podmiot, który „używa" ciała jako narzędzia afirmacji siebie w kolektywistycznym czy indywidualistycznym modelu życia społecznego, godzi w swoją godność jako osoba. Choć może wzbudzać podziw swoją konstrukcją cielesną, to w ocenie etycznej personalisty uchodzi on za zdrajcę siebie samego. Kto bowiem godzi w swoje dobro najwyższe, jakim jest godności osoby, a ostatecznie dobro osoby Absolutu, ten sprzeniewierza się ideałowi moralnemu swego człowieczeństwa.

Patrząc z dwóch perspektyw na człowieka kultywującego swoją cielesność: teoretycznej i aksjologicznej, pedagog rozpoznaje jednocześnie „ładunek" rozumności i mądrości, zawarty w aktach samotworzenia się osoby podług etycznego wzorca doskonałości. I choćby tego nie chciał, zauważa też – dzięki narzędziom aksjologicznej *wyceny,* jakie wydobywa z zasobów etyki osoby – przypadki uśmiercania człowieczeństwa. Dwie miary wystarczą pedagogowi: antropologiczna i aksjologiczna (w istocie jest to jedna miara oceny człowieczeństwa, kiedy pedagog korzysta z twierdzeń wyjaśniających i sądów normatywnych etyki osoby; etyki absolutyzującej moralną wartość człowieka jako jego ideał), by osądzić *kto jest kim* w aktach kultywowania cielesności. Posługuję się tym narzędziem aksjologicznej oceny jakości czynów nadzwyczajnych *homo phisicus,* nazywanych potocznie ekstremalnymi, by wykazać ładunek ich ahumanistycznej, a nawet antyhumanistycznej zawartości.

Pedagog przybywa więc do nauczyciela jako etyk i antropolog w jednej osobie. Nie zawracałby inaczej nauczycielowi głowy, gdyby nie potrafił udowodnić – jako antropolog filozofujący – że postulowany przez niego ideał człowieka jako osoby jest prawomocny teoretycznie.

Ideały można sobie wyobrażać, tworząc nawet ich utopie, ale nic nam po nich, kiedy nie wiemy, czy zostały one uprawdopodobnione empirycznie; kiedy nie mamy pewności, czy osiągnięcie skutku w przemianie człowieka ku moralnej doskonałości jako osoby jest przyczynowo możliwe. Jeśli pedagog jest w stanie nauczyciela sportu przekonać, że ideał ów jest *rzeczą ludzką* (że człowiek może go osiągnąć), to tym samym musi wyjaśnić, z jakich przesłanek teoretycznych (w oparciu o jakie generalizacje wyjaśniające) swój sąd normatywny dedukuje. Tak oto biopedagog wymusza na sobie myślenie teoretyczne o człowieku. Wchodzi w dwie role jednocześnie: etyka oceniającego i antropologa wyjaśniającego.

Korporeizm jako ahumanizm ponowoczesności

Na trop wiodący ku otwarciu pedagogiki wartości ciała na szerszą perspektywę filozoficzną, uwzględniającą wartość życia, naprowadziły mnie niedorzeczności swawolnej postaci ponowoczesnego indywidualizmu. Jak wiadomo co najmniej od wczesnych lat 90., ponowoczesność słynie z irracjonalnego indywidualizmu: w *performie* bez granic. *Homo Phisicus* podejmuje działania bądź wzmagające wielkość gatunkową, bądź – degradotwórcze, wyniszczające jej żywotność; doprowadza siebie na pogranicze igraszki życia ze śmiercią.

Kiedy w roku 1996 wypowiadałem się krytycznie o ponowoczesnych kreacjach *korepreizmu,* swoje sądy moralne dedukowałem z etyki personalistycznej – absolutyzującej, jak wiadomo, ideał moralnej godności człowieka – oraz posługiwałem się *implicite* teorią filozoficzną, według której człowiek jako osoba istnieje nie inaczej, jak w zintegrowaniu ze swoją naturą fizyczności. Obydwa spojrzenia na człowieka, sporządzane według logiki przyczyny (teoretyczne) i logiki wartości (normatywne), są przyjmowane przez każdego pedagoga, gdyż w każdej, autorskiej myśli pedagogicznej należy wytłumaczyć się niejako przed uczestnikami dyskursu edukacyjnego z własnych preferencji antropologiczno-filozoficznych i etycznych jednocześnie. W każdej pedagogice znajduje się bliska jej autorowi myśl teoretyczno-filozoficzna i normatywna o człowieku. Można powiedzieć, że bogactwo pedagogik wyrażą się ich antropologiami oraz etykami. Spoglądając, z jakiej szkoły myślenia o człowieku pedagog dedukuje swoje twierdzenia, przekładając je na język antropologii i etyki pedagogicznej – można ustalić na drodze dyskursu, ile zawarł on w swojej pedagogice uniwersalnej rozumności teoretycznej, a ile powszechnie uznawanej mądrości humanistycznej. Dwie miary wystarczą, by w pedagogice ustalić, kto kim jest. Sam posługuję się nimi „wyceniając" pedagogiki innych i sam wyceniam zawartość mojego uzasadnienia – ulokowaną w *pedagogice wartości ciała*. Jak dochodzę do tego połączenia sądów normatywnych, mówiących o tym, przez jakie dobro człowiek osiąga ideał w człowieczeństwie, z twierdzeniami wyjaśniającymi przyczyny jego przemiany? Zapytałbym jeszcze, dlaczego jako pedagog muszę o jednym i o drugim rozprawiać, wiedząc iż logicznego przejściach od sądów normatywnych ku generalizacjom teoretycznym nie ma. Odpowiedź jest prosta. Jeżeli głosisz pochwałę ideału, wyrażając ją w sądzie: *człowiek stanowi o swoim ideale, kiedy pokazuje swoją godność moralną jako osoba*, kiedy mówiąc inaczej – bezwarunkowo normę osoby dla osoby czynnie urzeczywistnia, to musisz udowodnić, że w mocy człowieka – przejętego wizją swej doskonałości w człowieczeństwie – spoczywa potencjał samoprzyczynowania siebie (samostanowienia na „wykrojony idealnie strój"). Gdybyś dowodu teoretycznego przedstawić nie potrafił,

to jako postulator ideału – ośmielający się dyktować nauczycielowi sądy o ideale jego ucznia (jako pedagogiczny uzurpator prawdy o ideale ucznia, a raczej – ucznia w jego stawaniu się ku ideałowi w człowieczeństwie) – wyszedłbyś na chorego z urojenia marzyciela. Nauczyciel żąda od ciebie gwarancji teoretycznych, kiedy – dajmy jako przykład – „wmawiasz" mu, iż miłość społeczna, zwana przyjaźnią członka rodziny olimpijskiej stanowi o jego wielkości i jest spełnieniem ideału w człowieczeństwie sportowym. Oczekuje nie tylko uzasadnienia prawdziwości etycznej tego sądu – nie wiedząc zazwyczaj, że sądy moralne wyrażać mogą prawdę od dobru, że są klasyfikowane jako prawdziwe lub fałszywe[8] (nawiasem dodam, że nauczyciele sportu, jakich znam wielu, i tak „wiedzą swoje").

Zastosowana reguła metodologiczna postawiła mnie już kiedyś w roli sędziego pedagogiki (2005)[9]. Posługuję się nią w każdym przypadku zapytania własnego o antropologiczne wyjaśnienia przyczyn zmiany oraz aksjologiczne uzasadnienia sensu zmiany wychowanka, udzielane przez autora danej pedagogiki. W *róży myśli pedagogicznej* – przedstawiam szczegóły tej operacji (2007)[10]. Dodam, że w moim przekonaniu reguła ma znaczenie uniwersalne. Kto pyta o wartość etyczną myśli pedagogicznej, każdej zresztą myśl – kiedykolwiek wystawionej przez jej autora pod osąd dyskursu – ten znajdzie w owej regule narzędzie metodologicznej nawigacji. Dwie współrzędne, zastosowane wobec danej pedagogiki naraz, pozwalają opisać świat, z jakiego pedagog przybywa oraz ocenić porządek normatywny, do udziału w którym pedagog zachęca. Dzięki temu narzędziu nawigacji aksjologicznej pedagog może pomóc nauczycielowi sportu w „lokalizacji sensu" każdego aktu podmiotowości sportowca i tym samym naprowadzić pośrednio jego ucznia na drogę słusznego humanistycznie wyboru wartości. Wyniki badań rozumowania moralnego uczniów szkół sportowych pokazują, jak ważne jest to zadanie edukacyjne. Owszem, uczniowie wiedzą o istnieniu reguł sportowego postępowania, nie mają jednak pojęcia o ich pojęciu i nic nie potrafią powiedzieć o sensie ich przeznaczenia. Z tych samych badań wynika coś znacznie bardziej niepokojącego. Sami nauczyciele sportu nie potrafią nazwać reguł moralnego czynu sportowca. O regule *fair play* wiedzą mniej więcej tyle, że dotyczy – jak mówią – „czystości" albo „przyzwoitości". Więcej na pytanie otwarte napisać nie potrafią. Nie znaczy to jeszcze, że

[8] Pisał o tym Leszek Kołakowski, kiedy w miniwykładach przypomniał o ciągnącej się wiekami, nudnej dyskusji na temat sądów opisowych, z których wydedukować nie można sądów oceniających; Kraków 2004, s. 188.

[9] Pawłucki, A. (2006). Myśl Jędrzeja Śniadeckiego o wychowaniu zdrowotnym w perspektywie współczesnego dyskursu pedagogów. *Kultura Fizyczna,* nr 3–4.

[10] Pawłucki, A. (2007). *Osoba w pedagogice ciała. Prawo pokoju olimpijskiego.* Olsztyn: OSW.

nie rozumieją przedmiotu wypowiedzi. Z pewnością jednak nie wiedzą, że ich rozumowanie moralne o czynach sportowca – jakimikolwiek one są – musi się dokonywać z zastosowaniem logiki dyskursu etycznego. Nauczyciel sportu mógłby nauczać etyki, gdyby sam pobierał akademickie lekcje etyki normatywnej u swego pedagoga sportu lub u etyka wprost, gdyby studiował humanistykę naukową o sportowcu z poczuciem nieodzowności jej przeznaczenia społecznego: humanistykę dla humanizacji osoby sportowca i personalizacji społecznych relacji w samym sporcie oraz „daleko" poza nim.

Biopedagog a bioetyk

Pedagog nie chce być natrętnym moralistą, przypominającym nauczycielowi, by ten zechciał upomnieć ucznia – szalonego wobec siebie w czynnościach fizycznie skrajnych, unicestwiających potencjalnie jego bytowość, że życie człowieka jest świętością nienaruszalną. Poprzestaje raczej na recenzji czynów ekstremalnych podjętych wobec fizyczności i *przez nią* zarazem w oparciu o preferowaną teorię etyczną, a następnie podaje ją nauczycielowi z nadzieją, że zostaną „doręczone" uczniowi. Na pocieszenie pedagog uściśli, że zakres recenzowanych ekscesów *uczestnika cielesnej fizyczności* obejmuje również czynności skrajnej afirmacji życia dla życia, a nie tylko czynności „ocierających" człowieka o granicę śmierci, będących niekiedy jej pochwałą. Wątpliwe to jednak pocieszenie, jeśli miałby ono w konkluzji przypomnieć starą mądrość filozofów życia, że nie po to człowiek żyje – dodając sobie życia do lat – by stać się na przykład więźniem przyrodzoności własnej lub kosmicznej.

Jak widać, pedagogika wartości życia nie powtarza za bioetyką sporów o życie, w ich przekładzie na język nauczycielskiego działania. Wykorzystuje logikę etyki normatywnej, lecz w żadnym razie nie powtarza tych samych *tekstów o życiu i śmierci.* Jest myślą humanistyczną skupioną na ocenie jeszcze innych przypadkach naruszania przez wolną wolę osoby granicy między życiem a śmiercią. Różnica jest taka, że bioetyka ocenia i wyznacza normy w odniesieniu do granicznych sytuacji życia i śmierci człowieka poddanego biomedycznej technologii zmiany ciała, zaś biopedagogika – „recenzuje" sytuacje graniczne, jakie wytwarza *homo phisicus,* kiedy ingeruje on niemedycznie w procesy życiowe, wystawiając siebie na ryzyko śmierci, czy – w najlepszym razie – utraty zdrowia. Po drugie, sytuacje graniczne oceniane w bioetyce są najczęściej dwupodmiotowe – *ktoś wobec kogoś* (dokonuje aborcji czy eutanazji lub wykonuje karę śmierci), a w biopedagogice – jednopodmiotowe. *Ktoś wobec siebie:*

a) ingeruje granicznie w procesy życiowe, w czynnościach trenowania siebie;
b) w czynnościach *performy* – tak manipuluje swoją wytrenowaną fizycznością, że doprowadza siebie do granicy utraty życia (jako dobra ontycznego).

Kryterium *podmiotowości* (jedno-, czy dwupodmiotowości) w ustalaniu różnic przedmiotu oceny obydwu nauk normatywnych nie jest jednak wystarczające. Można posłużyć się nim podręcznikowo i dydaktycznie. Okazuje się ono zawodne w ocenie moralnej czynności sportowca, za której skutki jest odpowiedzialny ukryty sprawca przewinienia. Do takich należy lekarz sportowy, który w porozumieniu z trenerem podaje – oczywiście, za przyzwoleniem sportowca – preparat dopingujący, czy inżynier-manipulator zmieniający strukturę genomu. Skutki uwikłania w dwupodmiotową relacją z udziałem ukrytych sprawców – to dla sportowca: a) utrata zdrowia oraz b) zniszczenie moralnego dobra sytuacji sportowej – będąc jednoczesnym oszustwem wobec siebie i kłamstwem wobec sportowego konkurenta.

W ogólności wszystkie przejawy biotechnologicznego dopingu sportowca mają strukturę dwupodmiotowej relacji. Ponieważ skutkują one granicznie utratą zdrowia i życia, a nie wyłącznie zniszczeniem wartości moralnej samego czynu sportowego, stają się przedmiotem ogólniejszej oceny etycznej; podpadają wprost pod ocenę *etyki wartości życia (bioetyki)*.

Nie wszystkie ekscesy ekstremalne zachodzą w sytuacjach sportowych czy quasi-sportowych. Niektóre z nich nie mają żadnego związku z czynnością sportową. Dotyczą one postaci *homo phisicus*, a nie *pseudo-sportivus*. Tym samym stają się przedmiotem oceny ogólniejszej, na płaszczyźnie pedagogiki wartości ciała, a nie pedagogiki sportu wyłącznie. Łączy je bowiem to, że podmiot podejmujący czynności ekscesywne depersonalizuje stosunki społeczne przez fakt indywidualistycznej promocji siebie (w istocie – egoistycznej afirmacji swego ja) oraz, jednocześnie, degraduje siebie fizycznie na drodze treningowego wyniszczania organicznego ciała; czyli w rzeczy samej – pomniejszenia swego dobra gatunkowej własności, aż do całkowitej jego utraty „na własne życzenie". Biopedagogika obejmuje więc refleksją normatywną przejawy graniczne użycia i nadużycia fizyczności przeciwko sobie samemu. Rozpatruje więc przypadki okazyjnych zabójców. Z drugiej jednak strony może podejmować oceną normatywną czynności skrajnej afirmacji witalnej wartości życia – pośrednio skutkującej śmiercią społeczną *performera-pseudosportowca*, czy na przykład narcystycznej estetyzacji cielesności – doprowadzającej do duchowego obumarcia w okolicznościach osamotnienia.

Wnioski

Każda zmiana społeczna dokonuje się w wymiarze nomotetycznym, jako trend czy tendencja. Choć obejmuje *w ogólności* wielu uczestników życia społecznego, zawsze skutkuje zmianą losu ludzkiego indywiduum w taki sposób, iż narusza jego dobro jako osoby. Są oczywiście takie zmiany, które owo dobro afirmują i umacniają. Zmiana społeczna późnej nowoczesności (ponowoczesności), wyrażająca się etosem egoistycznego indywidualizmu – wspomaganym intelektualnie etyką liberalizmu obyczajowego – skutkuje zniesieniem moralnej wartości egzystencji i degradacją człowieka jako osoby. W istocie późna nowoczesność objawia się wytworzeniem społeczeństwa bez wspólnoty i bez osoby; skutkuje rozbiciem ramy społecznej wspólnoty – rozpraszającym indywidua ku tworzeniu jednostkowych kultur samych siebie i tym samym uniemożliwiającym im rozpoznanie siebie jako o s o b a d l a o s o b y. W takich warunkach: przynależności ludzkiego indywiduum do siebie samego – ustaje życie społeczne jako wzajemna odpowiedzialność osób względem siebie. Pozostają wyspołecznione indywidua, używające w egoistycznych aktach siebie dla siebie, czyli – w rzeczy samej – siebie przeciwko sobie. Kto nie jest wart siebie jako osoba, ten w zaślepieniu aksjotycznym – nie wiedząc, że dopuszcza się zdrady siebie – uprzedmiotowi także i siebie, kiedy spełnia wszelkie swoje zachcianki; niszcząc najpierw moralną wartość życia, niszczyć zacznie następnie bytową strukturę swego życia. Będzie wtedy używał ciała jako narzędzia swego spełniania w czynach degradujących jego fizyczność: ciała przeciwko ciału, ciała przeciwko życiu. U kresu spełnienia znajdzie śmierć na własne życzenie. W ocenie nagannej etyka rygorysty zostanie nazwany *okazyjnym zabójcą*.

Ani bioetyk, ani biopedagog – absolutyzujący moralną wartość życia osoby we wspólnocie – nie mogą nie uznać, każdy po swojemu, że późna nowoczesność wywołuje kulturową korupcję, że sprowadza na człowieka nieszczęście. Kiedy do niej dochodzi, pedagog – podejmujący nieustannie pracę recenzenta wyczynów kulturowych – w naszym przypadku: ekscesów z nadużyciem fizyczności, może zgłosić o zaistniałym zagrożeniu najwyższemu urzędowi nauczycielskiemu. Choć skutku żadnego to nie przyniesie, musi spełnić, w poczuciu odpowiedzialności za dobro ucznia jako osoby, swą pedeutologiczną powinność. Pozostaje mu, jak zawsze, skromna rola edukacyjna wobec nauczyciela sportu. I zdaje się, że tylko w tym zadaniu: edukacyjnym stopnia drugiego, biopedagog może mieć poczucie udziału w zmianie społecznej przywracającej człowiekowi godność osoby.

Pedagog *w ogólności*, przejęty ideałem ucznia jako osoby, nie zasypia spokojnie. Niespokojne jest bowiem życie człowieka. Pedagog spodziewa się, że wraz z nastaniem kolejnej zmiany społecznej zostanie obudzony i do-

prowadzony głosem swego sumienia na granicę ludzkiego błędu. Wymusi wtedy na sobie ocenę jego przewinienia i przypomni zdrajcy siebie samego o powinności osiągania ideału osoby. Sam nie ma prawa moralnego chcieć czegokolwiek więcej.

2010.06.20.

SUMMARY

PSEUDO-SPORTIVUS – IN CRITICAL ASSESSMENT OF A BIOPEDAGOGUE

Sociological explanations of causes of extreme activities – usually risky and degenerative – are commonly included in the logical category of sport. Although they have very little in common with the social order of sport legitimated with humanistic morality (in the Olympic sense, in particular), these explanations are permanent topics of scholarly discussions within the area of sport. Few point to the fact that extreme physical activities violate, first of all, the moral qualities of existence, becoming attributes of murderers by chance. If the ideological model of sport assumes rigorous preservation of a moral order extreme activities cannot be part of it. They are a threat to the axionormative order of the sport community. From Florian Znaniecki's theoretical perspective they can be regarded as causes of cultural disorganization. Seeking the causes of excesses of Homo physicus involves two tasks: the theoretical one consisting of studying his pseudo-athlete role; and the practical one consisting of critical analysis of the excesses using the language of moral ethics of personal dignity. The latter is particularly significant in the educational process as a humanistic instrument of self-defense against the subjugation of students' minds to the ideology of postmodern moral relativism. This task can be fulfilled thanks to a new branch of humanistic reflection in sport pedagogy known as biopedagogy. The objective of biopedagogy is critical assessment of boundary situations created by Homo physicus, in which he intervenes in a non-medical manner into his vital processes risking death. The article discusses the most drastic cases of the excesses of Homo physicus.

Key words: pedagogue, biopedagogy, teacher of sport, moral maturity, personalism, axiology of sport, *Homo physicus*.

Jerzy Kosiewicz
AWF Warszawa

SPORT POZA DOBREM I ZŁEM MORALNYM

Wprowadzenie: Motywem przewodnim prezentowanego tekstu jest krytyczna rewizja popularnych hermeneutyk sportu jako zjawiska *par excellence* moralnego. Artykuł oparty jest na założeniu, iż aksjonormatywne interpretacje sportu prowadzą do deformacji jego istoty. Sport jako dzieło powołane w kulturze do istnienia przez człowieka i dla człowieka ma zasadniczo instrumentalny, pragmatyczny charakter. Jego ekspresją i doskonałą definicją są regulujące poszczególne dyscypliny sportowe przepisy dotyczące zasad gry. Sport wyczynowy, a także sport dla wszystkich spełniają zasadniczo funkcje i cele pozamoralne, tj. m.in. rywalizacyjne, zawodowe (sport wyczynowy jest ciężką pracą), ludyczne, poznawcze, sprawnościowe, hedonistyczne, katarktyczne, terapeutyczne. Dlatego sport winien być postrzegany jako fenomen amoralny (co nie jest tożsame ze słowem „niemoralny"). Jeśli spełnia jakieś moralne wartości, to podobnie jak z wartościami estetycznymi, widowiskowymi, mają one w jego wypadku drugorzędne, akcydentalne, przygodne znaczenie. W związku z tym wszelkie postulatywne i deontologiczne stanowiska projektujące zasadę *fair play* jako istotę, fundament, najwyższą wartość i normę sportu, zniekształcają kulturowy sens sportu, wprowadzając do jego rozumienia subiektywne, emotywne i relatywistyczne akcenty. Zasada *fair play* jest eksterytorialna wobec sportu. Horyzont, który wyłania się z przedstawionej krytycznej dyskusji nad obiektywnymi i emotywnymi wyznacznikami esencjalnymi sportu otwiera myśl badacza na szerszą perspektywę związaną z ogólną problematyką możliwych i logicznie prawomocnych relacji między prawem a moralnością, a także zawodem a powołaniem, pracą i etosem.

Słowa kluczowe: etyka normatywna, emotywizm, relatywizm, metaetyka, zasada *fair play*, istota sportu, funkcje sportu, amoralność sportu.

W obrębie społecznych i humanistycznych dociekań dotyczących sportu wyróżnić można etykę, zajmującą się tą sferą kulturowej aktywności człowieka, to jest etykę sportu. W jej zakresie można z kolei wyodrębnić etykę normatywną, etykę opisową oraz metaetykę sportu (metamoralność bądź filozofię moralności w wąskim rozumieniu). Prezentowane poniżej przemyślenia nie mają charakteru normatywnego (nie tworzą – mówiąc w skrócie – wartości i postulatów moralnych). Nie opisują także ewentualnych bądź zawartych

w sporcie norm i relacji etycznych. Został w nich przede wszystkim położony nacisk na sens, istotę, rozumienie (definicję) i tożsamość sportu w kontekście postulatów moralnych. Zawarty w poniższych rozważaniach wywód wskazujący na to, że sport można usytuować poza dobrem i złem moralnym ma w związku z tym charakter ściśle metaetyczny i zmierza w sposób świadomie kontrowersyjny do pełniejszego określenia tożsamości sportu w ogóle oraz jego poszczególnych dyscyplin.

W rozważaniach na temat miejsca zasady *fair play* wśród innych wartości sportu można wyróżnić przynajmniej pięć stanowisk: a) absolutyzujące jej właściwości, b) wskazujące na jej w dalszym ciągu ważne, ale zmniejszające się współcześnie znaczenie, c) uznające ją za zasadę przebrzmiałą, ale jeszcze godną uwagi d) określające ją jako anachroniczny spadek po Don Quixote oraz dziedzictwo szlachetnych, a także naiwnych i utopijnych wartości właściwych XIX-wiecznej i coubertinowskiej epoce, e) negujące w ogóle obecność (potrzebę istnienia) zasad moralnych w sporcie, w tym idei *fair play*.

Pierwszy punkt widzenia związany jest z poglądem przyjmującym, że zasada *fair play* jest najwyższą wartością sportu. Jest on charakterystyczny dla przeważającej części polskich teoretyków i praktyków związanych ze sportem i kulturą fizyczną w ogóle. Dotyczy to między innymi Z. Żukowskiej, która podkreśla również jej pedagogiczne funkcje. R. Żukowski z kolei dowodzi, że zasada *fair play* jest nawet najwyższą wartością olimpizmu.

Drugie, mniej absolutystyczne stanowisko prezentują niektórzy przedstawiciele krajów Europy Środkowo-Wschodniej: na przykład L. Donskis uważa, że „the world of sports is simply based on Fair Play" (2005, s. 5). Ten punkt widzenia potwierdzają niektórzy zwolennicy European Fair Play Movement, jak J. Palm, który wskazuje, że idea *fair play* odgrywa ważną rolę w sporcie dla wszystkich („the idea of Fair Play has the important role in Sport for All", 2004, s. 1), że jest dla sportu *for all* głównym zadaniem („And I insist that Sport for All presents a major task for the Fair Play movement"; op. cit.). H. Digiel jest zdania, że zasada *fair play* jest w dalszym ciągu ważna („The principle of Fair Play is still valid"; 2004, s. 7).

Z trzecim punktem widzenia kojarzy się wypowiedzi S. Lolanda, który wskazuje na historyczne uwarunkowania i poniekąd anachroniczne już jej właściwości, podkreśla jednak, że jest ona czymś więcej niż przebrzmiałą dżentelmeńską i coubertinowską ideą, że jest wartością jeszcze aktualną („the fair play ideal can prove its status as something more than a historical anachronizm: as topical ideal"; Loland, 2002, s. 102). *Notabene* był on wyraźnie zaskoczony faktem, że w niektórych krajach uważa się ową zasadę za najwyższą wartość sportu. Wymiana poglądów między nim i mną na ten temat miała miejsce podczas mojego pobytu w charakterze visiting professor w Norvegian School of Sport Sciences w Oslo we wrześniu 2009 r.

Wprawdzie Digiel i Loland nie są osamotnieni w przekonaniu, że zasada *fair play* pełni jeszcze we współczesnym sporcie istotną funkcję, to jednak w literaturze anglosaskiej przeważa wskazane wyżej czwarte stanowisko, orzekające, że jest ona zbyt archaiczna w stosunku do założeń obecnego sportu wyczynowego, że jest spadkiem po Don Quixote, to znaczy przejawem szlachetnej i utopijnej naiwności – moralnej donkiszoterii (L. Donskis, 2005, s. 4–5). R. Renson wskazuje za L. Allison (2001), że hołdowanie zasadzie *fair play* w sporcie stało jest się świadectwem próby przetrwania anachronicznej idei charakterystycznej dla sportu amatorskiego („fair play become an anachronistic survival of the amateur sport ideal" (Renson, 2005, s. 3).

Pragnę podkreślić – a reprezentuję piąty zaanonsowany wcześniej punkt widzenia – że podobnie jak wielu innych, nie tylko nie podzielam opinii i związanych z nią argumentów[1], że zasada fair jest najwyższą wartością w sporcie (nigdy nią nie była i nie będzie): uważam nawet, że jest całkowicie zbędna, że podstawą aktywności z nią związanej są przepisy określonej dyscypliny sportowej, a nie zasady moralne, nie są one bowiem organicznie, istotowo i tożsamościowo związane ze sportem.

Po pierwsze, nie stanowią one części przepisów danych dyscyplin sportowych, które mają wydźwięk prawny. Ich regulaminy są zatwierdzane i rejestrowane przez odpowiednie władze ustawodawcze sądu administracyjnego, jeżeli mają być podstawą aktywności zawodniczej w ramach organizacji określonych dyscyplin sportowych. Ustawodawstwo prawne nie tworzy ani norm moralnych, ani obyczajowych. Prawo, moralność i obyczaje właściwe różnym grupom społecznym dysponują autonomicznymi sankcjami zmuszającymi do przestrzegania związanych z nimi norm. Oczywiście źródłem norm prawnych może być moralność czy obyczaje, tak jak prawo może wpływać na postawy etyczne czy normy obyczajowe. Jednakże prawo w sensie formalnym nie jest związane: to znaczy nie tworzy norm i nie ocenia ani zachować moralnych, ani obyczajowych (z wyjątkiem tych zachowań na nich opartych, które wchodzą w konflikt z prawem). Oczywiście potoczne interpretacje prawa mogą mięć wydźwięk moralny czy obyczajowy. Prawo nie zakazuje tego typu aktywności. Jest ona dozwolona, ale nie jest ani organicznie, ani esencjalnie, ani tożsamościowo z nim związana.

Nie ma spójności organicznej między nim a moralnością, dlatego że nie jest ona (i obyczaj) ani ontologicznie (jako byt abstrakcyjny o wydźwięku

[1] Ten punkt widzenia i stosowną argumentację przedstawiłem szerzej w tekście pt. *Is the Principle of Fair Play The Highest Value in Sport? – New Considerations* (Kosiewicz, 2005, s. 363–370). *Notabene* opinię o charakterze naukowym, a zwłaszcza opinię filozoficzną traktuję jako całość złożoną z założeń merytorycznych oraz kontekstu uzasadnienia owe założenia wyjaśniającym, przedstawiającym stosowną argumentację. W związku z tym nie informuję dodatkowo, że w tego typu opinii występują argumenty.

emocjonalnym i irracjonalnym), ani funkcjonalnie z prawem (którego podłożem jest racjonalność) związana – to znaczy nie w chodzi w skład jego systemu, który jest interpretowany przez L. Bertalanffy'ego jako struktura funkcjonalna (Bertalanffy, 1973). Wywód ten dotyczy również wypowiedzi i zawartych w nich kontekstów uzasadnienia, odnoszących się do rzekomo ścisłych związków między sportem a moralnością i obyczajami charakterystycznymi dla środowiska sportowego.

Wzmiankowaną wyżej istotę określonej dyscypliny sportowej tworzą dwa jej podstawowe esencjalne składniki. Po pierwsze te właściwości, które – nawiązując do teorii idei platońskich – mają cechy na tyle ogólne, że mogą być charakterystyczne dla wszystkich różnorodnych dyscyplin, dla całego sportu w ogóle. Po drugie, także te własności, które odróżniają ją od pozostałych dyscyplin sportowych. Te właściwości określa jej definicja, którą stanowią przede wszystkim właściwe jej regulaminy, przepisy, zasady gry i rywalizacji. W obrębie przepisów gry i rywalizacji sportowej (wpływających na treść drugiej części istoty danych dyscypliny sportowych) nie występują – na przykład w zakresie sportu wyczynowego – w sposób otwarty, jasny i wyraźny (*explicite*) normy moralne. Nie występują też w tym pierwszym składniku – podobnie jak w koncepcji idei wiecznych Platona. Moralność bowiem zawarta jest w – autonomicznej w stosunku do innych – idei dobra. Inne idee ze świata idei wiecznych są niezależne od idei dobra i zawierają inne – właściwe tylko im cechy ogólne, odnoszące się zarówno do poszczególnych bytów abstrakcyjnych, jak i materialnych. Człowiek doświadcza (to jest odczuwa) dobro (to jest ideę dobra) w sposób intuicyjny i może nasycać etyką dowolne przejawy własnej aktywności. Nie znaczy to jednak i nie upoważnia do ekstrapolacji wskazującej, że idea dobra jest na przykład częścią idei piękna bądź idei drzewa.

Prawo (w tym usankcjonowane przez prawo przepisy danej dyscypliny sportowej) nie jest tworem o właściwościach emocjonalnych i irracjonalnych, posiada więc odmienne właściwości w sensie formalnym (logicznym i metodologicznym) od etyki normatywnej.

Z kolei tożsamość dyscypliny sportowej wynika przede wszystkim – mówiąc w skrócie – z jej zapisów regulaminowych. Współkonstytuują ją także między innymi (co nie jest istotne dla niniejszego wywodu) kompetencje zawodnicze i związane z nimi założenia taktyczne i techniczne niezbędne do zrealizowania przyjętego scenariusza rywalizacji (partytury czy planu gry), nie wspominając o architekturze obiektów sportowych, urządzeniach, przyrządach, przyborach, kostiumach (i innych elementach scenografii widowiska sportowego) oraz specyficznej publiczności.

W referacie pt. *Is the Priciple of Fair Play the Highest Value in Sport?*, wygłoszonym w Wiedniu na konferencji zorganizowanej przez European Fair

Play Movement oraz w Durham na konferencji British Philosophy of Sport Association (w obu wystąpiłem w 2004 roku jako keynote speaker), przedstawiłem próbę wyjaśnienia, dlaczego – moim zdaniem – owa zasada nie jest najwyższą wartością: zarówno rozmaicie definiowanego sportu wyczynowego, jak i różnorodnych postaci sportu *for all*. Ukazałem też, jak zmienia się moje stanowisko w tym względzie. Dowodziłem wpierw, że najwyższą wartością w sporcie jest rozmaicie pojmowany sukces, a następnie – że to człowiek jest jego główną podstawą, najważniejszym celem różnorodnych zabiegów ze sportem związanych oraz zwieńczeniem hierarchii immanentnych wartości określających źródło, sens, istotę i tożsamość sportu. W owej swoiście zantropologizowanej koncepcji sportu dostrzegałem również – choć nie pierwszoplanowe – miejsce dla oddziaływań moralnych, dla zasady *fair play* (Kosiewicz, 2004).

Obecnie zaś prezentuję jeszcze bardziej odmienną (rzekłbym – radykalną i z pewnością wysoce kontrowersyjną) postawę wobec zasady *fair play*. Podważam bowiem nie tylko aksjonormatywne poglądy i aspiracje zwolenników propagowania i utrwalania wskazanej zasady, ale także sens i potrzebę istnienia etyki sportu w ogóle. Doszedłem bowiem do wniosku, że sport jest i powinien być zjawiskiem amoralnym (nie mylić z niemoralnym), czyli całkowicie niezależnym od etyki. Odnosi się to też do etyki deontologicznej, dotyczącej zawodników uprawiających sport profesjonalnie, którzy mają – ze względu na zawód, który uprawiają – zobowiązania wobec pracodawców i innych osób, którym świadczą usługę i których ta usługa dotyczy. Zobowiązaniom tym przypisuje się po części – błędnie – wydźwięk moralny. Błąd polega na tym, że owe zobowiązania wynikają z kontraktów prawnych i ich egzekwowanie jest sposób pragmatyczny (prawny) regulowany. Wzmiankowaną etykę deontologiczną przenoszę w związku z tym poza zakres pojęciowy sportu, ponieważ uważam, że normy deontologiczne, to jest założenia moralne związane z zawodem sportowca nie powinny być umieszczane w ogóle w obrębie, a tym bardziej w żadnym przypadku sytuowane wyżej od właściwości tożsamościowych danej dyscypliny sportowej: określonych w największym zakresie przez regulamin czy zasady gry i rywalizacji im przypisane (Kosiewicz 2005, s. 367–369). Wprawdzie wartości deontologiczne traktowane są jak powinności moralne wkomponowane w etos sportowca zawodowca, ale jest to jednak implementacja – z punktu widzenia metodologii, logiki formalnej i metaaksjologii – fałszywa, ponieważ nie występują one i nie są dopuszczane przez przepisy (eksponujące istotę, sens i tożsamość) żadnej dyscypliny sportowej. Z tego względu usytuowane są w sensie *stricte* formalnym nie tyle na, ile poza jej marginesem. Są w sensie ontologicznym zewnętrzne i obce, mimo iż na przykład w relacjach – mniej lub bardziej emocjonalnych oczekiwaniach i rozliczeniach – zachodzących między pracodawcą i pracobiorcą mogą odgrywać nawet istotną rolę.

W regulaminach niektórych dyscyplin sportowych mogą pojawić się normy zakazujące określonych zachowań szkodliwych dla zdrowia i życia współzawodników, tak jak w przypadku wyścigów samochodowych w obrębie F1. Tego typu norma jest jednak zapisem o charakterze prawnym – to jest ściśle formalnym – zaaprobowanym przez odpowiedni sąd rejestrowy w ramach Kodeksu Postępowania Administracyjnego. Na przykład zapisy prawne dotyczące ochrony zdrowia, bezpieczeństwa obywateli przed zabójstwami, czasowymi uszkodzeniami lub kalectwem nie są przejawem aktywności o wydźwięku moralnym. Postulaty moralne mają bowiem charakter wyłącznie relatywny i irracjonalny, sprzeczny z logiką prawa.

Implikacje moralne czy obyczajowe wywiedzione z prawa pozostają z nim w sprzeczności metodologicznej, logicznej i aksjologicznej (metaaksjologicznej), ponieważ z zapisu ściśle racjonalnego, pragmatycznego nie można wywieść żadnych wartości moralnych. Jest to sytuacja podobna do tej, którą krytykował D. Hume. Twierdził on, że z opisu rzeczywistości (zawierającego twierdzenia ściśle poznawcze, to jest prawdę lub fałsz w sensie logicznym) – żadne powinności moralne nie wynikają. Postępowanie z tym sprzeczne nazywał on błędem naturalistycznym (Hume, 1947, s. 67–77; 1963; 1974, s. 157–159). Wywód ten dotyczy również implikacji moralnych wywiedzionych z przepisów konkretnych dyscyplin sportowych objętych uregulowaniami prawnymi. Owe implikacje nie są również logicznie zasadne. Biorąc to pod uwagę, można orzec, że zasady moralne są zewnętrzne i obce w stosunku do założeń formalnych sportu.

Tworzono wprawdzie postulatywne, wysoce wyidealizowane kodeksy moralne, ale nie uwzględniały one jednak codziennej praktyki, to jest faktycznej rzeczywistości sportu. Przykładem może być wypowiedź postulatywna dotyczącą zachowań olimpijczyków-sportowców, która nie uwzględnia w gruncie rzeczy realiów uprawianego przez nich zawodu. W danym przypadku skupiono się przede wszystkim na propagandzie afirmującej wielkość, wyjątkowość oraz przewagę igrzysk olimpijskich nad pozostałymi pozaolimpijskimi dyscyplinami sportowymi oraz innymi formami kultury fizycznej. Miałem też niejednokrotnie wrażenie – dotyczy to szczególnie polskich zwolenników zasady *fair play* i zarazem ideologów olimpizmu – że owa przewaga odnosiła się nawet do dorobku kulturowego cywilizacji antycznej i współczesnej w ogóle.

Zasada *fair play* i normy moralne z nią związane są (z prawnego punktu widzenia) – jak próbowałem wyżej dowieść – całkowicie zewnętrznym i obcym ciałem w stosunku do właściwości sportu. Poszczególne jego dyscypliny są bowiem ufundowane nie na zasadach moralnych, ale na podstawie stosownych regulaminów, które mają wyłącznie pragmatyczny charakter i stanowią zarazem esencję oraz najbardziej dosłowną i zarazem spójną (chociaż niejed-

nokrotnie rozwiniętą) definicję prezentowanej dyscypliny sportowej. Wyznaczają one jej tożsamość, charakter, właściwości oraz zasady gry i rywalizacji. Jeśli by ich nie było, to nie mogłaby zaistnieć, żadna określona dyscyplina sportowa (Kosiewicz, 2005, s. 368), w konsekwencji sport w ogóle. Jeżeli działalność społeczna z nią związana zostaje zarejestrowana w postaci stowarzyszenia sportowego, to jej przepisom zostają przydane własności formalne, to znaczy, że nabierają one właściwości o wydźwięku administracyjnym, związane z Kodeksem Postępowania Administracyjnego. Nie stosowanie się do przepisów rywalizacji oraz założeń owego kodeksu, może skutkować nie tylko konsekwencjami administracyjnymi, ale także penalizacją o wydźwięku karnym bądź cywilnym. Przepisy konkretnej dyscypliny sportowej mają więc właściwości pragmatyczne, utylitarne – są prawnie usankcjonowane. Są z tego względu związane z jurysdykcją danego państwa. Międzynarodowe stowarzyszenia sportowe rejestrowane są również w rozmaitych konkretnych krajowych sądach rejestrowych.

Prawo nie dopuszcza, by w obrębie jego zapisów znalazły się jakiekolwiek regulacje moralne oparte o oceny emocjonalne, subiektywne i relatywne, zezwalające na uznaniowość i dowolność. *Notabene* wyróżnia się wprawdzie pojęcie „moralność prawa", ale ma ono inne pozaetyczne znaczenie normatywne, związane z wewnętrznymi jego właściwościami, dotyczącymi na przykład niesprzeczności czy też niestosowania wstecz jego zapisów (prawo nie powinno skutkować sankcjami o charakterze retrospektywnym).

Wprowadzenie norm moralnych do przepisów dyscyplin sportowych doprowadziłoby – moim zdaniem – do deformacji, do negacji ich tożsamości, istoty, sensu i funkcji – zarówno przepisów, jak i dyscyplin sportowych przez nie określanych. Zawody sportowe przekształciłyby się przede wszystkim w rywalizację w zakresie moralności. Dążenia i efekty sportowe miałyby podrzędne znaczenie.

Przepisy konkretnej dyscypliny sportowej dopuszczają dwojakiego rodzaju ich interpretację. Pierwsza polega na konsekwentnym i bezwyjątkowym stosowaniu się do jej regulaminu. Prowadzi to do zaistnienia wyidealizowanej – rzadko spotykanej w praktyce – postaci zawodów, której efektem jest tak zwana czysta gra (*pure play*). Druga zaś umożliwia traktowanie owych przepisów wprawdzie jako głównego wyznacznika przebiegu rywalizacji, ale także jako takich, które dopuszczają w szczególnych przypadkach – obłożonych rozmaitymi sankcjami – ich umyślne bądź nieumyślne obchodzenie, łamanie.

Oba kierunki interpretacji przepisów dyscyplin sportowych są zgodne z ich brzmieniem formalnym i nie zawierają – dotyczy to również drugiego przypadku – żadnych nagannych w sensie moralnym znamion. Uczestnicy zawodów – odnosi się to szczególnie do drugiej interpretacji – wykorzystują

zastosowane w nich założenia tak, aby osiągnąć maksymalny, oczekiwany i przewidywany, w strategicznym planie gry, efekt. Wynika z tego, że głównym celem rywalizacji nie jest ani bezkonfliktowe i bezfaulowe prowadzenie gry (Fraleigh, 2003, s.166–176; Li-Hong Hsu 2005, s. 6–7; Simon 2007, s. 219–227). Nie jest też idealizowanie przepisów danej dyscypliny sportowej z punktu widzenia tak zwanej czystej gry (*pure play*), ani też realizowanie (mniej lub bardziej uświadamianych czy eksplikowanych) transcendentalnych – w stosunku do przepisów gry – norm moralnych, które nie są związane z założonymi i oczekiwanymi rezultatami rywalizacji. Ważne jest to, aby urzeczywistniano przyjęte cele, tak aby nie został wykluczony z rywalizacji ani zawodnik, ani jego zespół, aby nie przekroczono takiej bariery norm społecznych, które to przekroczenie mogłoby skutkować ich wykluczeniem czasowym lub stałym ze społeczności sportowców lub społeczności w ogóle (w sensie penitencjarnym).

Postępowanie zgodne z przepisami właściwymi danej dyscyplinie nie posiada charakteru moralnego: ma jedynie wydźwięk pragmatyczny, tak jak postępowanie zgodne z zasadami kodeksu prawa administracyjnego, cywilnego czy karnego. Oczywiście działając zgodnie z przepisami rywalizacji sportowej, podobnie jak w zgodzie z kodeksami prawnymi, można dodatkowo urzeczywistniać także inne cele – na przykład estetyczne, widowiskowe czy też moralne. W każdym przypadku jednak priorytet społeczny mają przepisy gry nawiązujące do norm prawnych, zwłaszcza że normy prawne są najważniejszym regulatywnym wyznacznikiem postępowania w różnych społeczeństwach, w tym także w rozmaicie definiowanych zespołach ludzkich.

Wzmiankowane przepisy sportowe i prawne nie są w żadnym przypadku (w ogóle oraz szczególe) zapisami moralnymi. Mogą jednak oddziaływać na zachowania moralne, jeśli wchodzą one w konflikt z prawem czy zasadami gry.

Z tego punktu widzenia normy moralne są eksterytorialne w stosunku do założeń i przepisów konkretnej dyscypliny sportowej. Są tak obce, że nie wprowadza się ich do regulaminu konkretnej dyscypliny. Zawodnicy bądź inne osoby związane zawodowo ze sportem wyczynowym – na przykład trenerzy, działacze czy właściciele klubów – nie są rozliczani ani z przekonań, ani zachowań moralnych, jeśli postępują zgodnie z przepisami rywalizacji sportowej – tak w pierwszym, jak i drugim wskazanym wyżej znaczeniu.

Jakiekolwiek oceny mniej lub bardziej przypadkowych zachowań zaistniałych podczas zawodów sportowych, prowadzą – moim zdaniem – w świetle wieloznacznych zasad moralnych, do zakłócenia relacji, zafałszowania założeń, celów i potrzeb sportu. Źródłem ich inspiracji jest bowiem inny – w stosunku do etyki – porządek aksjologiczny i normatywny.

Na przykład European Fair Play Movement oraz związane z tym stowarzyszeniem krajowe ruchy na rzecz *fair play* oceniają zachowania moralne,

postawy etyczne zawodników, których nie uwzględniają, do których nie odnoszą się – właściwe poszczególnym dyscyplinom sportowym – przepisy rywalizacji. Oceniają więc coś całkowicie obcego w stosunku do definicji, istoty oraz założeń tożsamościowych określonej dyscypliny sportowej.

Oceny moralne zachowań mogą przecież budzić rozmaite wątpliwości ze względu na przyjęty punkt widzenia. Zależny jest on miedzy innymi od kulturowego, ideologicznego, politycznego, religijnego, historycznego bądź też geograficznego kontekstu oddziaływania. Ocena moralna zależna jest również od subiektywnego i społecznego doświadczenia. U jej podstaw leżą relatywistyczne i sytuacjonistyczne motywacje i potrzeby, które mogą być odmiennie i nawet przeciwstawnie odczuwane i uzasadniane. Naturalnie tego typu wartościowanie, to jest wartościowanie moralne ma wyłącznie pozaobiektywny, uznaniowy, stale zmienny, zależny od przemijających okoliczności, irracjonalny wydźwięk, irracjonalną argumentację, pozbawioną stabilnych kryteriów uzasadnienia.

Prezentowany w danym akapicie punkt widzenia nie musi być bardziej rozbudowany, gdyż posiada on obszerną – z zakresu metaetyki (inaczej: metamoralności czy też wąsko rozumianej filozofii moralności) – literaturę przedmiotu związaną z relatywizmem etycznym. Dalsze skrótowe referowanie założeń i związków relatywizmu etycznego z etyką normatywną sportu nosiłoby – w świetle filozofii – znamiona wyjaśnień czy też powtórzeń o charakterze podręcznikowym (a tego właśnie chciałbym uniknąć).

Mogę dodać jeszcze, że ocena moralna i związana z nią ewentualna ingerencja etyczna w przebieg zjawisk sportowych przed, w trakcie czy też po ich zakończeniu wydaje się – z punktu widzenia filozofii – zabiegiem błędnym tak w sensie aksjonormatywnym, jak i poznawczym. Nie wnosi bowiem walorów uniwersalnych godnych powszechnego naśladowania. Wprowadza do zasad rywalizacji i gry obce i zewnętrzne w stosunku do pragmatycznych i formalnych założeń sprzeczne z nimi emocjonalne – sytuacjonistyczne (od sytuacjonizmu), kontekstualistyczne: to jest relatywne normy moralne.

