1807 II czas

STUDIA HUMANISTYCZNE

NR 8

KRAKÓW 2008

ISSN 1641-8573

AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO
IM. BRONISŁAWA CZECHA W KRAKOWIE

INSTYTUT NAUK HUMANISTYCZNYCH

STUDIA HUMANISTYCZNE

NR 8

KRAKÓW 2008

KOLEGIUM REDAKCYJNE

Redaktor Naczelny

prof. nz. dr hab. Ryszard Wasztyl

Z-ca Redaktora Naczelnego

dr Jan Blecharz

Kierownicy Działów

filozofia kf – *dr hab. Maria Zowisło*
historia kf – *prof. nz. dr hab. Ryszard Wasztyl*
psychologia kf – *dr Jan Blecharz*
socjologia kf – *prof. nz. dr hab. Halina Sekuła-Kwaśniewicz*

Sekretarz

dr Małgorzata Orlewicz-Musiał

Artykuły recenzowane

RADA PROGRAMOWA

prof. Sandro Anastasi UNIVERSITA DI MESSINA
prof. dr hab. Henryk Grabowski AWF KRAKÓW
prof. nz. dr hab. Jacek Gracz AWF POZNAŃ
prof. Ivo Jirásek UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
prof. nz. dr hab. Kazimierz Karolczak UNIWERSYTET PEDAGOGICZNY KRAKÓW
prof. Scott Kretchmar PENN STATE UNIVERSITY
prof. dr hab. Jerzy Kosiewicz AWF WARSZAWA
prof. dr hab. Józef Lipiec UJ
prof. nz. dr hab. Marek Ordyłowski DSzW WROCŁAW
prof. Artur Poczwardowski ST. LAURENCE UNIVERSITY NEW YORK
prof. nz. dr hab. Janusz Zdebski AWF KRAKÓW

Sekretariat Redakcji: *Jolanta Szelc-D'Onofrio*

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

© Copyright by University School of Physical Education, Cracow, Poland

Projekt okładki i łamanie: *Zdzisław J. Przybyło*

DRUK: Sowa Sp. z o.o., ul. Hrubieszowska 6a, 01-209 Warszawa

Akademia Wychowania Fizycznego BIBLIOTEKA GŁÓWNA w Krakowie

1807 II czas.

Akc. Nr 223/D/08 r. Czas

SPIS TREŚCI

PRZESZŁOŚĆ

TERAŹNIEJSZOŚĆ

SYLWETKI

CONTENTS

PRZESZŁOŚĆ

Z nieznajomości czasów minionych wypływa nieuchronnie niezrozumienie teraźniejszości. Ale również daremne będą zapewne próby zrozumienia przeszłości, jeżeli się nie wie nic o dniu dzisiejszym...

Nieznajomość przeszłości nie tylko przeszkadza poznaniu teraźniejszości, ale szkodzi również praktycznemu działaniu.

Marc Bloch, *Pochwała historii*

Nieuznawanie sportu jako ważnej, integralnej części narodowej historii prowadzi do jej okrojenia, a nawet zafałszowania.

Tadeusz Łepkowski, *Człowiek i historia*

NR 8 STUDIA HUMANISTYCZNE 2008
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO W KRAKOWIE

Ryszard Wasztyl
AWF Kraków

OD BRACTW KURKOWYCH DO TOWARZYSTW STRZELECKICH

Wprowadzenie. Niezwykle istotny wkład w rozwój polskiej kultury fizycznej wniosło Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół". Jego pierwsze gniazdo na naszych ziemiach powstało w galicyjskim Lwowie w marcu 1867 roku. Wbrew jednak dotychczasowym poglądom, nie było ono pionierskim stowarzyszeniem kf na ziemiach polskich. Było nim natomiast Towarzystwo Strzelców Lwowskich, założone w marcu 1790 roku!

Słowa kluczowe: polska kf – bractwa kurkowe – towarzystwa strzeleckie.

Niechlubne narodziny Galicji

Ojczyzna – „Ta miła matka podała wam złotą wolność, iż tyranom nie służycie... Samiście tylo sobie tyranami, gdy praw nie wykonywacie a do sprawiedliwości fałszywą wolnością, abo raczej swawolnością, przeszkody sami sobie czynicie... Cóż będzie po waszych sejmach..., jeśli z różnymi wiatry i niestwornymi myślami na nie się zjedziecie? Z nich z większym rozwaśnieniem wyjeżdżacie, niźli przyjeżdżacie. I tak sejmy, na ukrzepczenie zgody i miłości spójnej braterskiej uczynione, na zapalenie rozterków służą... I ta niezgoda przywiedzie na was niewolą, w której wolności wasze utoną i w śmiech się obrócą... Nastąpi postronny nieprzyjaciel, jąwszy się za waszą niezgodę i mówić będzie: «Rozdzieliło się serce ich, teraz poginą»... Ziemie i księstwa wielkie, które się z Koroną zjednoczyły, w jedno ciało zrosły, odpadną i rozerwać się dla waszej niezgody muszą... I będziecie... wy, coście drugie narody rządzili..., ku pośmiechu i urąganiu nieprzyjaciołom swoim"[1].