Ponadto próba podporządkowania zawodów sportowych jednej i to ogólnie określonej normie moralnej – która może być rozmaicie interpretowana, dookreślana w zależności od relatywistycznie (odniesionej do akcydentalnych, to jest przypadkowych sytuacji) ufundowanej intuicji dobra – prowadzi do wypaczenia sensu i celu aktywności sportowej: szczególnie w sporcie wyczynowym o wszechstronnym wydźwięku.

Nagroda za podobne (wcześniej jednostkowe: to jest jednostkowe w ujęciu akcydentalnym) zachowanie nie powinna być przyznawana, ponieważ pobudza do ewentualnej powtarzalności. Zainspirowana w ten sposób możliwa powtarzalność mogłaby rzutować w sposób negatywny: jako ewentualny *quasi*-imperatyw kategoryczny, na przebieg rywalizacji sportowej.

Konsekwencją tego typu zjawiska mogłoby być zaistnienie ewentualnego prymatu moralności nad pragmatycznym wyznacznikiem etosu, utylitarnej osnowy zawodów atletycznych. Możliwość ta związana jest z upowszechnieniem irracjonalnej – lansowanej między innymi przez władze i członków European Fair Play Movement, a w szczególności polskich propagatorów – zasady *fair play*. Jest ona bowiem sprzeczna z istotą czy sensem sportu: również jako podstawa przypisywanej mu fałszywej hierarchii wartości (przyjmującej, że zasada *fair play* jest w najwyższym i najważniejszym wyznacznikiem, punktem odniesienia rywalizacji w nim występującej).

Zachowania o wydźwięku moralnym mogą występować i pojawiają się podczas rywalizacji sportowej, podobnie jak podczas produkcji odzieży, sprzętu czy urządzeń sportowych, na przykład budowy olbrzymich stadionów. Jednakże nikt z pracodawców zarówno w jednym, jak i drugim przypadku nie oczekuje od pracowników określonych przedsiębiorstw, w tym także klubów sportowych (na przykład zawodników zatrudnionych na podstawie kontraktu) tak behawioralnych, jak moralizatorskich popisów etycznych podczas wykonywania swoich obowiązków. Rozliczani są oni jedynie z pragmatycznych efektów swojej pracy. Na przykład zawodnicy są oceniani nie tylko na podstawie ostatecznych rezultatów rywalizacji, które są jednym z najważniejszych wskaźników poziomu przygotowania (między innymi wytrzymałościowego i sprawnościowego), ale też z realizacji założeń technicznych, taktycznych w danym przypadku.

Zagadnienia moralne mogą być brane pod uwagę jako ewentualny dodatkowy czynnik pobudzający jakiegoś sportowca czy też jego zespół do efektywniejszej czy też efektowniejszej rywalizacji (gry czy wyścigu) lub także jako czynnik w istotny sposób jej przebiegowi przeszkadzający. Traktowane są jednak wtedy instrumentalnie, a nie autotelicznie.

Wskazany czynnik ma właściwości emotywne, podobnie jak inne tego rodzaju elementy – zapośredniczone między innymi w ideologii, polityce, religii czy też w uwarunkowaniach etnicznych. Jednakże w rozmaicie przejawiającej się rywalizacji sportowej – ufundowanej na konkretnych przepisach danej dyscypliny – celem głównym nie jest z pewnością ani dążenie do wykazania wyższości moralnej, ideologicznej, politycznej, etnicznej, ani religijnej, lecz rozmaicie pojmowany sukces sportowy.

Z zachowań moralnych mogą być rozliczani między innymi przedstawiciele tych zawodów, którym towarzyszy etyka deontologiczna – na przykład lekarze, dziennikarze, naukowcy, nauczyciele czy duchowni różnych wyznań. Jednakże o tym, jak oraz jaki zawód wykonują, decydują przede wszystkim ich kwalifikacje profesjonalne, a nie predyspozycje moralne czy ewentualne powołanie. Owe kwalifikacje mają charakter pierwotny i podstawowy – tak jak ostateczna przesłanka przy określaniu metodologicznych

typów nauk, zgodnie z sugestią Kazimierza Ajdukiewicza (1995). Wtórny zaś ma etyka.

W przypadku duchownych, na przykład katolickich, mamy do czynienia – w przeciwieństwie do innych zawodów – z taką sytuacją, kiedy to czynności zawodowe winny ściśle spajać się z postawą etyczną kapłana, zakonnika czy katechety oraz z nauczaniem moralnym właściwym danej konfesji. Wymaga się od nich nie tylko profesjonalnej posługi religijnej, ale zarazem nienagannej i przykładnej postawy etycznej oraz wskazówek moralnych. Na przykład posługi kościelnej (traktowanej przeze mnie jako specyficzny przejaw konfesyjnej aktywności zawodowej) nie da się oddzielić od przekonań i zachowań moralnych. Można więc przypisać jej niewątpliwie właściwości charakterystyczne dla powołania. O powołaniu można też mówić w przypadku aktywności poznawczej tej klasy filozofów, jak Pitagoras i jego zwolennicy (pitagorejczycy i neopitagorejczycy), Sokrates czy Giordano Bruno (nawiasem mówiąc powołanie o inspiracjach filozoficznych nie musi implikować imperatywów moralnych)[2].

---

[2] *Notabene* w pierwszym przypadku, nawiązuję do wskazanych wyżej postaci, mamy do czynienia z powołaniem: z misją o wydźwięku zarówno filozoficznym, jak i religijnym. Pierwszy aspekt potwierdza przekaz zawarty w anegdocie o Pitagorasie, w którym orzekał on, że „my filozofowie przyszliśmy do tego żywota z innego żywota nie po to, by zdobyć sławę lub pieniądze, ale po to, by jak najusilniej poszukiwać natury rzeczy, to znaczy samej rzeczywistości" (Cyceron, V, 3, 7–9; Diogenes Laertios, VIII, 8; Malingrey, 1961, s. 30–32; Domański, 1996, s. 3–4). Drugi zaś związany jest z zasadami bogobojnego i ascetycznego podłoża etosu moralnego zwanego życiem pitagorejskim, wywodzącym się bezpośrednio z zasad etycznych orfików określanych podobnie, a mianowicie mianem życia orfickiego. Otóż w myśl założeń etyki soteriologicznej pitagorejczyków, uprawianie filozofii (np. matematyki czy astronomii) było – ujmując daną kwestię w dużym skrócie – przejawem zachowania o charakterze ascetycznym i zarazem formą aktywności kultowej.

W drugim przypadku mamy do czynienia z powołaniem moralnym o ściśle filozoficznym wydźwięku, bezkompromisową misją krzewienia prawdy. Sokrates, głosił że cnota jest dobrem, utożsamianym z wiedzą, to jest mądrością jako pełnią. Poświęcił on życie, broniąc do końca rozprawy sądowej swojej niewinności oraz – związanych z tą postawą – własnych i zarazem uniwersalnych przekonań moralnych: odrzucił konformizm etyczny na rzecz absolutystycznie pojmowanej sprawiedliwości (Platon, 1982, s. 227–307).

Z kolei Giordano Bruno cenił nade wszystko nie tyle religijne i moralne, ile ściśle poznawcze, to jest filozoficzne przekonania dotyczące budowy kosmosu: zakładające między innymi wielość światów, a w szczególności układów planetarnych, podobnych do najbliższego nam systemu słonecznego. Zarówno tej – *notabene* bardziej rewolucyjnej od kopernikowskiej – wizji uniwersum, jak i koncepcji hilozoizmu oraz panpsychizmu, które głosił, nie mógł zaakceptować i zwalczał za pomocą Świętej Inkwizycji ówczesny Kościół katolicki. Utożsamiał się z powołaniem filozoficznym na śmierć i życie i swoich poglądów – nawet w obliczu stosu, mimo usilnych nalegań – nie odwołał (Suchodolski, 1963, s. 405–425).

W przypadku lekarza, nauczyciela, dziennikarza, naukowca czy filozofa nie jest jednak konieczny ścisły związek między ich szeroko rozumianymi poglądami moralnymi a postępowaniem. To znaczy że w ich przypadku ewentualny postulat sugerujący niezbędność tego związku, nie musi być spełniony.

W przypadku zawodnika tego typu związek ma charakter przypadkowy. Zobowiązany jest on tylko do przestrzegania przepisów rywalizacji oraz zaleceń trenera czy właściciela bądź kierownictwa klubu sportowego. Nie ma w nich dyspozycji, aby był on nośnikiem, jakichś specyficznych dóbr moralnych; nie ma też postulatu, by zrażał do siebie bądź do zespołu ostentacyjną niemoralnością, nieobyczajnością czy też lekceważeniem lub łamaniem obowiązującego prawa.

Podsumowując powyższe wywody, pragnę podkreślić, że nie uważam, tak jak poprzednio, że zasada *fair play*, jest żywotną czy istotną wartością sportu. Nie powinno umieszczać się jej w obrębie jakiejkolwiek hierarchii wartości z nim związanej. Wywodzi się ona bowiem i odnosi do innego aksjologicznego porządku zachowań społecznych i nie powinno się owej zasady wtłaczać w odmienną o niej sferę zachowań regulowanych przepisami danej dyscypliny sportowej.

Zasada *fair play* – to znaczy jej stosowanie – nie jest również podstawą, wyznacznikiem czy sprawdzianem jednostkowej lub zbiorowej prawości bądź też świadectwem aktywnej dobroci w sporcie. Nie jest on bowiem ani zjawiskiem etycznym, ani probierzem czy testyfikatorem moralności. Jego zadaniem jest urzeczywistnianie celów pragmatycznych, które w jego obrębie zostały przyjęte. Dotyczy to celów, które wyznaczył człowiek, aby spełnić swoje oraz społeczne potrzeby, oczekiwania i marzenia.

Dotyczy to różnorodnych form sportu wyczynowego i wszystkich postaci sportu *for all*. Sport wyczynowy, zawodowy, olimpijski i widowiskowy jest jedną z najtrudniejszych, żmudnych i uciążliwych postaci pracy. Powinien być między innymi z tego względu wolny od dodatkowych i zbędnych powinności moralnych, komplikujących niepotrzebnie tak przygotowanie, jak i przebieg rywalizacji[3].

Z kolei sport dla wszystkich wyznacza cele katarktyczne, eskapistyczne, ludyczne, hedonistyczne, estetyczne, poznawcze, sprawnościowe, wypoczyn-

[3] Pragnę podkreślić, że większość argumentów z przedstawionego w tekście kontekstu uzasadnienia, zmierzała do podważenia upowszechnionej potocznie tezy, która afirmuje potrzebę i zalety ścisłego związku moralności ze sportem. Jeżeli z przyjętego przeze mnie założenia i związanej z nim argumentacji wynika, że sport można usytuować poza dobrem i złem moralnym i oprzeć aktywność zawodniczą na przepisach określonych dyscyplin sportowych, to sądzę, że twierdzenie, iż narzucanie sportowcom zachowań wedle zasad moralnych stanowi dla nich – to jest dla uprawianego przez nich zawodu – zbędny pozaregulaminowy balast i dodatkowy pozaprofesjonalny obowiązek (podobny w pewnym sensie do wymuszania zachowań religijnych).

kowe, zdrowotne czy nawet terapeutyczne. Nie jest organizowany ze względu na potrzeby etyczne (Kosiewicz, 2010, s. 192–214).

Przyjmuje się, że pierwszy ma charakter instrumentalny, a drugi autoteliczny ze względu na ich odmienny stosunek do pracy. Jednakże gdy założy się, że żadna z wyszczególnionych form sportu wyczynowego czy też sportu dla wszystkich nie jest uprawiania dla samego sportu, czyli dla sportu jako takiego, to z tego punktu widzenia każda postać sportu ma jednak charakter instrumentalny, traktowana jest bowiem jako środek do osiągnięcia określonych i różnorodnych celów jednostkowych i społecznych.

BIBLIOGRAFIA

Allison, L. (2001). *Amateurism in Sport: An Analysis and a Defense*. London: Frank Cass.

Bertalanffy von, L. (1973). *General System Theory*. New York: George Braziller.

Butcher, R. and Schneider, A. (2007). Fair Play as Respect for the Game; in Morgan, W.J. (ed.) *Ethics in Sport*. Champaign, IL: Human Kinetics.

Cyceron, M.T. (2010). *Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, tł. J. Śmigaj. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Diogenes Laertios (1982). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa: PWN.

Digiel, H. (2004). The Principle of Fair Play – Why doping must never be allowed. *Academic Supplement of Fair Play! The Official Publication of the European Fair Play Movement*, issue no. 2, s. 6–8.

Domański, J. (1966). *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa: Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii.

Donskis, L. (2005). Fair Play and the Legacy of Don Quixote. *Academic Supplement of Fair Play! The Official Publication of the European Fair Play Movement*, issue no. 4, s. 4–5.

Fraleigh, W. (2003). Intentional Rules Violations – One More Time. *Journal of the Philosophy of Sport*, no. XXX.

Fraleigh, W. (2007). Intentional Rules Violations – One More Time; in Morgan, W.J. (ed.) *Ethics in Sport*. Champaign, IL: Human Kinetics.

Hume, D. (1947). *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Kraków: PWN.

Hume, D. (1963). *Traktat o naturze ludzkiej*. Warszawa: PWN.

Hume, D. (1974). Związek konieczny; w: Jedynak, S. *Hume*. Warszawa: PW „Wiedza Powszechna".

Jirasek, I. (2005). Fair play; in *Filosoficka kinantropologie: setkani filosofie, tela a pohybu*. Olomouc: Vydala Univerzita Palackeho.

Kosiewicz, J. (2004). Is the Principle of Fair Play the Highest Value in Sport? *Academic Supplement of Fair Play! The Official Publication of the European Fair Play Movement*, issue no 4, s. 9–10.

Kosiewicz, J. (2005). Is the Principle of Fair Play The Highest Value in Sport? – New Considerations; in Kosiewicz, J. (ed.) *Sport, Culture and Society*. Warsaw: AWF.

Kosiewicz, J. (2005). Physical Recreation in the Mirror of Philosophy. In Kosiewicz (2005). Sport and Philosophy: From Methodology to Ethics. Warsaw: Wydawnictwo BK.

Kretchmar, R.S. (2005). *Ethics, Value Choices, and the Good Life. In Practical Philosophy of Sport and Physical Activity*. Champaign, IL: Human Kinetics.

Li-Hong (Leo) Hsu (2005). Revisiting Fair Play: Cheating, the 'Good Foul' and Sport Rules. *Academic Supplement of Fair Play! The Official Publication of the European Fair Play Movement*, issue no. 4.

Loland, S. (2002). Fair play: historical anachronism or topical ideal; in MacNamee, M.J. and Perry S.J. (eds.) *Ethics & Sport*. London and New York: Spon Press. Taylor & Francis Group.

Loland, S. (2002). *Fair play in Sport: A Moral Sport System*. London & New York: Routledge.

Morgan, W.J. (2006). *Why sports morally matter*. New York and London: Routledge.

Malingrey, A.-M. (1961). *Philosophia. Etude d'un groupe de mots dans la literature grecque, des Presocratiques au IV^t siecle apres J.-C.* Paris.

Palm, J. (2004). Sport for All! – Fair Play for All? *Academic Supplement of Fair Play! The Official Publication of the European Fair Play Movement*, issue no. 1, s. 1–2.

Platon (1982). Obrona Sokratesa; w *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*. Warszawa: PWN.

Renson, R. (2005). Fair Play, fair Game, Lair Game, fair Pay: Ethics versus Rhetoric in Sport and Society. *Academic Supplement of Fair Play! The Official Publication of the European Fair Play Movement*, issue no. 4.

Simon, R.L. (2007). *The Ethics of Strategic Fouling: A Reply to Fraleigh*; in Morgan W.J. (ed.) *Ethics in Sport*. Champaign, IL: Human Kinetics.

Suchodolski, B. (1963). Bruno; w *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*. Warszawa: PWN.

SUMMARY

SPORT BEYOND MORAL GOOD AND EVIL

The article is a critical revision of common hermeneutics of sport as a *par excellence* moral phenomenon. The Author is espoused to the assumption that axionormative constructions of sport conduce to the malformation of its essence. Professional sport (and the same goes for sport for all) fulfils quite instrumental and pragmatic functions and goals: agonistic, vocational, ludic, cognitive, therapeutic, hedonistic and so on. That is why sport should be defined in amoral (and this does not mean unmoral) cathegories. The best definition of sport lies in definite sets of the rules of sport game. And this does not involve the *fair play* rule. *Fair play* should not be considered as the fundamental principle of sport. This leads to great misunderstanding of formal and phenomenological rudiments of sport. As other moral as well as aesthetic and entertainment values the *fair play* rule fulfils a second-rate role and it occurs to be rather contingent and accidental to the essential determinants of sport. Therefore all postulative and deontological moral claims concerning sport damage its real aims and introduce to its conceiving subjective and emotive and relative accents. The interpretive horizon of the article opens a broader perspective to deeper philosophical questions and considerations bound up with such problem as the possible and logically justified relations between law and morality, employment and calling, work and ethos.

Keywords: normative ethics, emotivism, relativism, metaethics, the *fair play* rule, the essence of sport, functions of sport, amorality of sport.

NR 10 STUDIA HUMANISTYCZNE 2010
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO W KRAKOWIE

Tomasz Michaluk
AWF Wrocław

IMPERATYW *FAIR PLAY*

Wprowadzenie. W artykule podjęto próbę określenia zasady *fair play* jako bezwzględnego nakazu poszanowania człowieczeństwa, która traci na znaczeniu, jeśli jest wywodzona z kultury militarnej dowolnego okresu. Zachowanie *fair play* wynika z poszanowania innej istoty ludzkiej nie tyle jako zawodnika stosującego się do umownych zasad gry sportowej, ile jako podmiotu moralnego, którego nadrzędną cechą jest człowieczeństwo, stanowiące bezwarunkowy cel wszelkich działań angażujących istoty ludzkie.

Słowa kluczowe: etyka, filozofia sportu, *fair play*, imperatyw kategoryczny, semiotyka.

Ocena wydarzeń sportowych ze względu na zasadę *fair play* jest czymś naturalnym dla uczestników zawodów, szczególnie dla publiczności tego typu faktów kulturowych. Bywa, że po upływie pewnego czasu, kiedy na dalszy plan schodzą emocje towarzyszące rozgrywce, zaciera się pamięć osiągniętych wyników, w zbiorowej świadomości pozostaje natomiast postawa zawodników, szczególnie jeśli w odczuciu obserwatorów pozostawała ona w zgodzie z *fair play*, bądź też stanowiła jaskrawe naruszenie tej zasady[1]. Czy mamy do czynienia z przypadkiem podobnym do rozumienia, czym jest *sprawiedliwość*, której braki wszyscy z łatwością dostrzegają, jednak mało kto potrafi podać w miarę precyzyjną jej definicję? Oczywiście możemy przyjąć, że do skutecznego funkcjonowania terminów: *fair play*, *sprawiedliwość* czy jakichkolwiek innych o podobnym zakresie znaczenia, nie jest potrzebna szczegółowa definicja, ponieważ ich znaczenie precyzuje kontekst, w którym występują lub też ich wartość zależy od relacji do innych elementów określonego dyskursu, systemu językowego. W praktyce większość uczestników wydarzenia

[1] W obszar kultury przenikają elementy wydarzeń sportowych, które jawnie zaprzeczają zasadzie *fair play* lub okazują się czystym oszustwem. Być może trudno sobie przypomnieć, jaki był wynik meczu ćwierćfinałów MŚ 1986 r. w Meksyku, podczas którego sławny piłkarz D. Maradona skierował piłkę do bramki ręką, symulując strzał głową. Sędzia gola uznał, Argentyna wygrała mecz, a w konsekwencji zdobyła mistrzostwo świata. Zachowanie Maradony komentowane jest do dziś w kontekście etyczno-moralnym.

sportowego potrafi wskazać moment, kiedy pojawia się zachowanie, które określić można jako *fair play*, choć precyzyjne zasady stosowania *fair play* nie są skodyfikowane na wzór przepisów gry[2], a sytuacje, z którymi mamy do czynienia podczas zawodów, bardzo często nie mają precedensów. Można odnieść wrażenie, że w etyce i moralności sportu *fair play* jest zasadą dość tajemniczą, trudną do jednoznacznej klasyfikacji i – jak sądzę – do dnia dzisiejszego, pomimo sporej literatury przedmiotu, badacze podejmują kolejne próby uściślenia, czym *fair play* jest lub postulują, czym w ich przekonaniu ta zasada powinna być, co niekiedy kończy się wyjściem daleko poza problematykę etyczno-moralną rywalizacji sportowej.

Prezentowany tekst jest próbą zbliżenia się do odpowiedzi na dwa pytania. Po pierwsze, do jakiego stopnia historyczne ujęcie genezy *fair play* jest pomocne w jej identyfikacji i zrozumieniu? Co zaś istotniejsze: jakie jest miejsce i rola zasady *fair play* w dzisiejszym systemie etyczno-moralnym sportu? Następnie podjęta zostanie próba określenia zasady *fair play* jako formuły zbliżonej funkcjonalnie do imperatywu kategorycznego Immanuela Kanta. Trudności z jednoznacznym ustaleniem czym jest *fair play* – o ile nie poprzestaniemy na opisie znanych przypadków – wynikają z faktu, że *fair play* nie jest zasadą immanentną rywalizacji sportowej. W moim przekonaniu zasada *fair play* jest przełamaniem, uchyleniem zasad gry ze względu na nadrzędny system etyczny, którym kierują się uczestnicy wydarzenia sportowego. Uznanie, którym otacza się zawodnika zachowującego się *fair play*, jest przejawem szacunku dla osoby dostrzegającej człowieczeństwo w innym zawodniku, a nie traktującej go jedynie jako element gry czy przeszkodę do osiągnięcia sukcesu, zwycięstwa. Sport, jako bezkrwawa rywalizacja, od której w każdej chwili można odstąpić, stwarza doskonałe możliwości pielęgnowania zachowań, które za sprawą *fair play* umożliwiają niemal mistyczne przeżycie

[2] Przykładem stosunkowo niedawnej próby kodyfikacji zasad *fair play* jest Sportowy Kodeks Etyczny *„Fair play – drogą do zwycięstwa"*, w którygo punkcie 1 stwierdzono, iż „stanowi [on] uzgodnioną deklarację intencji przyjętą przez ministrów odpowiedzialnych za sport w krajach europejskich". Podana jest w nim także opisowa definicja *fair play*: „6. Określenie: *fair play* oznacza dużo więcej niż przestrzeganie przepisów. Obejmuje także pojęcie przyjaźni, szacunku dla innych i współzawodnictwa utrzymanego zawsze w duchu sportowym. Zasada fair play jest traktowana tu nie tylko jako sposób zachowania się, ale również jako sposób myślenia. Zmierza więc do wyeliminowania oszustw, cwaniactwa, dopingu, przemocy (zarówno fizycznej, jak i słownej), eksploatacji, nierównych szans, komercjalizacji i korupcji" (za: Żukowska, 1997, s. 237–239). Cytowany kodeks jest w moim przekonaniu raczej zbiorem normatywnych postulatów i życzeń, które swoją ogólnością dotykają istoty sportu we współczesnych społeczeństwach, a nie zasad, które szczegółowo regulowałby zachowanie podczas trwania wydarzenia sportowego. Warto również odnotować wcześniejsze wysiłki zmierzające do stworzenia kodeksu *fair play*. W 1974 r. Francuski Komitet ds. Fair Play (CIEPS) przyjął traktat nazwany Kartą Fair Playu, którą szczegółowo omawiają m.in. Lis i Olszański (1984, s. 20–32).

etyczno-moralne, jednoczące w głębokim przeżyciu człowieczeństwa uczestników wydarzenia sportowego, zawodników i publiczność.

Badacze podejmujący problematykę *fair play* dość powszechnie doszukują się genezy tego zjawiska m.in. w kulturze rycerskiej, a szczególnie – w zasadach honoru rycerskiego średniowiecznej Europy, proponując przyjęcie hipotezy, że pewne formy kultury, honoru rycerskiego, były i są godne szacunku w takim stopniu, że mogą stać się podstawą zasady, która: „Pretenduje do reprezentacyjnej roli wśród wielu szczegółowych norm etycznych, towarzyszących całemu współczesnemu sportowi" (Lipiec, 1997, s. 15). Oczywiście w literaturze przedmiotu genezę zjawiska określanego mianem *fair play* wywodzi się z najróżniejszych okresów historycznych i kultur, poczynając od starożytnych Greków, poprzez Celtów, na wiktoriańskiej szlachcie brytyjskiej kończąc[3].

Jerzy Kosiewicz zwięźle przedstawia i trafnie komentuje, jak zasada *fair play* jest postrzegana przez znawców tematu, pisząc: „*Fair play* – pojęcie o rodowodzie deontologicznym, związane z rywalizacją w kręgu rycerstwa starożytnego i średniowiecznego, bada się obecnie jako normę lub zespół norm moralnych, oddziałujących na zachowania współczesnych atletów, aktorów widowiska sportowego oraz innych osób związanych z rywalizacją sportową. [...] Wskazuje się, że *fair play* wywiedzione z *ethosu* kodeksu rycerskiego, stanowi obecnie istotną normę o charakterze powinnościowym, o właściwościach imperatywu kategorycznego, wskazującą, jak należy postąpić, zwłaszcza w sytuacjach niekonwencjonalnych, wymykających się regulatywnemu zamysłowi przepisów gry, ustanowionych we wszystkich dyscyplinach sportowych" (Kosiewicz, 2005, s. 282).

Józef Lipiec w *Filozofii czystej gry* stwierdza, iż: „*fair play* skupia w sobie cnoty powściągliwości, umiaru i ogłady cywilizacyjnej". Następnie: „fair play wywodzona jest wprost z kultury rycerskiej jako wysublimowanej formy kultury militarnej w ogóle [...]" (Lipiec, 1997, s. 15). Podobnie Zofia i Ryszard Żukowscy: „dzisiejszy ideał *fair play* może czerpać swe reguły i wartości zarówno z etosu rycerskiego, jak również z ideału dworzanina z okresu renesansu (*cortegiano*) czy z praktyki wychowawczej angielskich Public-Schools z XIX w., w których kształtowanie postaw na wzór dżentelmena wymagało również odpowiednich reguł współzawodnictwa" (Żukowska, 1996, s. 97). Zbigniew Krawczyk w *Kategoriach etyki sportu* stwierdza: „Honor jest przeciwieństwem interesowności, a zatem pozostaje wartością krystalicznie autoteliczną. Toteż w etyce rycerskiej mniej liczy się efekt walki, a nawet uczestnictwo w niej, ale nade wszystko czystość intencji i zasad,

[3] Dobrym wprowadzeniem do problematyki genezy *fair play* jest praca zbiorowa *Fair Play Sport Edukacja* (Żukowska, 1996).

które bezwzględnie, i to z pobudek nieinstrumentalnych należy przestrzegać" (Krawczyk, 1996, s. 24).

Przytoczone fragmenty tekstów w żadnym razie nie wyczerpują tematu genezy *fair play*, jednak w moim przekonaniu są charakterystyczne dla ujęcia tej problematyki przez większość znanych mi badaczy. Autor prezentowanego artykułu nie spotkał się dotychczas z krytyką *fair play* ze względu na jej rycerski rodowód.

Czy wywodzenie zasady *fair play* z tradycji rycerskiej jest uzasadnione jedynie na poziomie zewnętrznych form manifestacji, w sferze deklaracji, gestów rycerzy i zawodników, a nie rzeczywistych podobieństw intencji zarówno pierwszych, jak i drugich? Tak. W wymiarze aksjologicznym, ze względu na konieczność właściwej intencji, szczerej dobrej woli, *fair play* jest jakościowo inną zasadą niż skodyfikowane formy wiązane z kulturą militarną dowolnego okresu, szczególnie średniowiecznego honoru rycerskiego, na temat którego istnieją *notabene* bardzo różne opinie, nie tylko pochlebne. Arthur Schopenhauer wyraża się jednoznacznie w *Aforyzmach o mądrości życia*: „Honor [rycerski – T.M.] n i e polega na cudzym mniemaniu o naszej wartości, lecz wyłącznie na o b j a w a c h takiego mniemania; nieważne, czy opinia wyrażona istnieje rzeczywiście, czy nie; nieważne tym bardziej, czy jest uzasadniona. [...] wystarczy, że ktoś jeden – choćby najgorszy i najgłupszy – wyrazi się o nas pogardliwie, by honor nasz doznał uszczerbku, a nawet by został utracony na zawsze, o ile zmaza nie zostanie zmyta" (Schopenhauer, 2002, s. 464–465). Następnie stwierdza, iż: „H o n o r nie ma nic wspólnego z tym, co człowiek sam przez się reprezentuje, ani z pytaniem, czy jego właściwości moralne mogą kiedykolwiek ulec zmianie, ani z żadnymi podobnie pedantycznymi kwestiami; jeśli zostanie naruszony lub na chwilę utracony, można rychło w pełni go odzyskać, pod warunkiem, że działa się spiesznie, za pomocą jedynego uniwersalnego lekarstwa – pojedynku" (Schopenhauer, 2002, s. 468). Zapytajmy: sportowego?

Jeśli zgodzimy się z Schopenhauerem w ocenie rycerskości, to niewykluczone, że pewne elementy honoru rycerskiego w ogóle odbiegają od moralności, którą powinien kierować się współczesny człowiek, a w szczególności sportowiec.

Krytyka łączenia zasady *fair play* z *ethosem* rycerskim jest możliwa przynajmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, odnosząc się do wzniosłych tradycji *ethosu* rycerza, postuluje się pewien szlachetny obraz rycerstwa, który nie do końca jest zgodny z prawdą historyczną, o czym świadczyć mogą wyniki dostępnych badań naukowych. Zaznaczmy, że nie chodzi tutaj jedynie o aspekt próżniaczy stanu rycerstwa, który zasad honoru przestrzegał tylko względem równych sobie. Po drugie, jeśli nawet przyjmiemy, że obraz rycerza, jako człowieka na wskroś prawego i honorowego w niewielkim stopniu rozmija

się z ówczesnym stanem rzeczy, to znacznie istotniejszym problemem jest pogodzenie nieprzewidywalności sytuacji i spontaniczności zastosowania zasady *fair play* z istotną cechą *ethosu* rycerskiego, czyli kodyfikacją zasad, którymi kieruje się rycerz. Już samo określenie „kodeks" (rycerski) jest zaprzeczeniem koniecznej spontaniczności zasady *fair play*, która – w proponowanym rozumieniu – dochodzi do głosu w szczególnych i nieprzewidywalnych sytuacjach, która wynika z unikatowego układu okoliczności, towarzyszących danemu wydarzeniu sportowemu. Jestem przekonany, że przewidywalność zaistnienia sytuacji wymagającej zastosowania uprzednio skodyfikowanej zasady *fair play*, regulującej co zawodnik *powinien* zrobić w danej sytuacji, przenosi ideę *fair play* na obszar dobrze określonej etyki i moralności (kodeksu) sportowca, nadbudowanej nad formalnym zasadami gry. Powiązanie zasady *fair play* z formami honoru rycerskiego, szczególnie średniowiecznego, jest nie do pogodzenia z traktowaniem jej jako formy imperatywu kategorycznego, który w swojej istocie odchodzi od zbioru sztywno określonych reguł na rzecz zasady weryfikującej konkretne zachowanie.

Fair play jest przełamaniem umowności wydarzenia sportowego. Zasady gry są dobrowolnie zaakceptowane przez zawodników, sędziów i publiczność. Zawodnicy w każdej chwili mogą od nich odstąpić lub zaniechać chwilowo rozgrywki. Zachowanie *fair play* nie jest celem gry, jest natomiast zgodą na częściową rezygnację przez zawodnika z celu i sensu prowadzenia gry. Jaki jest cel sportu? W perspektywie historycznej cel sportu zmieniał się. Według J. Kosiewicza: „sięgając do źródeł agonu europejskiego, do igrzysk olimpijskich, można stwierdzić, że niewątpliwie najwyższą wartością dla tej formy sportu, jego celem podstawowym było doświadczenie *sacrum*, uczestnictwo w wysublimowanej postaci kultu. [...] Obecnie zaś sport o charakterze wyczynowym (zawodowym, olimpijskim) stawia sobie cele odmienne od religijnych [...]. Nie organizuje się też zawodów dla doskonalenia właściwości moralnych. Są one bowiem tylko wartościami towarzyszącymi rywalizacji sportowej". Jaka jest relacja zasady *fair play* do właściwych celów sportu? „Jeżeli [...] zasada *fair play* jest wysuwana na plan pierwszy i jeżeli głosi się, że jest ona celem najważniejszym i autotelicznym, to znosi się w znacznej mierze te wartości, cele i zadania, dla realizacji których sport został powołany. W takim przypadku sport zostaje aksjologicznie i instrumentalne podporządkowany wartościom moralnym, zostaje zredukowany do środka urzeczywistniającego przyjęty program etyczny. [...] Zasada *fair play* nie jest – jak sądzę – wartością najwyższą ani sportu dla wszystkich, ani sportu wyczynowego (zawodowego, olimpijskiego), ani też sportu o zabarwieniu religijnym. Nie stanowi także wartości najwyższej sportu szkolnego realizowanego w ramach wychowania fizycznego". (Kosiewicz, 2005, s. 288–289). Zgadzam się z Kosiewiczem, że celem sportu nie jest realizacja celów etyczno-moralnych. W tym ujęciu *fair*

play nie jest *nad*-zasadą sportu, która reguluje zarówno sport amatorski, jak i komercyjne widowisko sportowe.

W późniejszym niż przytoczone powyżej fragmenty tekstów artykule pt. *Czy zasada fair play jest najwyższą wartością sportu? Nowe ujęcie* (Kosiewicz 2005a) Kosiewicz zmodyfikował stanowisko na temat *fair play*. Tekst składa się z dwóch części: w pierwszej autor przedstawia swoje wcześniejsze stanowisko, które zostało częściowo zreferowane przeze mnie i „ma już [...] znaczenie »historyczne«, ponieważ w stosunku do zawartych w nim wniosków nasunęły mi się istotne wątpliwości. Stwierdziłem bowiem, co uzasadniam w części drugiej, że jednak najwyższą wartością w sporcie nie jest ani zasada *fair play*, ani sukces sportowy – lecz człowiek" (Kosiewicz 2005a, s. 316). W części drugiej rzeczonego tekstu Kosiewicz prezentuje swoje nowe ujęcie: „Aktualnie, ujmując rzecz w skrócie, przyjmuję, że najważniejszą wartością w sporcie jest człowiek, a wszystkie inne w stosunku do tej naczelnej są wtórne. [...] Dotyczy to oczywiście również zasady *fair play* oraz wszelkich innych wartości moralnych oddziałujących na postępowanie, życie społeczności osób związanych ze sportem" (Kosiewicz 2005a, s. 321). Kosiewicz uzasadnia powyższe m.in. słowami: „można przyjąć, że w sporcie, szczególnie sporcie wyczynowym (olimpijskim, zawodowym, widowiskowym) najwyższą wartością jest człowiek – twórca, uczestnik i odbiorca aktywności sportowej. Drugą z kolei wartością są reguły, przepisy określające właściwości danej dyscypliny i zasady rywalizacji sportowej". Kolejną wartością są umiejętności i wyszkolenie. Dopiero po spełnieniu powyższych wartości (wymagań) można dążyć do sukcesu, czyli celu konkretnej rozgrywki. Zasadę *fair play* można usytuować dopiero na kolejnym (czwartym) miejscu. „Dopełnia ona przepisy i humanizuje zawody, nasyca je dobrem moralnym, sprawia, że sport staje się stałym sprawdzianem sprawności czynnej". W konsekwencji „zasada *fair play* jest wartością pozaformalną, konwencją dobrowolną, opartą na intuicyjnym odczuciu dobra, konwencją usytuowaną poza rygorystycznymi wyznacznikami gry, ale immanentnie z nią związaną" (Kosiewicz 2005a, s. 322).

Przyjęte przeze mnie ujęcie zasady *fair play*, które zostanie przedstawione w dalszej części artykułu, nawiązuje do niektórych z zasygnalizowanych poglądów nowego ujęcia Kosiewicza, szczególnie w kwestii uznania, że najwyższą wartością w sporcie jest człowiek. Także podobnie jak Kosiewicz, odnoszę się do wybranych koncepcji etyczno-moralnych Kanta. „Człowiek bowiem jest w sporcie – posługując się nomenklaturą Kanta, zawartą w *Metafizyce uzasadnienia moralności* – wartością bezwzględną. Wszystkie inne mają charakter względny" (Kosiewicz 2005a, s. 316).

Zasada *fair play* niejako chroni istotę ludzką przed reifikacją, przed aksjologicznym zatraceniem. Przyjmując, że najwyższą wartością jest człowiek, sport zyskuje jakościową różnicę w stosunku do innych przejawów aktywności

ludzkiej, dążących do osiągnięcia celu, w postaci np. zysku, przewagi terytorialnej lub egzystencjalnej. Posługując się kategorią Arystotelesa, człowiek jest przyczyną celową sportu. Inaczej sport traci sens, choć niekoniecznie rację bytu w świecie rozrywki i komercji.

Mit ethosu rycerskiego

O wyjątkowości zasady *fair play*, w stosunku do innych zasad etyczno-moralnych właściwych dla rywalizacji sportowej, decyduje charakter nieprzewidywalnych okoliczności, w których *fair play* znajduje zastosowanie.

Przypomnijmy niektóre fragmenty *Ethosu rycerskiego i jego odmian* Marii Ossowskiej. Rycerzowi „wypada wędrować w poszukiwaniu okazji do walki. »Skoro tu wojna, tu zostanę« – powiada sobie rycerz w jednej z ballad Marie de France. Jeżeli wojny nie ma, wędruje się dalej, wyzywając pierwszego napotkanego jeźdźca dla ustalenia tego, co [...] nazywa się dzisiaj *pecking order*, czyli dla ustalenia właściwej hierarchii, w której pozycja zależy od liczby i rangi pokonanych rycerzy. Żaden rycerz nie słucha spokojnie o cudzych sukcesach. Jeden z rycerzy, opisywany w cytowanych balladach, musi się zmierzyć z nieznanym kolegą, którego sława do niego dociera, gdyż, jak powiada, zazdrość mu kąsa serce" (Ossowska, 2000, s. 69–70).

Odnoszenie kolejnych sukcesów jest koniecznością, która określa status rycerza w hierarchii. Oczywiście można się domyśleć, że sukces jednego z walczących rycerzy, jest klęską drugiego, który przez to doznaje upokorzenia, dyshonoru. „Nie ma co spełniać dobrych uczynków, jeżeli się nie chce, by były znane – powiada Chrétien de Troyes, sankcjonując tę nieustanną troskę o swoją jaźń odzwierciedloną" (Ossowska 2000, s. 70). Tak więc dążenie do określonego celu, którym jest osławienie swojej własnej osoby, jest teleologicznym celem wszelkich *dobrych* działań rycerza. Dobro uczynków nabiera tylko i wyłącznie wartości ze względu na cel, którym jest sława, a nie dobro samo w sobie czy jeszcze bardziej abstrakcyjny szacunek dla człowieczeństwa innego podmiotu moralnego.

Na uwagę zasługuje również ocena rycerskości, którą odnajdujemy w *Jesieni średniowiecza* Johana Huizingi: „Kogokolwiek wzięlibyśmy ze znanych kronikarzy francuskich XIV i XV stulecia: przenikliwego Froissarta, suchego Monstreleta czy d`Eecouchy`ego, dostojnego Chastellaina, dwornego Oliviera de La Marche, bombastycznego Molineta – wszyscy oni, z wyjątkiem Comminesa i Tomasza Basina, rozpoczynają do górnolotnych wyjaśnień, że celem ich dzieła jest uświetnienie rycerskiej cnoty i sławnych czynów wojennych. Ale żaden nie może konsekwentnie przeprowadzić tego zamiaru; po trosze udaje się to tylko Chastellainowi. Weźmy np. Froissarta, twórcę

Méliadora, dzieła stanowiącego okaz hiperromantycznej odmiany epiki rycerskiej. Podczas gdy duch jego unosi się w idealnej sferze »dzielności rycerskiej« i »wielkiej sprawności wojennej«, dziennikarskie pióro kronikarza pisze bez przerwy o zdradzie i okrucieństwie, o przebiegłej chciwości i przemocy – krótko mówiąc, przedstawia rzemiosło wojenne wyłącznie jako wytwór żądzy zysku" (Huizinga, 1996, s. 91). By w konsekwencji stwierdzić: „Nie będąc w stanie uchwycić w tym chaosie rzeczywistego rozwoju społeczeństwa, **dziejopisarstwo chwytało się fikcji ideału rycerskiego**; w ten sposób wszystkie wydarzenia sprowadzano do pięknego obrazu książęcej czci i rycerskiej cnoty, do **pięknej gry opartej na szlachetnych zasadach** [pogr. – T.M.]" (Huizinga, 1996, s. 92).

Oprócz nieustannej troski o sławę i pamięć czynów, których dokonuje rycerz średniowieczny, Huizinga zwraca uwagę na porywczość i żądzę zysku, cechy właściwe dla całego stanu rycerskiego (Huizinga, 1996, s. 98). Tak więc krytyce zostają poddani ówcześni kronikarze, których zamiar sławienia rycerskich czynów nie współgra z wyczynami owych szlachetnych mężów. W tym kontekście, na gruncie etyki sportu, recepcja *ethosu* rycerskiego budzi uzasadnione wątpliwości.

Zwróćmy uwagę, że powyższe stwierdzenia nie są negacją istnienia *związków* pomiędzy zachowaniami przypominającym sport czy też z wychowaniem fizycznym i kulturą fizyczną a średniowiecznym rycerstwem. Wroczyński opisuje: „W porządku feudalnym wytworzył się specjalny system wychowania młodzieży szlacheckiej. Jej powołaniem był stan rycerski, do którego przygotowywano młodzież męską od najmłodszych lat życia. Sprawność fizyczna stanowiła podstawę kodeksu wychowania rycerza, miała uczynić go obrońcą feudalnego ładu, zapewnić zręczność i męstwo w walce i dworskich popisach. Nie była to wszelako kultura fizyczna podobna do ideału fizycznej sprawności, który wykształtowali starożytni Grecy. W Grecji w czasie rozkwitu igrzysk dbano o wszechstronny rozwój, wyrażony w pojęciu kalokagatii; w Średniowieczu kandydat na rycerza miał osiągnąć siłę i sprawność do walki, która stanowiła niejako jego cel i przeznaczenie.[...] Igrzyska starożytne wyrażały ideały harmonii rozwoju fizycznego i duchowego, turnieje średniowieczne krzewiły kult siły fizycznej, która stanowiła podstawę sprawności bojowej średniowiecznego rycerza. [...] W ramach porządku feudalnego wytworzyła sie również swoista instytucja pokazów sprawności rycerskich, w tym również zręczności i siły fizycznej, określana mianem turniejów. [...] Z biegiem czasu walki uległy sublimacji i przybierały bardziej sportowy charakter" (Wroczyński, 2003, s. 61, 63). Tak więc jeśli formą zewnętrzną celowości kształcenia i wychowania młodzieży, np. jako obrońców zastanego porządku społecznego, była sprawność fizyczna osiągana w procesie ćwiczeń i treningów, to sport starożytnej Grecji i feudalnego europejskiego Średniowiecza nie zachowuje ciągłości w sferze teleologicznej, o czym, jak sądzę, mogą również świadczyć

powyżej cytowane słowa. Oczywiście przy niektórych minimalistycznych interpretacjach osiągniemy zgodność znaczeń, np. jeśli uznamy, że wykonywane czynności jako swój przedmiot mają sprawność fizyczną, kulturę lub wychowanie fizyczne i w tym dopełnia się *znaczenie* sportu. Jeśli *zinterpretujemy* cel sportu jako osiągnięcie owej sprawności, lub biegłości w czynnościach, które można ujmować punktowo, to na drugi plan schodzi aksjologia, która doprowadziła do podjęcia danej aktywności, lub pozycjonuje ją w systemie wartości danej kultury, społeczeństwa. Sprawność fizyczna miałaby być celem samym w sobie i przyczyną celowo-sprawczą sportu. Współczesny sportowiec, podobnie jak średniowieczny bywalec turniejów rycerskich niewątpliwie są *znakami* sprawności fizycznej, ale czy szerzej rozumianego, niż wydolność i zręczność organizmu, *sportu*, szczególnie w kontekście zasady *fair play*? W przypadku kiedy będziemy kontynuować procesy interpretacyjne, *odnosząc* owe znaki sprawności fizycznej, generowane podczas turniejów, zawodów, igrzysk, do aksjologii danej kultury, szybko dochodzimy do odmiennych znaczeń, co zresztą zauważa Wroczyński w stosunku do starożytnej Grecji i Średniowiecza, w których aktywność fizyczna była inaczej *interpretowana*, a co z tego wynika – podejmowana z innych znaczących pobudek. Współcześnie obserwując np. ćwiczenia wojskowych i treningi sportowców, interpretacja pojęciowa, intelektualna nie sprowadzi ich do wspólnego mianownika *sportu*, choć sprawny fizycznie żołnierz mógłby zostać sportowcem, a sportowiec – żołnierzem.

Czy zatem nie może być odwrotnie w stosunku do tego, co powszechnie zwykło się przyjmować wywodząc *fair play* z obyczaju rycerskiego? To nie *fair play* jest podobne do etosu rycerstwa, ale pewne formy, pozory, zafałszowania kronikarskie na temat rycerstwa stwarzają pokusę porównania ich do zasady *fair play*, wywiedzenia *fair play* z rycerskości, a w konsekwencji – doszukania się w etosie rycerskim tego, czego tam nigdy nie było, a co przynajmniej nie odgrywało większego znaczenia w praktyce. Jest to projekcja współczesnego zachowania sportowców na fikcyjny ideał rycerza ze względu na zewnętrzne podobieństwa pomiędzy *fair play* a tym, co powszechnie na temat rycerskości się mniema. W sferze motywów i intencji etos rycerski i *fair play* są nie do pogodzenia. Etos rycerski zyskuje na związaniu go z zasadą *fair play*, w odwrotnej sytuacji *fair play* zostaje zdegradowane do pseudo zasady etyczno-moralnej, która nie wykracza poza sferę deklaracji.

Przestrzeganie zasad gry

Józef Lipiec stwierdza: „*Fair play*, równoznaczne z przyjęciem i realizacją zasady danej gry, stanowi pierwotny, standardowy i fundamentalny wzorzec etyczny w sporcie i poza nim. Trudno nie docenić tego jego wymiaru, który

zda się kierować ku niedościgłym w praktyce wyżynom sokratejskiego ideału człowieka świadomie poddanego prawu" (Lipiec, 1997, s. 21). Jan Lis i Tadeusz Olszański w *Czystej grze* piszą: „*Fair play* zaczyna się od całkowitego poszanowania dla pisanego prawa. Gdy poszanowanie ma to charakter stały, a zwłaszcza wówczas, gdy trudno jest przestrzegać przepisów z uwagi na rodzaj dyscypliny sportu; kariera sportowa, która przebiega pod znakiem stałego przestrzegania praw, może stać się wystarczająco przykładna, by być ocenioną, jako dochodząca do poziomu *fair play*" (Lis, Olszański, 1984, s. 25–26). W podobnym tonie wypowiada się Zofia Żukowska, pisząc: „*Fair play* – to czysta, uczciwa gra. Jest to gra prowadzona nie tylko w sposób zgodny z przepisami, ale także piękny, szlachetny, uczciwy" (Żukowska, 1997, s. 33).

Koniecznym warunkiem *fair play* jest całkowite poszanowanie praw rządzących rozgrywką, nawet jeśli prowadzi to do przegranej. Jednak można postawić hipotezę, że poszanowanie prawa nie zawsze jest istotą *fair play*, ponieważ zawodnik, który *skorzysta* na zachowaniu *fair play* przeciwnika, faktycznie godzi się na ograniczenie skrupulatności przestrzegania prawa pisanego, zasad gry. Otrzymuje on coś, co nie należy mu się w *normalnych* warunkach rozgrywki, czego nie wywalczył sportowym współzawodnictwem. W sytuacji, w której zawodnik mający inicjatywę odstępuje od istoty danej rozgrywki lub celowo *łamie* zasady gry, np. przez wybicie piłki na aut, może w swoim i publiczności mniemaniu zachowywać się w duchu *fair play*, choć niewątpliwie bezwzględnego szacunku dla zasad gry nie ma, skoro z własnej woli je łamie. Tego typu praktyki graczy przeczą *sensowi* samego wydarzenia sportowego, w którym uczestniczą, zaznaczmy: na zasadzie dobrowolnej zgody na określone reguły gry. Tak więc jeśli przyjmiemy, że poszanowanie zasad gry jest warunkiem koniecznym *fair play*, to spora część przypadków, które są uznawane za przejaw *fair play*, przestanie nimi być, ponieważ *fair play* pojawia się, jako odpowiedź zawodnika na nieprzewidywalną regulaminem rozgrywki sytuację – gracz łamie bieg rozgrywki, zawiesza jej ważność, podkreśla umowność jej praw.

Złamanie zasad gry może być wartościowane przez uczestników wydarzenia sportowego zarówno pozytywnie, jak i negatywnie. Jako *fair play* oceniane są jedynie te naruszenia czy też *odstąpienia* od rozgrywki, które w powszechnym odczuciu były właściwe i dobre. Na przykład celowe wybicie piłki na aut, gdy przeciwnik leży na murawie, jest „dobrym" złamaniem zasad gry, choć pozostawienie piłki przeciwnikowi byłoby lepszym rozwiązaniem, ze względu na szacunek dla zasad. Czy jednak nie jest większym poświęceniem ze strony zawodnika, jeśli nie ulegnie on presji sytuacji sprzyjającej *fair play* i będzie konsekwentne dążył do zwycięstwa, które jest *bezpośrednim* celem podczas danej rywalizacji sportowej? Zaburzenie rozgrywki w imię

fair play może bezpowrotnie zrujnować dramatyzm wydarzenia sportowego. Czy zawodnik, który *w zgodzie z przepisami gry* zachowa się w niewłaściwy w odczuciu publiczności i komentatorów sposób, czyli nie *fair play*, zasługuje na szacunek właśnie ze względu na absolutne poszanowanie praw i sensu gry? Za intencję bezwzględnego poszanowania zasad gry można uznać konieczność dążenia do celu rozgrywki, czyli zwycięstwa. *Fair play* w tym wypadku nie znajduje uzasadnienia swojej bezwzględnej ważności.

Fair play jako forma imperatywu kategorycznego

Czy uczestnik wydarzenia sportowego, podejmując rozgrywkę, powinien oceniać sytuację ze względu na możliwość zachowania *fair play*? Jeśli w jakiś sposób zostanie ujawniona intencja traktowania zasady *fair play* instrumentalnie, np. jako środka zyskania sympatii uczestników wydarzenia sportowego, a ogólnie ujmując: jako środka do osiągnięcia celu, którym nie jest wygranie danej rywalizacji, to wówczas intencję tego typu zachowania zawodnika należy klasyfikować jako kalkulację osobistych strat i zysków, wykraczających poza rywalizację sportową czy też dobro innych podmiotów moralnych uczestniczących w rozgrywce.

Zasada *fair play*, jeśli nie ma stracić swojej istotnej cechy bycia *nad*-zasadą etyczno-moralną sportu i znajdować uzasadnienie ważności dla każdej dyscypliny i w każdym wydarzeniu sportowym – powinna być rozpatrywana jako zasada formalna na kształt imperatywu kategorycznego Immanuela Kanta. Pozwolę sobie przytoczyć krótki fragment *Ugruntowaniu metafizyki moralności*: „istnieje imperatyw, który nakazuje bezpośrednio pewne określone zachowanie, nie czyniąc go warunkiem jakiegokolwiek innego zamiaru, który można dzięki temu zachowaniu osiągnąć. Imperatyw ten jest kategoryczny. Nie dotyczy on materii czynu i tego, co winno z niego wyniknąć, lecz formy i zasady, z której sam czyn wypływa. Istotne dobro czynu polega zaś na usposobieniu i jest niezależne od jego skutków" (Kant, 2005, s. 44). W konsekwencji: „Imperatyw kategoryczny jest więc tylko jeden i brzmi następująco: postępuj tylko według maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, by stała się ona powszechnym prawem" (Kant, 2005, s. 48). Funkcjonowanie *fair play* jako formalnego imperatywu, powinno zachowywać podobne warunki do tych, które określił Kant dla imperatywu będącego filarem jego etyki autonomicznej. Niewątpliwie konieczne są modyfikacje stosowania imperatywu kategorycznego, które uwzględnią specyfikę i istotny czynnik niepowtarzalnych okoliczności wydarzeń sportowych. Dzielność zachowanie *fair play* powinna mieć źródło w intencji, która nie dba o skutek *sportowy* (wynik) i *pozasportowy*, np. zyskanie sławy, uznania, zysku, etc.

przez zawodnika. Z tego względu możliwa jest sytuacja, w której dane zachowanie, pomimo tego, że nie podoba się publiczności, zasługuje na miano *fair play*, szczególnie jeśli *fair play* zostanie ściśle związana z bezwzględnym poszanowaniem dla zasad gry.

Jaki jest sens *fair play*, czy też z czego wynika ta zasada? O ile uczestnictwo w wydarzeniu sportowym jest wolnym wyborem, o tyle przestrzeganie zasad rozgrywki jest zewnętrznie narzuconym zawodnikowi obowiązkiem, który nie zależy od jego intencji. Zawodnik może mieć dobrą wolę przestrzegania zasad gry, lecz jeśli jej nie ma, to zostanie do tego zmuszony karami, a w ostateczności zdyskwalifikowany. Nie jest mi znana niezawodna metoda odróżnienia sytuacji, w której zawodnik przestrzega zasad gry, ponieważ uważa to za słuszne i wynika to z jego dobrej woli, od sytuacji, w której ich przestrzega, bo obawia się kary. Nawet jeśli sędzia nie zauważy w danej chwili złamania zasad, to dostrzeże to publiczność, lub wszechobecne kamery i aparaty fotograficzne, co zapewne będzie miało późniejsze konsekwencje dla ogólnej oceny postawy zawodnika, lub nawet spowoduje postulaty weryfikacji wyników, tak jak w przypadku ujawnienia nielegalnego dopingu.

Przyjmuję zatem, że zachowanie, które można określić jako *fair play*, wynika z poszanowania innej istoty ludzkiej nie jako *zawodnika*, który stosuje się do umownych zasad gry, tylko jako *podmiotu moralnego*, którego nadrzędną cechą jest człowieczeństwo, będące bezwarunkowym celem wszelkich działań angażujących istoty ludzkie. *Fair play* jest przełamaniem zasad gry, momentem powrotu do rzeczywistości *nie*-sportowej, uchyleniem umownej rozgrywki w obliczu sytuacji, która podlega pod nadrzędny system aksjologiczny zawodnika, w którym celem samym w sobie jest inna istota ludzka, a nie zwycięstwo w zawodach. Niestety, nie każdy zawodnik, jak i nie każdy człowiek, w swoim systemie etyczno-moralnym, jako dobro nadrzędne, stawia inną istotę ludzką, zatem nie każdy zawodnik w odpowiedniej sytuacji postąpi w zgodzie z *fair play*. Warunkiem koniecznym jest wolny wybór możliwego zachowania, ale jeśli gracz nie zachowa się *fair play*, to nie powinno dojść do zaburzenia regulaminowego przebiegu rozgrywki. Jeśli natomiast w codziennej egzystencji zostanie dokonany wybór, który nie jest zgodny z imperatywem kategorycznym, wówczas wg koncepcji Kanta doprowadzi to do czynienia zła. Tutaj tkwi istotna różnica pomiędzy imperatywem kategorycznym a imperatywem *fair play*. Zachowanie *fair play* pod żadnym względem nie powinno być koniecznością dla sportowca, przeciwieństwem *fair play* nie jest zachowanie, które moralnie jest naganne. Przeciwieństwem *fair play* jest zachowanie legalne, zgodne z przepisami. Oczywiście wykluczyć należy sytuacje, które wymagają przerwania rozgrywki ze względu, np. na wymagający pomocy medycznej stan zdrowia uczestników.

Zawodnik podejmujący rozgrywkę jest elementem gry, uczestnikiem wydarzenia sportowego, świadomie ograniczającym swoją wolność na rzecz konieczności podporządkowania się arbitralnie ustanowionym przepisom gry. Przepisy gry nie są sankcjonowane autorytetem prawodawcy, którym byłaby istota najwyższa, Bóg, Rozum, bądź powszechnie akceptowana, pod groźbą kary więzienia, umowa społeczna. Jeśli jednak gracz się do nich bezwzględnie stosuje, powinno to być godne szacunku, nawet jeśli burzy nasze wyobrażenie o *fair play*. Jedynym sensownym uzasadnieniem przestrzegania zasad gry, jest *chęć* ich przyjęcia przez ludzi, którzy pragną uczestniczyć w danym wydarzeniu sportowym. Brak takowej chęci nie powoduje (a przynajmniej nie powinien) żadnych konsekwencji w wymiarze etyczno-moralnym, oprócz obojętnego dla immanencji samego wydarzenia faktu nie uczestniczenia w rozgrywce. Niemniej zasady gry, w momencie ich ustalania nie powinny być w sprzeczności z obowiązującym daną społeczność systemem aksjologicznym i prawnym. Uczestnik wydarzenia sportowego celowo ogranicza swoją autonomię wolnej istoty ludzkiej na rzecz bycia *zawodnikiem*. Rezygnacji z bycia zawodnikiem jest w każdej chwili możliwa bez konsekwencji w sferze pozasportowej, takiego przywileju nie mieli np. gladiatorzy, a także, jak sądzę, nie mają żołnierze.

Czy zasada lub w preferowanej przeze mnie terminologii – imperatyw *fair play* ma obowiązywać jedynie zawodników, czy też może jego funkcjonowanie powinno również wpływać na zachowanie sędziów w wyjątkowych dla rozgrywki sytuacjach? Nie sposób wymagać powszechnej akceptacji dla zachowania sędziego, który w ramach gestu faworyzującego jedną z walczących stron odstępuje od bezwzględnego egzekwowania przepisów gry. Lis i Olszański podają przykład piłkarza Garrinchy (Manuel Francisco dos Santos), który po zderzeniu się bramkarza i obrońcy drużyny przeciwnej zatrzymał się z piłką metr przed pustą bramką, żeby następnie rozmyślnie posłać ją na aut (Lis, Olszański, 1984, s. 20). Gracz atakujący bramkę ma prawo chwilowo zaprzestać gry, odstąpić od sensu rywalizacji, wysiłku i pracy całej drużyny, których naturalną konsekwencją byłoby strzelenie gola. W opisanym przypadku Garrincha celowo złamał przepisy gry. Sędzia takiego prawa nie ma i nie mógłby, w imię najczystszej intencji *fair play*, zatrzymać meczu. Być może wynika to z faktu, że w trakcie wydarzenia sportowego sędzia jest w jeszcze mniejszym niż zawodnik stopniu podmiotem moralnym. W jego przypadku bowiem podejrzenie o stronniczość nie byłoby pozbawione dozy prawdopodobieństwa. Zaskakująco wynika to z samej istoty imperatywu *fair play*, ufundowanego na dobrej woli i intencji, których czystości nie sposób dowieść, co zmusza do wiary, bądź jej braku, w deklaracje zainteresowanych. Sędziowskie *fair play* uznano by prawdopodobnie za przeczące idei sprawiedliwego sędziowania, doszukując się jednocześnie przyczyn leżących poza samą dobrą wolą i intencją czynienia dobra. Czynienie dobra nie jest

zasadą rywalizacji sportowej, podobnie jak nie było intencją średniowiecznego rycerza, nie ma też pewności, czy było i jest nadrzędną zasadą moralności dżentelmena angielskiego.

Czy zatem przedstawione powyżej argumenty przemawiają za postawioną hipotezą, że sytuacja *fair play* bywa właśnie takim zaprzeczeniem, odejściem od sensu gry, które w przypadku zachowania zawodnika i pozytywnego wartościowania takiego zachowania przez uczestników wydarzenia sportowego, nazywa się *fair play* i jest akceptowane? Jednak akceptacja, pochwała bycia *fair play*, jest odniesieniem zachowania zawodnika do zewnętrznego (w stosunku do sensu rozgrywki sportowej) systemu wartości podmiotów moralnych. Czy bokser, który dostrzegając w innym *zawodniku* istotę *ludzką*, o egzystencji *wykraczającej* poza samo uczestnictwo w wydarzeniu sportowym, powstrzyma się od zadawania widowiskowych ciosów, niewpływających już na wynik walki, a przysparzających dodatkowych cierpień przeciwnikowi, lub raczej człowiekowi, działa w zgodzie z imperatywem *fair play*? Tak, ale niewątpliwie naraża się na krytykę części uczestników wydarzenia sportowego. Jednak jeśli konsekwentnie będziemy traktować zasadę *fair play* jako formę imperatywu kategorycznego, to wówczas uznanie, czy też brak uznania, ze strony osób postronnych będzie bez znaczenia w kontekście dążenie do dobra, realizowanego przez dobrą wolę zawodnika.

Zasada *fair play* – imperatyw *fair play* – znajduje swoje źródło w nadrzędnym, w stosunku do zasad kierujących rywalizacją sportową, systemie wartości uczestników wydarzenia sportowego, zarówno zawodników, jak i publiczności. Dzięki świadomości *fair play* zawodnik dostrzega w swoim przeciwniku człowieka, którego dobro jest celem samym w sobie, bez względu na zaistniałą w rozgrywce sytuację. W takim ujęciu *fair play* nie jest immanentną zasadą etyczno-moralną sportu, możliwą do skodyfikowania w formie przepisów lub postulatów normatywnych. *Fair play* jest rzadko otwierającym się przejściem pomiędzy sportem a tym, co w moralności uczestników wydarzenia sportowego jest najbardziej godne szacunku. *Fair play* jest ukoronowaniem rywalizacji sportowej (ale nie celem!), jest przekroczeniem granicy sportu, jednoczącym uczestników wydarzenia we wzniosłym przeżyciu etyczno-moralnym, pozbawionym płytkiego partykularyzmu. Bywa zbiorowym oczyszczeniem z egoizmu. Zachowanie *fair play* nie musi być widowiskowe, nie musi wzbudzać uznania widowni, na pewno nie powinno wynikać z pragnienia wymienionych, być może nigdy nie zostanie dostrzeżone, ale zawsze powinno wynikać z *dobrej woli*, której intencją nie jest zwycięstwo za wszelką cenę, tylko czynienie dobra, nawet wbrew żądzy sukcesu.

Walcz tak, żeby zwycięstwo, jako cel rywalizacji, nigdy nie przesłoniło człowieczeństwa twoich przeciwników, którzy godni są szacunku takiego, jakiego masz prawo od nich żądać, w stosunku do siebie, jako istoty ludzkiej.

BIBLIOGRAFIA

Huizinga, J. (1996), *Jesień średniowiecza*, przeł. T. Brzostowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Kant, I. (2005), *Ugruntowanie metafizyki moralności*, przeł. P. Zarychta. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

Kosiewicz, J. (2005), *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*. Warszawa: Wydawnictwo BK.

Kosiewicz, J. (2005a), *Czy zasada fair play jest najwyższą wartością sportu? Nowe ujęcie* [w:] *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, pod red. Z. Dziubińskiego. Warszawa: Salezjańska Organizacja Sportowa Rzeczypospolitej Polskiej, s. 316–324.

Krawczyk, Z. (1996), *Kategorie etyki sportu* [w:] *Fair Play Sport Edukacja*, red. i opr. Z. Żukowska. Warszawa: Biblioteka Polskiego Towarzystwa Naukowego Kultury Fizycznej, Tom IV, s. 23–27.

Lipiec, J. (1997), *Filozofia czystej gry* [w:] *Fair play – Sport – Edukacja. EUROPEJSKI KONGRES FAIR PLAY I II GENERALNE ZGROMADZENIE EUROPEJSKIEGO TOWARZYSTWA FAIR PLAY*, opr. i red. Z. Żukowska, R. Żukowski. Warszawa, s. 15–26.

Lis, J., Olszański, T. (1984), *Czysta gra*. Warszawa: Wydawnictwo Sport i Turystyka.

Ossowska, M. (2000), *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Schopenhauer, A. (2002), *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, tom I. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.

Wroczyński, R. (2003), *Powszechne dzieje wychowania fizycznego i sportu*. Wrocław: Wydawnictwo BK (Przedruk z wydania drugiego).

Żukowska, Z. (1996), *Fair Play Sport Edukacja*, red. i opr. Z. Żukowska. Warszawa: Biblioteka Polskiego Towarzystwa Naukowego Kultury Fizycznej, Tom IV.

Żukowska, Z. (1997), *Fair Play w sporcie i polskim systemie edukacyjnym. Promocja – Dokonania – Perspektywy* [w:] *Fair play – Sport – Edukacja. EUROPEJSKI KONGRES FAIR PLAY i II GENERALNE ZGROMADZENIE EUROPEJSKIEGO TOWARZYSTWA FAIR PLAY*, opr. i red. Z. Żukowska, R. Żukowski. Warszawa, s. 33–38.

SUMMARY

THE IMPERATIVE OF FAIR PLAY

Researchers, who deal with the issue of fair play, quite frequently trace this phenomenon back to, among others, the knightly ethos, especially the one of the Middle Ages. It is not fair play that is similar to the knightly ethos, but some forms, appearances and annalistic falsifications concerning the knighthood entice the researchers to compare them to the principle of fair play or to trace fair play back to the knighthood, searching the knightly ethos for what never constituted its part. The application of the principle of fair play results from the respect for another human being not as for a competitor following conventional rules of a sporting competition but as for a moral subject whose dominant feature is his humanity, which is an unconditional goal of all activities of human beings.

Keywords: ethics, philosophy of sport, fair play, categorical imperative, semiotics.

Katarzyna Myśliwska
Zakład Filozofii i Socjologii Turystyki
AWF Kraków

KONTROWERSJE WOKÓŁ POJĘCIA „KULTURA FIZYCZNA"

Wprowadzenie. Nauki o kulturze fizycznej wciąż nie dopracowały się trwałych uzgodnień definicyjnych dotyczących swego głównego pojęcia. W zależności od rozłożenia akcentów na poszczególne atrybuty zjawiska zwanego kulturą fizyczną różni autorzy różnie go opisują, nadając jego znaczeniu węższy lub szerszy zakres. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, że istniejące klasyczne ujęcia kultury fizycznej stwarzają różne możliwości interpretacji i operacjonalizacji tego pojęcia. Chcąc zoperacjonalizować pojęcie kultury fizycznej na potrzeby badawcze, musimy przekształcić to abstrakcyjne pojęcie w coś konkretnego, możliwego do zaobserwowania i zmierzenia, czyli nadać mu określony ekwiwalent empiryczny. Moim celem jest zwrócenie uwagi na różne możliwości wykonania tego zadania i wskazanie kierunku, w jakim może ono pójść.

Słowa kluczowe: kultura fizyczna, kultura ciała, kultura sprawności fizycznej, operacjonalizacja.

Niezależnie od przyjmowanej definicji zakłada się, że kultura fizyczna stanowi pewną dziedzinę szeroko rozumianej kultury. W nawiązaniu do propozycji A. Kłoskowskiej (1981) można stwierdzić, że kultura obejmuje następujące aspekty: działania przebiegające według społecznie przyjętych wzorów, wytwory takich działań oraz wartości. Podobne rozumienie kultury odnajdujemy u J. Szczepańskiego, według którego stanowi ona „ogół wytworów działalności ludzkiej, materialnych i niematerialnych, wartości i uznawanych sposobów postępowania, zobiektywizowanych i przyjętych w dowolnych zbiorowościach przekazywanych innym zbiorowościom i następnym pokoleniom" (Szczepański, 1970, s. 78).

Wszystkie wymienione tu aspekty kultury odnaleźć można w koncepcji kultury fizycznej Z. Krawczyka (1985; 1995; 1997). Autor ten kładzie jednak większy akcent na zachowania i ich rezultaty, przyjmując, że to, co powszechnie określa się kulturą fizyczną, oznacza „względnie zintegrowany i utrwalony

system zachowań w dziedzinie dbałości o rozwój fizyczny, sprawność ruchową, zdrowie, urodę, cielesną doskonałość i ekspresję człowieka, przebiegających według przyjętych w danej zbiorowości wzorów, a także rezultaty owych zachowań" (Krawczyk, 1997, s. 13). W związku z tak sformułowaną definicją pojawia się pytanie, czy takie elementy, jak np. tworzenie efektywnych metod treningu, projektowanie i produkcja sprzętu sportowego lub sam sprzęt sportowy należą do kultury fizycznej w myśl tej definicji. Mamy bowiem w tych przykładach do czynienia bądź z utrwalonymi systemami zachowań służących dbałości o ciało, bądź z ich rezultatami. Operacjonalizując pojęcie kultury fizycznej, musimy rozstrzygnąć powyższą kwestię. Czy działania osób, które przykładowo tworzą nowe metody treningowe, ale ich nie stosują na sobie i w ogóle nie podejmują ćwiczeń fizycznych, należy zaliczyć do zakresu kultury fizycznej, czy też nie?

Kolejny problem z interpretacją tej definicji wiąże się z pytaniem: Czy konieczna jest dbałość o wszystkie wskazane w niej aspekty ciała (tj. o rozwój fizyczny, sprawność ruchową, zdrowie, urodę, cielesną doskonałość i ekspresję człowieka), czy też wystarczy dbałość o jeden z tych aspektów, abyśmy mieli do czynienia z kulturą fizyczną? Czy zabiegi dbałości o urodę lub zdrowie inne niż ćwiczenia fizyczne mieszczą się w zakresie kultury fizycznej (na przykład układanie fryzury lub operacja chirurgiczna)? Być może trzeba przyjąć, że konieczna jest dbałość o sprawność fizyczną, a troska o inne aspekty ciała nie jest niezbędna przy rozważaniu istoty kultury fizycznej, ma natomiast znaczenie przy pomiarze jej natężenia.

Warto zwrócić ponadto uwagę na to, że uwzględnione w powyższej definicji kolejne aspekty ciała mogą być rozumiane jako cele, do których warto dążyć, a zatem jako wartości. W koncepcji Z. Krawczyka odnajdujemy zatem wszystkie istotne elementy kultury, a więc zarówno działania przebiegające według społecznie przyjętych wzorów, wytwory takich działań, jak i wartości. Z inną sytuacją mamy do czynienia u M. Demela, który w rozumieniu kultury fizycznej przyjmuje perspektywę aksjologiczną. Stwierdza on mianowicie, że pod pojęciem kultury fizycznej należy rozumieć: „te wszystkie wartości, które wiążą się z fizyczną postacią i fizycznym funkcjonowaniem człowieka, zarówno w jego własnym odczuciu, jak też w obrazie społecznie zobiektywizowanym. Wartości te – najogólniej mówiąc – odnoszą się do zdrowia, budowy i postawy ciała, odporności, wydolności, sprawności i urody" (Demel, 1973, s. 38). Trudno orzec, czy powyższe stwierdzenie należy traktować jako definicję i przyjąć, że zdaniem tego autora kultura fizyczna składa się z wymienionych tu wartości i tylko tych wartości. Być może M. Demel, pisząc, że kultura fizyczna obejmuje pewne wartości, nie wykluczał, że zawiera się w niej jeszcze coś poza wskazanymi przez niego wartościami.

Pewne elementy powyższych ujęć odnaleźć można w koncepcji kultury fizycznej zaproponowanej przez H. Grabowskiego. Autor ten zaczyna od stwierdzenia, że przedmiotem kompleksowo i komplementarnie ujmowanej kultury może być świat wokół człowieka lub on sam. W pierwszym przypadku można mówić o kulturze rozumianej przedmiotowo, w drugim zaś – podmiotowo. Rezultatem aktywności w sferze kultury przedmiotowej jest lepsze przystosowanie otoczenia człowieka do jego potrzeb; efektem aktywności w sferze kultury podmiotowej – lepsze przystosowanie człowieka do jego biospołecznego otoczenia. Jeśli aktywność kulturowa zorientowana podmiotowo dotyczy umysłu człowieka, mamy do czynienia z „kulturą duchową". Aktywność skierowana na cielesną stronę bytu ludzkiego nosi nazwę „kultury fizycznej" (Grabowski, 1999, s. 14).

Ważne w koncepcji H. Grabowskiego jest dostrzeżenie konieczności uwzględniania trzech aspektów kultury fizycznej: wartości, działań i wytworów. Dlatego kultura fizyczna w ujęciu H. Grabowskiego jest rozumiana jako „ogół uznawanych wartości i utrwalonych zachowań oraz ich rezultatów dotyczących ludzkiego ciała" (Grabowski, 1999, s. 15).

Operacjonalizacja powyższego ujęcia może iść w dwóch kierunkach. Po pierwsze, wchodzić tu mogą w grę wszelkie uznawane wartości, utrwalone zachowania i ich rezultaty dotyczące ludzkiego ciała. Po drugie natomiast, można brać pod uwagę jedynie takie działania, których efektem jest to, co sztucznie zostało wytworzone w ciele człowieka (to, co nie jest w nim naturą). Ważną kwestią jest również rozstrzygnięcie, czy takie działania, jak zabiegi kosmetyczne, fryzjerskie albo medyczne, tworzenie metod treningowych lub projektowanie sprzętu sportowego należą do zakresu definicji operacyjnej kultury fizycznej.

W pracach H. Grabowskiego znajdujemy częściowe rozstrzygnięcie tej kwestii. Otóż zdaniem tego autora w odniesieniu do kultury fizycznej nie znajduje uzasadnienia ostry podział na twórców i konsumentów kultury. Sądzi on mianowicie, że „w toku pielęgnacji i doskonalenia ciała człowiek jest zarazem podmiotem i przedmiotem działania, nie można być biernym uczestnikiem tego procesu, można w nim uczestniczyć czynnie lub wcale" (Grabowski, 1990, s. 8). W innym miejscu odnajdujemy stwierdzenie, że uczestnictwem w kulturze fizycznej nie jest przykładowo „udział niemowlęcia w zabiegach pielęgnacyjnych jego ciała" (Grabowski, 1999, s. 19). Konstytutywnym bowiem elementem kultury fizycznej, zdaniem tego autora, jest przede wszystkim dbałość o własne ciało, a nie o ciała innych ludzi. Jeśli więc ktoś tworzy metody treningowe, ale ich osobiście (tzn. na sobie) nie stosuje, to działanie jego nie jest, według analizowanego wyżej autora, elementem kultury fizycznej, ponieważ nie jest uczestnictwem w kulturze fizycznej.

Na podstawie prac H. Grabowskiego trudno jednoznacznie ocenić, czy indywidualnie stosowane zabiegi higieniczne, kosmetyczne lub medyczne mogą być uznane za element kultury fizycznej, czy też nie. Przykłady działań w obrębie kultury fizycznej, jakie podaje autor, odnoszą się bowiem głównie do ćwiczeń fizycznych. Wypada więc uznać, że pojmuje on kulturę fizyczną jako tę część kultury, która dotyczy dbałości o własne ciało poprzez ćwiczenia fizyczne.

Szerokie rozumienie kultury fizycznej proponuje J. Lipiec, dla którego jest ona „tą częścią kultury, której przedmiotem jest cielesność ludzka" (Lipiec, 1999, s. 178). Autor ten zaznacza, że „w jej treści może znaleźć się zarówno aprobata dla fizyczności, jak i jej odrzucenie bądź deprecjacja". Przyznaje jednocześnie, że w węższym, najczęściej używanym znaczeniu kultura fizyczna oznacza aprobatę dla ludzkiej cielesności i mieści w sobie zestaw środków do jej pożądanego doskonalenia. Pogarda dla sprawności fizycznej lub trwałe kaleczenie organizmu nie mieściłyby się w zakresie tej węższej definicji (Lipiec, 1999, s. 179).

Jeszcze inne ujęcia kultury fizycznej odnajdujemy w twórczości J. Kosiewicza. Co ciekawe, w ostatnim czasie autor ten proponuje zmianę stanowiska w kwestii definiowania kultury fizycznej. W tekście wydanym w 2010 roku J. Kosiewicz pisze: „W kilku ostatnich pracach [...] i wypowiedziach publicznych twierdziłem, że sport [...] może być podzielony na sport wyczynowy (widowiskowy, profesjonalny, olimpijski) oraz sport dla wszystkich [...]. Uważałem, że wskazane wyżej kategorie sportu, to znaczy sport wyczynowy i *sport for all* tworzą całość, którą można także określić mianem kultury fizycznej. W przeciwieństwie do powyższego, zdezaktualizowanego już punktu widzenia, przyjmuję obecnie (i po raz pierwszy), że pojęcie sport [...] oraz związane z nim pojęcie nauki o sporcie nie może być jednak tożsame z pojęciem kultura fizyczna i związanym z nim pojęciem nauki o kulturze fizycznej [...]" (Kosiewicz, 2010, s. 35–36).

Rozważając relację między sportem, kulturą fizyczną i *body culture* J. Kosiewicz dochodzi do wniosku, że najwęższy zakres wśród trzech omawianych pojęć ma pojęcie sportu, najszerszy zaś – *body culture* (Kosiewicz, 2010, s. 37). Ciekawy jest fakt, że mimo deklarowanej zmiany stanowiska w kwestii definiowania kultury fizycznej, w tym samym tekście Kosiewicz prezentuje swoją dawną definicję: „W proponowanym przeze mnie ujęciu kultura fizyczna stanowi zespół form świadomości społecznej, funkcjonujących w praktyce tej społeczności, form, które integrują i utrwalają związek wiedzy (i wzorów) oraz zachowań (i ich rezultatów), stanowiących podstawę dla harmonijnego rozwoju wszechstronnej, dojrzałej osobowości i zdrowia w płaszczyźnie fizycznej, psychicznej i relacyjnej (czyli społecznej). Chodzi tu o rozwój, w którym szczególne miejsce, oprócz

wartości duchowych, zajmuje troska, projekcja i związany z nimi dynamiczny i ukierunkowany proces przeobrażeń, mających na celu fizyczną doskonałość człowieka, czyli między innymi budowę, postawę i estetykę ciała, sprawność, wydolność i odporność fizyczną." (Kosiewicz, 2010, s. 52; Kosiewicz, 2004, s. 70).

Definicja powyższa skłania do postawienia kilku istotnych pytań:

1. Czy kultura fizyczna obejmuje tylko nasze myśli, czy również zachowania albo jakieś aspekty ciała?
2. Czy konstytutywnym elementem kultury fizycznej są wartości duchowe i jakie przykładowo są to wartości?
3. Czy w sytuacji, w której celem człowieka nie jest jego fizyczna doskonałość, a tylko niewielka poprawa sprawności fizycznej lub zdrowia czy urody, możemy mówić o istnieniu kultury fizycznej?
4. Czy w sytuacji, w której człowiek nie dąży do harmonijnego rozwoju, a chce koncentrować się jedynie na rozwoju cielesnym (lub jedynie duchowym czy intelektualnym), możemy mówić o istnieniu kultury fizycznej?

Odpowiedź na powyższe pytania na gruncie omawianej koncepcji wydaje się bardzo trudna, o ile w ogóle możliwa. Należy zauważyć, że jeśli w zakres pojęcia kultury fizycznej włączylibyśmy wartości duchowe, to okazałby się on na tyle szeroki, że pojęcie „kultura fizyczna" stałoby się bliskie pojęciu „kultura".

Przeprowadzona powyżej analiza różnych ujęć kultury fizycznej uświadamia nam istnienie węższych i szerszych ujęć kultury fizycznej oraz brak zgody na bardziej jednoznaczną definicję. Wskazuje także na konieczność uściślenia dalszych terminów składających się na kulturę fizyczną i używanych do jej opisywania. Jeśli kultura fizyczna obejmuje trzy wspomniane wcześniej aspekty, należy zastanowić się, jakiego rodzaju **działania, wartości i wytwory** mogą być brane pod uwagę przy definiowaniu kultury fizycznej. Pozwoli to doprecyzować rzeczywiste elementy strukturalne składające się na kulturę fizyczną.

Na wstępie wypada przyjąć, że podstawowym **wytworem** kultury fizycznej jest przekształcone ciało (ten aspekt ciała, który nie obejmuje jego naturalnej formy, czyli tej, którą mamy z natury i nie mamy na nią wpływu). Nie zawsze jednak ciało przekształcone będzie elementem kultury fizycznej. Jeśli owe ciało przekształcone zostało w wyniku działań innych niż świadome i celowe zabiegi dbałości o ciało lub jest niezamierzonym, ubocznym efektem działań człowieka (np. zgrubiała pod wpływem pracy skóra rąk), to przekształcenie to nie będzie elementem kultury fizycznej. Zakładamy tu bowiem, że kultura fizyczna jest częścią kultury, a więc jej elementem mogą

być jedynie świadome i celowe działania ludzkie i ich rezultaty. Do kultury fizycznej można zaliczyć ciało przekształcone na dwa sposoby:

1. Ciało przekształcone zabiegami dbałości o ciało niebędące ćwiczeniami fizycznymi (np. ciało umyte, ogolone, uczesane, zaszczepione przeciw chorobie). Przekształcenie takie może być skutkiem działań samodzielnych podmiotu (samodzielne uczesanie) lub skutkiem działań innych ludzi (uczesanie przez fryzjera).
2. Ciało przekształcone w wyniku dbałości o ciało poprzez ćwiczenia fizyczne bierne (np. noga człowieka jest unoszona przez inną osobę) lub czynne (np. człowiek sam unosi swą nogę).

Co więcej, przekształcenia ciała mogą być trwałe bądź nietrwałe. Należy także zaznaczyć, że rezultatem ćwiczeń fizycznych lub innych zabiegów dbałości o ciało mogą być nie tylko zmiany w ciele, ale również zmiany w sferze psychicznej i intelektualnej człowieka.

Za wytwory materialne kultury fizycznej można także uznać przedmioty służące do przekształcania ciała, takie jak sprzęt sportowy i obiekty sportowe, a także nośniki pewnych symboli: medale, puchary, kółka olimpijskie. Wśród wytworów niematerialnych należy wymienić normy (np. przepisy gry, zasada *fair play*), sankcje (np. dyskwalifikacja), wiedzę (np. siła mięśnia zależy od przekroju poprzecznego jego włókien) oraz znaki i symbole (np. gesty sędziowskie). Zakres znaczeniowy definicji kultury fizycznej może więc obejmować różne kategorie wytworów, przy czym niektóre z nich mogą być dla podmiotu wartościami.

Działania jako kolejny element strukturalny w obrębie kultury fizycznej – to w najszerszym ujęciu wszelkie zabiegi dbałości o ciało (niekoniecznie o własne) łącznie z np. zabiegami kosmetycznymi czy medycznymi. W wąskim ujęciu do działań tych zaliczymy ćwiczenia fizyczne wykonywane samodzielnie. Między tymi ujęciami możliwa jest cała gama ujęć pośrednich. Przyjrzyjmy się bliżej najczęściej stosowanym w teorii kultury fizycznej kategoriom pojęciowym, które służą do opisu działania. Podzielone one zostały na trzy grupy:

Grupa I obejmuje: ćwiczenia fizyczne, aktywność fizyczną, aktywność ruchową, aktywność cielesną, wysiłek fizyczny i aktywność sportową.

Grupa II obejmuje: zabiegi wokół ciała, zabiegi dbałości o ciało oraz doskonalenie ciała.

Grupa III obejmuje wreszcie: wychowanie fizyczne, sport, rekreację ruchową i rehabilitację.

Próbując porządkować pierwszą grupę rozważanych kategorii, wypada stwierdzić, że termin „aktywność fizyczna" bywa utożsamiany i stosowany wymiennie z terminem „aktywność ruchowa". Z merytorycznego punktu

widzenia z jednego z nich można by zrezygnować, ale pozostajemy przy obu dla unikania monotonii i ze względu na ich popularność.

Warto odnieść się w tym miejscu do dokonanego przez Z. Krawczyka rozróżnienia na aktywność cielesną i aktywność ruchową. Do aktywności cielesnej autor ten zaliczył pracę fizyczną, jak też „wszelkie inne zachowania mające na celu doskonalenie zdrowia, sprawności i ekspresji ciała", natomiast termin aktywność ruchowa rezerwuje dla form takich, jak gry i zabawy, gimnastyka, sporty i turystyka (Krawczyk 1997, s. 12). Według tego autora pojęcia „aktywność cielesna" i „aktywność fizyczna" nie są więc tożsame.

Pojęcie aktywności fizycznej bywa też utożsamiane z pojęciem aktywności cielesnej, kiedy definiuje się ją jako każdą pracę wykonaną przez mięśnie szkieletowe, która charakteryzuje się ponadspoczynkowym wydatkiem energetycznym. Tak rozumiana aktywność fizyczna może zatem wiązać się z różnym poziomem wysiłku fizycznego. W badaniach empirycznych częściej przyjmuje się, że aktywność fizyczna obejmuje ruchy ciała wymagające większego wysiłku, przebiegające według przyjętych w danej zbiorowości wzorów i w związku z tym uwzględnia się w badaniu tylko jej formy rekreacyjne i sportowe. W literaturze i praktyce badawczej mamy więc do czynienia z szerszym lub węższym rozumieniem tego pojęcia. Należy także zauważyć, że aktywność fizyczna może być podejmowana w celu dbałości o ciało lub w innym celu. W pierwszym przypadku zasadniczą jej składową są mniej lub bardziej złożone ćwiczenia fizyczne.

Aktywność sportowa jest częścią aktywności fizycznej podejmowaną w celu podnoszenia sprawności fizycznej oraz rywalizacji w sprawności fizycznej. Jej nieodłącznymi elementami są ćwiczenia fizyczne oraz udział w zawodach sportowych. Można ją utożsamiać z pojęciem uczestnictwa w sporcie.

Zajmijmy się teraz drugą grupą wspomnianych wcześniej kategorii pojęciowych, do której należą: zabiegi wokół ciała, zabiegi dbałości o ciało, doskonalenie ciała. Pojęcia te mogą okazać się przydatne do konstruowania definicji *sensu largo* kultury fizycznej. Na pierwszy rzut oka widać, że najszerszy zakres ma pierwsze z tych pojęć. Nie wszystkie bowiem zabiegi wokół ciała będą dbałością o ciało (nie będzie nią np. krępowanie przestępcy kajdankami lub samookaleczenie, jeśli chcemy odnieść się wyłącznie do zabiegów na własnym ciele). Z kolei nie wszystkie zabiegi dbałości o ciało służą doskonaleniu ciała. Niektóre z nich mogą bowiem utrzymywać ciało w określonym stanie lub spowalniać zmiany negatywne. Doskonalenie ciała obejmuje zatem w tej grupie pojęć zakres najwęższy.

Za jeden z najważniejszych (o ile nie najważniejszy) środków dbałości o ciało oraz doskonalenia ciała teoretycy kultury fizycznej uznają zwykle ćwiczenia fizyczne, ale wskazać tu należy również na całe bogactwo innych środków,

takich jak przykładowo zabiegi kosmetyczne, fryzjerskie, zabiegi medyczne, stosowanie suplementów czy określonej diety. W przypadku konkretnej osoby te właśnie środki mogą występować jako dominujące albo jedyne.

I wreszcie trzecia grupa kategorii, do której należą: wychowanie fizyczne, sport, rekreacja ruchowa, rehabilitacja, interpretowana jest przez różnych autorów (Grabowski, 1990; 1999; Krawczyk, 1997) jako formy kultury fizycznej. Należy zauważyć, że we wszystkich tych dziedzinach wskazuje się na aktywność fizyczną jako podstawowy sposób dbałości o ciało. Tym, co je odróżnia, jest obligatoryjność, predyspozycje psychosomatyczne, stan zdrowia uczestników i stawiane sobie przez nich cele. We wszystkich tych dziedzinach możemy wyróżnić specyficzne dla nich wartości, działania i wytwory. Ich zestaw dla każdej z powyższych form kultury fizycznej będzie odmienny. Umieszczenie powyższych form w kategorii działania nie wydaje się w związku z powyższym konieczne, ale nasuwa się ze względu na ich potoczne rozumienie.

Formy te uważa się za podstawowe elementy kultury fizycznej, czego odzwierciedleniem są tytuły rozdziałów w książkach o kulturze fizycznej. Należy jednak zauważyć, że jedynie mniejszość społeczeństwa polskiego uczestniczy w którejś z wymienionych powyżej form kultury fizycznej, natomiast prawie wszyscy podejmują zabiegi dbałości o ciało, takie jak zabiegi higieniczne, medyczne lub upiększające. Pojawia się zatem pytanie o to, które formy należy uznać za podstawowe w obrębie kultury fizycznej i na podstawie jakiego kryterium.

Poza analizowanymi powyżej działaniami, należy także rozważyć, czy w zakres kultury fizycznej należy włączyć działania takie jak: tworzenie metod treningowych, nauczanie techniki ruchu ciała i przepisów sportowych, organizowanie sportowej rywalizacji, tworzenie infrastruktury sportowo-rekreacyjnej, produkcja sprzętu sportowego i ubiorów sportowych, prowadzenie badań naukowych i tworzenie teorii związanych z cielesnością człowieka, tworzenie instytucji realizujących wymienione tu działania oraz prawa regulującego te działania. Sądzę, że wszystkie one mieszczą się w zakresie szerokiej definicji kultury fizycznej.

Podczas analizy kategorii pojęciowych służących do opisu działania w obrębie kultury fizycznej narzucają się dwa spostrzeżenia. Po pierwsze, kultura fizyczna jest najczęściej opisywana w kategoriach działania, rzadziej w kategoriach wartości i wytworów, a więc traktuje się ją przede wszystkim jako pewien „zespół zachowań", co być może wiąże się z popularnością definicji Z. Krawczyka. Po drugie, w opisach kultury fizycznej istnieje silna koncentracja na zabiegach służących sprawności fizycznej, zwłaszcza na aktywności fizycznej oraz ćwiczeniach fizycznych.

Przechodząc do ostatniego elementu strukturalnego, jaki stanowią **wartości**, należy przyjąć, że na podstawowe wartości kultury fizycznej składają

się sprawność fizyczna, zdrowie, uroda oraz przyjemność, w tym, przy węższym ujmowaniu kultury fizycznej, przyjemność płynąca z aktywności fizycznej. Inne wartości cielesne są im podporządkowane zakresowo (np. siła mięśni, dobre samopoczucie) lub są ich pochodną (np. rywalizacja w sprawności fizycznej, cielesna doskonałość). Możliwe jest, podobnie jak w przypadku innych aspektów kultury fizycznej, szersze lub węższe ujmowanie tej kategorii.

Uznanie wartości cielesnych za podstawowe wartości kultury fizycznej nie oznacza negowania wpływu ćwiczeń fizycznych na cechy psychiczne lub walory intelektualne, chociaż ciągle nie wiemy zbyt wiele o mechanizmach tego wpływu. Wielu badaczy uważa, że przed kulturą fizyczną należy stawiać bardziej ambitne cele niż tylko doskonalenie ciała, wskazując na jej funkcje wychowawcze, militarne, polityczne czy marketingowe (szerzej: Kosiewicz, 2000). Przyjmuję jednak stanowisko, że chociaż kultura fizyczna może być traktowana instrumentalnie, jako środek do osiągania celów pozacielesnych, to realizacja tych celów nie jest konieczna, żeby mówić o istnieniu kultury fizycznej. Natomiast dbałość o wymienione tu aspekty ciała, czyli zdrowie, sprawność fizyczną, urodę, przyjemność lub chociaż jeden z nich, jest niezbędna dla istnienia kultury fizycznej. Wartości te stanowią więc jej elementy konstytutywne.

Na bazie wymienionych wcześniej elementów – wartości, działań i wytworów – konstruować można rozmaite definicje kultury fizycznej. Najwęższe z możliwych rozumienie kultury fizycznej obejmowałoby uznane w danej zbiorowości ćwiczenia fizyczne, podejmowane w celu poprawy sprawności fizycznej oraz cielesne efekty tych ćwiczeń. Szerokie ujęcia kultury fizycznej obejmowałoby wszelkie uznane w danej zbiorowości zabiegi dbałości o ciało, wytwory tych zabiegów oraz wartości cielesne, ze względu na które zabiegi te są podejmowane. Równocześnie między tymi ujęciami można umieścić całą gamę ujęć pośrednich.

Warto w tym miejscu postawić pytanie: Jakie definicje kultury fizycznej są najczęściej wybierane dla celów badań empirycznych? Prawdopodobnie najczęściej wykorzystywana w tym celu jest omawiana wcześniej definicja Z. Krawczyka. Na poziomie definicji operacyjnej przechodzi się jednak najczęściej do takich określeń, jak sport, ćwiczenia fizyczne lub zajęcia służące sprawności fizycznej (np. w badaniach realizowanych przez CBOS). Dobrym przykładem mogą tu być następujące pytania kierowane do respondentów: „Czy uprawia Pan(i) jakiś sport bądź inne zajęcia, czynności lub ćwiczenia służące sprawności fizycznej?" lub „Czy w ciągu ostatniego roku zdarzyło się Panu(i) uprawiać następujące sporty?".

W pracach teoretyków zajmujących się kulturą fizyczną podawane są zwykle przykłady dotyczące dbałości o sprawność fizyczną, czasem zdrowia,

rzadko natomiast dotyczą one urody czy przyjemności płynącej z ruchu ciała i ćwiczeń fizycznych. Fizyczne kształcenie, według H. Grabowskiego, składa się z kształcenia sprawności fizycznej (wydolności krążeniowo-oddechowej, szybkości ruchów, gibkości w stawach i siły mięśni) oraz umiejętności ruchowych (Grabowski, 2000, s. 57). Z kolei fizyczna edukacja obejmuje fizyczne kształcenie i fizyczne wychowanie rozumiane jako kształtowanie osobowości dbającej o ciało przez całe życie (Grabowski, 1999, s. 22). Powyższe przykłady wskazują na koncentrację uwagi na sprawności fizycznej i dbałości o ciało poprzez ruch przy równoczesnym pomniejszaniu roli innych aspektów kultury fizycznej. Podobnie wyraźne skupienie się na sprawności fizycznej i dbałości o ciało poprzez ruch i wysiłek fizyczny obserwujemy w programach dydaktycznych w Akademiach Wychowania Fizycznego. Także studenci, z którymi miałam kontakt, pytani o to, czym jest kultura fizyczna często odpowiadają, że obejmuje ona ćwiczenia fizyczne, ruch lub wysiłek fizyczny. Powstaje zatem pytanie: Czy sprawność fizyczna i wysiłek fizyczny to wartości podstawowe kultury fizycznej oraz czy ta koncentracja na sprawności i ruchu ciała powinna mieć swoje odzwierciedlenie w definicji kultury fizycznej i wychowania fizycznego?

Wykorzystując ten pomysł, można sformułować różne zakresowo definicje kultury fizycznej, tj. węższą i szerszą. Pierwsza z nich, węższa, odnosić się będzie do tej części kultury, która dotyczy dbałości o sprawność fizyczną, albo nawet dbałości o sprawność fizyczną poprzez ćwiczenia fizyczne, natomiast druga, szersza, obejmowałaby tę część kultury, która dotyczy dbałości o ciało. To drugie ujęcie przywodzi na myśl używany od dawna, zwłaszcza w opracowaniach zachodnich, termin „kultura ciała" (*body culture*). Dla pierwszego, wąskiego ujęcia można przez analogię zaproponować termin „kultura sprawności fizycznej".