Tymi płomiennymi słowami zwracał się na przełomie stuleci XVI i XVII jezuicki ksiądz Piotr Skarga, nadworny kaznodzieja Zygmunta III, do szlacheckich włodarzy Rzeczypospolitej. Czynił to wtedy, kiedy skrzydlata husaria na

[1] P. Skarga, *Kazania sejmowe*. Opracował J. Tazbir przy współudziale M. Korolki, Wrocław i in. 1995, s. 37–61.

pobojowiskach Byczyny, Kircholmu i Kłuszyna, stratowawszy liczniejszego od siebie przeciwnika, ostrzami kopii odrzuciła go od naszych granic; gdy państwo polskie sięgało zenitu potęgi, powiększając swą powierzchnię do około miliona kilometrów kwadratowych!

Dwieście lat nie upłynęło, a te nader „nienawistne szlachcie poglądy polityczne" zaczęły się potwierdzać. Nim jednak rozpoczęła się ta nasza burza dziejowa, w gęsto unoszących się oparach złowrogiej ciszy, coraz wyraźniej czuć było swąd armatniego prochu. Nie przeczuwano jednakże, że w gromadzących się chmurach, aż tak niszczycielskie drzemią orkany, które całą Rzeczpospolitą szlachecką zmiotą już niebawem.

Pierwszego rozbioru Polski dokonały Rosja, Prusy i Austria na mocy trójstronnego traktatu, podpisanego w sierpniu 1772 roku w Petersburgu. Zgodnie z nim Austria zajęła południową część województw krakowskiego i sandomierskiego, a także województwo ruskie. W sumie 83 tysiące km^2 i 2,65 miliona ludności. Zagarniętym terenom wiedeńscy urzędnicy nadali nazwę – Galicja i Lodomeria, a jej stolicą uczynili Lwów. Tak to z polskich ziem powstała austriacka prowincja, potocznie określana Galicją, której właściwymi twórcami były rodzima anarchia i obca przemoc.

W próbach ratowania upadającego państwa szczytowym osiągnięciem było uchwalenie Konstytucji Majowej 1791 roku. Jej przeciwnicy zwrócili się jednak o pomoc zbrojną do carycy Katarzyny II. W rok potem armie rosyjskie wkroczyły do Polski silne, zasobne, zahartowane długimi z Turkami bojami, co najgorsze zaś prowadzone przez rodzimych zdrajców spod znaku Targowicy. Nieco ponad 60 wiosenno-letnich dni roku 1792 stało się czasem bratobójczej walki: obrońców Konstytucji z żywiołami rozkładowymi, chcącymi na gruzach, z takim wysiłkiem stworzonego ładu, bagnetami sprowadzonych wrogów wesprzeć „złotą wolność szlachecką".

Zwyciężyli rzecznicy... zła! Pokonanym pozostało dociekanie przyczyn klęski. W tej sytuacji ukazało się w Warszawie, na pewno nie przypadkowo, kolejne wydanie kazań Skargi. We wstępie ich napisano, iż „wieszczym prawie tchną duchem, choć bowiem dwoma wiekami od nas oddalone, służą przecież każdemu czasowi i wszelkim okolicznościom"[2]. Aliści na nic zdało się już przypominanie proroczych przestróg wybitnego kaznodziei, „piewcy zgody narodowej oraz przeciwnika wichrzeń i zaburzeń domowych"[3].

Licząc na poparcie swych rozbiorowych partnerów w aneksji Bawarii, w drugiej grabieży naszych ziem w 1793 roku Austria nie uczestniczyła. Za

---

[2] Cyt. za: M. Korolko, *O prozie kazań sejmowych Piotra Skargi*, Warszawa 1971, s. 9.

[3] J. Brynkus, *Legenda księdza Piotra Skargi w edukacji historycznej i literaturze popularnej XIX wieku*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce" 1994, nr 82, s. 194.

to aktywnie dążyła do trzeciego, finalnego już, rozbioru szlacheckiej Rzeczypospolitej, którego granice ustaliła z Prusami i Rosją w październiku 1795 roku. Austria uzyskała Małopolskę między Pilicą a Bugiem oraz część Podlasia i Mazowsza. Razem 47 tysięcy km^2 i 1,5 miliona mieszkańców. Zajęty przez Austriaków kilka miesięcy potem Kraków stanowił centrum owych terenów, przyłączonych oczywiście do Galicji.

Europejska sytuacja polityczna powodowała jednak, że zrazu granice zaborów ulegały dość częstym zmianom. W latach 1809–1815 pewna część zaboru austriackiego, w tym przede wszystkim Kraków, wchodziła w skład Księstwa Warszawskiego, będącego wytworem epoki napoleońskiej. Zamykający natomiast tę epokę Kongres Wiedeński podjął w czerwcu 1815 roku decyzję o utworzeniu Wolnego Miasta Krakowa. Pozostawało ono pod protektoratem Prus, Rosji i Austrii do listopada 1846 roku.

Wówczas ostatecznie przyznano go tej ostatniej i włączono do Galicji, w której początkowo panowały wszechwładnie absolutystyczne rządy wiedeńskie. Poniesiona jednak latem 1866 roku klęska w wojnie z Prusami wyraźnie przyspieszyła, trwający już kilka lat, proces zmian ustrojowych w Austrii, u którego podstaw leżały dążenia odśrodkowe jej licznych narodów. Wobec realnej groźby rozpadu Państwa, wiedeńskie koła rządowe musiały się zgodzić na pewne ustępstwa. Oficjalnie sankcjonowała je konstytucja grudniowa 1867 roku. Zgodnie z nią Austria przekształciła się w dualistyczne Austro-Węgry.

Bardzo ważnym składnikiem tego rozwiązania było też przyznanie ograniczonej autonomii Galicji, wtedy liczącej 78 500 km^2 powierzchni i około 5,5 miliona ludności. Pomimo ograniczeń, jakie cechowały galicyjską autonomię, umożliwiła ona Polakom rozwój szeregu form życia narodowego. Szczególnie dotyczy to oświaty i kultury, a także wychowania fizycznego i sportu.

Istotny wkład w rozwój dwóch ostatnich dziedzin niewątpliwie wniosło Towarzystwo Gimnastyczne *„Sokół"*, założone na wzór analogicznej organizacji czeskiej. Jego pierwsze gniazdo galicyjskie powstało we Lwowie w marcu 1867 roku, ale już sześć kolejnych dopiero w latach 1884–1885. Wśród nich znalazła się również silna placówka „Sokoła" w Krakowie. Jej stosunkowo późne utworzenie poprzedziła, co nie zaszkodzi chyba podnieść, wyjątkowo ostra dyskusja prowadzona na łamach miejscowej prasy.

Obawiając się patriotycznej działalności zakładanego stowarzyszenia, w prowiedeńskim organie krakowskich konserwatystów – „Czasie", pod koniec sierpnia 1884 roku stwierdzano zdecydowanie, że „przede wszystkim potrzeby i użyteczności zawiązywania u nas „Sokoła" nie widzimy i nie uznajemy... Nikogo nie zachęcamy do brania udziału w choćby przedwstępnych

czynnościach założenia „Sokoła" w Krakowie, uważając całą rzecz za bezcelową i bezużyteczną"[4].

Z kolei w demokratycznej „Nowej reformie" podkreślano – cytując strofę Kornela Ujejskiego, iż:

„Orłowy lot – to w niebo i słońce!
Białość – to czystość ducha i prostota.
Polacy! Wyście tych potęg obrońce,
To waszych dziejów robota!"

Dalej w gazecie tej pisano: „Dlaczego polskie towarzystwo gimnastyczne ma się stroić w obce sokoły, dlaczego nie ma sobie tych słów tak wzniosłych wziąć za dewizę, a za godło i nazwę naszego orła? Gdybyśmy byli wolnym narodem, a orzeł ten błyszczał na naszych budynkach publicznych i spozierał dumnie ze zwycięskich sztandarów, przed szeregiem naszych batalionów, obojętniejszą byłoby rzeczą, jaką ma nazwę to lub owo towarzystwo gimnastyczne. W naszym jednak położeniu podobna nazwa i godło nie są czczą formą, lecz rzeczą ważną i nader pożądaną"[5].

Górę wzięli w końcu zwolennicy jednolitej nazwy dla wszystkich polskich gniazd tegoż samego towarzystwa gimnastycznego. Stąd też 17 maja 1885 roku odbyło się w sali Rady Miejskiej zebranie z udziałem około 250 członków, na którym doszło do formalnego zawiązania się, pod przewodnictwem znanego literata Michała Bałuckiego, krakowskiego gniazda „Sokoła".

Jego zasadniczym celem statutowym, podobnie jak i pozostałych tego typu gniazd, było propagowanie ćwiczeń gimnastycznych, poprzez uprawianie których „Sokół" dążył do fizycznego i duchowego odrodzenia narodu polskiego, czemu miały także służyć różne formy aktywności oświatowej i kulturalnej[6]. Nic nie ujmując dorobkowi i zasługom owego towarzystwa, należy jednak mieć na uwadze to, co jakby omijają jego piewcy, że nie było ono pionierskim stowarzyszeniem kultury fizycznej w Galicji!

Rycerze drewnianego kura

Jednymi z najstarszych organizacji mieszczańskich w Europie były bractwa kurkowe, z których pierwsze utworzono już w 1007 roku w bawarskim Hallstadt. Skupiały one członków wszystkich cechów danego miasta, dla

---

[4] „Czas" 1884, nr 196, s. 2.