Warto w tym miejscu wspomnieć, że relacja między kulturą somatyczną (cielesną) i kulturą fizyczną była w literaturze polskiej różnie opisywana. Z. Krawczyk utożsamia te pojęcia, używając ich zamiennie. Z kolei J. Kosiewicz stwierdza, że nie należy ich utożsamiać, że są one zakresowo różne. Pisze on: „stosowanie pojęcia kultury somatycznej (cielesnej) wywodzącej się od słowa »soma« jako analogonu pojęcia kultury fizycznej jest poniekąd niewskazane, ponieważ owe pojęcia posiadają [...] różniące się zakresy, jedynie w pewnej części krzyżujące się, zachodzące na siebie" (Kosiewicz, 2000, s. 23). Różnica między kulturą fizyczną i somatyczną jest u tego autora sprowadzona przede wszystkim do stwierdzenia, że „kultura somatyczna bierze bardziej pod uwagę czysto biologiczną naturę człowieka" (Kosiewicz, 2000, s. 24).

Sądzę, że sensowne jest przyjęcie, że kultura ciała (inaczej kultura cielesna, somatyczna lub fizyczna w szerokim rozumieniu) jest pojęciem nadrzędnym, które mieści w sobie kulturę sprawności fizycznej, kulturę zdrowotną i kulturę

urody. Te trzy ostatnie nachodzą na siebie zakresowo, ale są możliwe do analitycznego wyróżnienia umożliwiającego analizę relacji między nimi. Chciałabym zwrócić uwagę, że posługiwanie się jedynie terminem „kultura fizyczna" jest często mylące z uwagi na to, że używane bywa w różnym znaczeniu nawet przez tego samego autora w obrębie jednego dzieła. Raz na oznaczenie tego, co nazwałam tu kulturą ciała, innym razem na oznaczenie kultury sprawności fizycznej, często także po prostu jako synonim ćwiczeń fizycznych.

Na kulturę ciała składają się więc nachodzące na siebie zakresowo: kultura sprawności fizycznej, kultura zdrowotna i kultura urody. W nawiązaniu do koncepcji Z. Krawczyka kultura sprawności fizycznej mogłaby być rozumiana jako względnie zintegrowany i utrwalony system zachowań podejmowanych w celu dbałości o sprawność fizyczną, przebiegających według przyjętych w danej zbiorowości wzorów, a także rezultaty owych zachowań. Z kolei kultura ciała oznaczałaby względnie zintegrowany i utrwalony system zachowań podejmowanych w celu dbałości o ciało człowieka, przebiegających według przyjętych w danej zbiorowości wzorów, a także – analogicznie do tego, na co wskazano poprzednio – rezultaty owych zachowań.

BIBLIOGRAFIA

Demel, M. (1973). *Szkice krytyczne o kulturze fizycznej*. Warszawa: Sport i Turystyka.

Grabowski, H. (1990). *O kształceniu i wychowaniu fizycznym*. Kraków: AWF.

Grabowski, H. (1999). *Teoria fizycznej edukacji*. Warszawa: WSiP.

Grabowski, H. (2000). *Co koniecznie trzeba wiedzieć o wychowaniu fizycznym*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls".

Kłoskowska, A. (1981). *Socjologia kultury*. Warszawa: PWN.

Kosiewicz, J. (2000). *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii*. Warszawa: AWF.

Kosiewicz, J. (2004). *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*. Warszawa: Wydawnictwo BK.

Kosiewicz, J. (2010). *O biologicznym i społecznym kontekście kultury fizycznej i sportu*; w: Kosiewicz (red.), *Nauki społeczne wobec sportu współczesnego*. Warszawa: Wydawnictwo BK.

Krawczyk, Z. (1985). *Od aksjologii ciała do koncepcji kultury fizycznej*; w: H. Sekuła-Kwaśniewicz (red.), *Kultura fizyczna i sport w ujęciu socjologicznym*. Kraków: AWF.

Krawczyk, Z. (1995). *Ciało jako fakt społeczno-kulturowy*; w: Z. Krawczyk (red.), *Socjologia kultury fizycznej*. Warszawa: AWF.

Krawczyk, Z. (red.). (1997). *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Kultura fizyczna. Sport*. Warszawa: Instytut Kultury.
Lipiec, J. (1999). *Filozofia olimpizmu*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Sportowe Sprint.
Szczepański, J. (1970). *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: PWN.

SUMMARY

ON SOME CONTROVERSIES OVER THE NOTION OF PHYSICAL CULTURE

Scientific study of physical culture still lacks a clear definition of its main subject of concern. Depending on emphasis given by scholars to different dimensions of the very notion of physical culture we come across more general as well as more narrow approaches to definition of physical culture. The notion of physical culture is being used to denote a culture of the human body or more precisely a particular aspect of the culture which is centered around physicality of human body. From yet another perspective, a physical culture is associated with sport and its meaning is equated with physical exercise. Having assumed that physical culture encompasses three following dimensions, namely: actions taken according to socially accepted patterns, manifestations of such actions and values, there appears a need to identify what kind of actions, values and manifestations could be taken into account while defining a physical culture. This would allow us to master up a scope of really existing structural components of the very notion of physical culture. In the foregoing I argue that existing classic approaches to physical culture precludes clear and comprehensive operationalization of this notion. It seems essential to transform this abstract approach to the notion of physical culture into more empirically oriented one, or to put it in other words, it seems crucial to adopt less speculative and more empirically based understanding of physical culture if we wish to better grasp a complexity and dynamics of the very notion of physical culture as it is manifested in contemporary society. In the presented analysis, I intend to trace possible directions for research that could be carried out in accordance with the agenda defined above.

Keywords: physical culture, body culture, the culture of body fitness, operationalization.

II. KULTURA FIZYCZNA *IN CONCRETO*

NR 10 STUDIA HUMANISTYCZNE 2010
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO W KRAKOWIE

Ryszard Philipp
AWF Kraków

CZY NARCIARSTWO WRACA DO KORZENI? RZECZ O FILOZOFII NARCIARSTWA

Wprowadzenie: Artykuł jest próbą uchwycenia istoty narciarstwa w nawiązaniu zarówno do tego, czym narciarstwo jest dzisiaj, jak i do tego, czym było u swoich początków. Autor skłania się ku tezie, iż do istoty narciarstwa powinien zostać zaliczony zarówno aspekt sportowy, jak i użytkowy nart. Czysto ludyczne *resp.* konsumpcyjne podejście do narciarstwa, wynikające z umasowienia się tej formy aktywności w ostatnich czasach, zapoznaje fundamentalny z punktu widzenia istoty samego człowieczeństwa aspekt właściwych relacji człowieka z naturą – prowadzi do alienacji, przejawiającej się w dążeniu do nadmiernych udogodnień, sprzecznych z klasycznie pojmowaną *arete*. Narciarstwo u swoich początków było silnie związane z potencjałem użytkowym nart, stanowiącym owoc inteligencji technicznej człowieka. Posługiwanie się nartami umożliwiło aktywność we wcześniej niedostępnym środowisku. Triumf człowieka uzbrojonego w narty nad groźną górską naturą nie prowadził jednak do wyobcowania i degradacji charakteru, wręcz przeciwnie, góry stały się bliższe człowiekowi, a wymagało to właśnie niezłomności charakteru i wysokiej sprawności fizycznej – tego, co w kulturze antycznej uważane było za istotę człowieczeństwa *par excellence*.

Słowa kluczowe: konsumpcjonizm, wartości klasyczne, istota narciarstwa, narciarstwo przywyciągowe, narciarstwo wolne.

Historia narciarstwa jako takiego jest długa, o wiele dłuższa niż sto lat. Świadectwa posługiwania się w Europie i Azji przedmiotami, które można uznać za narty, są datowane na czasy jeszcze prehistoryczne. Najstarsze znaleziska pochodzą ze Skandynawii i Azji Północnej, stosunkowo wcześnie narty pojawiły się również w Ameryce Północnej. Narty ówczesne miały inną konstrukcję niż narty z drugiej połowy XX w., a ponadto znacznie różniły się między sobą w zależności od miejsca pochodzenia. Używano więc nart o różnej długości i szerokości, jedne z nich posiadały otwory na rzemienie do mocowania butów, inne jedynie wyżłobienia ułatwiające utrzymanie kontaktu

buta z nartą, jedne z nich były podbite skórami fok, inne z kolei nie miały takiego podbicia, wreszcie w Finlandii używano nart asymetrycznych, z których dłuższa służyła do ślizgania się, krótsza zaś – do odpychania, a w polskich Beskidach – tzw. karpli, które przypominały dzisiejsze rakiety śnieżne. W tych pierwszych próbach stosowania nart na pierwszy plan wysuwała się ich wartość użytkowa, narty mianowicie stosowane były jako narzędzia ułatwiające, wręcz umożliwiające poruszanie się w terenie zimowym, czy to w walce, czy podczas polowania (Młodzikowski, Ziemilski, 1957, s. 11).

Historia narciarstwa uprawianego dla niego samego jest znacznie krótsza i sięga drugiej połowy XIX w. Wtedy to mniej więcej narciarstwo przeniknęło ze Skandynawii, gdzie często jeszcze spełniało rolę użytkową, do krajów alpejskich. Poprzedzone zostało to rozwojem turystyki wysokogórskiej w Alpach. Ta forma aktywności pojawiła się mniej więcej na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia, ale rozpowszechniona została dopiero w pierwszej połowie XIX w. przez Anglików. W 1857 r. powstaje w Londynie *Royal Alpin Club*, pierwsze zrzeszenie o charakterze alpinistycznym. Po początkowej dominacji Anglików nadchodzi era narodów alpejskich – Austriaków, Szwajcarów, Francuzów i Włochów – Anglicy zaś przenoszą swoją pasję zdobywania gór do Azji, do Tybetu i w Himalaje (Młodzikowski, Ziemilski, 1957, s. 37). Eksploracja Alp zaczyna się powoli komercjalizować. Rozwijają się górskie miejscowości wypoczynkowe, powstają pierwsze tunele alpejskie, m.in. Gotthard (1862), Mont Cenis (1867), zaczynają działać licencjonowani przewodnicy, powstają także pierwsze górskie schroniska[1]. Mniej więcej w tych właśnie czasach narciarstwo zyskuje popularność w krajach alpejskich. Nie bez znaczenia było tutaj pierwsze przejście Grenlandii na nartach, którego dokonał w latach 1887–88 norweski fascynat narciarstwa Fridtjof Nansen, opisując później swoją ekspedycję w książce pt. *Na nartach przez Grenlandię*. Nansen, znakomity narciarz i niezwykle sprawny fizycznie mężczyzna, a przy tym człowiek wielkiego charakteru, podkreślał w niej wartość użytkową nart jako narzędzia. W rozdziale poświęconym historii nart pisze: „Uważałem za konieczne szczegółowo zobrazować historię nart nie tylko dlatego [...], że cała grenlandzka wyprawa była na nich oparta i przeprowadzona, lecz też dlatego, że ten skuteczny środek w walce człowieka o jego byt nie otrzymał dotąd w historii cywilizacji takiego miejsca, na jakie zasłużył. Jest to sprzęt, który udostępnił ludziom wielkie, niezamieszkane poprzednio obszary, który zmienił na tych obszarach zimę w okres komunikacyjny. Dzięki nartom śnieg na górach i dolinach, zamiast zamknąć wszelkie drogi i ścieżki, stał się mostem z jednej wioski do drugiej" (za: Ziemba, 1955).

[1] Analogiczne zjawiska dają się zaobserwować, choć z pewnością w mniejszej skali, w Tatrach i ogólnie w Karpatach.

Narciarze alpejscy wywodzili się początkowo „z odważnych intelektualistów-fanatyków lub bogatych wojażerów [...], często przesiąkniętych z angielska pojętym ekskluzywizmem sportowym. Oni to nadawali głównie ton narciarstwu alpejskiemu, odcinając się od filistrów stylem życia i standardami" (Młodzikowski, Ziemilski, 1957, s. 47). Anglicy stają się pierwszą potęgą w narciarstwie zjazdowym, zamiłowanie Anglosasów do zjazdów na niekorzyść biegów utrzymuje się zresztą do dziś. Pierwsze kluby, wyłącznie zjazdowe, o wymownych nazwach *Kandahar Ski Club* (1924) czy *Down Hill Only* (1925) zostały założone przez Anglików w Alpach Szwajcarskich[2]. Początkowe związki narciarstwa z alpinizmem i turystyką górską szybko jednak zostają rozluźnione, choć nie ulega wątpliwości, iż narciarstwo alpejskie zaczęło się od zdobywania wysokich szczytów (Młodzikowski, Ziemilski, 1957, s. 40) – używanie nart w zimowej turystyce górskiej otwarło przed nią nowe możliwości. Pierwsi instruktorzy narciarstwa wywodzili się w większości z alpinistów, zarabiających w ten sposób na utrzymanie w sezonie zimowym. Ze względu na mniejsze wymagania fizyczne i psychiczne narciarstwo – w przeciwieństwie do alpinizmu – staje się popularne wśród zwykłych ludzi, zaś wysokogórską turystykę narciarską wypiera stopniowo sportowa wersja narciarstwa. Wzór narciarza, zdobywcy gór, zanika powoli w kręgach narciarskich. W okresie międzywojennym, zwłaszcza w rejonach górskich, narciarstwo rozpowszechnia się we wszystkich krajach Europy Środkowej i we wszystkich warstwach społecznych, zaś do wybuchu II wojny światowej przekształca się z osobliwości przywleczonej z krajów skandynawskich w wielki ruch sportowo-rekreacyjny o poważnych skutkach społecznych, kulturowych i ekonomicznych.

Organizowano w tamtych czasach szereg zawodów różnej rangi – dyscypliny narciarskie weszły do programu Igrzysk Olimpijskich, powstawały narciarskie kluby i organizacje z Międzynarodową Federacją Narciarską (FIS) na czele. Wtedy też w narciarstwie zaczęła dokonywać się nieuchronna specjalizacja. Zarysowały się trzy względnie niezależne elementy narciarskiej techniki – zjazd, skok oraz bieg, czego konsekwencją była dyferencjacja konkurencji narciarskich. Poprzedzone zostało to ostrą walką ideologiczną pomiędzy zwolennikami szkoły norweskiej, wywodzącej się z narciarstwa biegowego, oraz szkoły lilienfeldzkiej Zdarskiego, kładącej nacisk na zjazdy w stromym terenie alpejskim, choć trzeba podkreślić, iż zarówno pierwsze kroki w rozwoju techniki zjazdowej – skręt *telemark resp. christiania*, jak i pierwsze zawody w zjeździe i w tzw. jeździe sztucznej z przeszkodami, czyli slalomie, miały miejsce w Norwegii. Technika zjazdowa rozwijała się w krajach alpejskich,

[2] Znamienny jest fakt, iż do czasu wybudowania w późnych latach trzydziestych komfortowych stacji turystycznych, a zwłaszcza wyciągów, narciarstwo w Stanach Zjednoczonych pozostawało mało popularnym rodzajem aktywności sportowej (G. Młodzikowski, J.A. Ziemilski, 1957, s. 48 nn).

gdzie na czoło wysunęła się Austria (zwłaszcza szkoła alrlberska Hannesa Schneidra w St. Anton), ale również w Tatrach, Norwegowie zaś pozostawali wierni technice klasycznej, odpowiedniej dla łagodniejszych stoków Północy. Tendencja ta doprowadziła do rozłamu w narciarstwie, co dokonało się nie bez oporu Skandynawów. Niemniej jednak narciarstwo klasyczne i zjazdowe były początkowo na tyle sobie bliskie, że zarówno wśród zwykłych narciarzy, jak też zawodników specjalizacja dokonywała się powoli – ci sami zawodnicy startowali często we wszystkich konkurencjach, jak też rozwijali równocześnie trzy wspomniane elementy narciarskiej techniki. Przykładem z naszego podwórka może być tutaj B. Czech. Najbardziej wszechstronnych zawodników klasyfikowano niekiedy w tzw. czwórkombinacji, czyli biegu płaskim, skokach, biegu zjazdowym i slalomie.

Po wojnie, w drugiej połowie ubiegłego wieku, specjalizacja w narciarstwie nasiliła się, co doprowadziło do dwóch odrębnych sposobów uprawiania narciarstwa, mianowicie w formie narciarstwa zjazdowego oraz narciarstwa klasycznego. Popularność tych form jest różna w zależności od obszaru, niemniej, wyłączywszy skoki, które wymagają bardziej specjalistycznego treningu i odpowiednich obiektów, liczby osób uprawiających narciarstwo zjazdowe i biegowe są porównywalne, aczkolwiek narciarstwo zjazdowe przeważa w krajach alpejskich, okołoalpejskich czy też w Stanach Zjednoczonych, zaś narciarstwo biegowe – w krajach skandynawskich czy w krajach byłego Związku Radzieckiego[3].

Pod koniec ubiegłego wieku narciarstwo zjazdowe stało się w sportem masowym, co było wynikiem intensywnej komercjalizacji tej formy aktywności, a zwłaszcza rozwoju sieci wyciągów. Rozwój narciarstwa uzależnił całkowicie przeciętnego narciarza od wyciągu. Ogólnie rzecz biorąc, poruszanie się w terenie górskim na współczesnych nartach zjazdowych, a nawet w samych butach zjazdowych, jest niezmiernie uciążliwe i bezsensowne. Narciarz przywyciągowy przybywa zatem w góry samochodem, podjeżdżając nim pod samo miejsce zakwaterowania, które niekiedy znajduje się na znacznej wysokości, tymże samochodem, względnie ski-busem podjeżdża, pod dolną stację kolejki, ta zaś wywozi go na trzy tysiące metrów lub wyżej, gdzie udostępniona jest dla niego cała infrastruktura – sieć wyciągów, perfekcyjne przygotowane trasy, obiekty gastronomiczne, tarasy widokowe, często także przedszkola narciarskie dla potomstwa oraz wymyślne urządzenia nie-narciarskie, takie jak tory saneczkowe, oponiarskie itp. Aby umożliwić narciarzom spędzenie urlopu na lodowcu, potrzebna jest współpraca całego sztabu ludzi. W krajach alpejskich stacje narciarskie są sporej wielkości przedsiębiorstwami,

[3] Co do współczesnej Rosji, sytuacja ta może w niedalekiej przyszłości ulec diametralnej zmianie. W ostatnich latach dają się zaobserwować w Alpach zmasowane działania Rosjan, mające na celu wyszkolenie szerokiej kadry i zaplecza narciarstwa alpejskiego.

wymagającymi olbrzymich inwestycji, ale też przynoszącymi duże zyski. Ta wszechogarniająca komercjalizacja narciarstwa zjazdowego spowodowała, iż narty przypiąć może dzisiaj każdy, bez względu na predyspozycje fizyczne i psychiczne, kondycję, sprawność fizyczną etc. Gdyby jednak wyobrazić sobie, że intensywnie zagospodarowany rejon narciarski na lodowcu nagle wraca do swojego naturalnego stanu, można podejrzewać, iż połowa owych narciarzy, pozostawionych samopas w takim dziewiczym terenie wysokogórskim, miałaby wcale nieduże szanse, by bezpiecznie dotrzeć do swoich samochodów, zaparkowanych w dolinie, a raczej na pewno nie zdołałaby uczynić tego na nartach. W latach międzywojennych w Polsce, przed wybudowaniem kolejki na Kasprowy Wierch, zjazd z tejże góry do Kuźnic był całodniową wycieczką dla najsprawniejszych. Dzisiaj kwalifikowanie zjazdu Goryczkową, po ubitej drodze ogrodzonej taśmą, jako trasy czarnej może wzbudzić spore zdziwienie[4].

Współczesne narciarstwo dzieli się zwykle na zjazdowe i klasyczne. Nie biorę tutaj pod uwagę narciarstwa sportowego, ponieważ sport wyczynowy rządzi się swoimi własnymi prawami i poniższa krytyka nie wydaje się relewantna, jak też zapewne mało ważna jest kwestia, czy narciarstwo sportowe wraca do swoich korzeni. Narciarstwo klasyczne, do którego zalicza się tradycyjnie biegi i skoki, jest w zasadzie związane ze sportem wyczynowym, przynajmniej jeżeli chodzi o kraje alpejskie czy Polskę. Inna sytuacja panuje oczywiście w krajach skandynawskich, gdzie amatorskie narciarstwo biegowe jest sportem masowym. Tak czy inaczej, narciarstwo klasyczne (a zwłaszcza skoki narciarskie) wymaga odpowiedniej infrastruktury, a mianowicie skoczni lub przygotowanych tras biegowych.

To, co określam terminem „narciarstwo zjazdowe", podzieliło się w ostatnich latach na narciarstwo przywyciągowe i narciarstwo wolne (ang. *freeskiing*), wywodzące się poniekąd z przedwojennego narciarstwa turystycznego. Kryterium podziału jest dla mnie stopień zaawansowania infrastrukturalnego, niezbędnego do uprawiania danej formy narciarstwa. O ile narciarstwo wolne wymaga dla siebie wyłącznie gór i śniegu, a w skrajnych przypadkach jedynie śniegu, o tyle narciarstwo przywyciągowe uzależnione jest od wyciągów, przygotowania tras itp. Warto tutaj zaznaczyć, iż narciarstwo wolne nie odcina się całkowicie od wyciągów, jak też pewnie wielu narciarzy przywyciągowych zjeżdża od czasu do czasu z ubitej trasy, stając się narciarzami wolnymi. Pewna wersja narciarstwa wolnego, tzw. narciarstwo wariantowe, jak najbardziej korzysta z wyciągów, ale jedynie dlatego, iż pozwala to na szybsze osiągnięcie dziewiczych terenów lub też wielokrotne w ciągu dnia

[4] Pomijam tutaj fakt, iż normalne uprawianie narciarstwa w polskich Tatrach jest dzisiaj niemożliwe bez wypowiedzenia otwartej wojny TPN-owi.

zjazdy po nieprzygotowanych trasach, co w wypadku każdorazowego podchodzenia na nartach byłoby niemożliwe. Ekstremalny freeride korzysta z kolei z helikopterów, co oczywiście również jest pewną formą wyciągu. Trzeba ponadto podkreślić, iż wyciągi przyspieszają niewspółmiernie naukę jazdy na nartach i jako takie są dla narciarstwa niezbędne.

Narciarstwo przywyciągowe, jak sama nazwa wskazuje, rozgrywa się wyłącznie wokół wyciągów, często przy świetle elektrycznym i muzyce, na sztucznie naśnieżanych i pieczołowicie preparowanych stokach, w atmosferze „wesołego miasteczka"[5], powszechnej konsumpcji, bezpieczeństwa i wygody. Ta forma narciarstwa, i to nie tylko ze względu na długość nart, zaczyna powoli przypominać łyżwiarstwo uprawiane w wielkich miastach. Gdyby nie atrakcyjne widoki górskich szczytów i szansa uzyskania nie mniej atrakcyjnej opalenizny, amatorzy tej formy aktywności zapewne najchętniej uprawialiby ją w hali – bez wiatru, mgły i zadymek. Narciarstwo przywyciągowe zostało obecnie opanowane przez narty taliowane, zwane „karwingami". Nazwa pochodzi od techniki jazdy skrętem ciętym, która dominuje na przygotowanych trasach. Mocno taliowane i krótkie narty nadają się w zasadzie tylko do jazdy skrętem równoległym ciętym po uprzednio przygotowanej trasie. Technika ta jest stosunkowo łatwa, niemniej kontrolowanie prędkości w skręcie ciętym, zwłaszcza na bardziej stromych stokach, wymaga już pewnego zaawansowania. Narty taliowane wymuszają więc niejako u początkujących szybką jazdę, co daje z pewnością sporą satysfakcję, niemniej jest groźne, zwłaszcza dla innych użytkowników stoku. Na przygotowanych trasach mnożą się więc wypadki, w których często poszkodowany zostaje nie sprawca zdarzenia, lecz postronny narciarz. Skutkuje to zaostrzaniem przepisów użytkowania tras, przeradzającym się powoli w terror, a co za tym idzie – obowiązkiem używania przeróżnych ochraniaczy, zakazem picia piwa pod groźbą więzienia lub utraty prawa jazdy, prezencją policji na stokach itp., a w niedalekiej przyszłości na polskich stokach zostaną zapewne zamontowane fotoradary...

Narciarstwo wolne możemy podzielić na narciarstwo wysokogórskie *resp.* turystyczne (ski-alpinizm, ski-touring), jazdę poza trasami (freeride, heliskiing, warianty) oraz narciarstwo akrobatyczne (freestyle). Podział ten jest nieostry, aczkolwiek o ile wielu ski-alpinistów przypina często szerokie narty, stając się freeriderami, a wielu freeriderów skacze w terenie czy snowparku, stając się freestylistami, to raczej rzadko spotyka się ski-alpinistów uprawiających freestyle i *vice versa*. Pewna radykalna wersja narciarstwa akrobatycznego zaczyna rozwijać się również poza terenami górskimi, np. w miastach. Do jazdy wykorzystuje się wszelkiego rodzaju urządzenia, takie jak poręcze schodów, same schody, dachy, ławki w parkach etc. Warto

[5] W peerelowskiej polszczyźnie nazywano tak ówczesne „disneylandy".

jeszcze wspomnieć o renesansie stylu *telemark* w narciarstwie zjazdowym. Do jazdy telemarkiem używa się dzisiaj sprzętu przypominającego sprzęt zjazdowy. Buty do telemarku przypominają buty zjazdowe, aczkolwiek są bardziej elastyczne w pewnych miejscach, umożliwiając mocne zgięcie buta w przód. Cechują się również specjalnym kształtem podeszwy, pozwalającym na wpięcie czubka buta do wiązań telemarkowych, wiązania trzymają bowiem but tylko z przodu, pięta jest „wolna" (ang. *free hill*). Wiodące firmy mają w swojej ofercie narty telemarkowe, choć trudno zauważyć różnicę w stosunku do zwykłych nart freeridowych, przynajmniej jeżeli chodzi o kształt. Technika jazdy telemarkiem polega zasadniczo na odwrotnym prowadzeniu nart w skręcie, tzn. obciążona narta dolna jest prowadzona z przodu, co wymusza charakterystyczny przyklęk nogi górnej. Ta forma narciarstwa jest bardzo popularna w Stanach Zjednoczonych, niemniej coraz częściej można spotkać telemarkowców również w Alpach czy nawet w Tatrach. Obserwując narciarzy jeżdżących telemarkiem, jak również oglądając filmy z ich udziałem, można stwierdzić, iż potrafią oni pokonać w zasadzie te same trudności, co narciarze jeżdżący techniką alpejską. Interesujący jest również fakt, że w telemarku przejście od zjazdu do podchodzenia i *vice versa* dokonuje się bez żadnej operacji manualnej, co ułatwia ewentualnie poruszanie się na nartach w terenie pagórkowatym. Ponadto wydaje się, iż styl telemark jest bardziej naturalny, jeżeli chodzi o ułożenie ciała, przez co, być może, jest łatwiejszy do wyuczenia. Schodząc po stromym zboczu, instynktownie wysuwamy przecież dolną nogę do przodu, przyjmując coś w rodzaju pozycji telemarkowej. To, co adeptom stylu alpejskiego sprawia najwięcej kłopotu, mianowicie właściwe ułożenie ciała i kontrola położenia środka ciężkości ciała względem nart, odbywa się w stylu telemark niejako instynktownie poprawnie. Abstrahując od stylu jazdy, trzeba zauważyć, iż narciarstwo samo w sobie jest aktywnością trudną technicznie. Jazda na nartach wymaga skoordynowanych ruchów całego ciała o wielu stopniach swobody, w których udział biorą wszystkie najważniejsze stawy. Ponadto, o ile większość ruchów, czy to w sporcie, czy w życiu codziennym, wykonuje się rękami, podczas gdy nogi stabilizują ciało, wspomagając co najwyżej wyprowadzenie ruchu, w narciarstwie jest w pewnym sensie odwrotnie, zwłaszcza gdy głęboki, związany śnieg stawia nartom duży opór. Działamy nogami, ręce zaś, uzbrojone w kijki, stabilizują ciało. Stąd, patrząc na narciarza dysponującego mistrzowską techniką, mamy wrażenie, iż zjeżdża on, przypiąwszy narty do nóg, patrząc zaś na narciarza kiepskiego, mamy wrażenie, że jadą narty z przypiętym do nich narciarzem, często dodatkowo machającym rękoma.

Po tych wstępnych rozważaniach pora zająć się kwestią zasadniczą, sformułowaną w tytułowym pytaniu: Czy narciarstwo wraca do korzeni? Czym jednak są korzenie narciarstwa? Patrząc okiem historyka, można by stwier-

dzić, iż korzenie narciarstwa tkwią w wartości użytkowej nart jako narzędzia ułatwiającego poruszanie się po śniegu. Taki pogląd, odniesiony do czasów współczesnych, nie wyjaśnia jednak całej istoty narciarstwa. Ludzie przypinają narty bynajmniej nie z konieczności życiowej – życie codzienne nie wymaga od mieszkańców ucywilizowanych terenów poruszania się po śniegu, a przede wszystkim posiadamy znacznie efektywniejsze narzędzia poruszania się po śniegu, jak chociażby skutery śnieżne. O ile więc aspekt użyteczności nart nie jest całkowicie bez znaczenia, to wydaje się, iż korzeni współczesnego narciarstwa należy szukać raczej w czasach formowania się narciarstwa jako aktywności uprawianej w wysokich górach, takich jak Alpy czy Tatry.

Góry są terenem nieprzyjaznym i niebezpiecznym dla człowieka (Oppenheim, 1936). Z racji stromizny stoków istnieje niebezpieczeństwo spadku swobodnego z dużej wysokości, co nieuchronnie kończy się tragicznie. Bogactwo form przestrzennych, nagromadzonych w niewielkiej przestrzeni stwarza trudności orientacyjne, zwłaszcza we mgle czy w nocy. W warunkach zimowych pojawia się dodatkowo zagrożenie lawinowe czy niebezpieczeństwo wpadnięcia do szczeliny lodowcowej. Głęboki śnieg utrudnia w znacznych stopniu poruszanie się, z kolei twardy, zmrożony grozi ześlizgnięciem się ze stoku. Niskie temperatury w połączeniu z silnym wiatrem stwarzają niebezpieczeństwo odmrożeń bądź zamarznięcia. Otwarta przestrzeń, tzw. ekspozycja, powoduje stany lękowe i załamania psychiki, co obniża sprawność fizyczną i często skutkuje irracjonalnymi zachowaniami. Ponadto w górach wysokich, takich jak Himalaje, o których tutaj nie mówimy, gdyż nie są to tereny narciarskie w zwykłym znaczeniu tego terminu, dochodzą dodatkowo niebezpieczeństwa związane z wysokością. Krótko mówiąc, w górach, zwłaszcza zimą, panują warunki ekstremalnie niekorzystne dla bytowania człowieka. Naturalną reakcją jest omijanie tego rodzaju zagrożeń. Normalny, racjonalnie myślący człowiek, zdając sobie sprawę z niebezpieczeństw, nie podejmie wypadu w góry, o ile nie będzie to powodowane koniecznością wyższą. Sytuacja ta, paradoksalnie, sprzyja pewnemu stereotypowi, który w nieco przejaskrawionych barwach przedstawia się następująco: skoro dla przeciętnego człowieka pobyt w górach ma być śmiertelnie niebezpieczny, to przez kontrapozycję wnioskuje się, iż gdy dla kogoś pobyt w górach nie kończy się tragicznie, to człowiek ten musi być nieprzeciętny. Masy udają się więc w góry konsumować nieprzeciętność, podczas gdy nad ich bezpieczeństwem czuwają inni.

Ludzie od starożytności dążyli do doskonałości fizycznej i duchowej. Choć we współczesnym świecie mamy do czynienia z zanikaniem klasycznych wartości i relatywizacją wartości w ogóle, to postawa taka ciągle jeszcze jest atrakcyjna i budzi mimo wszystko społeczny szacunek, nawet w społeczeństwach konsumpcyjnych. Umiejętność radzenia sobie w trudnych górskich

warunkach niewątpliwie świadczy o dobrej kondycji psychofizycznej i ponadprzeciętnych cechach. Obcowanie z górami, z zachowaniem odpowiedniej miary, sprzyja doskonaleniu charakteru. Góry z pewnością są silniejsze od człowieka, niemniej człowiek jest w stanie z tej walki z górskimi szczytami wyjść obronną ręką, jeżeli nie popada zanadto w pychę i okazuje górom należny szacunek. Patologiczne zachowania powoduje często nie tyle chęć wykazania się charakterem w konfrontacji z naturą, ile chęć pokazania swojej wyższości nad innymi. Skutkuje to narastającą skłonnością do podejmowania nieprzemyślanych decyzji i coraz bardziej ryzykownych, a coraz mniej sensownych wyzwań: „idę tam, gdzie inni się boją i właśnie dlatego, że się boją, chcę wypaść lepiej od innych i jestem przekonany, że odniosę sukces, ponieważ być może nie do końca zdaję sobie sprawę z niebezpieczeństwa". Kwestia odpowiedniego nastawienia psychicznego jest niewątpliwie ważna w górach, o ile nie decydująca, niemniej przedstawiona powyżej motywacja wydaje się etycznie wątpliwa. Z drugiej jednak strony, ileż wielkich osiągnięć w sporcie wysokogórskim motywowanych było w ten właśnie sposób?

W swoim przewodniku po Tatrach z lat trzydziestych ubiegłego wieku J. Oppenheim, długoletni kierownik TOPR i jeden z pionierów narciarstwa w Polsce, pisał: „Podając niżej opisane szlaki narciarskie Polskich Tatr kierujemy się nadzieją zachęcenia wielu narciarzy do podjęcia trudu wycieczek zimowych w terenie wysokogórskim. Pełna treść nart rozkwita dopiero w narciarstwie terenowym; w niem to leżą ukryte najcenniejsze dla kultury ludzkiej zalety tego sportu: wytrzymałość, samodzielność, orjentacja i zaradczość wobec niebezpieczeństw i trudności" (Oppenheim, 1936, s. 41 [pisownia oryginalna]). Słowa te, napisane w latach trzydziestych, stają się znów aktualne w czasach renesansu turystyki narciarskiej, ski-alpinizmu i narciarstwa wolnego. Autor niemieckojęzycznego podręcznika do ski-touringu z początku lat osiemdziesiątych stwierdza w podobnym duchu, iż narciarstwo turystyczne dlatego jest czymś wspaniałym („Tourenskilauf – etwas Herrliches"), iż dotyka człowieka w całej jego pełni („efaßt den Menschen in seiner Ganzheit"; Weiss, 1983, s. 7). Orientacja w górach wymaga bowiem inteligencji, zaś poruszanie się na nartach – dobrej sprawności fizycznej. Bezpośrednia bliskość fascynującej górskiej przyrody dostarcza naszej wrażliwości najwznioślejszych przeżyć, zdobycie szczytu czy trudny zjazd dostarcza satysfakcji z osiągnięcia postawionego sobie celu. Do tego dochodzą wartości, które oferuje jedynie „Alpinismus als Lebensform"[6]. Turysta narciarski uczy się pokonywać przeszkody, znosić trudy spartańskiego życia w górach, docenia smak prostych posiłków w chwilach odczuwania głodu, źródlanej wody w chwilach pragnienia, dobrodziejstwo ciszy i spokoju w porównaniu ze zgiełkiem codziennego

[6] W wolnym przekładzie „Alpinizm jako sposób na życie" (ibidem, s. 7).

życia w mieście, a wreszcie uczy się doceniać piękno górskiego koleżeństwa i zdolności do poświęcenia się dla przyjaciół. Jeżeli szukamy korzeni współczesnego narciarstwa, to niewątpliwie tkwią one w takiej właśnie formie narciarstwa. Narciarstwo turystyczne łączy w sobie aspekt użytkowy – narty ułatwiają poruszanie się terenie zimowym, z aspektem sportowym – wycieczki w wysokie góry są niewątpliwie wyczynem sportowym. *Last but not least*, narciarstwo wysokogórskie łączy w sobie trzy elementy narciarskiej techniki: zjazd, poruszanie się na nartach pod górę i skok terenowy.

Pod koniec ubiegłego wieku wielu narciarzy zaczęło odchodzić od narciarstwa przywyciągowego, zwanego przed wojną „boiskowym" (Oppenheim, 1936, 23–24). Zauważyli, że rezygnacja z wyciągu, na korzyść wysiłku własnych mięśni jest nagradzana nieosiągalnymi w tłumie przywyciągowiczów przeżyciami, samego zaś zjazdu w nieprzetartym kilometrami terenie wysokogórskim nie da się po prostu z niczym porównać. Uroki głębokiego śniegu są tak pociągające, iż wielu narciarzy zafascynowanych surfowaniem w puchu próbuje przechytrzyć naturę, unikając nieprzyjemnej części narciarskiej wycieczki, czyli podejścia, zaś niechęć do żmudnego treningu próbuje skompensować coraz bardziej wymyślnym sprzętem. Można odnieść wrażenie, że czołówka światowego freeride'u, sponsorowana przez branżę sportową, koncentruje się ostatnimi czasy głównie na preparowaniu filmów, „dobrej zabawie" i jeździe na okrągło – szybko i prosto w dół, w górę zaś helikopterem. Celem wypadu w góry staje się nakręcenie filmu, i to najlepiej filmu zapierającego dech w piersiach widzów. Filmy te prezentowane są później na różnych festiwalach zwykłym narciarzom, którzy nie mogą się nadziwić, „że z takiej góry w ogóle da się zjechać". Najefektowniej wypadają na filmach skoki terenowe na złamanie karku, przeto najlepiej, gdy narciarz większą część stoku pokonuje w powietrzu, igrając ze skałami i lawinami. Ważniejsze od przeżyć własnych stają się tutaj, najwyraźniej, przeżycia publiczności. Czy filmy takie pokazują całe piękno i istotę narciarstwa? Gdyby powołać się na przytoczone wyżej cytaty, to chyba nie do końca. Fascynacja skokami i akrobacjami w powietrzu powoduje, iż ekstremalni freestyliści, głównie najmłodszego pokolenia, ograniczają w ogóle swoje narciarstwo do igraszek w snowparku. Cała zabawa okraszona jest dziecięcą rywalizacją w mało sensownych – ze względu na przeznaczenie narzędzia – akrobacjach i programowym odcinaniem się od filistrów zachowaniem, stylem życia i ubiorami.

Współczesne narciarstwo dziedziczy problemy i trendy zachodniej demokracji. Narciarze w swojej masie to narciarze przywyciągowi, ograniczający swój kontakt z nartami i górami do tygodniowego urlopu, najczęściej na sprzęcie pożyczonym w wypożyczalni. Dla nich to buduje się wszelkie przesadne udogodnienia, wręcz uciążliwe dla narciarzy z prawdziwego zdarzenia, po to

tylko, by dogodzić ich lenistwu i zniewieściałości oraz by raczyli pojawić się ponownie w przyszłym roku i zostawić miejscowym swoje pieniądze[7]. Dla filistrów pobyt w górach, podobnie jak pobyt w Egipcie czy wczasy na Kanarach, mierzy się ilością atrakcji dostępnych konsumpcji. Dla bardziej żądnych wrażeń, dysponujących przy tym odpowiednią ilością gotówki, organizowane są więc dodatkowe atrakcje: zdobywanie wysokich szczytów czy zjazdy pod opieką przewodnika. Eskapady te, same w sobie często trudne i niebezpieczne, w formie skomercjalizowanej, pod opieką zawodowych przewodników, stają się spacerami po parku. Jeżeli dowiecie się, że jakiś znajomy łamaga z biura pojechał na biegun, zdobył Mont Blanc czy jakiś sześciotysięcznik w Himalajach, to możecie być pewni, że nie było to bardziej wymagające niż samodzielny wypad w Tatry, zwłaszcza przy niesprzyjającej pogodzie. W dzisiejszych czasach byle nieudacznik jest w stanie skonsumować dość ekstremalny obiektywnie wyczyn sportowy, oczywiście bez jakichś specjalnych przygotowań i zmiany mieszczańskiego stylu życia, kupując sobie doświadczenie i sprawność zawodowców. Wyniosą go oni na szczyt lub wyciągną na linie, wszystko jest tylko kwestią ceny. Jest to tym smutniejsze, iż z reguły tacy „ekstremaliści" nie są raczej zainteresowani istotą tego, co robią. Ważna jest dla nich tylko tzw. adrenalina i dobra zabawa. Rażą oni ludzi szanujących góry swoim hałaśliwym zachowaniem i brakiem zaangażowania.

Jakaż zatem jest odpowiedź na postawione w tytule pytanie? Paradoksalnie można stwierdzić, iż narciarstwo nie wraca do korzeni, ponieważ... tychże korzeni w zasadzie nigdy nie opuściło. Zawsze pojawiali się w górach narciarze, dla których góry i narty były i są pewnego rodzaju *sacrum* i takich tylko wypada nazwać narciarzami *sensu stricto*. Najrozsądniejsza wydaje się jednak teza, iż na tyle narciarstwo wraca do korzeni, na ile cywilizacja zachodnia wraca do swoich źródeł. Są we współczesnym narciarstwie tendencje „olimpijskie", są też tendencje, które można nazwać „oszołomstwem", granica zaś między nimi jest subtelna.

Przyczyny opisanego stanu rzeczy są dwojakiego rodzaju. Jedne wyprowadzić można z samej ludzkiej natury, drugie zaś z istoty materii. Kultura zachodnioeuropejska u swoich początków przejawiała nieufność w stosunku do przyjemności cielesnych i dogadzaniu swoim własnym słabościom. Nie wdając się tutaj w teoretyczne rozważania, można stwierdzić, że nawet hedonistyczny prąd w filozofii, choć nie odrzucał przyjemności cielesnej jako czegoś z istoty złego, z reguły podkreślał, iż nieumiarkowane dawkowanie przyjemności rodzi cierpienie, a wiele przyjemności staje się przyjemniejszymi, gdy ich konsumpcja wymaga pokonania pewnych trudności. „Bez pracy

[7] Trzeba tutaj mimo wszystko zaznaczyć, iż to właśnie te środki finansowe napędzają głównie branżę sportową, na czym korzystają przecież również narciarze „wolni".

nie ma kołaczy" mówi polskie przysłowie, „Ohne Fleiß, kein Preis" jego niemiecki odpowiednik. Jeżeli przyjemność nie ma prowadzić do destrukcji człowieka, to musi być równoważona pewnym nieprzyjemnym przygotowaniem. Dlaczego tak jest, nie wiadomo. Być może działa tutaj coś w rodzaju biologicznej zasady zachowania energii witalnej: nie można bez końca rozpraszać sił żywotnych bez ich sukcesywnego reprodukowania. Tymczasem mentalność przeciętnego obywatela współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego, ogłupionego reklamą jest zgoła inna – „to, co najlepsze, od razu i za darmo, każdemu przy tym, według potrzeb". Rozwój nauki spowodował u człowieka Zachodu przeświadczenie, iż samoograniczanie czy miarkowanie przyjemności to zabobon, że przyjemność, nawet prowadzącą do negatywnych skutków, *nota bene* często dla ludzi z charakterem wątpliwą, można mieć za darmo, ponieważ nauka i tak znajdzie cudowny sposób na usunięcie tych negatywnych skutków. W pionierskich czasach narciarstwa popadano być może czasem w przesadę. Poważniejsza wycieczka narciarska musiała nieuchronnie mieć charakter tatrzańskiej wyrypy, której przyświecało hasło „im gorzej, tym lepiej", prawdziwy narciarz nie ulegał żadnym słabościom, był odporny na chłód, głód i pragnienie, o zmęczeniu nie wspominając – czy miało to sens, czy nie. Lęk przed „zniewieściałością" prowadził do kompleksów lub wręcz zachowań niekorzystnych dla zdrowia. Dzisiejszy człowiek Zachodu, przysłowiowy *Warmduscher*, popada w przesadę w drugą stronę. Bez oporów i wstydu folguje swojej zniewieściałości. Idea wyrzeczeń, samodyscypliny i kształtowania charakteru jest mu raczej obca.

Jeżeli chodzi o opór materii, to widać gołym okiem, iż podchodzenie na nartach i zjazd są z technicznego punktu widzenia dwoma diametralnie różnymi zadaniami. Niestety nie wynaleziono jak dotąd sprzętu, który byłby optymalny zarówno do podchodzenia, jak i do zjazdów. Sprzęt ski-tourowy jest więc zawsze mniejszym lub większym kompromisem. Narciarze postrzegający wszechstronność jako wartość przyjmują ten stan rzeczy pokorniej niż narciarze o zacięciu maksymalistów, zaś skrajna specjalizacja uniemożliwia praktycznie połączenie podejścia ze zjazdem. Jeżeli jestem zwolennikiem podchodzenia na nartach, będę czuł dyskomfort, podchodząc na szerokich nartach i w czteroklamrowych butach, wyobrażając sobie, jak wspaniale byłoby mieć specjalistyczny sprzęt do podchodzenia. Przewaga czteroklamrowych butów i szerokości *resp.* długości nart w zjeździe nie będzie dla mnie pocieszeniem, ponieważ zjazd specjalnie mnie nie pociąga. Z kolei zagorzali zjazdowcy będą z zazdrością patrzyć na posiadaczy szerokich nart i masywnych butów, bo dają one przewagę w zjazdach, a tego, że utrudniają znacznie podejście, nie bierze się tutaj pod uwagę. Narciarze o zacięciu wyczynowców, zrezygnują zatem prędzej czy później z nielubianej części narciarstwa i skierują się w stronę sportu ski-tourowego lub narciarstwa wariantowego i trudno ich za to winić.

Ryzykownie jest oceniać *sub specie aeternitatis* wydarzenia sprzed kilkunastu lub kilkudziesięciu lat, niemniej wydaje się, iż renesans narciarstwa turystycznego w czystej formie w zasadzie się skończył. Narciarstwo wolne, które miało być odpowiedzią na filisterstwo narciarstwa przywyciągowego, samo zaczyna popadać w konsumpcję. Freeride coraz bardziej odchodzi od narciarstwa turystyczno-alpinistycznego. Szerokie, ciężkie narty i twarde zjazdowe buty dobrze spisują się na zjazdach, lecz nie zachęcają do podejść, zresztą wielu narciarzy jeżdżących poza trasami w ogóle nie używa wiązań turystycznych, tylko zwykłe, zjazdowe. Narciarstwo pozatrasowe przeradza się w narciarstwo przytrasowe, względnie snowparkowe, czerpiąc swoją inspirację z kultury młodzieżowej. Podchodzeniowcy, z kolei, zaniedbują często zjazdy. Ich sprzęt ulega specjalizacji biegowej. Na wąskich, krótkich nartach i w lekkich, miękkich butach dobrze się podchodzi lub nawet wbiega na szczyty, trudno się natomiast zjeżdża, zwłaszcza gdy nie ma czasu zadbać o technikę zjazdową.

Cóż więc w takiej sytuacji począć? Dla narciarza ceniącego wszechstronność i szukającego w narciarstwie głębszych doznań *resp.* celów, słusznym kompromisem jest chyba pewnego rodzaju dualizm. Współczesny sprzęt do ski-alpinizmu, pomijając oczywiście specjalistyczny sprzęt dla zawodników, jest mimo wszystko dość uniwersalny. Na lekkich, turystycznych nartach, o taliowaniu 80–85 mm i rozsądnej długości, można zjechać w zasadzie w każdych warunkach śniegowych i terenowych. Na takich nartach również względnie dobrze się podchodzi jak też można bez problemu przypiąć je do plecaka na trudniejszych pasażach. Szerokie narty, o taliowaniu 110–120 mm, mają przewagę nad nartami do turystyki właściwie tylko w głębokim puchu. Takie warunki nie zdarzają się jednak zbyt często, a jeśli nawet, to puch w okolicach wyciągów bardzo szybko zostaje rozjeżdżony. Jeżeli zatem nie dysponujemy przypadkowo helikopterem lub nie mieszkamy na Alasce, prawdziwie szerokie narty zostawiamy najczęściej w domu. Jeśli zaś chodzi o popularne narciarstwo przywyciągowe, to grozi ono, zwłaszcza poza rejonami „topowymi", wzmożoną konsumpcją piwa w przytrasowych knajpach...

BIBLIOGRAFIA

Barabasz, S. (1914). *Wspomnienia narciarza*. Zakopane: SN TT.

Chojnacki, K.B., Orlewicz-Musiał, M. (2005). *Rozwój sprzętu, techniki jazdy oraz stylów narciarskich w Polsce. Od telemarku do carvingu*. Podręczniki i Skrypty, nr 24. Kraków: AWF.

Filar, A., Leyko, M. (1974). *Laury na śniegu. Opowieść o Bronisławie Czechu i Helenie Marusarzównie*. Warszawa: Wydawnictwo MON.

Kapeniak, J. (1971). *Tatrzańskie diabły*. Warszawa: Sport i Turystyka.
Krasicki, Sz. (2006). *A to narty właśnie*. Kraków: Wydawnictwo Fall.
Marusarz, S. (1957). *Na skoczniach Polski i świata. Kartki z pamiętnika*. Warszawa: Sport i Turystyka.
Młodzikowski, G., Ziemilski, J.A. (red.) (1957) *Narciarstwo. Zarys encyklopedyczny*. Warszawa: Sport i Turystyka.
Krasicki, Sz. (red.), (1994). *Narciarstwo zjazdowe*. Kraków: AWF.
Oppenheim, J. (1936). *Szlaki Narciarskie Tatr Polskich*. Kraków: PZN.
Österreichischer Schi-Lehrplan (1957). Salzburg: Herausg. vom Öster Berufsschilehrerverband.
Pause, W. (1972). *Abseits der Piste. 100 stille Skitouren in den Alpen*. München.
Wasztyl, R. (1988). Przyczynek do genezy polskiego narciarstwa, *Wych. Fizyczne i Sport*, T. 32 nr 4.
Weiss, R. (1983). *Touren-Skilauf. Sicher und genußvoll in Pulver und Firn*. Insbruck: Steiger Verlag.
Zdebska, H. (2007), *Bohater sportowy. Studium indywidualnego przypadku Bronisława Czecha (1908–1944)*. Kraków: Wydawnictwo Fall.
Zieliński, S. (1973). *W stronę Pysznej*. Warszawa: Iskry.
Ziemba, S. (1955). *Śladami dwóch desek. Zarys dziejów narciarstwa*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

SUMMARY

DOES SKIING RETURN TO ITS ROOTS? CONSIDERATIONS ON THE PHILOSOPHY OF SKIING

The article tries to grasp the essence of skiing in both its origins and contemporary development. The authors claim that the essence of skiing contains both sporting and utilitarian aspects. The contemporary popularization of skiing is connected with purely ludic or consumption attitude toward skiing. Such an attitude leads to an alienation consisted in search for excessive facilities. It fails to establish the proper relation with nature and contradicts the classical ideal of arete. Skiing at its beginning had a highly utilitarian character, the use of skis have enabled access to a previously inaccessible environment. The triumph of the ski-equipped men over wild mountains did not lead to the alienation and character's degradation. On the contrary, people have become closer to nature, which required a strong character and peak physical fitness – the essence of humanity as considered in ancient culture.

Keywords: consumerism, classical values, the essence of skiing, free skiing.

Mariusz W. Majewski
Uniwersytet Pedagogiczny Kraków

DZIAŁALNOŚĆ KLUBÓW LOTNICZYCH NA LUBELSZCZYŹNIE W LATACH 1927–1939

Wprowadzenie: W okresie międzywojnia na terenie Lubelszczyzny przy funkcjonujących tam wytwórniach lotniczych – Zakładach Mechanicznych Plage i Laśkiewicz oraz Podlaskiej Wytwórni Samolotów – rozpoczęły działalność kluby lotnicze. Podstawowym celem ich działalności było kształcenie pilotów sportowych. W krótkim czasie cel ten został osiągnięty. Ponieważ kluby te dysponowały jedynie sprzętem udostępnionym przez władze wojskowe, podjęto również prace konstruktorskie. W początkowym okresie, mimo poniesionych wyrzeczeń, kluby te nie odnosiły większych sukcesów sportowych. Sytuacja uległa zmianie dopiero wtedy, gdy przydzielono im samoloty wyprodukowane przez DWL. W klubach działały liczne sekcje, które inicjowały szereg wydarzeń społecznych i kulturalnych. Powstanie klubów lotniczych na terenie Lubelszczyzny doby międzywojnia miało doniosłe znaczenie społeczne i gospodarcze. W typowo rolniczym dotąd regionie rozpoczęto produkcję samolotów sportowych o zaawansowanej konstrukcji. Co więcej, efektem dwunastoletniej działalności klubów była popularyzacja sportów lotniczych nie tylko na terenie kraju, ale również poza jego granicami. Cennym dorobkiem klubów w Lublinie i Białej Podlaskiej było wykształcenie rzeszy pilotów sportowych i wojskowych. Pośród nich tylko Jerzy Szałowski oraz Bolesław Łopatniuk mogli bronić polskiego nieba we wrześniu 1939 r., innym – Wojciechowi Kołaczkowskiemu, Wacławowi Makowskiemu, Adamowi Jaworskiemu i Adamowi Głębockiemu – z pilotami Luftwaffe przyszło walczyć dopiero we Francji i Anglii. Największa rzesza byłych działaczy lubelskich i bialskich klubów lotniczych, a wśród nich m.in. Jerzy Rudlicki, Zbysław Ciołkosz, Zygmunt Cyma, Wacław Czerwiński, Aleksander Grzędzielski, Józef Medwecki, Roman Rosinkiewicz, Jerzy Teisseyre, podjęła na emigracji inną walkę z wrogiem – nie tę bezpośrednią, ale tę cichą, niewidoczną – w biurach konstruktorskich przemysłu lotniczego.

Słowa kluczowe: lotnictwo sportowe, Lubelski Klub Lotniczy, Aeroklub Podlasko-Poleski, działalność sportowa i konstruktorska (1927–1939).

Początki uprawiania sportów lotniczych w Polsce zbiegają się niemal w czasie z powstaniem pierwszych formacji wojsk lotniczych. Już w 1919 r. powołano do życia Aeroklub Polski, najpierw z siedzibą w Poznaniu, a nieco

później w Warszawie. Wewnętrzne trudności integracyjne państwa, działania militarne, w trakcie których przyszło bronić niepodległości kraju, a także nikłe początkowo możliwości finansowe społeczeństwa doprowadziły do przerwania działalności statutowej. Dopiero po rejestracji Ligi Obrony Powietrznej Państwa możliwości uprawiania sportów lotniczych wzrosły. Wskrzeszenie Aeroklubu Rzeczypospolitej w znacznym stopniu dopomogło w utworzeniu Aeroklubu Akademickiego w Warszawie dnia 19 października 1927 r. Kolejne aerokluby zrzeszające młodzież akademicką powstawały w Krakowie, we Lwowie, w Poznaniu, a następnie w Wilnie i Wolnym Mieście Gdańsku. W przypadku społeczeństwa lubelskiego powstanie planowanego stowarzyszenia ułatwiło funkcjonowanie na tym terenie dwóch wytwórni lotniczych. W 1921 r. produkcję sprzętu licencyjnego rozpoczęto w Zakładach Mechanicznych Plage i Laśkiewicz, a następnie w 1924 r. w Podlaskiej Wytwórni Samolotów. Kolejnym czynnikiem mającym bezpośrednie znaczenie dla udogodnień w powstaniu klubów lotniczych była duża aktywność Komitetu Wojewódzkiego LOPP. Pod koniec 1927 r. organizacji tej podlegało dwadzieścia komitetów powiatowych, sto trzydzieści pięć kół gminnych i dwadzieścia dwa koła szkolne. W sumie skupiała ona terenie Lubelszczyzny aż 10 346 aktywistów. W skład zarządu Komitetu Wojewódzkiego LOPP wchodzili: dr Stanisław Bryła (prezes), Jan Dębowski i Czesław Szczepański (wiceprezesi), L. Dziewulski (skarbnik), Franciszek Frańczak (sekretarz) oraz płk Witold Rudnicki (szef propagandy). Inicjatywę i projekt powołania aeroklubu w Lublinie zgłosili pracownicy Zakładów Mechanicznych Plage i Laśkiewicz oraz studenci Uniwersytetu Lubelskiego, korzystający jednocześnie ze wsparcia Związku Aeroklubów Akademickich[1].

Jednym z podstawowych celów działalności LOPP była popularyzacja w społeczeństwie sportów lotniczych. Pierwszy z płatowców eskadry propagandowej LOPP zakupiono ze składek społeczeństwa województwa lubelskiego. Inicjatywę tę zgłosił do redakcji „Głosu Lubelskiego" Ryszard Fiegiel, przekazując za pośrednictwem dziennikarzy 50 zł na ten szczytny cel. Niebagatelne środki pozyskiwano ze sprzedaży odznak lotniczych, opodatkowania napojów, organizacji zabaw, dansingów i zawodów sportowych.

[1] Jeszcze przed powstaniem Koła Lotniczego przy ZMPiL w Lublinie działały zawiązane w początkach lutego 1923 r. struktury Towarzystwa Popierania Żeglugi Powietrznej oraz Koło Miłośników Lotnictwa. Ta ostatnia organizacja powstała z inicjatywy uczniów Gimnazjum A.J. Vetterów. Bezpośredniego wsparcia udzieliła bronowicka wytwórnia desygnując instruktora do prac nad modelami latawców. Mors, *Koło Miłośników Lotnictwa w Lublinie*, „Głos Lubelski" z 29 XI 1923, nr 323, s. 4; Szerzej o funkcjonowaniu lubelskiego LOPP *Sprawozdanie z działalności Komitetu Wojewódzkiego LOPP w Lublinie za rok 1927*, „Ster", 1928, nr 1, s. 7–16; J. Osiński, *Geneza i organizacja klubów lotniczych w Polsce*, „Młody Lotnik", 1930, nr 2, s. 46–47; R. Bartel, J. Chojnacki, T. Królikiewicz, A. Kurowski, *Z historii polskiego lotnictwa wojskowego*, Warszawa 1978, s. 340–346.

Nietypową formę gromadzenia funduszy podjął LOPP wspólnie z zespołem redakcyjnym „Głosu Lubelskiego". Polegała ona na imiennym wzywaniu znajomych, przyjaciół i pracodawców do dobrowolnych wpłat na ten cel. Nazwiska ofiarodawców i osób wzywanych do kolejnych darów były publikowane na łamach gazety. Donacje były różnej wielkości – począwszy od 5 gr do nawet do 430 zł. W zdecydowanej większości datki nie przekraczały jednak kwoty 2 zł. Ostatecznie z tych środków zakupiono amfibię Schreck FBA-17H „Lubliniak"[2].

Pozostały sprzęt lotniczy – Hanriot HD-14 i Potez XVA2 – wykorzystywany do promocji działań LOPP, władze wojewódzkie otrzymały początkowo z MSWojsk. Z inicjatywy prezesa LOPP – wojewody lubelskiego dr. Stanisława Bryły i kuratora szkolnego Ignacego Pytlakowskiego, zamówiono także nowy płatowiec PWS-3. Niezbędne środki finansowe pozyskano z dotacji LOPP w wysokości 10 000 zł, a pozostałe pochodziły głównie ze składek młodzieży szkolnej, uzyskanych ze sprzedaży okolicznościowych marek (15 000 zł). Chrzest samolotu PWS-3 „Prezydent Ignacy Mościcki" zaplanowano podczas inauguracji Tygodnia Lotniczego. Uroczystości te odbyły się na lotnisku Plage i Laśkiewicz 11 września 1927 r. Rodzicami chrzestnymi samolotu byli: Zofia Remiszewska, Ignacy Pytlakowski oraz uczniowie Leokadia Krasińska i Stefan de Château. Wówczas to sprawdziany powietrzne płatowca przeprowadził sierż. pil. Marian Rada. W trakcie I Konkursu Awionetek w dniach 6–9 października 1927 r. w Warszawie mjr pil. Wacław Makowski na PWS-3 „Prezydent Ignacy Mościcki" zdobył drugą nagrodę, pokonując pozostałych sześć zespołów[3].

Koło Lotnicze przy Zakładach Mechanicznych Plage i Laśkiewicz powołano ostatecznie 15 sierpnia 1927 r., a jego pomysłodawcami byli m.in.:

---

[2] Do priorytetów lubelskiego LOPP należała budowa własnego lotniska. Już w sierpniu 1927 r. zainicjowano rozmowy z władzami Departamentu IV i V MSWojsk. Ze względu na wyrażone sprzeciwy, zrezygnowano z uruchomienia nowego lotniska na terenie Lublina. Władze wojskowe uwzględniając zarówno interesy PLL Lot, jak też kierując się możliwościami powstania nowej bazy operacyjnej dla płatowców bojowych, wskazały na nową lokalizację na terenie Zamościa-Mokrego. W efekcie bezpośrednich negocjacji zarząd Ordynacji Zamojskich odstąpił Komitetowi Wojewódzkiemu LOPP 36 ha folwarku Mokre za znacznie obniżoną kwotę 71 523 zł. Lotnisko zostało oddane do eksploatacji późną jesienią 1929 r. po zakończeniu prac melioracyjnych, niwelacyjnych, doprowadzeniu instalacji elektrycznej, telefonicznej i sygnalizacyjnej oraz budowie odgałęzienia drogowego na trasie Zamość – Szczebrzeszyn. Więcej: *Lubelski Komitet Wojewódzki*, „Lot Polski", 1933, nr 11, s. 50–51; Z. Kozak, *Organizacja i działalność Ligi Obrony Powietrznej Państwa w latach 1923–1928*, „Biuletyn Wojskowej Służby Archiwalnej" 1997, nr 17, s. 26–43; Obywatelski *turniej wszechlubelski*, „Głos Lubelski" 12 X 1925, nr 294, s. 5; *Statut Ligi Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej*, 1934, par. 3, pkt. 1–2.

[3] Więcej: „Głos Lubelski" 1 V 1925, nr 119, s. 2; *Lubelski Komitet Wojewódzki*, „Lot Polski", 1933, nr 11, s. 50–51; *II Konkurs płatowców sportowych w Polsce*, „Nasz Start", 1928, nr 3, s. 20–21; *Tydzień Lotniczy w Lublinie*, „Ster" 1927, nr 9–10, s.12.

Antoni Mroczkowski, Tadeusz Gumowski, Jerzy Dąbrowski i Antoni Uszacki. Dzięki własnej pracy, zgromadzonym środkom finansowym oraz wydatnej pomocy właścicieli wytwórni Plage i Laśkiewicz, Romana Laśkiewicza i Kazimierza Arkuszewskiego oraz dyrektora Zygmunta Zakrzewskiego, rozpoczęto prace inżynieryjne przy pierwszym płatowcu[4]. Został on wyposażony w silnik Walter 60 KM. Pierwsze loty DUS-3 (SP-ACK) zostały przeprowadzone przez Władysława Szulczewskiego jesienią 1928 r. W okresie od 29 października do 1 listopada płatowiec konstrukcji Jerzego Dąbrowskiego i Antoniego Uszackiego wziął udział w II Konkursie Awionetek w Warszawie zorganizowanym przez LOPP. Rywalami lubelskiego płatowca były JD-2 Jerzego Drzewieckiego, „Mielec" braci Działowskich, WZ-XI „Kogutek I" Władysława Zalewskiego, PS-1 Stanisława Praussa, dwa samoloty DKD-4 braci Działowskich, RWD, PWS-4, „Orkan-2" por. pil. Grzymilasa oraz płatowce sportowe: Skraby, Wigury i Rogalskiego, Nawrota i Moryssona. Niekwestionowane zwycięstwo odnieśli bracia Działowscy na DKD-4, drugie miejsce – „Orkan-2" por. pil. Grzymilasa, trzecie – „Mielec" braci Działowskich, czwartą pozycję zajął PS-1 Stanisława Praussa. Spośród pozostałych awionetek nagrodę pieniężną otrzymał również DUS-3. Lubelski samolot zajął ósme miejsce w konkurencjach, a także został nagrodzony po osiągnięciu przez pil. Antoniego Mroczkowskiego największej prędkości przelotowej, tj. około 150 km/h. Nagrodę tę ufundował Wincenty Wab-Wabiński. W kolejnych zawodach – Lot Południowo-Zachodniej Polski – rozegranych 6 października 1929 r. niewiele szczęścia miał inny pilot lubelskiego klubu, Władysław Szulczewski, który również zajął na DUS-3 ósme miejsce, a dodatkowe wyróżnienie otrzymał za wykonane akrobacje lotnicze[5].

Jakkolwiek Antoni Mroczkowski i Władysław Szulczewski nie odnieśli sukcesu, to jednak już wówczas narodził się pomysł poprawienia rekordu świata w długości przelotu. Przygotowania formalnie – po finansowym wsparciu tego przedsięwzięcia przez lubelski oddział Banku Gospodarstwa

[4] Już wiosną 1928 r. władze ARP rozważały możliwość przekształcenia Koła Lotniczego w Aeroklub Lubelski. Akces przystąpienia do tej organizacji zgłoszony został przez personel obydwu wytwórni lotniczych oraz dowódcę Oficerskiej Szkoły Lotniczej w Dęblinie ppłk. pil. Romana Florera. Z bliżej nieznanych przyczyn władze ARP nie wyraziły zgody na utworzenie aeroklubu. W efekcie powstał przy ZMPiL – Lubelski Klub Lotniczy – 13 IV 1929 r., i nieco później w Białej Podlaskiej – Klub Lotniczy PWS – 16 IV 1929.

[5] Jerzy Dąbrowski i Antoni Uszacki jeszcze przed rozpoczęciem budowy DUS-3 zorganizowali nieudaną wyprawę szybowcową na Przełęcz Dukielską; *II Konkurs płatowców sportowych w Polsce*, „Nasz Start" 1928, nr 3, s. 20–21; T. Królikiewicz, *Z dziejów polskiego lotnictwa sportowego*, „Wojskowy Przegląd Historyczny", 1971, nr 4, s. 201–221; *Szczegółowe wyniki Lotu Południowo-Zachodniej Polski*, „Lotnik" 1929, nr 11, s. 257–259; M. Gajewski, biogram A. Mroczkowskiego [w:] *Słownik biograficzny miasta Lublina*, red. T. Radzika, J. Skarbka, A.A. Witusika, Lublin 1993, s. 169–170.

Krajowego oraz rodzimą wytwórnię Plage i Laśkiewicz – rozpoczęto w lipcu 1929 r. Polegały one na wbudowaniu w miejscu pasażera dodatkowych zbiorników na paliwo oraz zainstalowaniu nowej jednostki napędowej Walter o mocy 80 KM. Pierwszą próbę pobicia dotychczasowego rekordu, wynoszącego 2655,5 km i należącego do czechosłowackiego kpt. A. Vicherka, podjął w październiku 1929 r. Władysław Szulczewski. Lot okrężny planowano na trasie Lublin – Lwów – Kraków – Poznań – Grudziądz – Warszawa – Lublin. Z powodu niesprzyjających warunków meteorologicznych już po odbyciu ośmiogodzinnego przelotu i lądowaniu w Poznaniu-Ławicy pilot zrezygnował z kontynuowania lotu. W maju 1930 r. podjęto kolejną próbę lotu, tym razem po obwodzie zamkniętym Dęblin – Lublin. Za punkt startu obrano lotnisko wojskowe, gdyż dysponowało ono dłuższym pasem startowym, co miało niebagatelne znaczenie dla nadmiernie obciążonego 360-kilogramowym zapasem paliw płatowca. Pierwotnie odłożona próba zakończyła się krótkim, trzymetrowym wzlotem na końcu pasa startowego – po ominięciu konarów pobliskich drzew pilot zawadził bowiem końcem płata o ziemię[6].

Pomimo dwukrotnych przymiarek do bicia rekordów przez Władysława Szulczewskiego nie odniesiono spodziewanych sukcesów, co jednak nie zniechęciło członków Lubelskiego Klubu Lotniczego do dalszych wysiłków. Sekcja Budowy Awionetek przystąpiła do budowy kolejnego prototypu. Wedle założeń konstruktorów, Jerzego Teisseyre i Mariana Bartolewskiego, planowano trzymiejscowy płatowiec z zamkniętą kabiną, wyposażony w silnik Walter Vega 85 KM, o płatach i opierzeniu wolnonośnym. Kadłub i opierzenie miały być spawane z rur stalowych, a płaty konstrukcji drewnianej – pokryte sklejką. Do budowy prototypu LKL-2 używano zatem łatwo dostępnych i tanich surowców. W styczniu 1930 r. był już gotowy kadłub i stateczniki, przedłużały się natomiast prace nad płatami. Godny odnotowania może być również fakt, iż wieczorami na terenie wytwórni szereg prac wykonywały społecznie zespoły składające się z pięciu do sześciu sympatyków lotnictwa. Kierownikiem prac z ramienia Sekcji Budowy Awionetek był Jerzy Fiedorow. Zarówno bezpośredni wykonawcy prac, jak i pozostały personel techniczny oraz inżynieryjny dobrowolnie opodatkował się comiesięczną składką w wysokości 10 zł, co dla przeciętnego robotnika było kwotą znaczącą. LKL-2 uczestniczył 30 stycznia 1931 r. w zorganizowanych wraz z Klubem Lotniczym PWS I Lubelsko-Podlaskich Zimowych Zawodach Lotniczych. Załoga LKL-2, Józef Żuromski i Władysław Rosiak, już na początku konkursu miała problemy z uruchomieniem jednostki napędowej. Sukces odniesiono tylko

[6] *Sprawozdanie z działalności Komitetu Wojewódzkiego LOPP w Lublinie za rok 1927*, „Ster" 1928, nr 1, s. 7–15; T. Gumowski, *Sprawozdanie z przygotowań do pobicia rekordu światowego długości lotu bez lądowania*, „Skrzydlata Polska", 1930, nr 1, s. 31; *Próba pobicia rekordu*, „Młody Lotnik" 1930, nr 5–6, s. 153.

w konkurencji polegającej na próbie wzlotu płatowca na możliwie najwyższą wysokość (2100 m). Przed planowanym startem w III Krajowym Konkursie Awionetek i rajdem dookoła Polski drugi płatowiec Lubelskiego Klubu Lotniczego został wyposażony w nową jednostkę napędową – Armstrong-Siddeley Genet o mocy 80 KM. Załodze nie było jednak dane uczestniczyć w zawodach. Przeciążony nadmierną ilością paliwa samolot LKL-2bis (SP-ADE) rozbił się 24 września 1930 r. na bronowickim lotnisku. Wraz z zabudową nowej jednostki napędowej w LKL-2 prowadzono również prace nad kolejnym prototypem. Tym razem LOPP przekazał do konstruowanego prototypu silnik Cirrus-Mark III o mocy 85 KM[7].

Oficjalne przekształcenie Koła Lotniczego ZMPiL w Lubelski Klub Lotniczy nastąpiło ostatecznie 13 kwietnia 1929 r. Działały już wówczas trzy podstawowe sekcje: budowy awionetek, treningowa i propagandowo-prasowa. Nieco później zawiązały się kolejne – szybowcowa i kulturalno-oświatowa. Funkcję prezesa klubu pełnił Tadeusz Gumowski, a kierownikami poszczególnych sekcji byli: Jerzy Fiedorow (sekcja budowy awionetek), Władysław Szulczewski (sekcja treningowa), Jan Gil (sekcja kulturalno-oświatowa) oraz Zygmunt Radomski (sekcja propagandowo-prasowa). Gdy tylko możliwe stały się zakupy paliw ze składów wojskowych, do LKL oddelegowano również oficera łącznikowego Dowództwa Lotnictwa MSWojsk – kpt. Józefa Gruberskiego[8].

W połowie lipca 1929 r. odbyło się oficjalne otwarcie Lubelskiego Klubu Lotniczego. Formalnie organizatorem otwarcia był Komitet Wojewódzki LOPP oraz władze nowo powstałego klubu. Swoją obecnością uroczystość tę zaszczycili: prezes LOPP Walerian Karasiński, naczelnik Wydziału Lotnictwa Cywilnego płk Czesław Filipowicz, prezes zarządu Głównego LOPP Julian Eberhard, dowódca Centrum Wyszkolenia Oficerów Lotnictwa płk dypl. obs. Stanisław Ujejski i kpt. pil. Tadeusz Halewski oraz przedstawiciele Aeroklubu Akademickiego, Sekcji Lotniczej przy Politechnice Warszawskiej i Klubu Lotniczego PWS. Dla podkreślenia wagi tych uroczystości przelotów z Warszawy na dwóch płatowcach JD-2 dokonali por. Franciszek Żwirko i Marian Grzeszczyk, a z Białej Podlaskiej – Franciszek Rutkowski w PWS-3, natomiast w Spad S-61C1 przybyli z Warszawy por. Kempiński, por. Grzybowski, chor. Szurlej. Aż z Wilna przyleciał również na Spad S-61C1 kpt. Rutkowski. Uroczystości rozpoczęło nabożeństwo w kościele pw. św. Michała,

[7] *Biuletyn Lubelskiego Klubu Lotniczego*, „Skrzydlata Polska", 1930, nr 3, s. 33; III Krajowy Konkurs Awionetek rozpoczął się w Warszawie 24 IX 1930. Por.: „Skrzydlata Polska" 1930, nr 4, s. 3; *Lubelski Klub Lotniczy*, „Młody Lotnik" 1930, nr 1, s. 19; *Awionetka LKL-2*, „Skrzydlata Polska", 1930, nr 4, s. 26–27; *III Krajowy Konkurs Awionetek*, „Skrzydlata Polska", 1930, nr 4, s. 3–9.

[8] AP Lublin, ZMPiL, 175. Pismo prezesa LKL inż. Władysława Jaworskiego do sędziego komisarza masy upadłościowej ZMPiL z 15 X 1936.

celebrowane przez ks. szambelana Kazimierza Gostyńskiego. Następnie udano się na lotnisko, gdzie odbył się chrzest płatowców LKL: „Bystry", „Zamość", „Patria", „Zwinny", „Sokół", który polegał na rozbiciu butelek szampana o brzeg śmigła. Rodzicami chrzestnymi „Bystrego" byli: Maria Zamoyska, Maria Podgórska, Chojnowa, gospodyni z kolonii Lipiniak, wojewoda Walerian Karasiński, ppłk Adam Koc i Michał Zdyb; płatowca „Zamość": Maria Eustachiewiczówna, Janina Komornicka, ppłk Czesław Filipowicz, inż. Julian Eberhard, wojewoda Karasiński, inż. Jan Dębowski, J. Dylewski i Józef Hafner; samolotu „Patria": Zofia Laśkiewiczówna, Rzeszotarska, płk Adam Koc, ppłk Czesław Filipowicz, kpt. Halewski i Roman Laśkiewicz; „Zwinny" był trzymany do chrztu był przez Rzeszotarską, Różańską, Baranowską, Bryłę, Jana Czerwińskiego, Kamińskiego i M. Chaim. Rodzicami chrzestnymi płatowca „Sokół" byli: Ossowska, Bryła, F. Moskalewski oraz J. Mach (w imieniu Adama Zamoyskiego). Przed uroczystościami chrztu przemówienia wygłosili m.in. pierwszy prezes LKL Tadeusz Gumowski, wojewoda Karasiński, Julian Eberhard. Uroczystości patronował zaś płk Czesław Filipowicz, który dokonał oficjalnego otwarcia klubu i szkoły pilotażu. Część oficjalną uroczystości zamknęło zaproszenie dyrektora administracyjnego zakładów Plage i Laśkiewicz inż. Jana Dębowski do podziwiania akrobacji lotniczych[9].

W czasie oficjalnych obchodów otwarcia Lubelskiego Klubu Lotniczego został uruchomiony I Kurs Pilotażu. Wykłady w szkole lotniczej rozpoczęto formalnie już w końcu maja 1929 r. w Gimnazjum Państwowym im. Hetmana Zamoyskiego. Zajęcia odbywały się początkowo trzy razy w tygodniu, a trwały po dwie godziny każde. Uczestnicy kursu pokrywali jego koszty w wysokości 10 złotych, pozostałą część należności – w formie dopłaty wynoszącej 5 zł – finansował LOPP.

Stanowisko kierownika szkoły w Lubelskim Klubie Lotniczym powierzono Kazimierzowi Różańskiemu. W 1930 r. LKL skupiał 121 sympatyków i pasjonatów lotnictwa. Pośród nich tylko 13 osób posiadało uprawnienia pilotów, a dalszych 9 adeptów było w trakcie uzyskiwania zezwoleń. Łącznie do 31 grudnia 1930 r. wykonano 2577 lotów w czasie 354 godzin. Treningi lotnicze odbywano na trzech płatowcach Hanriot H-28 z zawodnymi silnikami La Rhône oraz LKL-2bis, LKL-4 i LKL-5. Tak duża ilość sprzętu lotniczego na wyposażeniu uniemożliwiała korzystanie z hangarów wytwórni Plage i Laśkiewicz. Dlatego na skraju lotniska zabudowany został szkielet hangaru Bessonaux. Uroczyste poświęcenie hangaru odbyło się w czasie III Lubelsko-Podlaskich Zimowych Zawodów Lotniczych[10].

---

[9] *Otwarcie Lubelskiego Klubu Lotniczego*, „Młody Lotnik", 1929, nr 6, s. 183–184.

[10] *Sprawozdanie z działalności Komitetu Wojewódzkiego LOPP w Lublinie za rok 1927*, „Ster" 1928, nr 1, s.7–15.

Podczas tych ostatnich zawodów, rozegranych w dniach 3–5 lutego 1933 r., pilotom LKL nie wiodło się. Konkurs miał zostać rozstrzygnięty na liczącej 714 km trasie Lublin – Biała Podlaska – Kowel – Łuck – Zamość – Sandomierz – Dęblin – Lublin. Oprócz przelotu miały zostać także rozegrane trzy konkurencje: sztafeta lotniczo-motocyklowa, strącanie baloników i lądowanie w prostokącie. Tym razem klub wystawił dwie załogi. Na płatowcu LKL-4 wystartował sierż. podch. Wojciech Kołaczkowski, a na LKL-5 – Władysław Szulczewski. Głównie ze względu na problemy z pracą silnika, Wojciech Kołaczkowski musiał trzykrotnie lądować w terenie przygodnym. Pokazy kunsztu pilotażu młodego podchorążego przypadły w kolejnym dniu konkursu i wtedy zwyciężył w konkurencji polegającej na lądowaniu w prostokącie o wymiarach 50 × 100 m. Władysław Szulczewski w pierwszym dniu zawodów wycofał się z dalszej rywalizacji. Zwycięzcą III Lubelsko-Podlaskich Zimowych Zawodów Lotniczych został Kazimierz Chorzewski na PZL-19[11].

Dzięki bezpośredniej inicjatywie Lubelskiego Klubu Lotniczego uruchomione zostały 15 marca 1933 r. Centralne Warsztaty Aeroklubów. Powołano je za zgodą wszystkich klubów afiliowanych w czasie zjazdu przedstawicieli, zwołanego w Aeroklubie Warszawskim 4 marca 1933 r. Do podstawowych zadań CWA należały: budowa nowych płatowców, zarówno sportowych, jak i licencyjnych szybowców oraz prace remontowe. Warsztaty zatrudniały przy pełnym obciążeniu mocy wytwórczych trzydziestu czterech robotników oraz czterech pracowników umysłowych. Stanowisko kierownicze objął współtwórca LKL Kazimierz Różański. Prace prowadzono w wynajętych przez ZMPiL pomieszczeniach przy ulicy Fabrycznej 17. Dysponowano warsztatami wyposażonymi w komplet urządzeń. W osobnych budynkach znajdowały się także: spawalnia, tapicernia, lakiernia, magazyn materiałów oraz biuro. Początkowo wykonywano kompletne prace remontowe RWD-4 dla Aeroklubu Warszawskiego, które ukończono 1 maja 1933 r., po czym rozpoczęto prace remontowe pięciu płatowców Sido-S1bis2 dla aeroklubów: stołecznego, wileńskiego, krakowskiego. Kolejne modernizacje zlecone przez Lubelski Klub Lotniczy prowadzono w RWD-5. Zatwierdzono wtedy również modernizację płatowców MN-5 dla Aeroklubu Wileńskiego oraz w PZL-5 dla Państwowych Zakładów Lotniczych. Dyrekcja ZMPiL zleciła natomiast budowę podłodzi do wodnopłatowców Lublin R-VIIIbis. Wśród innych zapowiedzi znalazła się także produkcja kajaków i ślizgowców[12].

Najmniej znanym prototypem płatowca, który został wyprodukowany w CWA, był samolot turystyczny N-y 4. Prace projektowe rozpoczął inż. Adam Nowotny z inicjatywy kierownika Szkoły Szybowcowej w Bezmie-

[11] *Lubelsko-Podlaskie Zimowe Zawody Lotnicze*, „Lot Polski" z 1933, nr 2, s. 5–6.

[12] M.W. Majewski, *Samoloty i zakłady lotnicze II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2008, s. 196–197.

chowej. Plany konstrukcyjne przewidywały budowę prototypu służącego procesowi przeszkalania pilotów szybowcowych na samoloty silnikowe. Dzięki wsparciu udzielonemu przez Instytut Techniki Szybownictwa i Aeroklub Lwowski zręby tej konstrukcji powstały w lipcu 1932 r. Adam Nowotny początkowo zamierzał skonstruować wolnonośny dolnopłat o konstrukcji całkowicie drewnianej, dwumiejscowy samolot sportowy, który byłby napędzany silnikiem o mocy 30–40 KM. Wobec trudności z zakupem przez aeroklub takiej jednostki napędowej, pojawiła się koncepcja budowy prototypu, który zostałby wyposażony w silnik czechosłowacki Walter NZ o mocy 85 KM. Prace dostosowawcze przekształciły się w budowę zupełnie nowego projektu N-y 4bis. Ostatecznie realizacji projektu podjęły się w maju 1933 r. CWA. Do jesieni prototyp był właściwie już gotów. Po likwidacji placówki dalsze prace przejęły ZMPiL, ale po śmierci konstruktora szybko wycofały się z dalszych projektów. Mimo zlecenia CWA szeregu prac konstruktorskich, doszło do ogłoszenia ich upadłości. Pozostawione długi rzędu 15 050 zł spłacono ze składek członków LKL.

Po ogłoszeniu upadłości przez Zakłady Mechaniczne Plage i Laśkiewicz oraz po utworzeniu Lubelskiej Wytwórni Samolotów zarząd Lubelskiego Klubu Lotniczego nie mógł już liczyć na współpracę z nową dyrekcją. Z tego głównie powodu w 1938 r. przeniósł swoją siedzibę do Świdnika. Działalność LKL kontynuował częściowo Klub Sportowy Lubelskiej Wytwórni Samolotów, którego współzałożycielami byli: Tadeusz Gumowski, Marian Bartolewski, Franciszek Wyszyński i Jan Gray. Należy również podkreślić, iż niektórzy organizatorzy LKL – po ogłoszeniu upadłości przez ZMPiL i ujawnieniu problemów finansowych LKL – przeszli do Klubu Sportowego LWS. Uprawianie sportów lotniczych nie było jednak głównym podmiotem działania[13].

Do powstania kolejnego klubu lotniczego na Lubelszczyźnie doszło również dzięki pośrednictwu LOPP. W latach 1926–1927 na terenie Podlaskiej Wytwórni Samolotów funkcjonowało początkowo Koło LOPP. Wśród zadań postawionych przed tą organizacją była budowa własnej awionetki. Niedostatki środków finansowych uniemożliwiły realizację tych planów. Prawdopodobnie z tego powodu Adam Karpiński, Tadeusz Arcinowski i August

[13] *Otwarcie Lubelskiego Klubu Lotniczego* „Lotnik" z 1929, nr 8, s.183; „Młody Lotnik" 1929, nr 6–7, s. 155; *Centralne Warsztaty Klubów przy LKL* „Skrzydlata Polska" 1933, nr 5, s. 166; A. Nowotny, *Możliwości taniego i ekonomicznego samolotu sportowego*, „Czasopismo Lotnicze" 1933, nr 1, s. 8–10; Tegoż autora: *Samolot turystyczny N-y 4*, „Czasopismo Lotnicze", 1934, nr 1, s. 68–74; AP Lublin, ZMPiL, 175, k. 46–47. Wniosek LKL do syndyka masy upadłościowej firmy E. Plage i T. Laśkiewicz K. Tomczyckiego z 30 III 1936; AP Lublin, ZMPiL, 175, k. 1–7, Protokół komisji rzeczoznawców majątku LKL z 30 XII 1936; AP Lublin, Urząd Wojewódzki Lubelski, Wydz. Społeczno-Polityczny, 2537, k. 17, Podanie Klubu Sportowego LWS do wojewody lubelskiego w sprawie rejestracji stowarzyszenia z 12 XI 1936; M. Gajewski, *Historia Aeroklubu Lubelskiego w okresie II Rzeczypospolitej*, Archiwum Uniwersytetu Jana Kazimierza, Bydgoszcz 1989, s. 92–94.

Zdaniewski wraz ze Stanisławem Cywińskim i Zygmuntem Cymą podjęli już w styczniu 1929 r. starania o rejestrację klubu. Dysponowali nie tylko wsparciem władz LOPP, ale także od właściciela większościowego pakietu akcji PWS dra Stanisława Rosenwertha i od dyrektora Jana Czewińskiego uzyskali obietnicę pomocy finansowej i rzeczowej oraz, co ważne, także zezwolenie na przechowywanie sprzętu lotniczego w hangarach wytwórni. Znaczną pomoc na rzecz nowo utworzonego klubu, polegającą na przydzieleniu samolotów do nauki pilotażu, zadeklarowały władze wojskowe.

W trakcie spotkania organizacyjnego klubu, które odbyło się 16 kwietnia 1929 r., uchwalono statut oraz wybrano zarząd. Na jego czele stanął prezes – początkowo Stanisław Rosenwerth, a następnie Mieczysław Pęczalski; w skład zarządu weszli także: Stanisław Cywiński (zastępca), Zygmunt Cyma (sekretarz), Adam Karpiński (kierownik szkoły). W 1932 r. poszczególne sekcje (a następnie referaty) zostały podporządkowane: Kazimierzowi Anuszewskiemu (sportowa), Stanisławowi Cywińskiemu, a później Antoniemu Uszackiemu (szybowcowa) i Janowi Cybulskiemu (dochodów niestałych). W kolejnych latach powstał także referat techniczny, którego kierownikiem był Jerzy Sarnowski oraz referat prasowy, podporządkowany Władysławowi Woszczyńskiemu. Podstawą finansową działalności klubu były subsydia, darowizny oraz składki członkowskie. Wedle zapisu pierwszego statutu członkowie honorowi przekazywali klubowi jednorazowo kwotę 500 zł. Dla działaczy zwyczajnych wpisowe wynosiło 30 zł, a składka miesięczna – 2 zł, natomiast w przypadku sympatyków było to – analogicznie – 15 zł i 1 zł miesięcznie[14].

Już 15 maja 1929 r. doszło do zawiązania pierwszego kursu teoretycznego latania. Wykładowcami byli zarówno członkowie klubu, jak i pracownicy podlaskiej wytwórni. Szkolenie obejmowało następujące przedmioty: budowa silników lotniczych, konstrukcja płatowców, prawo lotnicze, meteorologia, nawigacja i teoria lotu. Początkowo w zajęciach uczestniczyło dwadzieścia osiem osób. Po zakończeniu cyklu kształcenia teoretycznego osiem osób przystąpiło do egzaminów. Dalsze kształcenie pilotów polegało na nauce latania. W tym celu klub zaangażował instruktora pil. Franciszka Rutkowskiego. Zajęcia na lotnisku mogły odbywać się tylko wczesnym rankiem lub późnym popołudniem, tak aby nie kolidowały z pracami wytwórni. Dużym utrudnieniem dla adeptów sportów lotniczych były ponadto nadmiernie wy-

[14] Zgodnie z zapisami statutu corocznie przeprowadzano wybory nowych władz klubu. Por. AP Lublin, Starostwo Powiatowe Bielskie, 386, k. 28–33. Statut Tymczasowy Klubu Lotniczego PWS z 1 VII 1929; T. Demidowicz, *Bialskopodlaski biograficzny słownik sportowy*, Biała Podlaska 1998, s. 28–29; 73–77; 125–126; 147–151; M. Mikołajczuk, *Lotnicze tradycje Białej Podlaskiej*, Warszawa 2008, 29–32; *Informator XXXVII Lubelskich Zawodów Samolotowych*, Lublin 2003, s. 5–8.

eksploatowane silniki La Rhône w udostępnionych przez władze wojskowe samolotach typu Hanriot H-28. Mimo tych problemów pierwsi uczniowie zostali dopuszczeni do samodzielnych lotów w okresie od połowy lipca do końca października 1929 r. Warunkiem dopuszczenia do egzaminów końcowych było samodzielne wykonanie: 20 okrążeń lotniska, 5 lądowań na punkcie, 45° prawych i lewych wiraży, ósemek między określonym punktami, lotu na wysokości 2000 m i lądowania z wyłączonym silnikiem oraz przelotu na odległość do 40 km. Pełen cykl kształcenia w 1929 r. ukończył jedynie Adam Karpiński. Wśród pozostałych osób, które zostały dopuszczone do samodzielnych lotów także byli: Józef Lubański, Czesław Mateuszczuk, Jarosław Naleszkiewicz, Michał Skarbiński, Jerzy Szałowski, Jan Szyller, Antoni Uszacki, August Zdaniewski[15].

W kolejnym roku działania klubu pojawiły się problemy ze szkoleniem personelu, bowiem na mocy rozporządzenia płk. pil. Ludomiła Rayskiego samoloty przydzielone do klubów miały zostać zwrócone, a uczniowie skierowani na kursy Lotniczego Przysposobienia Wojskowego. Zamysł dowódcy lotnictwa miał tę podstawową niedogodność, iż delegowani do centrów wyszkolenia wojskowego uczniowie musieli całkowicie wyłączyć się z pracy zawodowej na dwa i pół miesiąca. Zarządowi podlaskiego klubu udało się wprawdzie powstrzymać realizację zalecenia, ale tylko w odniesieniu do tych pilotów, którzy ukończyli już szkolenie teoretyczne i odbywali samodzielne loty. Łącznie w latach 1930–1931 klub dysponował dwoma samolotami Hanriot H-28 oraz pozbawionym silnika PWS-3. Po zakończeniu Challenge'u w 1930 r. władze Ministerstwa Komunikacji przydzieliły klubowi jeszcze dwa samoloty: PWS-50 i PWS-51. Dopiero jesienią 1931 r. władze klubu udostępniły do szkolenia PWS-50.

Niekorzystna sytuacja szkoleniowa klubu uległa zmianie w następnym roku. Po uzyskaniu akceptacji przez Komisję Sportową Aeroklubu Rzeczypospolitej i władze wojskowe uruchomiono w Brześciu koło szybowcowe. Kierownikiem brzeskiego oddziału został Michał Papierski, a w Białej Podlaskiej – Stanisław Cywiński. Otwarcie oddziału w Brześciu było tak istotnym wydarzeniem, iż podjęto decyzję o przesunięciu terminu święta klubowego z 16 kwietnia na 29 maja[16]. Wtedy też rozpoczęły się kursy teoretyczne.

[15] W szkoleniu pilotażowym uczestniczyła początkowo Wanda Czarnocka-Karpińska. Więcej: *Akademia Wychowania Fizycznego w latach 1929–1959. Księga Pamiątkowa*, Warszawa 1960 r. s. 263–267; *Dziesięciolecie Lotnictwa Polskiego*, Poznań 1930, s. 249–253; *Pięć lat pracy i istnienia Klubu Lotniczego PWS 1929–1934*, Biała Podlaska 1934, 5–7.

[16] W wyniku nieprzemyślanej decyzji płk Rayskiego narodził się KL PWS zamysł budowy własnych awionetek. W tym celu powołano do życia Sekcję Budowy Awionetek. Kierownictwo tej sekcji powierzono J. Szyllerowi. Oprócz pomocy w budowie płatowca TW-12 Henryka Toczołowskiego rozpatrywano także złożenie zamówienia PWS-4, PWS-8 lub PWS-12; *Pięć lat pracy i istnienia Klubu Lotniczego PWS 1929–1934*, Biała Podlaska 1934, s. 24–26.

Obydwa koła szybowcowe borykały się ze sporymi problemami. Na skutek braku sprzętu i dogodnych warunków umożliwiających loty konieczna okazała się samodzielna budowa w PWS szybowców Czajka-I. Drugi z problemów został rozwiązany przez wprowadzenie naciągu gumowego lub za pomocą wynajętego samochodu. Ponadto uruchomiono dwie sekcje szybowcowe. Nastąpiły także zmiany w nastawieniu władz wojskowych do klubu, który otrzymał względnie nowego Hanriota H-28 (SP-AHF). Do prac zostali także przydzieleni wojskowi: instruktor st. sierż. Kazimierz Korczak oraz mechanik sierż. Franciszek Lipski. Konsekwencją nawiązania bliższej współpracy z wojskiem było afiliowanie przy klubie Lotniczego Przysposobienia Wojskowego. Jeszcze przed rozpoczęciem tam zajęć w 1932 r. w podlaskim klubie wyszkolono trzech pilotów, a trenowało kolejnych dziewiętnastu, ośmiu zaś było w trakcie szkolenia. Wszystkie odbyte 2133 loty wykonano w czasie ponad 276 godzin. W 1935 r. nastąpiła znaczna poprawa w wyposażeniu klubu, gdyż na stanie – oprócz pięciu Hanriotów H-28 – znajdował się także RWD-8. Zmianom uległy również zasady funkcjonowania klubu. Większy nacisk kładziono bowiem na uczestnictwo w zawodach niż na szkoleniu[17].

Dotychczasowe wysiłki zarządu klubu doprowadziły 1 lipca 1936 r. do zmiany nazwy na Aeroklub Podlaskiej Wytwórni Samolotów. Wraz ze zmianą nazwy klubu wprowadzono również nowe godło. W miejsce pierwowzoru, projektu Antoniego Uszackiego, w kształcie stylizowanej jaskółki, wprowadzono zunifikowany z innymi aeroklubami lotniczymi w Polsce symbol biało-czerwonej szachownicy z wpisaną sylwetką samolotu i nazwą PWS. W tym czasie również zwiększył się znacznie stan posiadania aeroklubu; dysponowano dwoma lotniskami w Białej Podlaskiej i Brześciu, terenami szybowcowymi w Janowie Podlaskim (Dębowe Góry) siedmioma samolotami i czterema szybowcami. W skład majątku wchodziły również hangary lotnicze i lokale klubowe. W 1937 r. ilość sprzętu była sukcesywnie powiększana. Zużyte Hanrioty H-28 zastąpiły trzy RWD-8pws. Kolejna zmiana nazwy nastąpiła prawdopodobnie na przełomie 1938 i 1939 r. Powstał wówczas Aeroklub Podlasko-Poleski. Ostatnim prezesem aeroklubu był dyrektor PWS inż. Roman Rosinkiewicz, a jego zastępcami – Janusz Brandys i Józef Sobolewski, sekretarzem natomiast – Roman Sznee. Przed wybuchem działań wojennych w aeroklubie były zrzeszone łącznie 174 osoby[18].

---

[17] Klub skierował na szkolenia w centrach 10 kandydatów. Licencje pilota sportowego i turystycznego w tym czasie posiadali: Adam Karpiński, Kazimierz Korczak, Franciszek Rutkowski i Jerzy Szałowski. W kolejnym roku cenne uprawnienia pozyskali także Tadeusz Arcinowski, Antoni Uszacki i kpt. Jan Żardecki.