[5] „Nowa Reforma" 1884, nr 208, s. 2.

[6] Z bardzo bogatej literatury sokolej przede wszystkim polecamy: J. Snopko, *Polskie Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół" w Galicji 1867–1914*, Białystok 1997; *Zarys dziejów Sokolstwa Polskiego w latach 1867–1997*. Pod redakcją E. Małolepszego i Z. Pawluczuka, Częstochowa 2001.

przygotowywania ich do jego obrony w sytuacji zagrożenia go przez wroga. Dlatego podstawowym zadaniem każdego bractwa było szkolenie swych członków w posługiwaniu się bronią. Nade wszystko ćwiczyli się oni w strzelaniu z łuku lub kuszy, a później broni palnej. Niejako sprawdzianem efektów tych ćwiczeń były doroczne strzelania o godność króla kurkowego. Strzelano do umocowanego na dość wysokim słupie, drewnianego względnie glinianego ptaka, zwanego kurem i stąd nazwa – bractwa kurkowe, które były organizacjami paramilitarnymi, zrzeszającymi jedynie członków cechów miejskich i opartymi na ich zasadach działania.

Powyższa ocena dotyczy także przedrozbiorowej Polski, w której narodziny bractw kurkowych sięgają prawdopodobnie drugiej połowy XIII wieku. Tak przynajmniej piszą o swojej „organizacji strzeleckiej" w Krakowie. Podobnie sprawa ma się z Poznaniem. Pewniejsze jednak informacje o bractwach kurkowych działających w owych grodach, a nadto również w innych znaczniejszych miastach polskich, są o około sto kilkadziesiąt lat późniejsze[7].

Towarzystwo Strzelców Lwowskich

Określona sytuacja polityczna Lwowa po wcieleniu go do Austrii sprawiła zapewne, że 19 marca 1790 roku jego Bractwo Kurkowe, wtedy zwane konfraternią, zasadniczo zmieniło swoje oblicze. W tym dniu bowiem postanowiło ono „z powodu, iż coraz więcej osób zgłasza się do konfraternii, tak mieszczan jak urzędników cesarskich, że ktokolwiek zapłaci wkupnego 18 złp i na premie podczas strzelania da fanty przynajmniej 10 złp warte, do konfraternii przyjęty będzie. To nadało zupełnie inne znaczenie konfraternii, którą odtąd towarzystwem strzelców nazywano. I odtąd – podkreśla jego ówczesny kronikarz – nie było obowiązkiem wszystkich mieszczan lwowskich uczęszczać na ćwiczenia strzeleckie, a konfraternia przestała być urzędem ćwiczeń strzeleckich dla całego miasta"[8]. Inny zaś wybitny znawca i piewca galicyjskich dziejów pisze, że „nowy porządek rzeczy w bractwie, które właściwie przeobraziło się w nowoczesne stowarzyszenie, wymagał też odmiennych ustaw", opracowanych już niebawem przez lwowianina Franciszka Fajera[9].

---

[7] Krótko, ale ciekawie o początkach bractw kurkowych w Europie i Polsce zob.: M. Ordyłowski, *Historia kultury fizycznej*. Starożytność – Oświecenie, Wrocław 1997, s.76–78 i 89; Tenże, *Szkice z dziejów kultury fizycznej*. Szkic VIII. *Bractwa kurkowe*, Zielona Góra 2005, s. 27–38. Zob. też: L. Ludwikowski, T. Wroński, *Z dziejów Towarzystwa Strzeleckiego w Krakowie*, Warszawa 1979, s. 5–25; T. Wroński, *Krakowskie Towarzystwo Strzeleckie. Bractwo Kurkowe*, Kraków 1984, s. 7–12; T. A. Jakubiec, *Kurkowe Bractwa Strzeleckie w Wielkopolsce*, Poznań 1986, s. 39.

[8] T. Kulczycki, *Rys historyczny wraz z zbiorem przywilejów Towarzystwa Strzelców Lwowskich*, Lwów 1848, s. 37.

[9] S.Schnür-Pepłowski, *Obrazy z przeszłości Galicji i Krakowa* (1772–1858), Lwów 1896, s. 90.

Powstałe 19 marca 1790 roku Towarzystwo Strzelców Lwowskich (bo tak brzmiała jego pełna nazwa) działało na podstawie statutu, zatwierdzonego przez władze miejskie. Zgodnie z nim przynależność do TSL była dobrowolna, a jego najwyższą władzę stanowiło coroczne zebranie członków. Zebranie to wybierało Komitet TSL (zarząd), któremu przewodniczył naczelnik. Komitet kierował działalnością towarzystwa oraz organizował doroczne i okresowe strzelania, urządzane we własnym parku, mieszczącym strzelnicę i okazały budynek. Od roku 1797 TSL posiadało statut „na wzór ustaw, jakiemi się rządziły towarzystwa strzeleckie w Wiedniu i Ołomuńcu". W roku 1797 lwowianie zostali też zaproszeni do Tyrolu „na mający się odbyć tamże wielki popis strzelecki... Z tego czytelnik wnosić może w jakiem poważaniu Towarzystwo Strzelców Lwowskich nawet za granicą było", kwituje jego kronikarz ten istotny fakt[10].