[18] AP Lublin, Starostwo Powiatowe Bielskie, 386, k. 102–110. Statut Aeroklubu Podlaskiej Wytwórni Samolotów afiliowanego do Aeroklubu Rzeczypospolitej Polskiej; Ibid. k. 77–78, Protokół nadzwyczajnego walnego zebrania członków Klubu Lotniczego PWS z 22 XI 1936; Ibid., k.

Oprócz szkolenia swojego personelu podstawowe znaczenie dla klubu miały sukcesy sportowe. Klub podlaski w przeciwieństwie do lubelskiego nie rozpoczął budowy własnych awionetek. Nie było problemów z wyszukaniem odpowiednich konstruktorów, miejsca do budowy prototypu czy też materiałów, podstawową niedogodnością okazał się bowiem brak środków finansowych. Niewielkie datki pozyskiwane ze składek członkowskich oraz dotacji LOPP praktycznie w całości przeznaczane były na nieustanne remonty silników w samolotach Hanriot H-28 oraz opłacanie należności za paliwo i ubezpieczenie. Dlatego z dużą ulgą przyjęto darowiznę PWS-50 i PWS-51 przez Ministerstwa Komunikacji. Po wykonaniu niezbędnych prac remontowych wzięły one udział w III Krajowym Konkursie Awionetek. Załogę PWS-50 stanowili pilot Witold Krasicki i mechanik Walenty Kondracki, w PWS-51 zasiadali natomiast Kazimierz Stefaniuk oraz Tadeusz Drozdowski.

Pierwszy publiczny występ pilotów był nieudany, gdyż obydwa płatowce w czasie próby lądowania zostały poważnie uszkodzone. Brak środków finansowych uniemożliwił naprawę obydwu samolotów. Do lutego 1931 r. udało się wykonać niezbędne prace tylko przy PWS-50. Załogę tego płatowca w I Lubelsko-Podlaskich Zimowych Zawodach Lotniczych stanowili: pilot Kazimierz Stefaniuk i mechanik Tadeusz Drozdowski. Również w tym konkursie ucierpiał samolot, a przymusowe lądowanie spowodowane było brakiem paliwa. Ta sama obsada wzięła także udział w IV Krajowym Konkursie Samolotów Turystycznych i mimo ciężkich warunków atmosferycznych doleciała do Warszawy. Podobnie jak przedstawiciele innych klubów również podlaska załoga wycofała się, a sam konkurs nie został rozstrzygnięty. Podobny przebieg miały również II Lubelsko-Podlaskie Zimowe Zawody Lotnicze. Zbyt mała ilość zgłoszonych płatowców (trzy zamiast wymaganych siedmiu) była powodem rezygnacji z rozegrania konkurencji. Do kolejnych Lubelsko-Podlaskich Zimowych Zawodów Lotniczych zarząd klubu postanowił zgłosić dwa samoloty – odbudowany PWS-50 i zmodernizowany MN-4. Załogę pierwszego z samolotów stanowili pil. Antoni Uszacki oraz mech. Zygmunt Dudyński, obsadę drugiego stanowili pil. Jerzy Szałowski i obserwator Stefan Hauschild. Po rozpoczęciu zawodów (3–5 lutego 1933 r.) ta ostatnia załoga wycofała się po stwierdzeniu problemów z zespołem napędowym, natomiast Antoni Uszacki zajął we wszystkich konkurencjach szóste miejsce. Była to pierwsza nagroda nie tylko dla pilota, ale również wyróżnienie dla klubu. Bez wątpienia powierzenie płatowca Antoniemu Uszackiemu wiązało się ze sporym ryzykiem, gdyż na

83, Pismo R. Sznee do Starostwa Powiatowego Bialskiego z 23 III 1939; J. Sroka, *Bialska Szkoła Orląt*, „Słowo Podlasia", 1993, nr 41, s. 7.

tym płatowcu nie wykonał on uprzednio żadnego przelotu, a licencję pilota odebrał dopiero w przeddzień zawodów[19].

Do kolejnych zawodów lotniczych klub PWS zgłosił dwie załogi. PWS-50 kierował pil. Antoni Uszacki oraz mech. Franciszek Lipski, natomiast PWS-51 – pil. Tadeusz Arcinowski i obserwator Stefan Hauschild. W II Mityngu Lotniczym PWS-50 został sklasyfikowany na siódmej pozycji, a PWS-51 – na siedemnastym miejscu. Sukcesem dla podlaskiego klubu zakończył się I Lot Północno-Wschodniej Polski. Załoga: Józef Lubański i Jerzy Szałowski na PWS-50 zdobyła trzecie miejsce. Do kolejnych IV Lubelsko-Podlaskich Zimowych Zawodów Lotniczych przygotowywano już dwa płatowce. Załogę PWS-51 stanowili pil. Antoni Uszacki i obserwator Tadeusz Arcinowski oraz Henryk Toczołowski w TW-12. Budowa drugiego z płatowców nie została ukończona na czas (24 lutego 1934 r.). Dzięki zaangażowaniu wielu członków klubu Antoni Uszacki jednak mógł wystartować w konkursie, niestety trudne warunki atmosferyczne – mgła i niski pułap chmur – zmusiły do przymusowego lądowania. W efekcie załoga PWS-51 nie została wówczas sklasyfikowana. Po wyremontowaniu tego samolotu został on zgłoszony do II Lotu Północno-Wschodniej Polski (19–21 maja 1934 r.). Załogę samolotu stanowili wówczas Tadeusz Arcinowski i Stefan Hauschild, którzy zdobyli trzecie miejsce w ogólnej klasyfikacji. Do największych osiągnięć sportowych w 1935 r. należy zaliczyć czołowe miejsca w Zlocie Gordon-Benetta Tadeusza Arcinowskiego i Romana Chudkiewicza na RWD-8 oraz Antoniego Uszackiego na TW-12 w I Zlocie Gwiaździstym[20].

Personel aeroklubu uczestniczył w latach 1936–1939 w wielu imprezach sportowych, a także samodzielnie organizował niektóre z nich. W trakcie VI Krajowego Lotniczego Konkursu Turystycznego Antoni Uszacki wraz z Antonim Biernackim zajęli odległe osiemnaste miejsce, a inna z bialskich załóg, Andrzej Trubiczyn i Jan Wiśniewski – dopiero dwudziestą piątą pozycję. Jan Szot oraz Kazimierz Myszkowski we współorganizowanym Zlocie Gwieździstym do Białej Podlaskiej zostali sklasyfikowani na trzeciej pozycji, natomiast Jan Grom i Zygmunt Przeorski – na miejscu czwartym. Również w kolejnym sezonie lotniczym – 1937 r. zdobyto niebagatelne trofea.

---

[19] Awionetka MN-3 została skonstruowana przez Józefa Medweckiego dzięki pomocy finansowej Wielkopolskiej Wytwórni Samolotów „Samolot", m.in. przekazano bezpłatnie silnik. Całość prac konstruktorskich wykonał J. Medwecki wraz z P. Bełwoniem. Korzystając następnie ze wsparcia KL PWS awionetka została znacznie przerobiona m.in. zmniejszono ilość miejsc i zainstalowano nowy silnik Cirrus III (MN-4). Por. *W sprawie awionetki p. Medweckiego,* „Lot Polski", 1928, nr 1, s. 411; *Pięć lat pracy i istnienia Klubu Lotniczego PWS 1929–1934*, Biała Podlaska 1934, 26–27; T. Chwałczyk, A. Glass, *Samoloty PWS*, Warszawa 1990, s. 200–201.

[20] *Pięć lat pracy i istnienia Klubu Lotniczego PWS 1929–1934*, Biała Podlaska 1934, s. 27–29.

W I Locie Pomorskim Zygmunt Przeorski i Henryk Siedlecki zajęli drugą pozycję. Istotne wyróżnienie dla aeroklubu wywalczono na VII Krajowych Zawodach Lotniczych Aeroklubów Regionalnych. Sukces był dziełem aż czterech załóg: Antoniego Uszackiego, Jana Wiśniewskiego, Stefana Hauschilda, Zygmunta Jabłońskiego oraz Jana Groma, Kazimierza Myszkowskiego, Zygmunta Przeorskiego, Bolesława Wiśnickiego. Czwarta lokata całego zespołu wśród innych renomowanych załóg klubowych mogła napawać dumą. Podobne sukcesy odnotowano w V Lubelsko-Podlaskich Zawodach Lotniczych rozstrzygniętych w dniach 26–27 lutego 1938 r. Tym razem pilot Marian Supernak z mechanikiem zostali sklasyfikowani na trzeciej pozycji na dwudziestu pilotów biorących udział w zawodach. Podobnym osiągnięciem zakończyły się prestiżowe VIII Krajowe Zawody Lotnicze Aeroklubów Regionalnych. W klasyfikacji zespołowej załogi z Białej Podlaskiej: Janusz Rybakiewicz – Stefan Paszkowski, Zygmunt Jabłoński – Janusz Brandys i Józef Sobolewski – Stanisław Szyszczyński zajęły piąte miejsce. Ostatnimi zawodami, w których wzięli udział podlascy piloci, były VI Lubelsko-Podlaskie Zawody Lotnicze w dniach 17–18 lutego 1939 r. Dziewiąte i dziesiąte miejsca Mariana Supernaka – Mariana Paszkowskiego oraz Antoniego Uszackiego – Janusza Brandysa wywalczono w tym czasie w zgoła odmiennych warunkach. Dominowały już nowe konkurencje, oparte na ćwiczeniach lotnictwa wojskowego: próby zrzutu meldunków, nawigacja i loty w szyku[21].

Powstanie klubów lotniczych miało na terenie Lubelszczyzny w okresie międzywojnia doniosłe znaczenie społeczne i gospodarcze. W tym typowo rolniczym regionie rozpoczęto produkcję samolotów sportowych o zaawansowanej konstrukcji. Co więcej, dwunastoletnia działalność klubów przyczyniła się do spopularyzowania sportów lotniczych nie tylko na terenie kraju, ale również poza jego granicami. Cennym dorobkiem klubów – zarówno w Lublinie, jak i Białej Podlaskiej – było wykształcenie kadry pilotów sportowych i wojskowych. Spośród nich tylko nieliczni – Jerzy Szałowski, Bolesław Łopatniuk – mogli bronić polskiego nieba we wrześniu 1939 r. Innym przyszło walczyć z pilotami Luftwaffe dopiero we Francji i Anglii, a wśród nich m.in. Wojciechowi Kołaczkowskiemu, Wacławowi Makowskiemu, Adamowi Jaworskiemu i Adamowi Głębockiemu. Najwięcej byłych działaczy lubelskich i bialskich klubów lotniczych – m.in. Jerzy Rudlicki, Zbysław Ciołkosz, Zygmunt Cyma, Wacław Czerwiński, Aleksander Grzędzielski, Józef Medwecki, Roman Rosinkiewicz, Jerzy Teisseyre – podjęło inną walkę z wrogiem na emigracji. Nie tyle tę bezpośrednią, ile tę cichą, niewidoczną – w biurach konstruktorskich przemysłu lotniczego.

---

[21] T. Chwałczyk, *Podlaskie skrzydła*, Rzeszów 1985, s. 54–57

SUMMARY

SPORT AVIATION CLUBS IN THE LUBLIN DISTRICT AREA IN THE INTERWAR PERIOD (1927–1939)

Establishment of flying clubs within the Lublin District area, during the interwar period, had a considerable social and economic significance. This typically agricultural region saw the commencement of production of modern sport planes. Moreover, twelve years of sport aviation active promotion yielded results not only in Poland but also abroad. One of the greatest achievements of sport aviation clubs in Lublin and in Biała Podlaska was the education of a large number of both sport and military pilots. Only few of them had the honour to defend the Polish sky in September 1939: Jerzy Szałowski, Bolesław Łopatniuk. The others fought against Luftwaffe pilots in France and England. Wojciech Kołaczkowski, Wacław Makowski, Adam Jaworski and Adam Głębocki were among them. In majority the members of aviation clubs in Lublin and Biała Podlaska were involved in other fight against the Nazi, not the direct one but a silent and "less glorious" fight conducted in design offices working for aeronautics industry: Jerzy Rudlicki, Zbysław Ciołkosz, Zygmunt Cyma, Wacław Czerwiński, Aleksander Grzędzielski, Józef Medwecki, Roman Rosinkiewicz, Jerzy Teisseyre and many others.

Keywords: sport aviation, Lublin Aviation Club, Podlasie & Polesie Aeroclub, sport and design activities (1927–1939).

III. REFLEKSJE *IN GENERE*

NR 10 STUDIA HUMANISTYCZNE 2010
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO W KRAKOWIE

Marta Zambrzycka
Uniwersytet Warszawski

SACRUM JAKO KATEGORIA LITERACKA

Wprowadzenie: tematem artykułu jest analiza kategorii *sacrum* jako motywu literackiego i narzędzia badań literaturoznawczych. Zaprezentowane zostały poglądy badaczy takich jak: Stefan Sawicki, Zofia Zarębianka, Maria Jasińska-Wojtkowska, Ihor Nabytowycz i inni. Analiza *sacrum* jako kategorii literaturoznawczej implikuje przesunięcie badań literaturoznawczych na pogranicze religioznawstwa, kulturoznawstwa i antropologii kultury. W ten interdyscyplinarny kontekst wpisują się przede wszystkim proponowane przez fenomenologię religii teorie *sacrum* jako kategorii religioznawczej manifestującej się symbolicznie w obszarze szeroko rozumianej kultury. Tak pojęte *sacrum* odnajdujemy na wielu poziomach i w różnorodnych przejawach kultury, aby równie szeroko rozumieć je w kontekście literatury, należy samą literaturę rozumieć w szerokich, kulturowych kategoriach.

Słowa kluczowe: *sacrum*, literaturoznawstwo, fenomenologia, religioznawstwo, tekst literacki.

Pojęcie *sacrum* należy przede wszystkim do sfery analiz religioznawczych oraz kulturoznawczych. Wydaje się, że najpopularniejsze definicje tego pojęcia zostały wypracowane w nurcie zwanym fenomenologią religii. Definicje fenomenologiczne zakładają zrozumienie *sacrum* jako kategorii ambiwalentnej, łączącej elementy fascynacji i grozy, jako jednocześnie święte i nieczyste; *sacrum* fenomenologiczne wykracza poza waloryzację moralną, stając się przede wszystkim tym, co wykracza poza codzienność i stoi w opozycji do rzeczywistości *profanum*. Religioznawcze koncepcje *sacrum* dają się zastosować i od dość dawna są stosowane w badaniach nad tekstem literackim. Maria Jasińska Wojtkowska podkreśla, że właśnie fenomenologiczna koncepcja *sacrum* dominuje w badaniach literaturoznawczych (Jasińska-Wojtkowska, 2003, s. 59) Dzięki swej pojemności i niejednoznaczności kategoria *sacrum* otwiera szerokie pole możliwości dla analiz literaturoznawczych, jednak ta pojemność i niejednoznaczność terminu stanowi też niemałe zagrożenie dla badacza tekstu literackiego, który pod hasłem „*sacrum* w literaturze" może rozumieć dowolne zjawiska i aspekty tekstu. O rodzącym wiele nieporo-

zumień rozmyciu pojęcia *sacrum* wspomina wielu autorów, między innymi Stefan Sawicki, jeden z najważniejszych polskich badaczy zajmujących się problematyką sakralności dzieła literackiego. Autor stwierdza, iż: „Termin *sacrum* obejmuje tak wiele zjawisk, tak w dodatku zróżnicowanych, że łatwo może stać się terminem workiem" (Sawicki, 2007, s. 55). Sawicki podkreśla, iż definiowana zgodnie z nurtem fenomenologii religii kategoria *sacrum* stanowi niewątpliwie ważną i interesującą problematykę analiz literackich, wymaga jednak dodatkowego doprecyzowania i dookreślenia na gruncie literaturoznawstwa (Sawicki, 1983, s. 13–27).

W związku z szerokim zakresem pojęcia *sacrum* problematyka związanych z tym terminem badań literackich jest bardzo różnorodna (Sawicki, 2007, s. 95). Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia funkcjonowania kategorii *sacrum* w różnych warstwach i poziomach tekstu literackiego, postarajmy się dokonać ogólnej charakterystyki tego pojęcia jako składowej tekstu literackiego. Czym więc jest *sacrum* w literaturze i co oznacza stwierdzenie, iż dany tekst zajmuje się problematyką sakralną?

Powołując się ponownie na ustalenia Stefana Sawickiego, możemy rozpocząć od ogólnego stwierdzenia, iż problematyka *sacrum* obejmuje w tekście literackim szeroki krąg problemów związanych z odwołaniami do rzeczywistości transcendentalnej, bez względu na to, czy będzie to rzeczywistość religii czy mitu: „*Sacrum* rozumiem [...] szeroko: wszystko, co w jakikolwiek sposób przekracza naturalność i doczesność wskazując na istnienie rzeczywistości «ponad», od której człowiek jest uzależniony, która ujawnia sens jego istnienia, tłumaczy jego transcendencję. Wszystko, co łączy się z religią i wiarą w «nadprzyrodzone» a równocześnie jest różne od tego, co określamy jako magiczne lub fantastyczne" (Sawicki, 1994, s. 95–103). Kategoria *sacrum* warunkuje więc w tekście układ wertykalny, odnosząc rzeczywistość opisywaną do sfery, którą określić można jako „nadnaturalną" czy „absolutną" (Kępa, 2008, s. 219). Istnieje też, co oczywiste, bezpośredni związek między kategorią *sacrum* a kompleksem zagadnień określanych jako religijne bądź duchowe: „*sacrum* zawsze w jakiś sposób, [...] niekoniecznie wprost, zakłada odniesienie do jakości religijnych lub duchowych. Bez takiego związku, bez odwołania bądź do rzeczywistości rozpoznawalnych jako religijne, bądź do płaszczyzny doświadczenia duchowego, w istocie trudno byłoby mówić o *sacrum*" (Zarębianka, 2001, s. 12–13). Należy w tym miejscu podkreślić wyraźną różnicę między problematyką *sacrum* w utworze literackim a teologią w literaturze (czy teologią literacką). Teologiczna koncepcja *sacrum* różni się od koncepcji fenomenologicznej i najczęściej nie jest wykorzystywana w badaniach literaturoznawczych: „W badaniach literaturoznawczych rezygnuje się z teologicznej koncepcji totalnej sakralności bytu, obejmującej całą stworzoną rzeczywistość, na rzecz operatywności radykalnie ograniczo-

nej sakralności stref czy wycinków ontycznego uniwersum. *Sacrum* jest tu oddzielane od *profanum*, czyli to, co święte lub uświęcone od nieświętego" (Jasińska-Wojtkowska, 2003, s. 59).

Odniesienie *sacrum* do szerokiego spektrum doświadczenia duchowego implikuje rozumienie tej kategorii jako synonimu literackich rozważań nad zagadnieniami egzystencjalnymi i metafizycznymi: nad kondycją człowieka jako istoty duchowej, nad szeroko rozumianą tajemnicą istnienia świata, Boga oraz nad problemem relacji człowieka wobec Boga (Absolutu czy rzeczywistości nadprzyrodzonej). Wydaje się, że taką właśnie definicję *sacrum* jako kategorii literackiej proponuje w pracy *Czytanie sacrum* Zofia Zarębianka, która sakralność w literaturze określa jako: „zespół tych składników, które w danym kręgu kulturowym utożsamiane są ze sferą sensów odsyłających do absolutu i obszaru wszelkich znaczeń z nim związanych, a więc także znaczeń o charakterze egzystencjalnym czy duchowym, ewokowanych przez wpisaną w tekst koncepcję *sacrum*. *Sacrum* w tym ujęciu byłoby więc rozumiane jako swego rodzaju hasło wywoławcze dla szerokiego i zróżnicowanego co do treści nurtu zagadnień, których wspólnym mianownikiem byłaby tak czy inaczej pojmowana i wyrażana tajemnica istnienia – świata, człowieka, Boga, oraz skupienie wokół odwiecznych pytań egzystencjalnych i metafizycznych nurtujących ludzkość niezależnie od szerokości geograficznej, czasu historycznego czy wyznawanego systemu wierzeń" (Zarębianka, 2008, s. 16). W przytoczonej definicji warto zwrócić uwagę na jednocześnie względny i niezmienny charakter *sacrum* jako kategorii literackiej. Cytowana autorka podkreśla wyraźnie ów dualizm twierdząc, że *sacrum,* które zawsze odnosi się do rzeczywistości absolutnej, jest jednocześnie kategorią zmienną i uwarunkowaną konkretnym czasem i kulturą i w związku z tym w różny sposób manifestującą się w poszczególnych tekstach (Zarębianka, 2008 s. 12–13).

Analizując miejsce *sacrum* i problematyki sakralnej w literaturze należy wyraźnie podkreślić, iż dokonujemy przełożenia kategorii o proweniencji kulturowej czy religijnej na grunt literaturoznawstwa, co nieuchronnie determinuje zmiany w pojmowaniu samego pojęcia *sacrum*. Staje się ono kategorią literacką, ściśle związaną ze strukturą tekstu oraz tym tekstem uwarunkowaną. W takim właśnie sensie Zofia Zarębianka definiuje *sacrum* jako literacką kategorię o dwoistej naturze (jednocześnie względną i absolutną). Autorka analizuje *sacrum* jako immanentną składową tekstu literackiego i nie dąży do wyjaśniania pojęcia jako kategorii kulturowej, religioznawczej czy filozoficznej, podkreśla również, że badania problematyki sakralnej powinny zamykać się w literaturoznawczej analizie tekstu jako całości, nie zaś w jego socjologicznych, teologicznych czy psychologicznych odniesieniach (Zarębianka, 2008, s. 14). Badaczka nie stara się również wnikać w ontologiczny status tego, co sakralne, jako że badacz literatury nie powinien decydować o ontologicznym

statusie analizowanego zjawiska, lecz ograniczać się do analizy i interpretacji rzeczywistości tekstowej, pamiętając, że *sacrum* literackie egzystuje jedynie w przestrzeni tego, co napisane, w samym tekście (Zarębianka, 2008 s. 7–8). Tak więc rozumienie *sacrum* jako kategorii jednocześnie względnej i absolutnej jest zasadne wyłącznie w obrębie tekstu literackiego, w który koncepcja *sacrum* została wpisana.

Dwoistość *sacrum* jako kategorii literackiej ma jeszcze jeden wymiar. Jak zostało wspomniane wyżej, zgodnie z twierdzeniem Zofii Zarębianki *sacrum* jako immanentna składowa tekstu zawiera element stały (*sacrum* jako szeroko pojęte odniesienie do rzeczywistości „ponad" ludzkiej czy inaczej mówiąc absolutnej) oraz element zmienny (uwarunkowany konkretnym kontekstem kulturowym oraz czasem i miejscem, w których utwór powstał, a także negatywnym lub pozytywnym odniesieniem tekstu do konkretnego systemu wierzeń). Jednak *sacrum* stanowi nie tylko kategorię immanentnie wpisaną w strukturę tekstu, lecz również swoiste narzędzie, za pomocą którego można tekst odczytywać, „w podobny sposób, jak przy użyciu innych kategorii literaturoznawczych" (Zarębianka, 2008, s. 7).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż postulat uznania *sacrum* za jedną z literaturoznawczych czy historycznoliterackich kategorii, za pomocą których możliwa jest specyficzna analiza tekstu, stanowi podstawowe założenie badawcze Zofii Zarębianki. W pracy *Czytanie sacrum* autorka zaznacza, iż termin *sacrum* w odniesieniu do tekstu literackiego należy rozumieć w szerokim znaczeniu, zarówno jako składową tekstu, jak i jako pełnoprawną kategorię badawczą służącą za narzędzie interpretacji. Zarębianka pisze: „Jeden z podstawowych dezyderatów badawczych niniejszej książki daje się sformułować jako postulat uznania sacrum za pełnoprawną i ważną kategorię literaturoznawczą i historycznoliteracką, której użycie do repertuaru działań interpretacyjnych czy opisowych wnosi zasadnicze wartości poznawcze, modyfikując (lub niekiedy także potwierdzając) dotychczasowe ustalenia, odnoszące się tak do pojedynczych dzieł, jak i do obrazu całych epok" (Zarębianka, 2008 s. 7–8). Badaczka przeprowadza między innymi paralelę między kategorią literackiego *sacrum* a kategorią poetyckości tekstu.

Spróbujmy w tym miejscu dokonać krótkiej rekapitulacji powyższego wywodu. A więc *sacrum* pojmowane jako kategoria wyznaczająca wertykalny układ odniesień w tekście, jako problematyka odwołująca się do tego, co duchowe, metafizyczne bądź religijne, w każdym razie warunkujące odwołanie do rzeczywistości transcendentalnej czy sfery „ponad" (ponad naturalnej, ponad ludzkiej). *Sacrum* określane jest również jako tajemnica nadająca tekstowi ponadracjonalny wymiar. Istotnym punktem wydaje się definicja literackiego *sacrum* jako immanentnej składowej tekstu oraz narzędzia jego analizy, rozumianego analogicznie do pozostałych kategorii historycznoliterackich.

Spostrzeżenia te, bez wątpienia istotne, wymagają konkretyzacji i doprecyzowania w odniesieniu do struktury tekstu literackiego. *Sacrum* rozumiane jako kategoria literacka przejawia się w tekście na różne sposoby i na wielu jego poziomach. Różnorodne też może być podejście badawcze, poszukujące motywów sakralnych bądź na poziomie gatunkowym, bądź też w płaszczyźnie języka, symboliki czy metaforyki. O przejawach *sacrum* w różnych płaszczyznach tekstu i o metodach badawczych problematyki sakralnej pisał między innymi wspominany wyżej Stefan Sawicki, który wyróżnia kilka poziomów czy pól przejawiania się *sacrum* w dziele literackim oraz kilka metod badawczych związanych z analizą *sacrum* w tekście. Przede wszystkim wymienia autor pole/poziom genologiczny, gdzie problematyka sakralna i nawiązania do sfery *sacrum* przejawiają się poprzez odwołania gatunkowe, czyli odwołania do gatunków o proweniencji biblijnej: „w zakresie liryki: litania, modlitwa, psalm, pieśń religijna [...] w epice: przede wszystkim [...] apokryfy, [...] przypowieści. [...] w dramacie: oficja, misteria, moralitety" (Sawicki, 1979, s. 16).

Kolejnym polem wyrażania sakralnej problematyki w utworze literackim jest plan stylistyczny, czyli poziom językowy tekstu, gdzie problematyka sakralna może być zaznaczona za pomocą metaforyki i stylizacji na tekst religijny. Ihor Nabytowycz w ważnej pracy *Універсум sacrum'у в художній прозі (від модернізму до постмодернізму)* przeprowadza analizę literackich nawiązań do tekstów świętych na poziomie języka. Autor dokonuje przeglądu sakralnych form języka w tekstach świętych oraz podkreśla sakralną proweniencję symbolu Księgi w kręgu kultury judeochrześcijańskiej (Nabytowycz, 2008, s. 75–125). Warto w tym miejscu zauważyć, że problematyka *sacrum* w języku, również w języku tekstu literackiego, jest bardzo złożona i wykracza daleko poza kategorię stylizacji, wchodząc w obszar zagadnień antropologii słowa. Sposób, w jaki język wyraża to, co sakralne, jest uwarunkowany kulturowym rozumieniem *sacrum* i jego atrybutów. Świętość, wyrażana w kulturze poprzez symbole, znajduje odzwierciedlenie w tekście wykorzystującym te symboliczne znaczenia. Również kulturowe czy liturgiczne znaczenie nadawane słowu czy księdze może warunkować sakralny wymiar tekstu literackiego. O *lingua sacra* pisało wielu autorów, między innymi Leszek Kołakowski, który w eseju *Mówić o tym, co niewypowiadane* podkreśla, że język *sacrum* jest różny od mowy świeckiej i nabiera sensu jedynie w szerokim, całościowym kontekście kultowo-rytualnym, poza którym staje się niezrozumiały (Kołakowski, 2003, s. 338–345). Jadwiga Puzynina w tekście *Człowiek, język, sacrum* określa język *sacrum* jako język wiary, w którym możliwe jest „nie tylko ludzkie mówienie o *sacrum* oraz przemawianie do niego", lecz również relacja odwrotna – interpretacja przekazów sakralnych skierowanych do człowieka wierzącego (Puzynina, 1998, s. 27). Oznacza to, że język *sacrum*

nabiera właściwego sobie znaczenia jedynie w całościowym kontekście wiary (kontekście religijnym czy rytualnym). Można sądzić, iż przełożenie elementów języka *sacrum* na grunt tekstu literackiego narzuca specyficzny kontekst semantyczny, mówiąc krótko: dobór odpowiednich słów czy formuł sugeruje określone znaczenia i narzuca kontekst sakralny.

Poza planem gatunkowym i językowym/stylistycznym, problematyka *sacrum* obejmuje również pole tematyczne, gdzie, jak sądzi Stefan Sawicki, manifestuje się za pomocą poszczególnych motywów, wątków, symbolicznych postaci czy zdarzeń. Autor podkreśla, iż badania motywów religijnych w tekście mają najdłuższą tradycję i są najbardziej rozpowszechnioną metodą analizy *sacrum* w literaturze: „Najsilniej utrwaloną pozycję mają badania motywów religijnych w literaturze. [...] Przedmiotem badań są podstawowe, wyodrębnione dla potrzeb badawczych cząstki tematyczne utworów, Bóg, szatan, Matka Boska, anioł, ksiądz, Zwiastowanie, Boże Narodzenie, motywy franciszkańskie, pasyjne itp. [...] Bada się ich ujęcia, funkcję w utworze, kontekstem określoną semantykę, częstotliwość występowania,, związek z poetyką, religijnością, i kulturą epoki. Badania tego typu odznaczają się zwykle zaletą konkretności i sprawdzalności. [...] Badanie motywów religijnych należy do problematyki tematycznej literatury" (Sawicki, 1994, s. 96).

Interpretując sakralne wątki i motywy, czyli ogólnie mówiąc sakralną tematykę utworu w kategoriach symbolicznych (analiza toposów, motywów archetypicznych, symboli kulturowych), dochodzimy według Stefana Sawickiego do tak zwanej problematyki utworu, czyli szerokiego planu ogólnego sensu czy wymowy dzieła. Problematyka utworu określa jego wymiar egzystencjalny i filozoficzny, nadaje szerokie ramy sakralnej wymowie tekstu, zakreślając krąg poruszanych w nim pytań. Badania na poziomie problematyki określa autor jako poszukiwanie swoiście pojmowanej teologii dzieła (Sawicki, 2007, s. 59–65).

Niewątpliwie ważną pracą dotyczącą problematyki *sacrum* w literaturze jest wydana w 2008 roku książka Ihora Nabytowycza *Універсум sacrum'у в художній прозі (від модернізму до постмодернізму)*. Autor dokonuje rzetelnej analizy funkcjonowania kategorii *sacrum* w twórczości ukraińskich pisarzy, formułuje również swoją własną definicję *sacrum* jako kategorii literaturoznawczej. Podobnie jak Stefan Sawicki, również Nabytowycz wyodrębnia kilka poziomów przejawiania się *sacrum* w tekście literackim, przy czym punktem wyjścia dla autora *Універсум sacrum'у в художній прозі* jest stworzona przez Romana Ingardena teoria dzieła literackiego jako struktury wieloplanowej. Opierając się na ingardenowskiej definicji dzieła literackiego oraz odwołując się do sformułowanej przez Rudolfa Otto koncepcji świętości jako syntezy elementów racjonalnych i irracjonalnych, Ihor Nabytowycz formułuje własną koncepcję *sacrum* jako kategorii o charakterze fraktal-

nym (Nabytowycz, 2008, s. 541). Odwołanie do matematycznego pojęcia fraktala pozwala autorowi na rozumienie literackiej kategorii *sacrum* jako dynamicznej struktury złożonej z mniejszych podstruktur przejawiających się na różnych poziomach tekstu i zróżnicowanych w zależności od indywidualnej koncepcji autora tekstu, epoki i kontekstu kulturowego. Dążeniem Nabytowycza jest stworzenie literackiej definicji *sacrum*, która pozwoliłaby na ujęcie całego bogactwa i różnorodności tej kategorii. Autor podkreśla, iż *sacrum* nie tylko przejawia się na różnych poziomach tekstu, lecz przejawia się w sposób dynamiczny, jest kategorią zmienną i uwarunkowaną szerszym, pozaliterackim kontekstem historyczno-kulturowym. Fraktalna koncepcja w połączeniu z ingardenowską teorią dzieła jako struktury złożonej z wielu planów wyrażenia umożliwia zdaniem Ihora Nabytowycza interpretację *sacrum* jako ogólnej struktury, złożonej z podstruktur przejawiających się w różnorodny sposób na różnych poziomach tekstu literackiego (w języku, w symbolice, w metaforyce, tematyce, problematyce). Praca Ihora Nabytowycza zawiera obszerną i wieloaspektową analizę przejawów *sacrum* w literaturze pięknej. Elementów sakralnych autor dopatruje się zarówno na poziomie gatunkowym, jak i językowym oraz tematycznym, odnajduje problematykę sakralną w nawiązaniach do tematyki i stylistyki biblijnej, w symbolice bohaterów i czasoprzestrzennej strukturze utworów. Inspirując się teorią Rudolfa Otto dokonuje podziału na racjonalny i nieracjonalny poziom przejawiania się *sacrum* w tekście. Istotnym jest, że autor przeprowadza swoje analizy przede wszystkim na gruncie literatury ukraińskiej, podkreślając przy tym ich nowatorstwo (Nabytowycz, 2008, s. 135).

Podsumowując warto odwołać się do Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej, która w pracy *Horyzonty literackiego sacrum* określiła badania *sacrum* w literaturze jako problematykę z pogranicza kulturoznawstwa, religioznawstwa i literaturoznawstwa. W kontekst ten wpisują się przede wszystkim proponowane przez fenomenologię religii teorie *sacrum* jako kategorii religioznawczej manifestującej się symbolicznie w obszarze szeroko rozumianej kultury. Definiowane przez fenomenologię *sacrum* to pojęcie z pogranicza religioznawstwa i kulturoznawstwa, przejawiające się w symbolach, znakach i słowach, implikujące binarny podział rzeczywistości kulturowej na przeciwstawne sobie sfery. Tak pojęte *sacrum* odnajdujemy na wielu poziomach i w różnorodnych przejawach kultury, aby równie szeroko rozumieć je w kontekście literatury, należy samą literaturę rozumieć w szerokich, kulturowych kategoriach. *Sacrum*, manifestujące się zawsze w postaci symbolu czy znaku stanowi rodzaj szyfru kulturowego, który należy odczytać. Przeniesione na grunt tekstu literackiego *sacrum* można więc rozumieć jako rodzaj dającego się odszyfrować kodu, który zawsze wykracza poza tekst, wpisując go w szeroką płaszczyznę religijnych i kulturowych znaczeń.

BIBLIOGRAFIA

Jasińska-Wojtkowska, M. (2003). *Horyzonty literackiego sacrum*. Lublin.
Kołakowski, L. (2003). *Mówić to, co niewypowiadane*; w *Antropologia słowa, zagadnienia i wybór tekstów*, pod red. Grzegorza Godlewskiego, Warszawa.
Kępa, J. (2008), *Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna*. Wrocław, s. 219.
Nabytowycz, I. (2008). *Універсум sacrum'у в художній прозі (від модернізму до постмодернізму)*. Drohobycz – Lublin, s. 50–51.
Puzynina, J. (1998). *Człowiek, język, sacrum*; w *Człowiek, dzieło, sacrum*, pod red. Stanisława Gajdy i Helmuta J. Sobeczko. Opole, s. 19–33.
Sawicki, S. (1994). *Sacrum w badaniach literatury*; w: *Wartość, sacrum, Norwid*, Lublin, 1994, s. 95–103,
Sawicki, S. (2007). *Teologia literacka – teologia w literaturze – teologia literatury. Kilka uwag o terminach i metodzie*, w: *Wartość, sacrum, Norwid*. Lublin, s. 59–65
Sawicki, S. (1979). *Z pogranicza literatury i religii*. Lublin.
Zarębianka, Z. (2001). *Tropy sacrum w literaturze XX wieku*. Bydgoszcz.
Zarębianka, Z. (2008). *Czytanie sacrum*. Kraków – Rzym.

SUMMARY

SACRUM IN LITERATURE

The theme of the article is to analyze the categories of sacrum as a literary motive and literary research tool. We presented the views of scholars such as Stephen Sawicki, Zofia Zarębianka, Maria Jasińska-Wojtkowska, Ihor Nabytowycz and others. Analysis of the sacrum as a literary category implies a shift of literature research on the borderland of religion, cultural studies and cultural anthropology. In this interdisciplinary context falls mainly proposed by religious phenomenology theories of sacrum as a category of religion, symbolically manifested on the field of widely understood culture. Sacrum presented like this we can find on many levels and in various manifestations of culture, to understood sacrum as widely in the context of literature, literature should be understood in the same broad, cultural categories.

Keywords: *sacrum*, literature, phenomenology, religious, literary text.

Agnieszka Smrokowska-Reichmann
AWF w Krakowie

W STRONĘ NOWEJ FILOZOFII CIAŁA. O POGLĄDACH HERMANNA SCHMITZA

Wprowadzenie: Podstawowymi wyznacznikami nowej fenomenologii Hermanna Schmitza jest zorientowanie empiryczne, relatywizacja pojęcia fenomenu oraz uznanie cielesności za kategorię zapośredniczającą dostęp człowieka do świata i własnego Ja. Nowa fenomenologia Schmitza jest więc określana jako filozofia ciała. Ludzkie ciało posiada tu podwójne rozumienie. Po pierwsze, jest to korpus (*Körper*), widzialny i dotykalny, składający się z narządów i członków. Po drugie – niewymiarowe, niewidzialne i niedotykalne, ale odczuwane ciało (*Leib*), składające się z wysp ciała. Proponowana przez Schmitza somatyka absolutna znajduje obecnie praktyczne przełożenie na dyscypliny poza-filozoficzne, takie jak medycyna, rehabilitacja czy psychologia, które coraz częściej poszukują holistycznej wizji człowieka. Być może warto byłoby, aby do filozofii Schmitza nawiązywały również nauki humanistyczne zajmujące się analizą kultury fizycznej.

Słowa kluczowe: fenomenologia, ciało, korpus, odczuwanie, wyspy ciała, kategorie cielesności, empiryczny.

Hermann Schmitz to jeden z najbardziej oryginalnych i znaczących filozofów zajmujących się współcześnie filozofią ciała. W Polsce jego prace są mało znane. Zresztą i w rodzimym kraju, Niemczech, o Schmitzu mówi się nie wiedzieć czemu znacznie mniej niż zasługuje na to jego imponujący i ciekawy dorobek. Schmitz sam zauważa dość kwaśno: „koledzy po fachu z nielicznymi wyjątkami [...] otoczyli moje dzieło szczelnym jeszcze do dziś murem milczenia" (Schmitz, 1995, s. 7). U nas pierwszy krok w kierunku popularyzacji poglądów Schmitza wykonał Mariusz Moryń, autor książki *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza* (Poznań, 2004). Z prac Schmitza ukazał się przekład dzieła *Ciałosfera, przestrzeń i uczucia* (Poznań, 2001), *Nowa fenomenologia* (Poznań, 1995) oraz pomniejsze teksty, jak *Wola z punktu widzenia fenomenologii* czy *Ciało odczuwane a przedstawiona bryła ciała*. Tymczasem koncepcje

Hermanna Schmitza zasługują na szersze zainteresowanie, i to nie tylko ze strony filozofów. Sięgają po nie coraz częściej także przedstawiciele nauk medycznych, psychologowie, psychoterapeuci, psychiatrzy, socjologowie, a nawet historycy i lingwiści. Fenomenologiczne propozycje Schmitza można bowiem aplikować na terenie nauk szczegółowych, czyniących przedmiotem swych badań człowieka jako holistyczną istotę bio-psycho-socjalną.

Schmitza uważa się za twórcę kierunku znanego pod nazwą nowej fenomenologii. Zamiast po husserlowsku analizować istnienie i funkcjonowanie intencji zawartych w czystej świadomości, Schmitz postuluje fenomenologię trzeźwą i zorientowaną empirycznie. Stara się ona uchwycić zjawiska jawiące się w bezpośredniej codzienności za pomocą ciała odczuwanego (*gespürtes Leib*) oraz uczuć. Ciało stanowi medium, poprzez które świat ukazuje się człowiekowi. Kategoria ciała jest tu tak kluczowa, że nową fenomenologię Schmitza można określić jako fenomenologię ciała – lub jako nową filozofię ciała.

Krytyka i empiria

Wydaje się, że u podstaw koncepcji Schmitza legło jego niezadowolenie z owoców tradycyjnej, „starej" fenomenologii. Schmitz uznał ją za niewystarczającą dla zrealizowania programu filozoficznego, który sobie założył, a który ma wreszcie pokazać człowieka w całej jego cielesnej istotności. Dziedzictwo Husserla, Schellera, Heideggera, Sartre'a, Marleau-Ponty'ego Schmitz uważa za ciężar hamujący dalsze twórcze poszukiwania fenomenologiczne. „Zamierzony przez Husserla, uskrzydlający jego najwcześniejszych uczniów »wzlot ku rzeczom« przerodził się w silną husserlowską scholastykę, bazującą, zamiast na rzeczach, na zaklęciach typu »transcendentalny« i »świat codziennego życia«" (Schmitz, 1995, przedmowa). Jednocześnie Schmitz jest zdania, że istnieje obecnie ogromne zapotrzebowanie na fenomenologię. Moim zdaniem, nieco podobnie jak szkoła frankfurcka i Habermas – choć naturalnie operując na terenie zupełnie innego paradygmatu filozoficznego – Schmitz usiłuje swoją nową fenomenologią przeciwstawić się nieustannie postępującej i bezlitosnej racjonalizacji oraz technicyzacji naszego ludzkiego świata. „Oddając należny szacunek wszelkiej technice trzeba stwierdzić, iż przy braku przeciwwagi ze strony kontemplacji staje się ona zwyrodniałą nowotworową naroślą" (Schmitz, 1995, przedmowa). Na czym jednak według Schmitza owa kontemplacja miałaby polegać? Otóż nie powinna mieć ona charakteru „pięknie brzmiącej zasłony słownej" bądź też „niejasnych subtelności" (Schmitz, 1995, przedmowa). Postulowana

przez Schmitza kontemplacja jest dokładnym, przenikliwym i opartym na doświadczeniu namysłem. Swój monumentalny, dziesięciotomowy *System filozofii* Schmitz przedstawia jako wykładnię nowej fenomenologii operującej tak właśnie pojmowanym namysłem, a zarazem występującej przeciwko wszechobecnemu pędowi do konstruowania i planowania (pędowi nasuwającemu mi skojarzenie ze złowrogą dialektyką Oświecenia obnażoną przez Horkheimera i Adorno).

Schmitz podkreśla, że do uprawiania nowej fenomenologii potrzebne jest myślenie krytyczne (czyżby znowu echo szkoły frankfurckiej?), czego zabrakło niestety mistrzom starszej szkoły fenomenologicznej. Nowa fenomenologia jest nie tylko krytyczna, ale i empiryczna, a nawet jak podkreśla wielokrotnie jej twórca, „empirycznie trzeźwa". Za pośrednictwem tych dwóch instrumentów – krytyki i empirii – Schmitz pragnie dotrzeć do maksymalnego możliwie osiągalnego poziomu obiektywnej rzeczowości. W ten sposób ma nadzieję uniknąć losu swych poprzedników, którzy „po wspaniałym, błyszczącym na wzór komety czy wręcz oślepiającym wzlocie musieli zawieść" (Schmitz, 1995, przedmowa). Swoją nową fenomenologię Schmitz postrzega też jako terapię dla stanu, który nazywa „filozoficznymi zahamowaniami rozwojowymi". Określeniem tym nawiązuje do słów Karla Jaspersa: „Ponieważ w rezultacie zahamowań rozwojowych czas staje, nie ma przyszłości, a więc nic nie może zostać załatwione" (Jaspers, 1946, s. 453; cyt. za: Schmitz, 1995, przedmowa). (Chciałoby się rzec, że jest to coś w rodzaju baudrillardowskiego czasu martwego, tyle że przeniesionego ze skali całej kultury czy wręcz cywilizacji na skalę jednostki.) Zdaniem Schmitza współczesna filozofia niemiecka uległa takiemu właśnie zahamowaniu. Stała się bezradna i niezdecydowana, nie potrafiąca uczynić zdecydowanego kroku naprzód, powielająca wciąż te same opinie i interpretacje. Wdzięczność, jaką wypada czuć dla dawnych mistrzów, nie może być bałwochwalczym uwielbieniem, ale winna być wdzięcznością krytyczną, uważa Schmitz. W przeciwnym razie dochodzi do uwikłania się filozofii i zamierania twórczej myśli. „Świadectwa tego niejasnego położenia dostarczają dziś liczne, niejako brzuchomówcze »interpretacje« Kanta, Fichtego, Hegla, Husserla i Heideggera, których autorzy starają się mówić głosem swych bohaterów, choć w istocie zmierzają do czegoś innego: pragną jedynie tamtych zrozumieć" (Schmitz, 1995, przedmowa).

Fenomenolog i fenomen

Schmitz przyznaje wprawdzie, że „Husserl jako pierwszy po Kancie uczynił z fenomenologii uniwersalny klucz filozofii" (Schmitz, 1995, s. 13). Jednak tuż za tą pochwałą następuje krytyka: Schmitz wytyka Husserlowi

błąd polegający na posługiwaniu się prefenomenologiczną metafizyką duszy – bo zdaniem Schmitza właśnie tym i niczym innym są Husserlowskie akty intencjonalne oraz teoria transcendentalnej lub czystej świadomości. Błędem jeszcze bardziej brzemiennym w skutki jest pojmowanie oczywistości w sposób naiwny, czyli jako czegoś niezapośredniczonego. Schmitz wyjaśnia: „Sądzimy więc w sposób oczywisty »1 + 1 = 2«. Nie wynika wszakże z tego w żadnym wypadku, iż wiemy chociaż w najmniejszym stopniu, o czym jest mowa. Czy istnieje 1 i 2? Jakimi są one przedmiotami?" (Schmitz, 1995, s. 13). Stąd też, jak słusznie zauważa Moryń, dla Schmitza fenomenologia ma charakter instrumentalny i techniczny jako metoda dotarcia do fenomenów. „Punkt wyjścia jest tu programowo nietranscendentalny i nieeidetyczny. [...] Autor za realnie nieziszczalną uważa Husserlowską formułę »powrotu do rzeczy w sobie« wnosi więc o rezygnację z ideału nieuprzedzonego oglądu" (Moryń, 2004, s. 11, 12).

Schmitz dokonuje relatywizacji pojęcia fenomenu, ponieważ uważa, iż tylko tą drogą można pozostać „w nieustannym kontakcie z obiektywnym doświadczeniem życiowym i naukową empirią" (Schmitz, 1995, s. 17). Dopiero nowa fenomenologia wyposażona w nowe pojęcie fenomenu będzie wreszcie odpowiednim, sprawnym narzędziem do prowadzenia sensownych, prężnych i klarownych badań nad człowiekiem i otaczającym go światem (por. tamże). Schmitz deklaruje: „Fenomenolog poszukuje fenomenu. Fenomenem jest według mnie dla każdego w jakimś czasie pewien stan rzeczy, któremu ów ktoś, choć sprawdza go poprzez różnorodne założenia (*Annahmen*), nie może na serio odmówić statusu faktu. To, że dla każdego takie fenomeny faktycznie istnieją daje się z łatwością pokazać na trywialnych przykładach" (Schmitz, 1995, s. 18, 19). Jako trywialne przykłady Schmitz podaje fenomeny opisywane przez twierdzenia, np. „coś jest", „teraz się myśli", „coś mnie boli", „ta biel ma inne zabarwienie niż tamta czerń". Fenomenolog nie zadowala się jednak badaniem przypadków trywialnych. Wprost przeciwnie, ma za zadanie „poszukiwanie fenomenów w przypadkach nietrywialnych oraz w ważnych związkach problemowych" (Schmitz, 1995, s. 20). Trzeba przyznać, że analizy ludzkiej cielesności prowadzone przez Schmitza stanowią doskonały przykład owej zalecanej tak usilnie nietrywialności i kompleksowości.