Szeroką sławę wybornych strzelców lwowianie zawdzięczali na pewno częstemu udziałowi w różnych imprezach strzeleckich TSL. Wedle jego kolejnego statutu z 1 grudnia 1846 roku należały do nich „następujące strzelania:

1. Strzelanie królewskie lub kurkowe, które każdego roku w niedzielę Zielonych Świąt poczyna a następnej niedzieli się kończy.
2. Strzelanie coniedzielne popisowe, które w drugą niedzielę po Zielonych Świętach poczynają i przez całe lato aż do Świętego Michała trwają.
3. Strzelanie do gęsi, które na cześć Świętego Michała, patrona kraju, przez dwa dni trwa.
4. Strzelanie w celu wsparcia..., którego przychód na wsparcie zubożałych członków towarzystwa albo ich rodzin obróconym zostanie, a to według rozporządzenia na posiedzeniu ogólnym otrzymanego... Przy rzeczonym strzelaniu wygrane stanowić będą kwoty pieniężne lub też fanty, a to ze składki przez wszystkich członków towarzystwa zrobionej.
5. Strzelanie wolne przy szczególnie świetnych zdarzeniach albo w pewnym celu wyprawione"[11].

Dla przestrzegania porządku przy wszystkich strzelaniach, na każdym corocznym „ogólnym głównym posiedzeniu" członków TSL, odbywanym czternaście dni przed Zielonymi Świętami, wybierano „ośm mistrzów strzeleckich". Oprócz nich zebranie to wybierało, również na jeden rok, wydział (zarząd) towarzystwa. Kierowali nim dwaj przełożeni i tyluż ich zastępców, wybierani raz na trzy lata. Z ujmującego te postanowienia statutu TSL z koń-

---

[10] T. Kulczycki, *Rys historyczny*..., op. cit., s. 38–41. Zob. też: F. Jaworski, *Lwów stary i wczorajszy*, Lwów 1910, s. 369–380.

[11] Ustawy dla c.k. uprzywilejowanego Towarzystwa Strzelców jako też dla Korpusu Strzelców król. stołecznego miasta Lwowa. Wydanie nowe, Lwów 1847, s.3–4 i 13. Tekst ustaw w języku polskim i niemieckim. Zob. też: S. Schnür-Pepłowski, *Obrazy z przeszłości Galicji*..., op. cit., s. 90–91.

ca 1846 roku dowiadujemy się także, że wówczas pierwszym przełożonym (przewodniczącym) tego towarzystwa był Franciszek Tomanek[12].

Cytowany statut stanowił też, że każdy wstępujący do TSL musi być „przez dwóch członków towarzystwa zalecony" i opłacić wpisowe w wysokości 4,30 złr, a ponadto „wyprawić strzelanie popisowe i do tego... złożyć najmniej kwotę 25 złr" na 10 nagród dla uczestników owego strzelania. Przyjęty zaś do TSL musiał jeszcze posiadać przepisany statutem mundur i należyte uzbrojenie (sztucery do strzelania i parady wraz z ładownicami oraz pałasz). Owe nader kosztowne wymogi członkowskie były związane z tym, że TSL in corpore stanowiło również część obywatelskiej milicji Lwowa, wykorzystywanej do pewnych zadań porządkowych i reprezentacyjnych[13].

Działalność TSL, urządzającego także różne imprezy towarzyskie typu bale i rauty, cieszyła się uznaniem władz rządowych. Dowodem tego choćby fakt, że cesarz Franciszek II podarował mu w lipcu 1798 roku chorągiew. Razem z cesarzową i swoim dworem wizytował on również strzelnicę TSL w lipcu 1817 roku. Wówczas to nawet „raczył 16 razy strzelać do tarczy, naumyślnie do tej świetnej uroczystości przyrządzonej, ze dwóch sztućców". W latach następnych popularną siedzibę TSL, w roku 1848 skupiającego „przeszło 200 członków", odwiedzali także inni, dostojni goście[14].

Towarzystwo Strzeleckie Krakowskie

Zdecydowanie później niż TSL powstało w Wolnym Mieście Krakowie podobne towarzystwo, o którego poczynaniach posiadamy o wiele więcej wiadomości źródłowych. Dlatego też omówimy je nieco szerzej. I tak 4 lipca 1831 roku grupa zwolenników strzelectwa, licząca 35 osób i kierowana przez bankiera Wincentego Wolffa, zawiązała w WM Krakowie Towarzystwo Filantropijne, niosące pomoc ludziom dotkniętym epidemią cholery, która wtedy panowała w Galicji, zaś nieoficjalnie opiekujące się także rannymi i chorymi powstańcami listopadowymi, szukającymi schronienia w tym mieście. Jednak ta ostatnia działalność przedmiotowego towarzystwa, które wkrótce przyjęło nazwę Amatorów Strzelectwa, spowodowała zapewne, że jego statut Senat Rządzący Krakowa zatwierdził dopiero 31 maja 1833 roku. Zgodnie z nim, ostateczna nazwa tego stowarzyszenia brzmiała: Towarzystwo Strzeleckie

---

[12] Ustawy dla c.k. uprzywilejowanego TS..., op. cit., s. 16–18.

[13] Tamże, s. 10–11; F. Jaworski, *Lwów stary*..., op. cit., s. 378.

[14] „Gazeta Lwowska" 1817, nr 122, s. 477; T. Kulczycki, *Rys historyczny*..., op. cit., s. 40–48 i 52. Do roku 1806, jako cesarz rzymsko-niemiecki, Franciszek nazywał się II, potem zaś jako cesarz austriacki zwał się I.

Krakowskie, a jego komisarzem z ramienia władz WM Krakowa został mianowany Wincenty Darowski[15].

Celem TSK było „strzelanie do tarczy i mienie stąd przyjemnej zabawy". O przyjęcie zaś doń mógł się ubiegać każdy pełnoletni obywatel WM Krakowa, mający własny sztucer oraz „zalecony z dobrej sławy, konduity i wolności od nałogów nieprzyzwoitych, przez trzech członków czynnych Towarzystwa", którzy płacili jednorazowe wpisowe w kwocie 20 złp i składkę kwartalną w wysokości 6 złp. Ponadto tak członków czynnych, jak i honorowych TSK obowiązywało „przykładanie się wedle możności do wzrostu i pomyślności Towarzystwa".

Najwyższą władzą TSK było jego coroczne walne zebranie zwane Radą Ogólną Towarzystwa. Na zebraniu tym wybierano Komitet TSK, kierujący jego bieżącą działalnością i składający się ze starszego (przewodniczącego), sekretarza oraz 7 radców. Do zadań Komitetu TSK należało nade wszystko „przysposobienie potrzeb do strzelania i utrzymywanie w czasie onych porządku przez członków swych, przynajmniej dwóch kolejno delegowanych". Natomiast co do wspomnianych strzelań, statut TSK stanowił, że „trojakiego są rodzaju", a to: zwyczajne, odbywane w każdą niedzielę od początku maja do końca września; coroczne uroczyste i „polowania praktyczne"[16].

Jednocześnie z zatwierdzeniem statutu TSK, władze WM Krakowa wyznaczyły na jego siedzibę Ogród Łobzowski, gdzie w maju 1834 roku odbyło się pierwsze coroczne strzelanie o tytuł króla kurkowego, którym został bogaty oberżysta Maciej Knotz. Zbytnia jednak odległość strzelnicy w Łobzowie od centrum miasta spowodowała, że na posiedzeniu Komitetu TSK, odbytym 5 czerwca tego roku, postanowiono urządzić ją w dogodniejszym miejscu. Decyzja ta została opatrzona, co warto podkreślić, takim komentarzem jej autorów: **„Niemal wszystkie miasta ucywilizowanej Europy posiadają strzelnice pod opieką swych rządów krajowych, gdzie, pod warunkami statutem przepisanymi, zgromadzają się obywatele, celem harmonicznej zabawy i przystojnej rozrywki po pracy, strzelając do tarczy"**[17].

Realizując przytoczoną decyzję, TSK nabyło dość obszerną posiadłość na Wesołej, urządzając tutaj swoją siedzibę, zwaną do dziś Parkiem Strzeleckim, której otwarcie nastąpiło w październiku 1837 roku. Oprócz samego parku, siedziba ta składała się z neogotyckiego pałacyku ze strzelnicą i okrągłą wieżą, służącą do oglądania pięknej panoramy miasta i jego okolic.

---

[15] L. Ludwikowski, T. Wroński, *Z dziejów Towarzystwa...*, op. cit., s. 39–40; R. Wasztyl, *Wychowanie fizyczne i sport w Krakowie w latach 1773–1890*, AWF, Kraków 1993, s. 60.

[16] Statut Towarzystwa Strzeleckiego Krakowskiego, Kraków 1833, s. 1, 3–14, 28–30 i 33.

[17] Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Krakowie (WAP). TSK – 32, Księga I obrad TSK od 1831 r., s. 65.

Własna siedziba pozwalała członkom TSK na regularne organizowanie w niej dorocznych zawodów o godność króla kurkowego i coniedzielnych strzelań zwyczajnych, których triumfatorzy otrzymywali zrazu nagrody pieniężne, a potem specjalne medale. TSK urządzało także w swojej siedzibie różne imprezy towarzyskie, takie jak bale i koncerty, część dochodu z nich przeznaczając na cele charytatywne. Po przyłączeniu jednakże Krakowa do Austrii w listopadzie 1846 roku, władze zaborcze zawiesiły działalność TSK, które w tym czasie liczyło 93 członków, rekrutujących się nade wszystko ze sfer bogatego mieszczaństwa krakowskiego[18].