Schmitz chce zmienić zastany stan rzeczy, w którym od fenomenologii żądano właściwie tylko jednego: aby „widziała lub pozwoliła patrzeć". W nowej fenomenologii „idzie raczej o to, aby uczyć się mówić i zdawać sobie sprawę" (Schmitz, 1995, s. 20). Mówić – o czym? Zdawać sobie sprawę – z czego? Otóż nowa fenomenologia tematyzuje niedostrzegane dotąd wymiary bycia i bycia-w-świecie. Wymiary, do których docieramy, których doświadczamy w ciele i poprzez ciało.

Ciało i korpus

Ludzkie ciało w nowej fenomenologii Schmitza ma dwojakie rozumienie. Schmitz na określenie ciała używa bowiem dwóch pojęć: *Leib* i *Körper*. Każdy z tych terminów znaczy coś zupełnie innego. Tłumacze prac Schmitza natykają się na niemałe trudności, aby czytelnie odróżnić te dwie nazwy. Dotyczy to zresztą nie tylko przekładów polskich. Schmitz sam zauważa: „Język niemiecki jako jedyny język pojęciem *Leib* nazywa zarówno obiekt własnocielesnego odczuwania (*eigenleibliches Spüren*), jak również własne ciało (*Körper*), które można oglądać i dotykać jak ciało obce" (Schmitz, 2008, s. 11). W innym miejscu zaś objaśnia: „Kiedy mówię o ciele (*Leib*), nie myślę o ludzkim czy zwierzęcym ciele (*Körper*), które można zobaczyć lub dotknąć, ale myślę o tym, co odczuwa się **w jego obecności z siebie**, nie dysponując narządem zmysłu, jak oko czy ręka" (Schmitz, 1990, s. 115; podkreślenie moje). Bardzo ciekawą i kto wie, czy nie jedyną dostępną na gruncie języka polskiego wersją odróżnienia *Leib* od *Körper* jest przekład Mariusza Morynia, który *Körper* tłumaczy jako „korpus", a *Leib* jako „ciało", dopowiadając: „Proponuję przekład niemieckiego *Körper* jako »korpus« w miejsce funkcjonującego już w literaturze fenomenologicznej »bryła ciała«" (Moryń, 2004, s. 114).

W przeciwieństwie do **widzialnego** i **dotykalnego** korpusu, ciało (*Leib*) jest ciałem **odczuwanym**, ale odczuwanym nie w rozumieniu odczuwania fizjologicznego, jako kompleks narządów, krwi, kości, mięśni. Chodzi tu o głębokie wewnętrzne odczuwanie własnego ciała jako całości złożonej z elementów, które Schmitz nazywa „wyspami ciała". Dla przykładu: serce w sensie wyspy ciała odczuwanego jest czymś zupełnie innym niż serce wchodzące w skład korpusu. Serce „korpusowe" jest po prostu mięśniem kurczącym się i rozkurczającym, przetaczającym krew; narządem, który może przestać funkcjonować wskutek jakiejś jednostki chorobowej, ale który może też służyć człowiekowi bez żadnych dysfunkcji do późnej starości. Jeżeli jednak powiem: „To złamało mi serce" – mam na myśli moje serce już nie jako część mojego korpusu, ale w sensie wyspy ciała. Serce w tym znaczeniu nie jest mięśniem, ale odczuciem ciała. Dotykalny, widzialny (oraz mierzalny) korpus choć jest **mój** – może być postrzegany przeze mnie także jako obiekt w stosunku do mnie zewnętrzny. W przypadku ciała takie postrzeganie nie jest możliwe. Własno-cielesne odczuwanie nie może zostać uprzedmiotowione w wyniku projektowania na zewnątrz.

Zarówno ciało, jak i korpus są bytami realnymi. Jednak mamy tu do czynienia z dwoma różnymi rodzajami realności. Realność korpusu wpisana jest w trzy wymiary. Korpus stanowi trójwymiarową bryłę o wyraźnych i jednoznacznie określonych krawędziach, o widzialnym i dotykalnym konturze.

Natomiast realność ciała jest realnością braku granic, braku konturów, niewymiarowości, rozproszenia. Korpus może być percypowany na dwa sposoby, albo mówiąc inaczej: odczytywany na dwóch różnych płaszczyznach. Z jednej strony dokonujemy, jak już wspomniano, percepcji korpusu wzrokiem i dotykiem. Tak postrzegamy korpus znajdujący się w bezruchu, a więc będzie to percepcja w schemacie statycznym. Wprowadzenie elementu ruchu, „uruchomienie" korpusu sprawia, że pojawia się druga możliwość odczytywania tej bryły – percepcji w schemacie motorycznym. „Hermann Schmitz opisuje wykształcone ze zmienną perfekcją opanowanie własnej dynamiki, dzięki któremu bez pośrednictwa oglądowego uobecnienia osiąga się i uaktywnia odpowiednie, na przykład »peryferyjne« członki korpusu" (Moryń, 2004, s. 116). Dopiero połączenie schematu dynamicznego i statycznego daje nam całościowy obraz korpusu. Jednak to nie ów uruchomiony, rozciągły, dotykalny i widzialny korpus jest bytem pierwotnym – pierwotne u Schmitza jest zawsze nierozciągłe, mgliste, rozproszone, niewymiarowe, a przez to w pewnym sensie bez-graniczne ciało. Jak wskazuje Moryń, „szczególnie schemat motoryczny zakłada tkwiący poza nim tzw. »zerowy punkt odniesienia«" (Moryń, 2004, s. 119). Zatem to korpus osadzony jest w ciele, a nie odwrotnie.

Do korpusu należy skóra, za pomocą której odczuwamy m.in. powierzchnie (płaszczyzny). Ciałem natomiast odczuwamy przestrzenie i wolumeny (objętości) – nigdy płaszczyzny. Przestrzenie i wolumeny mają charakter prewymiarowy i są niepodzielne. Schmitz podkreśla, że każdy podział implikowałby bowiem konieczność pojawienia się płaszczyzn, które dla ciała nie są i nie mogą być dostępne (por. Schmitz, 2008). Ciało posiada przestrzenność bezpłaszczyznową, którą można porównać do przestrzenności słyszenia. Także w tym wypadku nie istnieją wszak ograniczone płaszczyznami powierzchnie, a tylko niepodzielna objętość (wolumen) mieszcząca dźwięk. Pre-wymiarowe i niepodzielne rozszerzenie to jedna z podstawowych cech charakterystycznych ciała odczuwanego.

Znajdujące się poza wszelkimi relacjami ciało jest wyposażone we własność zwaną przez Schmitza absolutnym umiejscowieniem czy też zlokalizowaniem (*absolute Lokalität*). Absolutne umiejscowienie ciała, będące zarazem absolutną całościowością (*Ganzort*), zostaje przeciwstawione relatywnemu umiejscowieniu korpusu. Absolutne umiejscowienie ciała oznacza, że nie może ono być do niczego odniesione. Koresponduje to z bezwymiarowością i niezmysłowością *Leib*. Ciało ma bowiem charakter duchowy – oczywiście nie w sensie duszy, ale w sensie przestrzeni mentalnej czy świadomości. Świadomości będącej subiektywnością. Dlatego Moryń zauważa: „Absolutność miejsca należy ostatecznie powiązać z jego subiektywnością: jest ono odczuwalne jako sfera tego, co nieprzechodnie i »moje własne«, a zatem tego, z czym jako podmiot bezpośrednio się utożsamiam" (Moryń, 2004, s. 118).

Własno-cielesne odczuwanie jest w związku z tym nieograniczone i może przekraczać granice dotykalnego i widzialnego korpusu. Wyspy ciała bywają nadal odczuwane nawet wtedy, gdy części korpusu – które w jakiś sposób im odpowiadają, choć nie jest to oczywiście precyzyjne pokrywanie się; jak pisze Schmitz, „wyspy ciała mają swoje miejsce zazwyczaj **w okolicach** korpusu (Schmitz, 2008, s. 12; podkreślenie moje) – a więc gdy części korpusu zostały usunięte, np. w wyniku amputacji. Schmitz sporo miejsca poświęca analizie zjawiska fantomowego odczuwania amputowanej kończyny.

Cielesność i odczuwanie

Schmitz dowodzi, że człowiek potrafi odczuwać swym ciałem „mnóstwo tego, co nie jest widoczne ani dotykalne" (Schmitz, 2008, s. 11). Niekiedy te odczucia przychodzą z wewnątrz (ból, głód, pragnienie, pożądanie, rześkość, odprężenie), innym razem jako coś „otaczającego lub napadającego z zewnątrz (np. pogoda lub porywający w dół ciężar przy grożącym upadku)" (Schmitz, 2008, s. 11).

Według Schmitza owo własno-cielesne odczuwanie było przez długi czas w filozofii pomijane, lekceważone, redukowane do wrażeń docierających do jednostki za pośrednictwem narządów zmysłów. Autor *Systemu filozofii* posuwa się nawet do cierpkiego stwierdzenia, że wewnątrz-cielesne odczuwanie traktowano jak „bękarta korpusu i duszy" (Schmitz, 2008, s. 11). Filozofia nie wydawała się zainteresowana analizą tego sposobu dotarcia do własnego ciała, który polega na odczuwaniu, a nie na dotykaniu czy widzeniu. Oczywiście zdarzały się wyjątki. Inną niż promowaną dotychczas drogę samopoznania człowieka jako punktu wyjścia do tworzenia koncepcji metafizycznych i epistemologicznych proponują, zdaniem Schmitza, na przykład Schopenhauer i Bergson. Zarówno wola Schopenhauera, jak i *elan vital* Bergsona to według Schmitza metoda na przedarcie się pod powłokę zewnętrznego świata, do wewnętrznej istoty bytów. Sam Schmitz, chcąc dotrzeć do istotnościowej istoty człowieka, dokonuje fenomenologicznej analizy własno-cielesnego odczucia.

Dla Schmitza cielesne odczuwanie jest samo-odczuwaniem. W zetknięciu (np. dotykowym) z jakimś obiektem odrębnym ode mnie, czuję zarówno ten obiekt, jak i samą siebie. Bycie dotkniętym przez byty pozapodmiotowe buduje w podmiocie obraz jego własnego Ja. Również emocje, zwłaszcza takie, jak strach czy ból, są odbierane przeze mnie w kategoriach mojego cielesnego Ja (*leibliches Ich*). Zatem dopiero gdy moje Ja jest dotknięte przez coś zewnętrznego, potrafię odebrać je właśnie jako moje Ja. Samo-odczuwanie u Schmitza oznacza, że zostałam jako podmiot odczuwający siebie przez

coś dotknięta, oczywiście nie tylko taktylnie, ale również, a nawet przede wszystkim, emocjonalnie. Bycie dotkniętym uruchamia we mnie mechanizm odczuwania mego cielesnego Ja.

Dla somatyki absolutnej Schmitza niezwykle ważne jest doświadczenie życia; nowa fenomenologia właśnie w tym doświadczeniu została najmocniej osadzona. „Można powiedzieć, że punktem wyjścia traktu wiodącego do naoczności »rzeczy w sobie« jest uroczyście proklamowana przez Schmitza nauka o ciele. [...] W opisach wyabsolutyzowanej somatyki pomieścił on liczne nadzieje, uznając również, że w pośrednich relacjach tej sfery [...] człowiek ustanawia zręby swej osobowości, wznosi podwaliny kultury i określa jej perspektywy" (Moryń, 2004, s. 113). Cielesność stanowiąca u Schmitza fundament nie tylko ludzkiego życia, ale i ludzkiej osobowości, widziana jest jako uniwersalna płaszczyzna rezonansu, ponieważ tylko w relacji do swojego ciała człowiek ma możliwość i szansę określenia się jako osoba. Struktura cielesności to struktura dynamiczna – poprzez działanie jej funkcji realizuje się proces stawania się podmiotem i wykształcania osobowości.

W celu przedstawienia, w jaki sposób dochodzi do powstania funkcji cielesności i na czym polega ich działanie, Schmitz proponuje instrumentarium, które nazywa „alfabetem ciała". Ursula Pfeiffer zwraca uwagę: „Schmitz nieprzypadkowo wybiera dla określenia dynamiki ciała pojęcie alfabetu. Nazwa ta zawiera jego programatykę i odsyła do strukturalnej paraleli. W dynamice ciała zawiera się taka sama prosta i racjonalnie zrozumiała struktura, jaka leży u podstaw systemu budowania wyrazów z liter" (Pfeiffer, 2007, s. 104). Opisując na sposób fenomenologiczny organizację funkcjonalną ciała, Schmitz poddaje analizie codzienne doświadczenie, aby odkryć w nim cechy powtarzające się z regularnością serii (por. Moryń, 2004, s. 122). Alfabet cielesności pomyślany jest tak, aby odwzorowywał prostą i przejrzystą strukturę systemu ciała. „Literami" alfabetu cielesności są elementarne kategorie cielesnego odczuwania – kategorie cielesne. Pozwalają one „przeliterować" poszczególne cielesne poruszenia (*Regungen*), jak głód, pragnienie, zmęczenie, ból, odprężenie. Poruszenia rozgrywają się między dwoma głównymi biegunami: ściskania (*Engung*) i rozszerzania (*Weitung*). Za pomocą tych dwóch głównych kategorii cielesnych Schmitz opisuje dynamikę ciała. „Cała aktywność życiowa, a więc i samo ciało, oparte jest na agonicznej relacji tych obu rozbieżnych, a ostatecznie warunkujących się tendencji" (Moryń, 2004, s. 124). Wyspy ciała mogą bowiem ulegać ściskaniu i napięciu, jak przy bólu, lęku – lub przeciwnie: rozszerzać się, jak przy zasypianiu czy leżeniu w ciepłej, relaksującej kąpieli.

Oczywiście poszczególne części korpusu odbierają konkretne bodźce w ich realności (ból oparzonej skóry albo rozluźnienie mięśni barku pod wpływem masażu). Jednak to ciało, a nie korpus, interioryzuje te doświadcze-

nia w podmiocie i czyni je częścią jego istoty. Wewnątrz-cielesne odczuwanie polega na nieustannym przemieszczaniu się między odczuciem ściskania, napięcia a rozszerzenia, rozluźnienia.

Człowiek i świat

Ciało jako podstawa analizy posłużyło Schmitzowi do nowego spojrzenia na filozofię, jak pokazuje to w swym wielotomowym *Systemie filozofii*. Człowieka otacza świat, w którym musi się odnaleźć i orientować. Powinna mu w tym dopomagać nowa fenomenologia proklamowana przez Schmitza. Ciało stanowi dla człowieka punkt odniesienia, jednak nie w znaczeniu solipsystycznym. Poprzez ciało jako centralny punkt swojej istności człowiek ma możliwość zakorzenienia się w świecie. To ciało, dane człowiekowi w najbardziej pierwotnym i bezpośrednim doświadczeniu, umożliwia nam dostęp do świata. Taka droga stykania się człowieka ze światem nie ma oczywiście nic wspólnego z koncepcjami rozważanymi przez nauki przyrodnicze, skupiające się na korpusie, jego funkcjach, jego percepcji. Ciało redukowane tylko do wymiaru korpusowego nie może jednak, zdaniem Schmitza, objaśnić naszego fenomenu wrośnięcia w świat. Oczywiście otaczająca nas fizykalna rzeczywistość wymaga posługiwania się tego rodzaju koncepcją fizykalnego ciała, uwikłanego – podobnie jak pozostała część rzeczywistości – w relacje przyczynowo-skutkowe. Jest to model funkcjonalny, użyteczny, potrzebny. Jednak nie zbliża nas do wewnętrznej prawdy o nas, którzy żyjemy w odczuwanym ciele, ale i jesteśmy odczuwanym ciałem. Schmitzowi nie chodzi bowiem o poznanie świata poprzez myślenie, jak np. u Kanta, ale poprzez odczuwanie. Domaga się porządkowania świata nie dzięki wysiłkowi rozumu (a raczej: nie tylko dzięki wysiłkowi rozumu), ale dzięki odczuwającemu ciału.

Jak wspomniałam na początku artykułu, nowa fenomenologia Schmitza, jako zorientowana empirycznie, jest szczególnie chętnie adaptowana przez dyscypliny nie-filozoficzne, zwłaszcza medyczne i para-medyczne, pedagogiczne, terapeutyczne, rehabilitacyjne. Do Schmitza wydaje się przyciągać te kierunki przede wszystkim fakt, że filozof odczytuje człowieka nie przez abstrakcyjne konstrukty, ale bada jego jestestwo, jego bycie w świecie i z innymi z perspektywy cielesności. Skupianie się na kwestii odczuwania sprawia, że do Schmitza odwołują się często przedstawiciele zawodów zajmujących się osobami ograniczonymi w swej sprawności korpusowej oraz o zniekształconym poczuciu własnej cielesności. Dla przykładu wymienić można choćby pracę autorstwa Sabine Weinert *Leiblichkeit in der Pflege von Menschen mit Demenz. Zum Umgang mit anspruchsvollen Pfelegesituationen im Klinikalltag* (*Cielesność w pielęgnacji osób cierpiących na demencję. O radzeniu*

sobie z trudnymi sytuacjami pielęgnacyjnymi w codziennym funkcjonowaniu kliniki), gdzie w rozdziale zatytułowanym *Filozofia cielesności* obok intencjonalności Marleau-Ponty'ego omawiana jest właśnie filozofia ciała Schmitza (Pfeiffer, 2007).

Sam Schmitz sugeruje pośrednio i bezpośrednio, że proponowana przez niego nowa fenomenologia może znaleźć zastosowanie w na wskroś praktycznej opiece i terapii. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na podtytuł książki Schmitza *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosphischen Therapeutik* (*Ciało i uczucie. Materiały do filozoficznej terapeutyki*). Jednym z zamiarów Schmitza jest bowiem próba pokazania fenomenologicznych perspektyw psychoterapii, a także dokonania analizy zjawiska bólu jako konfliktu z perspektywy filozoficznej i antropologicznej. Filozofia ciała pozwala, zdaniem Schmitza, dostrzec zapomniane aspekty zdrowia i choroby – i przyznać im należne znaczenie.

Schmitz wypowiada się w tych kwestiach bardzo autorytatywnie, pisząc na przykład:

> „Większa część chorób nazwanych dzisiaj »psychosomatycznymi« nie ma swojego miejsca ani w korpusie, ani w duszy, tylko w ciele (obszarze własno-cielesnego odczuwania), skąd promieniuje na korpus. W związku z tym skuteczne terapeutycznie techniki medycyny psychosomatycznej [...] chętnie nawiązują do odczuwanego ciała, także szczegółowo do poszczególnych wysp ciała, i mogą za pomocą fenomenologii cielesności być podbudowane teoretycznie i prześwietlone. Także neurozy i perwersje, które opierają się na wzajemnym przechodzeniu w siebie bólu, strachu i pożądania, są łatwe do zrozumienia z perspektywy cielesnego odczuwania i nie wymagają biograficznego wywodzenia, np. w sensie psychoanalizy. Nawet depresja endogenna, poważna psychoza, wydaje się w istocie przypadkiem nie smutku, ale raczej zaburzenia cielesnej dyspozycji" (Schmitz, 2008, s. 16).

Czy Schmitz chce w ten sposób przekroczyć odwieczny problem dualizmu duszy i ciała? Czy próba ta jest uwieńczona powodzeniem? Czy nie pojawia się tu inny dualizm: korpusu i ciała? Na czym dokładnie polegają relacje między jednym i drugim elementem? Zapewne te i wiele innych pytań związanych z nową fenomenologią Hermanna Schmitza będzie coraz częściej rozważanych, w miarę upowszechniania się frapujących i wszechstronnych koncepcji tego filozofa.

Warto chyba zastanowić się również nad tym, czy somatyka absolutna Schmitza nie przysłużyłaby się filozoficznemu (w tym: etycznemu) i antropologicznemu namysłowi nad kulturą fizyczną. Zwłaszcza w sporcie (przede wszystkim sporcie wyczynowym) dominuje obecnie mocno zawężona wizja ludzkiej cielesności. Używając terminologii Schmitza, ciało zostaje tu zredukowane jedynie do wymiaru korpusowego, podczas gdy przestrzeń ciała

odczuwanego wydaje się (niemal) całkowicie nieobecna. Jednostronne ujęcie skutkuje tendencjami do reifikacji, a następnie instrumentalizacji podmiotu, który zaczyna być coraz częściej postrzegany w kategoriach „żywej maszyny" do uprawiania sportu. Tego rodzaju dehumanizacja i depersonifikacja ma swoje dalsze poważne konsekwencje praktyczne, chociażby w postaci dopingu farmakologicznego, hormonalnych ingerencji w organizm czy też „hodowli" sportowców (chodzi o kontrowersyjne praktyki wobec dzieci w niektórych państwach). W tej sytuacji Hermann Schmitz wskazujący, że to ciało-*Leib* stanowi rzeczywisty rdzeń ludzkiej cielesności, zaś ciało-*Körper* jest niezbędną, ale jednak wtórną nadbudową – może być wart zauważenia przez zwolenników sportu humanistycznego i holistycznego.

BIBLIOGRAFIA

Moryń, M. (2004). *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza.* Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.

Pfeiffer, U. (2007). *Kontinuität und Kontingenz als Horizont systemischer Überlegungen in der Erziehungswissenschaft.* Bad Heilbrunn: Verlag Julius Kinkhardt.

Schmitz, H. (1990). *Der unerschöpfliche Gegenstand.* Bonn: Bouvier-Verlag.

Schmitz, H. (1995). *Ciało odczuwane a przedstawiona bryła ciała,* tł. M. Moryń; w: Andrzejewski, B. (red.). *Ciało i dusza.* Poznań: Wydawnictwo PTPN.

Schmitz, H. (1995). *Nowa fenomenologia,* tł. B. Andrzejewski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.

Schmitz, H. (2001). *Ciałosfera, przestrzeń i uczucia,* tł. B. Andrzejewski. Poznań: Garmond.

Schmitz, H. (2004). Wola z punktu widzenia fenomenologii. *Studia z Filozofii Niemieckiej*, nr 4.

Schmitz, H. (2008). *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik.* Bielefeld: Aisthesis Verlag.

Weinert, S. (2007). *Leiblichkeit in der Pflege von Menschen mit Demenz. Zum Umgang mit anspruchsvollen Pflegesituationen im Klinikalltag.* Frankfurt am Main: Mabuse Verlag.

SUMMARY

TOWARDS THE NEW PHILOSOPHY OF THE BODY. HERMANN SCHMITZ AND HIS WORK

The goal of the paper is to present a brief sketch of the conceptual and thematic foundation of New Phenomenology by Hermann Schmitz. Schmitz, criticizing "the old school of phenomenology", represented chiefly by Husserl and Heidegger, proposes a new paradigm based on the analysis of human corporeality. New Phenomenology distinguishes between the felt body and the corporeal body. The surface of the felt body can be touched and seen, whereas the felt body can be only perceived without the use of senses. The paper highlights the main categories used in New Phenomenology, i.e.: absolute locus, relative locus, oscillation between narrowness and expanse, etc. As the author points out, according to Schmitz human beings are linked to the world (and themselves) by means of their corporeality. Finally, the paper underlines that New Phenomenology is orientated around applicability and therefore interesting also for non-philosophic disciplines (such as psychosomatic medicine, therapy, psychology and undoubtedly physical culture and sport studies).

Keywords: phenomenology, felt body, corporeal body, felt body islands, corporeal categories, empirical.

NR 10 STUDIA HUMANISTYCZNE 2010
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO W KRAKOWIE

Maria Zowisło
AWF w Krakowie

CIAŁO W FILOZOFII ŻYCIA ARTURA SCHOPENHAUERA

Wprowadzenie: Artykuł jest próbą pokazania nowatorstwa filozofii ciała Artura Schopenhauera w kwestii przezwyciężenia nowożytnego dualizmu psychofizycznego ustanowionego przez Kartezjusza. W filozofii życia Schopenhauera obecne jest podwójne rozumienie ciała: jako przedmiotu i podmiotu woli, będącej substancją świata. Bezpośredniość i oczywistość poznania zakorzeniona jest zatem w cielesności, a nie w kartezjańskiej, transcendentalnej czy idealistycznej „czystej świadomości". Schopenhauer nie poprzestaje na epistemologicznym wywyższeniu roli ciała w samowiedzy człowieka. Jego rozważania metafizyczne i teoriopoznawcze zdają się być zaledwie wstępem do moralistyki i biotechniki pogodnego życia. Sztuka dobrego i szczęśliwego życia obejmuje między innymi troskę o ciało, jego dobrostan i zdrowie. Wskazując na konieczność praktyki codziennej rekreacji somatycznej, opisując różne jej formy, które sam efektywnie stosował we własnym życiu, Schopenhauer okazuje się jednym z protoplastów współczesnej filozofii rekreacji.

Słowa kluczowe: ciało, rekreacja somatyczna, filozofia życia, dualizm psycho-fizyczny, wola, wolność, pesymizm, szczęście.

Ciało, rozpatrywane w ramach filozofii kultury fizycznej to jako medium, to bardziej autotelicznie jako cel sportowych, rekreacyjnych, rehabilitacyjnych doświadczeń człowieka, jest jednym z „odwiecznych tematów" tradycyjnej filozofii. Jako ważka kwestia filozoficzna pojawia się ono w rozważaniach wchodzących w zakres antropologii, ontologii, aksjologii, etyki oraz epistemologii. Cielesność jest faktem pierwotnym ludzkiej obecności w świecie natury i kultury, jest fundamentem, na bazie którego możliwa staje się aktualizacja ludzkiej rozumności w myśleniu, komunikacji i działaniu. Ciało tworzy kulturę na równi z ludzkim logosem, to jego energia, siła, zmysłowość, piękno przydają namacalnych kształtów formom obiektywnego ducha: poznaniu, językowi, sztuce, technice, nauce, religii.

We współczesnej filozofii i antropologii uwydatniana jest z całą mocą nie tylko kulturotwórcza wartość ciała, podkreśla się także aprioryczność ciele-

sności wobec świadomości i innych fundamentalnych egzystencjałów ludzkiej kondycji. Tak jest w antropologii Michela Foucaulta, Helmutha Plessnera, Gernota Böhme, inspirowanej pragmatyzmem Johna Deweya somaestetyce Richarda Schustermana, a także fenomenologii Maurice Merleau-Ponty'ego, Francois Chirpaza czy Michela Henry (Plessner, 1988; Migasiński, 1997; Böhme, 1998; Chirpaz, 1998; Drwięga, 2005; Schusterman, 2005; Czerniak, 2008; Schusterman 2010). Historia filozofii obfituje jednak w wiele przykładów deprecjonowania ludzkiej cielesności. Dwa szczególnie modele zaważyły na takiej dewaluacji ciała: model orficki *soma-sema,* przejęty przez pitagorejczyków, Platona i augustiańskie nurty w chrześcijaństwie, oraz model kartezjański dualizmu dusza-ciało. Tak jak model antyczny *soma-sema* został w filozofii (także chrześcijańskiej teologii ciała) przezwyciężony przez arystotelizm i średniowieczny tomizm, w których człowiek postrzegany był jako hylemorficzna jedność substancjalna (Arystoteles) czy inaczej *compositum humanum* duszy i ciała (Boecjusz, św. Tomasz) (Kosiewicz, 2003), tak dualizm psychofizyczny Kartezjusza podlegał rewizjom i krytykom jeszcze w stuleciu samego Kartezjusza. Ale najistotniejsze przewartościowanie i dowartościowanie ciała nastąpiło w wieku XIX, w filozofii życia Fryderyka Nietzschego. Nietzsche z zacięciem neofity religii ciała krytykował ograniczenia racjonalizmu, przeciwstawiał dualistycznej metafizyce oraz idealizmowi nowy mit i kult pierwotnej mądrości ciała, wprowadził w miejsce maksym moralnych imperatyw mocy biologicznej, stanowiący podstawę dla przewartościowania wartości wedle kryteriów już nie etycznych, lecz estetycznych. Nauka Zaratustry o hodowli nadczłowieka jest niczym innym tylko wołaniem o nową ludzką (nadludzką) samowiedzę, która troską i pielęgnacją objąć ma „wielkie zdrowie" ciała i wartości życia ziemskiego (Nietzsche, 2003b, s. 70–71). W istocie naturalizm filozofii życia Nietzschego jest wskazywany najczęściej jako bezkompromisowa apologia cielesności. Mniej znane są w tym względzie poglądy poprzednika Nietzschego, to jest Artura Schopenhauera.

Schopenhauer, wychodząc w swej własnej filozofii od krytyki idealizmu niemieckiego z jego wywyższeniem jaźni twórczo rozwijającej swą inteligibilną treść w logice i dialektyce procesów światowych, dostrzegł źródło błędów Fichtego, Schellinga i Hegla w tradycji kartezjańskiej. To Kartezjusz miał na długo ustanowić paradygmat prawdy jako wiedzy zakorzenionej w samoświadomości czystego myślącego podmiotu, danego wprost i w sposób oczywisty. Tymczasem według Schopenhauera nie jest możliwe coś takiego jak poznanie podmiotu poznania. Filozof, odwołując się do transcendentalnej epistemologii (nie tradycji metafizycznej, jak Fichte!) Kanta, zgodnie z którą poznanie w ramach doświadczenia kształtowane jest przez aprioryczne, zmysłowe i intelektualne zasady i kategorie, wykazał, że poznanie wpisane jest koniecznie w relację podmiotowo-przedmiotową. Rozróżnienie między

podmiotem i przedmiotem poznania stanowi dla Schopenhauera ogólne prawo tzw. zasady racji dostatecznej, której uszczegółowieniami są twierdzenia o istnieniu czterech rodzajów przedmiotów (materialnych, pojęciowych, matematycznych i geometrycznych oraz psychologicznych) i przyporządkowanych im apriorycznie typach rozumowania (odpowiednio przyczynowo-skutkowego, logicznego, czasowo-przestrzennego oraz moralnego). Każdy z rodzajów przedmiotów ujawnia się podmiotowi i jest przezeń rozumiany w oryginalny i właściwy tylko dla swej istoty sposób. Błędy wynikają z pomieszania typów poznania i próby zastosowania ich do nieadekwatnych dla ich metodologicznych możliwości obiektów (Schopenhauer, 1904).

Jeśli chodzi o poznanie podmiotu poznania (według Kartezjusza i jego idealistycznych kontynuatorów, dane pierwotnie), zgodnie z Schopenhauerowską zasadą racji dostatecznej (czytaj: transcendentalizmu kantowskiego), nie jest ono możliwe i dostępne dla samego podmiotu. Podmiot poznania jest bowiem podmiotem, a nie przedmiotem poznania, by siebie poznać, musiałby zatem oddzielić się od procesu poznania, co wykluczałoby przecież poznanie. Podmiot poznania jest warunkiem i korelatem wszystkich wyobrażeń, nie może zatem stać się sam wyobrażeniem. Nie ma zatem możliwości „poznawania poznania" i wypowiadając apodyktycznie takie twierdzenie, podważające całą fenomenologię ducha i naukę logiki Hegla, Schopenhauer powołuje się między innymi na indyjską filozofię. Zgodnie z *Upaniszadami* Absolut widzi wszystko, sam nie będąc widzialny: „Samo-niewidzialne – widzi wszystko, samo-niesłyszalne – słyszy wszystko, samo-niepojmowalne – pojmuje wszystko. Poza nim nie masz istoty widzącej, słyszącej, poznającej, pojmującej". (Schopenhauer, 1904, s. 170. W cytowanych tutaj i dalej fragmentach tego wydania poprawiłam pisownię tłumacza). Co z tego wynika dla filozoficznego problemu samoświadomości? Czym jest samoświadomość, skoro nie wiedzą o wiedzy, poznaniem poznania? Otóż, samoświadomość jest dostępna dzięki introspekcji, ale jest złożona. Składa się z podmiotu i przedmiotu, przy czym podmiot jest poznaniem, a przedmiot w o l ą . „Zgodnie z powyższym podmiot poznania nie może być poznany, nie może być przedmiotem, wyobrażeniem. Ponieważ posiadamy nie tylko poznanie zewnętrzne (w ujęciu zmysłowym), ale i samopoznanie wewnętrzne, każde zaś poznanie już z istoty swojej przypuszcza poznane i poznające, a zatem to, co poznajemy nas samych, jako takie, samo z siebie nie jest poznającym, lecz chcącym, podmiotem woli, wolą. [...] Wglądając w siebie samych, poczuwamy siebie zawsze jako *chcących*. [...] Tożsamość zaś podmiotu chcącego z podmiotem poznającym, dzięki której (i koniecznie) wyraz »ja« zawiera w sobie i oznacza oba, jest węzłem świata – nie do objaśnienia [...], a rzeczywista tożsamość poznającego i poznanego jako to co chce, a więc podmiotu i przedmiotu, dana jest bezpośrednio" (Schopenhauer, 1904, s. 172–173).

Kantowskie rozróżnienie Rzeczy-samej-w sobie (*noumenu*) oraz zjawisk (*fenomenów*) przyjęło u Schopenhauera postać rozróżnienia na wolę (*Wille*) i przedstawienie (*Vorstellung*). Wola dana jest poprzez introspekcję, „zmysł wewnętrzny", przedstawienia poprzez poznania przedmiotowe, zgodne z poczwórnym uszczegółowieniem zasady racji dostatecznej. Wola jest *noumenem*, fundamentem świata, stanowiącego obiektywizację jej dążeń, chceń, pragnień. Wbrew Kantowi uznał Schopenhauer możliwość poznania (wewnętrznego) Rzeczy-samej-w sobie. Konsekwencją tego poznania jest uznanie jedności metafizycznej między wolą i przedstawieniem: są one od siebie nieodłączne, jak awers i rewers jednej monety. Ta więź jedności jest widoczna w szczególnym dla metafizyki woli rodzaju doświadczenia, to jest w doświadczeniu ciała. Jak w systemie Kartezjusza pierwotnie dane było myślenie, tak tutaj pierwotnie dane jest ciało. Kartezjusz zmuszony był udowodnić istnienie ciała, co uczynił poprzez dedukcję z idei Boga, zawartej źródłowo i apriorycznie (natywizm) w *res cogitans*, Schopenhauerowi pierwotne doświadczenie ciała, co więcej ciała jako woli właśnie, służy do argumentowania *per analogiam* za powszechnością działania woli w świecie przedmiotowym. To zasadnicza wolta w tradycji filozoficznej, jej efektem będzie filozofia afirmacji ciała i „ziemi" wyśpiewana przez Zaratustrę Nietzschego (choć sam Nietzsche ostatecznie przezwyciężył pesymizm Schopenhauera poprzez swoje dionizyjskie, tragiczne *amor fati*, świadczone wolą mocy w obliczu monstrualności świata).

Wedle autora *Die Welt als Wille und Vorstellung*, podmiot poznania nie jest „uskrzydloną głową bezcielesnego aniołka", tkwi w świecie i jego poznanie jest zapośredniczone w ciele (Schopenhauer, 1994, s. 172 i n.). Ciało może być przedmiotem poznania na dwa sposoby: jako przedstawienie zewnętrzne i jako bezpośrednie pojawienie wewnętrzne. W pierwszym ciało (własne ciało) przedstawia się poznającemu podmiotowi jako przedmiot wśród przedmiotów świata, a jego ruchy i działania tłumaczone są jako wypadkowa zewnętrznych sił. W drugim ciało dane jest wprost jako wola, a jego czynności są jej uprzedmiotowionymi aktami: „[...] podmiotowi poznania, który pojawia się jako jednostka, dany jest klucz do zagadki, a klucz ten zwie się: w o l a. I tylko to słowo daje mu klucz do jego własnego pojawienia się, objawia mu znaczenie, pokazuje mu wewnętrzny mechanizm jego istoty, jego czynów, jego ruchów. [...] Każdy prawdziwy akt jego woli jest natychmiast i niechybnie również ruchem jego ciała: nie może on naprawdę chcieć tego aktu, nie uświadamiając sobie zarazem, że pojawia się on jako ruch ciała. Akt woli i czynność ciała nie są dwoma obiektywnie poznanymi rozmaitymi stanami, które łączy więź przyczynowości, nie pozostają w stosunku przyczyny i skutku, lecz są jednym i tym samym, tylko danym na dwa zupełnie odmienne sposoby: raz całkiem bezpośrednio, drugi raz w naoczności dla intelektu" (Schopenhauer, 1994, s. 173).

Oczywiście ciało poddane jest także zewnętrznym bodźcom, pochodzącym od innych ciał, ale wszystkie ciała są przecież „przedmiotowością woli", ekspresją jej patosu (od greckiego słowa *pathos*, czyli namiętność). Patos to jednak bezrozumny. Kartezjańska wola była częścią rozumnej świadomości, poddana kierownictwu rozumu zdolna była unikać błędów w poznaniu i działaniu[1]. Wola w metafizyce Schopenhauera jest istotową i czystą wolą, czyli pragnieniem, namiętnością, głodem, pędem spontanicznym, żywiołowym, ślepym, bezrozumnym i bezcelowym. „Brak wszelkiego celu, wszelkich granic należy rzeczywiście do istoty woli samej w sobie, która jest bezkresnym dążeniem" (Schopenhauer, 1994, s. 266–267). Wola nie ma racjonalnego celu nadrzędnego, rozmienia się na drobne, choć nierzadko intensywne pragnienia, pomiędzy którymi brak nici wiążącej. W tych zatomizowanych dążeniach wola przeczy samej sobie, ponieważ zindywidualizowane i złączone z różnymi bytami, rzeczami, osobami rywalizują one ze sobą w polu *bellum omnium contra omnes*, stanu permanentnego konfliktu egoistycznych interesów, jak w opisie *status naturalis* u Hobbesa: „Wszędzie w przyrodzie widzimy więc na zmianę spór, walkę i zwycięstwo, a w tym właśnie rozpoznamy wyraźny dla woli rozdźwięk z sobą samą. Każdy szczebel obiektywizacji woli odmawia innemu prawa do materii, przestrzeni, czasu" (Schopenhauer, 1994, s. 242).

Będąc jednocześnie dążeniem i oporem, wola jest źródłem niespełnienia, rozczarowania, cierpienia. Tutaj tkwi źródło Schopenhauerowskiego pesymizmu. Pozytywne jest zło i ból, szczęście ma naturę negatywną, jest brakiem cierpienia. To kolejna wolta w tradycji metafizyki europejskiej, przywiązanej do negatywnego rozumienia zła jako braku dobra (chrześcijańska teodycea). „Jeśli sobie wyobrazić, na ile to możliwe, całą sumę niedoli, bólu i wszelakiego cierpienia, którym Słońce nie skąpi swych promieni, to nie sposób nie przyznać, że byłoby znacznie lepiej, gdyby, podobnie jak na księżycu, nie udało mu się zrodzić na Ziemi fenomenu życia, gdyby również jej powierzchnia nadal znajdowała się w krystalicznym stanie, tak jak powierzchnia Księżyca. Również nasze życie można ujmować jako epizod, który niepotrzebnie zakłócił błogi spokój nicości. W każdym razie, nawet ten, komu się jako tako wiodło w życiu, im dłużej żyje, tym jaśniej zdaje sobie sprawę, że życie jako całość jest *a dissapointment, nay, a cheat*, czyli że, mówiąc po naszemu, ma charakter wielkiej mistyfikacji, by nie rzec szalbierstwa. (Schopenhauer, 2000, s. 82).

Powszechnie znane są przyjmowane przez Schopenhauera formy negacji ślepych zakusów woli w życiu człowieka poprzez oddanie się sztuce, kon-

[1] Kartezjańska teoria błędu wskazuje na pośpiech woli jako na źródło nieuzasadnionych pomyłek. Wola winna iść krok z tyłu za krytycznym badaniem rozumu (co jest w pełni w jej mocy, jest bowiem instancją świadomości myślącej), wówczas na pewno nie ulegnie fałszywym mniemaniom. Także w odniesieniu do praktyki moralnej wola potrafi wykazać swoją rozumność. Kartezjusz bliski był sokratejskiemu i stoickiemu przekonaniu, iż „wystarczy dobrze sądzić, aby dobrze czynić" (Descartes, 1980, s. 50).

templacji, współczuciu, ascezie. Ważne okazują się również zabiegi wokół zdrowia ciała, jego higiena i pielęgnacja fizycznej tężyzny. Skoro ciało jest bezpośrednim przedmiotem woli zarówno tej działającej z wnętrza podmiotu, jak i tej ujawniającej się poprzez bodźce wynikające z dynamiki przedmiotów zewnętrznych, należy dołożyć starań, by jak najmniej bólu i cierpienia dotykało samo ciało. Zdrowie jest wartością negatywną względem choroby rozumianej jako forma pozytywnego zła (Schopenhauer, 2000, s. 77 i n.). Biografia „frankfurckiego mędrca" jest świadectwem prób wyciszenia namiętności poprzez przyjęcie dystansu w postawie filozoficznej *epoche* i rezygnację z uczestnictwa w tragikomicznym targowisku próżnych pragnień życia.

Efemeryczność, epizodyczność, szalbierstwo życia, przeżywanego wszak przez człowieka w całej rozciągłości kolejnych dni i nocy i całej powadze przeżyć, mogą zostać złagodzone dzięki właściwemu charakterowi człowieka, odpowiedniej postawie. W *O wolności ludzkiej woli* (1839) filozof przedstawił charakter człowieka jako jego najbardziej wewnętrzną istotę, jego *esse,* stan źródłowy indywidualnego osobowego bycia, z którego w sposób konieczny wypływają wszelkie *operari,* akty działania. Wolność przysługuje *esse,* konieczność jest nieodłącznym efektem tej wolności, przynależnym *operari.* Wolność jest subiektywnym doznaniem tego, co obiektywnie konieczne: „człowiek czyni zawsze tylko to, co chce, a mimo tego czyni to koniecznie. A polega to na tym, że już jest tym, czym chce, gdyż z tego, czym jest wynika z koniecznością wszystko, co każdym razem czyni" (Schopenhauer, 1991, s. 100 i n.; Schopenhauer, 1995, s. 726). Wiedząc, jak wiele zależy od naszego *esse,* tym bardziej starać się będziemy o jego kształtowanie. Nie jest to zadanie łatwe, charakter jest bowiem zdeterminowany, jest trwałą obiektywizacją noumenalnej woli. Nie można go zatem zasadniczo zmienić, można jednak pobudzić człowieka do głębszego poznania, przemyśleń, przyjęcia postaw minimalizujących cierpienia doznawane i zadawane (człowiek jest wszak „cierpiącą duszyczką" i „diabłem", „dręczycielem" i „dręczonym")[2]. Temu zagadnieniu poświęcił filozof swoje późne rozważania zawarte w zbiorze uzupełnień i przyczynków do głównych rozważań, tj. *Parerga i paralipomena* (1851), którego częścią są *Aforyzmy o mądrości życia.*

Aforyzmy formą, stylem i przekazem zbliżone są do antycznej moralistyki, biotechniki szczęśliwego życia. Rozważając możliwość osiągnięcia szczęścia w powszechnej niedoli ludzkiego cierpienia, filozof wyróżnił trzy wyznaczniki losu człowieka: czym kto jest, co kto posiada i co kto sobą przedstawia. To, czym człowiek jest (jego *esse* zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami terminologicznymi), wyznaczane jest przez jego osobowość, temperament,

[2] Fryderyk Nietzsche nie wahał się w swych *Niewczesnych rozważaniach* nazwać Schopenhauera wychowawcą, który „rozpogadza i pokrzepia" (Nietzsche, 2003a, s. 125-184).

charakter moralny, inteligencję, wykształcenie, zdrowie, siły, urodę. Wszelkie ekscesy i rozpusta zakłócają harmonię stanu bycia, należy za to koniecznie dbać o higienę, kąpiele (zimne), właściwą dietę, ruch na świeżym powietrzu (co najmniej 2-godzinny, nie bacząc na pogodę), są to warunki bezwzględne względnego poczucia szczęścia (jako że szczęście jest negatywną formą cierpienia). „W ogóle jednak szczęście nasze polega w dziewięciu dziesiątych tylko na zdrowiu. Wraz z nim wszystko staje się źródłem rozkoszy; bez niego natomiast nie można rozkoszować się żadnym dobrem zewnętrznym, obojętne jakiego rodzaju; nawet pozostałe dobra subiektywne, jak właściwości umysłu, serca, temperamentu, tracą wartość i marnują się na skutek choroby" (Schopenhauer, 1974, s. 43).

Do szczęścia niepotrzebne są stan posiadania i opinia innych, do szczęścia „wystarczy być", ale być w sposób zdrowy, uważny i rozumny. Szczęście jest zbliżonym do epikurejskiego poczuciem nagiego istnienia, gdy człowiek wchodzi w teraźniejszość, a nic nie zakłóca jego spokoju ducha i dobrostanu ciała: „Tylko teraźniejszość jest prawdziwa i rzeczywista: ona jest czasem realnie spełnionym i na niej wyłącznie polega nasze życie. Dlatego powinniśmy zawsze gotować jej radosne przyjęcie, a zatem rozkoszować się świadomie każdą znośnie spędzoną, wolną od bezpośrednich przeciwności lub cierpień godziną, tj. nie psuć jej kwaśną miną z powodu zawiedzionych w przeszłości nadziei lub trosk na przyszłość" (Schopenhauer, 1974, s. 166). Jakże słowa te przypominają horacjańską, acz epikurejską z ducha, dyrektywę *Carpe diem, quam minimum credula postero* (*Używaj życia, jak najmniej ufając przyszłości*). Chociaż dla Epikura sam stan życia był już przyjemny, a dla Schopenhauera odwrotnie – przykry i bolesny, stanowiska obu filozofów zgodne są w tym, że do szczęścia wystarczy nieobecność bólu i cierpień duszy. Dystans do cierpienia zwiększa się wraz z wiekiem, na starość, o ile ciało nie zawodzi na zdrowiu (o co warto zadbać już w młodości, hartując jego tężyznę), można wtedy wykorzystać mądrość nabytą doświadczeniem życia i ze stoicką pogodą ducha godzić się na los (Schopenhauer, 1974, s. 274 i n.). W postawie mędrca rezygnacja spotyka się z afirmacją.

Artur Schopenhauer, zaznający u kresu życia blasku sławy (upragnionej, choć poklask traktował w swych pismach jako „jarmarczną błyskotkę prestidigitatorskich sztuczek świata"), był przygotowany na mądrą i zdrową starość. Żył spokojnie, samotność wypełnioną twórczymi myślami stawiając na szali jednej wagi przeciwko nudzie, grzechowi głównemu ludzkiego zmagania z życiem. Codziennie spacerował (co prawda jak mizantrop, którym w istocie był – wyłącznie w towarzystwie kolejnych swych pudli francuskich, zawsze o imieniu Atma bądź Butz), przesiadywał w ogrodzie, pisał, słuchał muzyki, ćwiczył się w grze na flecie. Nic zewnętrznie (poza hipochondrycznymi fobiami, jak lęk przed grabieżą czy brzytwą fryzjera) nie wskazywało na to, że był twórcą

jednego z najbardziej pesymistycznych systemów metafizyki Zachodu. Umarł pogodnie, dowodząc tą pogodą wyższości postawy przyzwolenia nad rozgoryczeniem, wartości afirmacji, współbrzmiącej szczególnie z prostymi, a jakże przenikliwymi słowami, zapisanymi na dziewięć lat przed śmiercią: „świat może pouczyć, lecz nie może uszczęśliwić" (Schopenhauer, 1974, s. 163).