Założone faktycznie 4 lipca 1831 roku TSK nawiązywało wyraźnie do tradycji byłego Bractwa Kurkowego, istniejącego w Krakowie do czasu rozbiorów. Mimo to jednak zarówno analiza statutu TSK, jak i ocena jego poczynań organizacyjno-programowych, pozwalają naszym zdaniem na dość jednoznaczne stwierdzenie, że było ono bardzo bliskie dziwiętnastowiecznym stowarzyszeniom wychowania fizycznego. Dlatego uważamy, iż TSK było pierwszym nowoczesnym stowarzyszeniem kultury fizycznej w Krakowie. W przekonaniu tym utwierdza nas również Kazimierz Girtler, który w swych pamiętnikach z lat 1803–1831 tak pisze o TSK: „Senat Krakowski dobrze zrobił wznawiając bractwo to pod nazwą Towarzystwa Strzeleckiego, lubo bez korzyści dla króla, bo też cel towarzystw całkiem dziś odmienny. Dawniej kształcili się tu strzelcy, którzy dobrze trafiali nieprzyjaciela kraju... Teraz idzie o zakłady, o wyższą dokładność broni... Członków Towarzystwa nigdy nie brakuje, z tą różnicą tylko, iż dawniej wychodzili z tej szkoły obrońcy miasta i Ojczyzny, teraz myśliwi, strzelcy, czyściciele zajęcy i ptaszków"[19].

Po niespełna pięcioletniej przerwie, spowodowanej negatywnym stanowiskiem władz zaborczych, TSK wznowiło swą działalność w maju 1851 roku, opierając ją na dotychczasowym statucie. Stąd też członkowie TSK nadal kontynuowali odbywanie dorocznych strzelań o godność króla kurkowego oraz coniedzielnych ćwiczeń i zawodów strzeleckich. Latem roku 1861 te tradycyjne już poczynania poszerzono o strzelanie do tarczy z „pistoletów pokojowych", co mogło być związane z przygotowaniami do powstania styczniowego. Nadto TSK w dalszym ciągu urządzało również różnorakie imprezy towarzyskie, takie jak zabawy i wieczorki taneczne. Ową działalność

---

[18] M. Dubiecki, *Towarzystwo Strzeleckie Krakowskie*, Kraków 1902, s. 98–118; R. Wasztyl, *Wychowanie fizyczne...*, op. cit., s. 61. Nagrody pieniężne, uchwalone na ogólnym zebraniu TSK 4.05.1834 r., wynosiły: I – 6 złp, II – 4 złp, III – 2 złp. Były one „płatne z kasy TSK". Nagrody te zastąpiono medalami decyzją walnego zebrania TSK z 29.12.1834 r. Zob.: WAP. TSK-32, Księga I obrad..., op. cit., s. 53–54 i 83.

[19] K. Girtler, *Pamiętniki z lat 1803–1857*. Przedmowa i wybór tekstu Z. Jabłoński. Opracowanie tekstu i przypisy Z. Jabłoński i J. Staszel, Kraków 1971, t. I, s. 403–404.

prowadziło ono we własnej siedzibie, wtedy zwanej Ogrodem Strzeleckim. Utrzymanie tego ogrodu oraz mieszczącego się na jego terenie budynku i strzelnicy, a także wszystkie poczynania programowe TSK pokrywano z funduszy wypracowanych przez należących doń członków, w latach 1851–1866 liczących średnio 90 osób[20].

Pierwsze stowarzyszenia kultury fizycznej

Towarzystwo Strzeleckie Krakowskie, co już podnosiliśmy, niejako wyrosło z „tradycji i zwyczajów" dawnego miejscowego Bractwa Kurkowego. Z czasem, a szczególnie po nastaniu w Galicji doby autonomicznej, do kultywowania owej spuścizny zaczęto w TSK przywiązywać coraz więcej uwagi. Stąd pod koniec XIX stulecia jego siedziba w Parku Strzeleckim stała się ważnym ośrodkiem życia kulturalnego i towarzyskiego Krakowa. Ośrodkiem przyczyniającym się z pewnością do krzewienia uczuć patriotycznych wśród jego mieszkańców, ale raczej niewiele mającym wspólnego z szerszym popularyzowaniem tutaj strzelectwa, które wówczas dość wyraźnie już było traktowane przez TSK jako forma towarzyskiej rozrywki[21].

Analogiczną ewolucję przechodziło także Towarzystwo Strzelców Lwowskich. Jak pisze Franciszek Jaworski, wraz z przeobrażeniem się Austrii w grudniu 1867 roku w monarchię konstytucyjną, poczęło ono wyraźnie powracać do tradycji swego dawnego poprzednika, czyli staropolskiego Bractwa Kurkowego, zaznaczając to „wprowadzeniem na powrót (jego) ceremoniału i zwyczajów"[22].