BIBLIOGRAFIA

Böhme, G. (1998). *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne,* tł. P. Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Chirpaz, F. (1998). *Ciało,* tł. J. Migasiński. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Czerniak, S. (2008). *Ludzka cielesność w perspektywie współczesnej antropologii filozoficznej,* w: S. Czerniak, R. Michalski (red.), *Cielesność, kompensacja, mimesis. Wokół pojęciowego instrumentarium współczesnej antropologii filozoficznej,* Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 13–30.

Descartes, R. (1980). *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach,* tł. T. Żeleński (Boy). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Drwięga, M. (2005). *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej.* Kraków: Księgarnia Akademicka.

Kosiewicz, J. (2003). *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała.* Warszawa: Witmark.

Migasiński, J. (1997). *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku.* Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum.

Nietzsche, F. (2003a). *Schopenhauer jako wychowawca,* w: *Niewczesne rozważania,* tł. L. Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

Nietzsche, F. (2003b). *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne,* tł. L. Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

Plessner, H. (1988). *Pytanie o conditio humana. Wybór pism,* tł. zb., Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Schopenhauer, A. (1904). *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej,* tł. I. Grabowski. Warszawa: Skład Stefana Demby.

Schopenhauer, A. (1974). *Aforyzmy o mądrości życia,* tł. J. Garewicz. Warszawa: Czytelnik.

Schopenhauer, A. (1991). *O wolności ludzkiej woli,* tł. A. Stögbauer. Warszawa: Wydawnictwo "bis".

Schopenhauer, A. (1994). *Świat jako wola i przedstawienie,* Tom I, tł. J. Garewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Schopenhauer, A. (1995). *Świat jako wola przedstawienie,* Tom II, tł. J. Garewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Schopenhauer, A. (2000). *O samobójstwie i inne pisma pomniejsze,* wyb. i tł. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A.
Schusterman, R. (2005). *Praktyka filozofii, filozofia praktyki,* tł. A. Mitek. Kraków: TAiWPN Universitas.
Schusterman, R. (2010). *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu soma estetyki,* tł. W. Małecki, S. Stankiewicz. Kraków: TWiAPN Universitas.

SUMMARY

BODY IN SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY OF LIFE

The paper is a trial of presenting the value of Schopenhauer's philosophy of body in overcoming psycho-physical dualism that was introduced to modern philosophy by Descartes in XVII century. This dualism, crowned with the triumph of mechanical medicine, has remained the subject of many fierce statements of criticism since Cartesian epoch till present times. In medicine such critique fruited with pointing to the need of creating and practicing new kinds of therapy, capable of taking into consideration psycho-somatic process of treatment. In philosophy it entered a strong discussion on the themes of so called "pure consciousness", its validity claims and the necessity of reclaiming body place in philosophical tradition and within it with solving problems raised by idealism and transcendentalism (and the question of the possible bridge between consciousness and the world, that was an evident inheritance of Cartesian dualism). Nietzsche's naturalism was the first spectacular voice of recovering body's wisdom and power in human life. Less known are the philosophical efforts made in the current of the philosophy of life by Schopenhauer. He undermined dualism by indicating that body is both subject and object of more fundamental principle of will, which is the substance of the world. There are many implications of such an attitude and among them we can see interesting suggestions to live our lives with great attention paid to the health and wellness of our bodies. In fact, describing several forms of everyday somatic practice, Schopenhauer can be perceived as one of important forerunners of contemporary philosophy of recreation.

Keywords: body, somatic recreation, philosophy of life, psycho-physical dualism, will, freedom, pessimism, happiness.

ROZMAITOŚCI

RECENZJE

Filip Kobiela
AWF Kraków

JAK FILOZOFUJE SIĘ CIAŁEM?*

Wedle pewnego punktu widzenia, bardzo rozpowszechnionego w naszej kulturze, trudno o bardziej odległe od siebie dziedziny ludzkiej aktywności niż filozofia i sport. Sytuują się one przecież na przeciwległych krańcach człowieczej egzystencji – z jednej strony mamy działalność czysto intelektualną, niejako anielską – odcieleśnioną (a w każdym razie poddającą istnienie materii i ciała w wątpliwość), z drugiej – aktywność opartą na ludzkiej animalności, radykalnie wcieloną. Ta głęboka, tkwiąca u antropologicznych podstaw różnica, odznacza się także w zewnętrznych przejawach owych aktywności – łatwo zaobserwować, jak drastycznie różni strój, sposób zachowania się i myślenia studentów wydziałów filozoficznego i wychowania fizycznego. Sport ponadto jawi się przede wszystkim jako składnik kultury masowej, podczas gdy filozofia jest przedsięwzięciem zdecydowanie elitarnym, z jednej strony jest pot i pokrzykiwanie na sali gimnastycznej, z drugiej – półmrok czytelni i szelest przewracanych stronic filozoficznych ksiąg. W tej sytuacji spotkanie filozofii i sportu wydaje się czymś, jeśli w ogóle możliwym, to bardzo problematycznym, zapewne egzotycznym, a może nawet komicznym. Nie ma przy tym na razie żadnego wartościowania, lecz jedynie pewna podstawa dla całego spektrum różnych postaw. Można bowiem przedkładać ruch ciała nad „ruch" spekulatywnego myślenia, jak i deprecjonować niższe, wspólne człowiekowi i zwierzętom funkcje ciała względem specyficznie ludzkiego myślenia abstrakcyjnego, można wreszcie na równi cenić te tak różnorodne przejawy życia. Wszystko to jednak w ramach owej postawy, którą można określić jako dualistyczną, a wedle której filozofia i sport to dwa biegunowo różne przedsięwzięcia. Powszechności owej nie zmienia od kilkudziesięciu już lat istniejąca (czy raczej aspirująca do istnienia) dyscyplina akademicka zwana filozofią sportu, która niestety nie znajduje zbytniego zainteresowania czy uznania ani w oczach ludzi związanych ze sportem, ani samych filozofów.

A przecież, w obliczu znaczenia i wszechobecności fenomenu sportu, refleksja nad nim wydaje się ważnym zadaniem filozofii. Potrzebny jest

* Colin McGinn, Sport, Stocksfield, Acumen Pub., 2008.

więc punkt widzenia umożliwiający naturalne spotkanie i dialog filozofii i sportu, swoisty dwubój filozoficzno-sportowy, sojusz myśli i mięśni czy spekulacji i akrobacji. Za próbę ukazania takiej perspektywy można uznać książkę Colina McGinn „Sport", która ukazała się w serii wydawniczej „The art of living" (obejmującej takie tytuły, jak *Sława*, *Praca*, *Ubrania*, *Choroba*, *Głód* etc). Głównym zadaniem tej serii jest próba przerzucenia mostu pomiędzy, przynajmniej z pozoru oderwanym, akademickim filozofowaniem a codziennym życiem i wypływającymi zeń problemami. Praca McGinna niewątpliwie spełnia takie zadanie. Sam autor – specjalizujący się w filozofii umysłu – stwierdza, że pisanie i sport stanowiły w jego życiu dwie oddzielne sfery aktywności, ale teraz, dzięki zajęciu specjalnej perspektywy, potrafi je harmonijnie połączyć.

Zazwyczaj autorzy w przedmowach do swych książek dziękują innym uczonym, którym zawdzięczają inspiracje i „cenne uwagi". Tymczasem – co daje pewne wyobrażenie o charakterze książki – McGinn podziękowania kieruje wyłącznie do swoich sportowych partnerów. Tym samym od razu zdradza, że nie jest to książka naukowa czy filozoficzna w sensie akademickim. W zawierającej dosłownie kilka pozycji bibliografii brakuje podstawowych tytułów z zakresu filozofii sportu. A sam McGinn zaznacza (w kontekście szczupłości owej bibliografii): „it's not a bookish book". Na swoim blogu (http://mcginn.philospot.com/) ze wzruszająca szczerością przyznaje, że dopiero *po* napisaniu książki o sporcie zapoznał się z klasycznymi dziełami dotyczącymi problematyki sportu, gier i zabaw – należącymi do tradycji kontynentalnej (J. Huizinga, *Homo ludens*) i analitycznej (B. Suits, *The Grashopper. Games, Life, Utopia*). Te braki są niestety widoczne w książce, np. *a propos* rozważania definicji sportu McGinn przytacza klasyczny §66 *Dociekań Filozoficznych* Wittgensteina, dotyczący niemożności zdefiniowania gier, po czym stwierdza, że to samo dotyczy sportu, zupełnie przy tym ignorując wieloletnią dyskusję dotyczącą tej problematyki. Jako oczywistość stwierdza, że skok wzwyż nie jest grą, (gdy tymczasem jest to niemal paradygmatyczny przypadek gry wg Suitsa), a także, że szachy nie są sportem (ponownie ignorując obszerną dyskusję, w której idzie już nie o to, czy szachy są sportem, ale kiedy staną się sportem olimpijskim).

Wartość książki leży jednak w czym innym niż w znawstwie fachowej literatury przedmiotu. McGinn jest prawdziwym entuzjastą sportu, i to nie w powierzchownym rozumieniu – ostro rozprawia się z „miłością" do sportu polegającą na oglądaniu telewizyjnych transmisji meczów piłkarskich, którą określa jako trybalizm bądź nacjonalizm. Jego „Sport" przybiera formę wspomnień (podobnie jak jego wcześniejsza praca *The Making of a Philosopher*). Każdy rozdział (z wyjątkiem siódmego, bardziej teoretycznego), otwiera obszerny opis doświadczeń związanych z uprawianiem jakiejś dyscypliny sportu. Wspomnienia te stopniowo przeradzają się w bardziej ogólne, filozoficzne

rozważania. McGinn, opisując swoje wyczyny sportowe, nie należy do pisarzy bardzo skromnych, pisze np.: „jak dobry byłem w gimnastyce? Byłem najlepszy w szkole" (s. 6); a (ewentualnych) krytyków wątpiących w jego talenty sportowe zaprasza na intensywny kilkudniowy trening. Narcyzm ten jest jednak rekompensowany znakomitymi wprost opisami aktywności fizycznej *od wewnątrz,* z punktu widzenia uczestnika. McGinn uprawia fenomenologię sportu, zajmując się opisem tego, *jak to jest* uprawiać poszczególne dyscypliny: gimnastykę, tenis, skok o tyczce, windsurfing etc.

Wedle McGinna to, co jest najbardziej interesujące i odrębne w sporcie, leży w naturze poszczególnych aktywności tak klasyfikowanych, toteż optymalnym sposobem rozumienia sportu jest „zanurzenie" się w poszczególnych aktywnościach. Bardziej ogólne rozważania mogą się wówczas wyłonić naturalnie, a nie poprzez analizę abstrakcyjnego pojęcia „sport". W związku z taką strategią, McGinn, przystępując np. do opisu windsurfingu zauważa, że sport jest relacją triadyczną, w której występuje ciało, sprzęt i źródło siły. W różnych formach żeglarstwa sprzęt służy do ukierunkowania źródła siły – wiatru, w związku z czym wymaga bliskiej, wręcz intymnej znajomości jego funkcjonowania. Wraz ze wzrostem umiejętności ta znajomość przeradza się w poczucie jedności ze sprzętem, który jest odczuwany jako przedłużenie ciała. Pojawia się *rozumienie sprzętu* i *rozumienie wiatru*. Tym sposobem McGinn dochodzi do opisu doświadczenia jedności, którego znamieniem jest, że umiejętność, która wydawała się niezmiernie złożona, okazuje się prosta i naturalna. Im większa komplikacja leży u podłoża danej umiejętności, tym więcej elementów zostaje po jej opanowaniu zunifikowanych, a doświadczenie jedności staje się bardziej ekstatyczne. Ale żeglarstwo umożliwia też głębsze *rozumienie wody*. Gdyby jej nie było, nie byłoby też sportów wodnych, z zatem kosmos – poza Ziemią – nie jest miejscem zbyt przyjaznym dla uprawiających sporty wodne. Z właściwą sobie pasją – a zarazem ironią – McGinn rozważania o windsurfingu wieńczy „argumentem surfera na istnienie Boga".

Przytoczony szkic dotyczący windsurfingu stanowi zaledwie jeden z bardzo wielu trudno poddających się streszczaniu wnikliwych opisów, ujawniających także talent literacki i poczucie humoru (McGinn nie kryje swego podziwu dla Nabokova jako mistrza opisów gry w tenisa). Osadzone na osobistych doświadczeniach sportowych, zmierzają one do ukazania każdorazowo unikatowej charakterystyki poszczególnych dyscyplin sportowych. Choć McGinn wplata w nie refleksje wykraczające poza bezpośrednie doświadczenie, są to głównie opisy fenomenologiczne. Ich wartość może być w pełni oceniona tylko przez osoby, które mogą śledzić wywód McGinna, mając już za sobą doświadczenia w uprawianiu opisywanych dyscyplin. Jak bowiem stwierdza autor w epistemologicznych fragmentach swoich rozważań, nie można mieć wiedzy fenomenologicznej o danej aktywności (wiedzieć *jak*

to jest ją wykonywać), bez faktycznych aktów jej wykonywania. „Przejedź po grzbiecie fali i wtedy wróć do mnie", powiada McGinn.

Osobne miejsce w książce zajmuje ostatni rozdział, nie mający już charakteru wspomnień i opisów, ale raczej minitraktatu z teoretycznej filozofii sportu. Można w nim znaleźć interesujące uwagi w pełni korespondujące z uprzednimi opisami poszczególnych aktywności sportowych. Szczególnie interesujący jest w nim wątek z pogranicza fenomenologii i fizyki sportu. Jak zauważa McGinn, sport jest bardzo Newtonowski (trudno o przykład sportu, w którym istotną rolę odgrywa chemia – może z wyjątkiem owych przerażających konkursów jedzenia). W sporcie kluczową rolę odgrywa ruch mas przyśpieszających pod wpływem pewnych sił. Ciało człowieka może w tym układzie odgrywać różnorodne, wyznaczone przez reguły gry role. (W tych rozważaniach McGinn zbliża się – niejako wyzwalając się z Wittgensteinowskiego punktu widzenia – do sformułowania pewnych istotnych cech sportu). Prawa fizyki ustanawiają naturalne parametry gry, do tego dochodzą ustanowione przez człowieka reguły. Sport łączy naturę i kulturę – to, co naturalne i normatywne. Wybitny sportowiec jest w ujęciu McGinna mistrzem podstawowych kategorii mechaniki: ruchu, masy i siły. Dzięki temu pozostaje w głębokiej, fundamentalnej relacji z przyrodą: „sportowiec musi mieć szczególnie intymną relację z podstawowymi prawami fizyki, musi znać je od wewnątrz – nie tylko teoretycznie, lecz praktycznie. Aby odnosić sukcesy w sporcie, musisz być intuicyjnym fizykiem" (s. 113). Dla człowieka uprawiającego sport, obiektywne, bezosobowe prawa stają się czymś osobistym, a siebie samego doświadcza on, wbrew dualizmowi, jako jedności organicznej. W tej holistycznej perspektywie zasadniczymi pojęciami stają się *wiedza jak*, *wiedza* i *inteligencja ciała*; *koordynacja ruchowa*, *integracja* i *harmonia*. Zmierzając już w stronę teologii sportu, McGinn wysuwa przypuszczenie, że idole sportowi nieraz uważani są za „bogów", ponieważ ich mistrzowska koordynacja ruchowa przypomina boski atrybut – ontologiczną jedność.

Do podsumowania książki McGinna dobrze nadaje się pojęcie stosowane zazwyczaj w bardziej „górnolotnym" kontekście, a mianowicie pojęcie *świadectwa*. Autor daje świadectwo tego, jak myśląca, nastawiona filozoficznie istota, doświadcza siebie i świata poprzez zaawansowane aktywności ruchowe. McGinn jest filozofem, który uprawia sport *nie przestając myśleć*. I swoimi fenomenologicznymi opisami ukazuje głębię i unikatowość różnorodnych czynności i umiejętności związanych ze sportem. Jego książka może stanowić istotną inspirację zarówno dla filozofów (niekoniecznie aż tak aktywnych sportowo jak McGinn), jak i sportowców (niekoniecznie aż tak zaawansowanych w filozofii jak McGinn) do próby głębszego doświadczenia i zrozumienia aktywności sportowej człowieka, a zarazem przełamania dualistycznego nastawienia.

SPRAWOZDANIA

Małgorzata Siekańska
AWF Kraków

DWUNASTY MIĘDZYNARODOWY KONGRES EUROPEAN COUNCIL FOR HIGH ABILITY (ECHA): "PERSPECTIVES ON THE EVALUATION OF GIFTEDNESS: FROM BINET TO TODAY", PARYŻ 2010

W dniach 7–9 lipca 2010 roku miała miejsce kolejna edycja odbywającego się co dwa lata międzynarodowego kongresu Europejskiej Rady ds. Wybitnie Uzdolnionych (ECHA).

ECHA skupia psychologów zajmujących psychologią zdolności i wybitnych osiągnięć oraz pedagogów i nauczycieli specjalizujących się w pracy z osobami wybitnie uzdolnionymi, przede wszystkim z dziećmi i młodzieżą.

Gospodarzem i głównym organizatorem kongresu był Instytut Psychologii Université Paris Descartes. W kongresie wzięło udział ok. 350 osób, reprezentujących 35 krajów.

Wystąpienia miały formę wykładu, referatu lub prezentacji plakatowej. Podzielono je na kilka grup tematycznych, takich np. jak:

- procedury dotyczące identyfikacji zdolności;
- ocena wybitnych dokonań – koncepcje, teorie, metody;
- programy nauczania;
- rodzaje zdolności specjalnych (twórcze, intelektualne i in.);
- polityka wspierania rozwoju zdolności na poziomie lokalnym i krajowym;
- praca z osobami uzdolnionymi wymagającymi specyficznego wsparcia (np. z trudnościami w uczeniu się, funkcjonującymi poniżej swoich możliwości).

Obrady rozpoczęło wystąpienie prof. Kirsi Tirri – pełniącej aktualnie funkcję Prezydenta ECHA. W imieniu gospodarzy i głównych organizatorów kongresu głos zabrał prof. Todd Lubart z Instytutu Psychologii Université Paris Descartes.

Wśród gości specjalnych znaleźli się m.in.: prof. Carol Dweck – reprezentująca Stanford Unversity (USA), prof. Françoys Gagné z University of Québec (Montreal, Kanada), prof. Jacques Grégoire z Université de Louvain-la-Neuve (Belgia), prof. Javier Touron z University of Navarra (Hiszpania), prof. Joan Freeman z Middlesex University (Londyn, Anglia).

Profesor Carol Dweck przedstawiła wyniki badań dotyczących wpływu różnego rodzaju przekonań i umiejętności psychologicznych na kierunek i tempo rozwoju zdolności. Wykład Profesora Françoys Gagné poświęcony był prezentacji aktualnej wersji Zróżnicowanego Modelu Zdolności i Talentu (*The Differentiated Model of Giftedness and Talent* – DMGT 2.0), którego pierwsza wersja powstała w 1985 roku. Profesor Jacques Grégoire przedstawił kluczowe problemy i wyzwania związane z identyfikacją zdolności i ich pomiarem. Zwrócił m.in. uwagę na konieczność ujmowania zdolności w szerszym kontekście i uwzględniania czynników związanych z kreatywnością oraz motywacją.

Wystąpienie prof. Javiera Tourona dotyczyło możliwości praktycznego wykorzystania modelu SMPY (Study of Mathematically Precocious Youth). Model ten został zaproponowany w 1971 roku przez Stanleya. Profesor Touron dokonał przeglądu badań przeprowadzonych w ciągu ostatnich 35 lat, opierających się na wspomnianej koncepcji.

Profesor Joan Freeman przedstawiła fragment podsumowania badań longitudinalnych z udziałem osób wybitnie uzdolnionych, które prowadzi od ponad 35 lat. Obszerna relacja z badań jest tematem wydanej właśnie książki autorstwa prof. Freeman pt. Gifted Lives: *What happens when gifted children grow up?* Uczestnicy konferencji mieli okazję zapoznać się z losami osób, które w dzieciństwie prezentowały wybitny poziom różnego rodzaju zdolności, np. matematycznych, artystycznych, społecznych i in. Okazuje się, że nie wszystkim udało się rozwinąć w pełni swój potencjał.

W kongresie wzięli również udział psychologowie oraz pedagodzy z Polski, reprezentujący takie uczelnie, jak: Uniwersytet Warszawski (prof. dr hab. Ewa Czerniawska i mgr Anna Wasiela, prof. dr hab. Maria Ledzińska i mgr Maciej Stolarski), Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu (dr Małgorzata Sierszeńska-Leraczyk), Uniwersytet Jagielloński (m.in. prof. dr hab. Aleksandra Tokarz), Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie (dr Maciej Karwowski), Świętokrzyskie Centrum Doskonalenia Nauczycieli (mgr Lidia Pasich i prof. Teresa Giza), Akademia Wychowania Fizycznego w Krakowie (dr Małgorzata Siekańska).

Autorzy prezentacji mieli możliwość nadesłania pełnych tekstów do recenzji. Po pozytywnej opinii Komitetu Programowego dziewięć artykułów zostało opublikowanych w wersji elektronicznej. Wśród nich znalazła się publikacja na temat pracy z dziećmi uzdolnionymi sportowo: *Toward excellence in sport – positive pushing in young athletes.*

Jako ciekawostkę można wspomnieć, że jedno z sympozjów poświęcone było tematom, które nawiązywały do twórczości naukowej nieżyjącego już wybitnego polskiego psychologa, psychiatry i filozofa Profesora Kazimierza Dąbrowskiego, twórcy koncepcji dezintegracji pozytywnej. Okazuje się, że ma on w wielu krajach licznych zwolenników i kontynuatorów (m.in. w Holandii oraz USA).

Kongres ECHA po raz kolejny był dla uczestników okazją do wymiany doświadczeń zdobytych w pracy z uczniami zdolnymi i poznania aktualnego stanu badań z zakresu psychologii zdolności i wybitnych osiągnięć. Z pewnością jednym z jego atutów było też i to, że zgromadził przedstawicieli różnych dziedzin, z różnych krajów, a nawet z różnych kontynentów (Europy, Ameryki Północnej, Ameryki Południowej, Azji, Australii). Wzięli w nim także udział członkowie innych organizacji zajmujących się, podobnie jak ECHA, problematyką zdolności, np.: World Council for Gifted and Talented Children, Scottish Network for Able Pupils, Institute of Gifted Child of the National Academy of Pedagogical Science of Ukraine i in.

Kongres zakończyło wystąpienie dra Christiana Fischera z Uniwersytetu w Münster (Niemcy), który w imieniu organizatorów następnej edycji – zaplanowanej na rok 2012 – zaprosił do odwiedzenia Münster i udziału w obradach.

Maria Zowisło
AWF Kraków

DRUGA MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA INTERNATIONAL SOCIETY FOR THE SOCIAL SCIENCES OF SPORT "SPORT IN THE CONTEXT OF EUROPEAN CULTURAL AND SOCIAL CHANGE", AWF WARSZAWA, 2010

W dniach 24–27 września 2010 roku odbyła się w warszawskiej Akademii Wychowania Fizycznego druga już konferencja organizowana w ramach naukowej działalności International Society for the Social Sciences of Sport (ISSSS, Międzynarodowe Towarzystwo Nauk Społecznych o Sporcie). Pierwsza konferencja, pod zbiorczym tytułem „Social Sciences Towards Contemporary Sport", miała miejsce w tej samej uczelni we wrześniu 2009. Tegoroczna edycja poświęcona była różnorodnym zagadnieniom ujętym w ramy tematyczne pod tytułem „Sport in the Context of European Cultural and Social Changes". Patronat nad konferencją objęli JM Rektor AWF im. J. Piłsudskiego w Warszawie, Minister Sportu i Turystyki, Senacka Komisja Nauki, Oświaty i Sportu oraz Wojewoda Mazowiecki.

Międzynarodowe Towarzystwo ISSSS jest dziełem Profesora Jerzego Kosiewicza, filozofa i socjologa kultury fizycznej, związanego z warszawską AWF, doktora *honoris causa* budapeszteńskiego Uniwersytetu Semmelweisa, aktywnego członka rad wielu polskich, europejskich i międzynarodowych naukowych stowarzyszeń oraz periodyków poświęconych filozofii i socjologii sportu. Towarzystwo powstało w Warszawie w lutym 2009 roku, inicjując swą działalność w Polsce wspomnianą już pierwszą edycją międzynarodowej konferencji. Obie konferencje zgromadziły w kolejnych latach wybitnych naukowców z całego świata, zajmujących się problematyką sportu z różnych perspektyw, horyzontów badawczych i metodologicznych rozwijanych na gruncie nauk społecznych (szeroko tutaj pojętych, wchodzących w alians z naukami humanistycznymi, takimi jak filozofia czy pedagogika).

Zakres problemowy prezentowanych i dyskutowanych tematów jest na konferencjach ISSSS zawsze, zgodnie z intencjami organizatorów, bardzo zróżnicowany. Obejmuje m.in. takie zagadnienia, jak: doświadczenie podmiotowe sportu w ujęciach filozoficznych, psychologiczne determinanty sportu, pedagogia wobec wyzwań stawianych przez sport współczesny, historyczny i nowożytny kształt sportu oraz olimpizmu, analiza społecznych uwarunkowań treningu, rywalizacji i zarządzania sportem, teoretyczne i empiryczne determinanty socjologii sportu, turystyka i rekreacja w świetle społecznych potrzeb.

W bieżącym roku konferencja zgromadziła prawie osiemdziesięciu badaczy z Polski (reprezentowane były różne ośrodki akademickie i badawcze Warszawy, Wrocławia, Poznania, Krakowa, Gdańska, Rze-

szowa, Białej Podlaskiej), Europy (Czechy, Łotwa, Hiszpania, Węgry, Wielka Brytania, Włochy, Portugalia, Rumunia, Słowacja, Słowenia), Azji (Bangladesz, Iran, Japonia, Tajwan) oraz Ameryki (Stany Zjednoczone). Obrady, skupione w trzech dniach intensywnej wymiany myśli, odbywały się w równoległych sesjach, poświęconych kwestiom społecznym sportu, które zostały ujęte w grupy referatowo-dyskusyjne socjologiczne, filozoficzne, psychologiczne, pedagogiczne, ekonomiczne (nauki o zarządzaniu). Każdy dzień pracy konferencyjnej inaugurowany był wiodącym wykładem (*keynote lecture*) specjalnego gościa. W tym roku wykłady takie zaprezentowali prof. prof. John Hughson z University of Central Lancashire w Wielkiej Brytanii (wykład *Re-uniting Sport and Art: The Potential of Olympic Posters*) oraz Ivo Jirásek z Uniwersytetu im. F. Palacký'ego w Ołomuńcu w Czechach (wykład *Death as an Outermost Horizon of Sport*).

Pierwszy dzień konferencji był szczególnie uroczysty, nie tylko ze względu na obecność i przemówienia przedstawicieli władz rektorskich warszawskiej AWF, Ministerstwa Sportu i Turystyki, Senackiej Komisji Nauki, Edukacji i Sportu, Urzędu Województwa Mazowieckiego oraz Polskiej Organizacji Turystycznej. Szczególnego wymiaru nabrał również ten dzień nie tylko z uwagi na pełne uznania dla odbywającego się naukowego wydarzenia słowa wprowadzające prof. prof. Lva Krefta (Prezydenta European Association for the Philosophy of Sport), Andrzeja Pawłuckiego (Sekretarza Generalnego European Association for the Sociology of Sport), Ivo Jiráska (Sekretarza Generalnego European Association for the Philosophy of Sport), czy wreszcie na wieńczący je wykład inauguracyjny Jerzego Kosiewicza, w jednej osobie Prezydenta ISSSS, a także przewodniczącego komitetów organizacyjnych (międzynarodowego i polskiego) Konferencji (wykład *Sport beyond Moral Good and Evil*). Inauguracja w dużej mierze została bowiem zdominowana przez ceremonię nadania Honorowego Członkostwa ISSSS prof. Gyongyi Szabo Földesi, która na tę okazję przygotowała słowo zatytułowane *Professional and Moral Resposibility of (Sport) Sociologists.*

Profesor Földesi związana jest aktualnie z Uniwersytetem Semmelweisa w Budapeszcie, a jej kariera badawcza, naukowa i dydaktyczna jako socjologa sportu, rozwijająca się w trudnych czasach komunizmu na Węgrzech (gdy socjologia jako autonomiczna dyscyplina naukowa była wykluczana z oficjalnych programów nauczania na uniwersytetach), zawdzięcza wiele – co Profesor podkreśliła w swym przemówieniu – warszawskiej AWF, gdzie mogła napisać i obronić doktorat z socjologii sportu (współpraca w latach 1979–1982). Prof. Gyongyi Földesi jest Doktorem Węgierskiej Akademii Nauk, była i jest zapraszana jako *guest professor* z wykładami do rozlicznych ośrodków akademickich w świecie. Jest członkiem rad wielu naukowych organizacji oraz periodyków, których działalność badawcza mieści się w szerokich ramach ogólnej humanistycznej i społecznej wiedzy o sporcie, kulturze i edukacji fizycznej człowieka. Była niejednokrotnie honorowana węgierskimi prestiżowymi nagrodami i odznaczeniami państwowymi oraz akademickimi.

W swoim wykładzie Profesor podkreśliła niezmierną wagę moralnej odpowiedzialności socjologa i socjologa sportu wobec poszanowania i obrony obiektywności nauki, jej niezależności od politycznych nacisków i norm ideologicznych. Obiektywizm nauki (także nauki o sporcie) winien być chroniony przed treściami ideologicznymi, stanowiącymi przedmiot takiego bądź innego procesu indoktrynacji politycznej. Wykład prof. Földesi był szczególnie interesujący dla tych uczestników konferencji, którzy nie zetknęli się, inaczej niż w przypadku reprezentantów ośrodków akademickich

z Europy Środkowo-Wschodniej, z ponurą rzeczywistością realnego socjalizmu. Wystąpienie miało również akcenty uniwersalne, jak te związane z refleksją nad złożonymi relacjami między odpowiedzialnością moralną a etosem zawodowym naukowca, nauczyciela, badacza, profesjonalisty w swej akademickiej dziedzinie.

Prezentowane i poddane pod dyskusję w poszczególnych sesjach referaty dotyczyły wielu niezmiernie interesujących kwestii, związanych niejednokrotnie z istotnymi dylematami moralnymi, esencjalnymi, edukacyjnymi, pragmatycznymi, które wyłaniają się z praktyk sportowych, rekreacyjnych, terapeutycznych, wychowawczych, organizacyjnych i marketingowych mających miejsce w polu kultury fizycznej w ciągle zmieniającej się społecznej rzeczywistości Europy. Czasami wystąpienia plasowały się na biegunowo przeciwstawnych pozycjach, jak choćby wystąpienia prof. prof. Kosiewicza i Pawłuckiego: to pierwsze – ku obronie wolności sportu od moralnych przesłanek i wartościowań z perspektywy czysto esencjalnego i logicznego spojrzenia na fenomen sportowej rywalizacji, drugie zaś – forsujące idealistyczne i personalistyczne zakorzenienie wychowawczej praktyki pedagoga i nauczyciela sportowej gry w aksjonormatywnej sferze moralnych wzorców postępowania. Jednakże, co podkreślił w jednej z dyskusji Profesor Kosiewicz, forum sympozjonu, biesiady intelektualnej, jaką jest każda konferencja, stanowić winno przestrzeń otwartego pluralistycznego dialogu, w którym nawet opozycyjne względem siebie poglądy, prezentowane obok siebie, mogą przyczyniać się do pogłębienia zrozumienia i realizowania sensów sportu we współczesnej rzeczywistości, zagrożonej wielu alienacjami. Spór naukowy jest fundamentem trwania i rozwoju nauki.

Trzeci dzień *symposionu* dał uczestnikom chwilowe (przed ostatnim dniem, wypełnionym kontynuacją sesyjnych posiedzeń) wytchnienie od teoretycznych rozważań, przeznaczony był bowiem na relaks w formie wycieczki, zwiedzania i wysłuchania muzycznego koncertu. Rok 2010 jest dla kultury polskiej i europejskiej rokiem szczególnym, w którym celebrowana jest sztuka fortepianu Fryderyka Chopina, z uwagi na 200-lecie urodzin kompozytora i wirtuoza. Wycieczka do Żelazowej Woli, miejsca urodzenia muzyka, połączona była ze zwiedzaniem muzeum Chopina oraz wysłuchaniem koncertu wybranych jego dzieł. Ważnym akcentem dnia była także wizyta gości konferencji w Muzeum Powstania Warszawskiego, najnowszym muzeum Warszawy, lecz nabrzmiałym głosami dramatycznej polskiej historii.

Jednym z równoległych wydarzeń warszawskiego *symposionu* ISSSS było spotkanie członków Polskiego Towarzystwa Nauk Społecznych o Sporcie. Towarzystwo jest kolejnym owocem intensywnej i twórczej, tym razem w polskim środowisku akademickim kultury fizycznej, aktywności Profesora Kosiewicza. Powstało ono w 2010 roku. Zebranie PTNSS poświęcone było podsumowaniu dotychczasowych osiągnięć organizacyjnych i ustaleniom związanym z działalnością naukowo-badawczą. Anonsowany został cykl corocznych konferencji naukowych, które mają się odbywać przez dwa pierwsze lata kolejno w Uniwersytecie Rzeszowskim (gospodarzem będzie prof. Kazimierz Obodyński, a urokliwym miejscem docelowym obrad ma być pałacyk w Targowiskach) oraz w poznańskiej AWF (gdzie funkcje gospodarza sprawować będzie prof. Marek Kaźmierczak). Podkreślono olbrzymią wagę inicjacji Towarzystwa oraz jego integrujący wiele środowisk i naukowych dyscyplin charakter.

Druga Międzynarodowa Konferencja International Society for the Social Sciences of Sport stworzyła po raz kolejny, podobnie jak pierwsza jej edycja, przestrzeń

do swobodnej i inspirującej dialektyki poglądów, stanowisk, idei, sensów i wartości sportu w obliczu wyzwań stawianych przez dynamikę przemian społecznych i kulturowych współczesnego świata. Kolejne konferencje odbywać się będą już poza Polską, potwierdzając tym samym status międzynarodowego charakteru ISSSS: w Ołomuńcu, Cardiff, Oporto, Lublanie.

(*Ciąg dalszy nastąpi*)

Tomasz Michaluk, Maria Zowisło
AWF Kraków

MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NAUKOWA „FILOZOFICZNE I KULTUROWE ASPEKTY CIELESNOŚCI", AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO, WROCŁAW 2010

W ramach obchodów 15-lecia Wydziału Fizjoterapii Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu, w dniach 31 maja – 1 czerwca 2010 r. odbyła się Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Filozoficzne i kulturowe aspekty cielesności". Konferencja została zorganizowana przez Zakład Filozofii i Socjologii Katedry Podstaw Fizjoterapii. Honorowym patronem konferencji był JM Rektor AWF we Wrocławiu prof. dr hab. Juliusz Migasiewicz, Przewodniczącym Komitetu Naukowego – prof. dr hab. Leszek Koczanowicz, a Przewodniczącą Komitetu Organizacyjnego – dr Katarzyna Salamon-Krakowska.

Zainteresowanie konferencją znacznie przekroczyło prognozy organizatorów, którzy mając do dyspozycji tylko dwa dni na obrady i nie chcąc rezygnować z wielu ciekawych zgłoszeń, zdecydowali się podzielić wystąpienia na kilka równoległych sekcji.

Pierwszego dnia, o godz. 13:30, JM Rektor AWF we Wrocławiu prof. dr hab. Juliusz Migasiewicz powitał zgromadzonych uczestników, tym samym oficjalnie rozpoczynając konferencję. Następnie głos zabrał Dziekan Wydziału Fizjoterapii prof. dr hab. Marek Woźniewski, życząc wszystkim zgromadzonym owocnych naukowo obrad. W imieniu organizatorów głos zabrała dr Katarzyna Salamon-Krakowska i prof. Leszek Koczanowicz, który następnie podjął się zadania moderowania wykładów zaproszonych gości oraz wywołanej w ich następstwie ożywionej dyskusji. Richard Shusterman (Florida Atlantic University, USA) wygłosił wykład pt. *Somaesthetics and Architecture: A Critical Option*, podczas gdy *Jana Pawła II koncepcja cielesności* znalazła się w centrum wystąpienia Stanisława Kowalczyka (Katolicki Uniwersytet Lubelski), natomiast Ivo Jirásek (Univerzita Palackého v Olomouci, Czechy) tematem swego wykładu uczynił *Pain and suffering in sport*. Wykład Profesora Shustermana, wygłoszony w języku angielskim, był tłumaczony na język polski i prezentowany w formie tekstu na ekranie rzutnika. Na życzenie słuchaczy profesor Jirásek swój wykład w języku angielskim uzupełniał i komentował po czesku. Jego wystąpienie uwydatniło w doświadczeniu sportowym człowieka te momenty, które Karl Jaspers nazwał kiedyś *Grenzsituationen*. Sport jest pod wieloma względami egzystencjalną sytuacją graniczną, konstytuują go bowiem rozliczne transgresyjne motywy, takie jak transgresja norm mocy wpisanych w ludzką cielesność czy też kontestacja śmierci. Profesor Ivo Jirásek wskazał w swym wykładzie inauguracyjnym na ciemniejszą stronę tych granicznych doświadczeń, związaną z bólem i cierpieniem człowieka, poprzez sport testującego – z zapałem,

ale i niezmiernym trudem – możliwości cielesnego rekordu.

Profesor Stanisław Kowalczyk w swoim wystąpieniu ukazał bardzo nowoczesne spojrzenie Jana Pawła II na problem ludzkiej cielesności. Ta „nowoczesność" jest właściwie starej daty, sięga bowiem swymi korzeniami do scholastycznej tradycji tomizmu, która w postaci neotomizmu od końca XIX stulecia jest podstawą filozoficzną dla wielu teologicznych refleksji w Kościele katolickim. W wypadku Jana Pawła II i jego „teologii ciała" ważnym horyzontem myśli były także personalizm oraz fenomenologia. Profesor Kowalczyk ukazał, w jaki sposób Jan Paweł II dokonał w swej antropologii pozytywnego przewartościowania ciała, wskazując na jego „teologiczny" wymiar – wszak w ciele zawarta jest moc aktualizacji potencjału duchowego człowieka, poprzez ciało człowiek realizuje swoje własne „wcielenie" w świat, miłość i zbawienie. Konsekwencją rewizji wartości ciała było w życiu i nauczaniu Papieża niezwykłe umiłowanie sportu, jako jednej z ważniejszych form fizycznej i duchowej kultury ciała.

Udział w konferencji amerykańskiego filozofa pragmatysty i estetyka Richarda Shustermana był związany z promocją jego najnowszej książki, która właśnie ukazała się w tłumaczeniu polskim na rynku księgarskim (a wcześniej przed wrocławską konferencją została zaprezentowana na seminarium w Zakładzie Estetyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, z którym to Zakładem współpracuje Profesor od dłuższego czasu). Mowa jest o książce *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki* (Universitas, Kraków 2010). Swój projekt somaestetyki tworzy i przedstawia Richard Shusterman od lat, podkreślając tym samym wielkie znaczenie problematyki cielesności dla autentycznego uprawiania i praktykowania filozofii (przy czym praktykowanie filozofii należy rozumieć w duchu pragmatyzmu, tak jak filozof wyłożył to sam w swoich poprzednich książkach, a w kontekście somaestetyki uczynił to w pracy *Praktyka filozofii, filozofia praktyki*, Universitas, Kraków 2005).

31 maja 2010 obradowały równolegle sekcje A i B. W drugim dniu, 1 czerwca 2010, odbyły się równolegle obrady sekcji C, D, E oraz F, G, H. Do obrad konferencyjnych zgłosili swój akces naukowcy reprezentujący zarówno polskie, jak i zagraniczne ośrodki akademickie, m.in. Comenius University w Bratysławie, Tokyo University, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet Szczeciński, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Zielonogórski, Uniwersytet Opolski, Uniwersytet Rzeszowski, Akademie Wychowania Fizycznego z Gdańska, Warszawy, Krakowa, Wrocławia, Poznania, Politechnikę Opolską, Akademię im. J. Długosza w Częstochowie, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy w Kielcach, Dolnośląską Szkołę Wyższa we Wrocławiu, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Politechnikę Wrocławską, Polskie Towarzystwo Estetyczne we Wrocławiu, Akademię Pedagogiki Specjalnej w Warszawie, Młodzieżowe Centrum Sportu we Wrocławiu, Wyższą Szkołę Bankową we Wrocławiu, Specjalny Ośrodek Szkolno-Wychowawczy nr 10 we Wrocławiu. Duży oddźwięk wrocławskiej konferencji wśród przedstawicieli tak wielu środowisk akademickich i ośrodków badawczych w Polsce i za granicą już na wstępie okazał się pozytywną weryfikacją wagi i wartości konferencji, jej tematyki, a także, co nie ulega wątpliwości, rangi zaproszonych w charakterze *keynote speakers* filozofów (szkoda tylko, że w posiedzeniu plenarnym nie mógł uczestniczyć zaproszony również

jako gość specjalny Profesor Jerzy Kosiewicz. Anonsowany przez polskiego filozofa z Warszawy temat jego wykładu o filozofii cielesności w kontekście platońskiego Erosa na pewno stanowił dodatkowy magnes, przyciągający potencjalnych uczestników do partycypacji w tym niezwykłym wydarzeniu intelektualnym).

Na uwagę zasługuje fakt, że była to pierwsza tego typu konferencja zorganizowana przez Zakład Filozofii i Socjologii Katedry Podstaw Fizjoterapii AWF Wrocław, w której szczególny nacisk położono na tematykę filozoficzną, w połączeniu z wieloaspektowym definiowaniem „cielesności", której rozumienie nie zostało programowo zawężone do pojedynczej dyscypliny naukowej czy badawczej. Efektem było bardzo szerokie spektrum zgłoszonych i zaakceptowanych referatów i wystąpień, które doskonale zobrazowały jak wielostronna, zarówno tematycznie jak i metodologicznie, jest refleksja na ludzką cielesności. Obrady i dyskusje konferencyjne dowiodły, że badania istoty ludzkiej, w aspekcie cielesności dotrzymują kroku zmieniającej się rzeczywistości, w której ludzkie ciało nierzadko staje się punktem centralnym, wyznacznikiem sensu i wartości. Dostrzeżone zostały również zagrożenia i patologie nasilające się w ostatnich dziesięcioleciach, związane z rozwojem technologicznym i cywilizacyjnym, a także ze zmianami kulturowymi. Nie zabrakło również wystąpień, które nawiązywały do filozofii, literatury, sztuki, sportu, olimpizmu, erotyki i wielu innych humanistycznych obszarów, w których ciało nabiera szczególnego znaczenia.

Konferencja w całości odbyła się w niedawno oddanym budynku Wydziału Fizjoterapii, który zapewnia doskonałe warunki do obrad ze względu na ilość dostępnych sal, jak i nowoczesne zaplecze techniczne, przystosowane do wszelkiego rodzaju prezentacji multimedialnych. Nie było to bez znaczenia, ponieważ uczestnicy nie tylko wygłaszali „tradycyjne" wykłady, ale także bogato uzupełniali swoje wystąpienia materiałami multimedialnymi.

Prawdopodobnie sukces każdej konferencji mierzony jest wysokim merytorycznie poziomem obrad oraz zainteresowaniem środowisk badawczych. Biorąc pod uwagę powyższe kryteria, wrocławską konferencję „Filozoficzne i kulturowe aspekty cielesności", zorganizowaną przez Wydział Fizjoterapii Akademii Wychowania Fizycznego, można uznać za w pełni udaną. W konsekwencji podjęto decyzję o organizacji podobnych interdyscyplinarnych spotkań, łączących refleksję nad różnymi aspektami cielesności, cyklicznie co dwa lata, być może dodatkowo rozwijając formułę obrad oraz zwiększając ilość konferencyjnych dni.

INFORMACJA DLA AUTORÓW

1. Osoby pragnące opublikować swój tekst (artykuł, recenzję, sprawozdanie z kongresów, konferencji, seminariów – w języku polskim bądź angielskim) w „Studiach Humanistycznych" proszone są o nadesłanie oryginalnych (niepublikowanych wcześniej) prac na adres Redakcji w dwóch egzemplarzach, wraz z nagraniem elektronicznym (CD).
2. Artykuły (wraz z przypisami i bibliografią) nie powinny przekraczać 20 stron (1800 znaków ze spacjami na stronę).
3. Artykuły winny być poprzedzone krótkim (ok. 80 wyrazów) wprowadzeniem, zawierającym podstawowe informacje o prezentowanych treściach. Należy także dołączyć streszczenie w języku angielskim (około 150 wyrazów) oraz listę 5–10 słów kluczowych (w języku polskim i angielskim). Wymóg ten nie dotyczy recenzji i sprawozdań.
4. Odnośniki bibliograficzne w tekście należy stosować według wzorca harwardzkiego, tj. wewnątrz tekstu, w nawiasie kwadratowym, np. [Kowalski, 2006, s. 58], [Kwiatkowska, 1998, s. 24, za: Kowalski, 2005a, s. 33].
5. Bibliografię końcową należy podać według wzorca: Otto, R. (1999), *Świętość*, tł. B. Kupis. Warszawa: Wydawnictwo KR; Kelley. D.R. (1993). Epimetheus Restored. History of the Human Science, Vol. 6, No. 4, s. 12–56.
6. Imię i nazwisko Autora, poprzedzające tytuł pracy, winny być opatrzone stopniem lub tytułem naukowym wraz z nazwą instytucji, którą Autor reprezentuje.
7. Prosimy o podanie adresu korespondencyjnego, adresu e-mail, numeru telefonu kontaktowego.
8. Wszystkie prace są recenzowane z zachowaniem anonimowości Autora i Recenzenta.
9. Redakcja zastrzega sobie prawo do adiustacji, skracania tekstów, zmiany tytułów nadesłanych tekstów.
10. Autor zobowiązany jest do dokonania dokładnej korekty, będącej wynikiem opracowania Redakcji, oraz do zwrócenia jej w określonym przez Redakcję terminie.
11. Pliki tekstowe należy przygotować w edytorze Word w rozszerzeniu doc, w Times New Roman, 12 punktów, z zachowaniem interlinii 1,5 wiersza oraz 1800 znaków na stronę.

12. Kursywa zarezerwowana jest dla tytułów pozycji bibliograficznych oraz wyrażeń obcojęzycznych. Myślniki przedstawiamy w formie półpauzy (–), nie pauzy (—) czy łącznika nierozdzielającego (-).
13. Cytaty piszemy pismem prostym i umieszczamy w cudzysłowach podwójnych („”).
14. Materiał ilustracyjny (tabele, wykresy, zdjęcia) winien być dołączony na osobnych plikach o rozszerzeniu TIFF lub JPEG, z zaznaczeniem w tekście, w którym miejscu powinien być umieszczony (np. tu włamać tab. 1). Fotografie i ryciny winny być skanowane z rozdzielczością 300–600 DPI. W przypadku stosowania materiału ilustracyjnego nieoryginalnego, pochodzącego z innych publikacji, należy uzyskać zgodę na przedruk.
15. Tekst może być podzielony na mniejsze sekcje, które winny być opatrzone tytułami wyróżnionymi czcionką pogrubioną.
16. Autor otrzymuje wyłącznie nagranie elektroniczne PDF opublikowanego tekstu.
17. „Studia Humanistyczne” są rocznikiem. Artykuły są przyjmowane do końca lipca.

ISSN 1641-8573