Sumując powyższe, należy stwierdzić, że zarówno TSL jak i TSK powstały na bazie tradycji rodzimych bractw kurkowych. Tradycje te coraz wyraźniej kultywowały one w trakcie swojej działalności. Nie zmienia to jednak faktu, że – co już częściowo awizowaliśmy – były owe towarzystwa nowymi jakościowo stowarzyszeniami. W naszym przekonaniu jednoznacznie dowodzi tego, zaprezentowana w tym szkicu, analiza statutów TSL i TSK, a także ocena ich poczynań organizacyjnych i programowych, których głównym celem było zapewnienie członkom tychże towarzystw „harmonicznej zabawy i przystojnej rozrywki po pracy" poprzez „strzelanie do tarczy".

---

[20] R. Wasztyl, *Wychowanie fizyczne...*, op. cit., s. 89–90.

[21] Tamże, s. 173–176. Zob. też: J. Zakrzewski, *Głos bratni na obchód trzechsetletniej rocznicy wskrzeszenia Towarzystwa Kurkowego w Krakowie w roku 1865*, Lwów 1865, ss. 19; *Program obchodu trzechsetletniej rocznicy istnienia Towarzystwa Strzeleckiego Krakowskiego w połączeniu z strzelaniem królewskim w czerwcu 1865 roku nastąpić mającego*, Kraków, dnia 8 czerwca 1865 r., ss. 2.

[22] F. Jaworski, *Lwów stary...*, op. cit., s. 381.

Kolejne stowarzyszenia kultury fizycznej, jakie powstawały w zaborze austriackim, niezależnie od preferowanych form ćwiczeń fizycznych, praktycznie tak samo określały cel swoich działań, unowocześniając tylko jego merytoryczne i stylistyczne ujęcie[23]. Ostatecznie więc możemy sobie niewątpliwie pozwolić na konkluzję, że **w Galicji pierwsze nowoczesne stowarzyszenia wychowania fizycznego, a jednocześnie także i kultury fizycznej, nie „przyleciały" z bratnich Czech, ale zostały utworzone na gruncie rodzimej, wielowiekowej tradycji mieszczańskich bractw kurkowych!**

Początek dali lwowianie

Gdy rozpoczynały swą owocną działalność Towarzystwo Strzelców Lwowskich i Towarzystwo Strzeleckie Krakowskie, tego typu stowarzyszeń polskich nie było w zaborze rosyjskim, ze względu na negatywne podejście jego władz do ich zakładania. Istniały one natomiast w niektórych tutejszych zbiorowiskach niemieckich osadników fabrycznych. Prawne podstawy działania tych towarzystw wynikały ze specjalnych umów, zawieranych z owymi osadnikami przez Rząd Królestwa Polskiego od marca 1821 roku. Zgodnie z tymi umowami towarzystwa strzeleckie rzeczonych osadników miały jednoznacznie niemieckie oblicze. Przykładem tego choćby Łódzkie Towarzystwo Strzeleckie, założone wiosną 1824 roku. Towarzystwo to, jak podaje Tomasz Jurek, było w Łodzi jedynym niemieckim stowarzyszeniem, które działało nieprzerwanie aż do 1939 roku[24].

---

[23] Zapewne na początku 1845 roku, jako trzecie z kolei w Galicji, zostało założone Towarzystwo Strzeleckie Tarnowskie. Jego statut Gubernium galicyjskie zatwierdziło 11.03.1845 r. Oparty na nim statut TST z 18.07.1867 r. stanowił, że „Celem towarzystwa jest wyłącznie przyzwoita i w karby porządku ujęta rozrywka strzelaniem do tarczy". Zob. też: A. Majcher-Węgrzynek, *Tarnowskie Bractwo Kurkowe*. W: *Park Miejski w Tarnowie zwany Ogrodem Strzeleckim*. Praca zbiorowa pod redakcją S. Potępy, Tarnów 1976, s. 50–69.

[24] T. Jurek, *Z dziejów kultury fizycznej mniejszości niemieckiej w Łodzi w latach 1918–1939*. W: *Z dziejów kultury fizycznej*. Praca zbiorowa pod redakcją B. J. Kunickiego i B. Woltmanna, Gorzów 1996, s. 165; T. Jurek, *Kultura fizyczna mniejszości niemieckiej w Polsce w latach 1918–1939*, Gorzów Wielkopolski–Poznań 2002, s. 78–79. Ujętą w tym ostatnim opracowaniu, na s. 265, opinię, że ŁTS stało się „zalążkiem pierwszego na ziemiach polskich klubu sportowego", uważamy jednak za wyjątkowo przesadną! Zob. też: Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Akta Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych. Sygn. 7281. Towarzystwo Strzeleckie; „Gazeta Codzienna" 1851, nr 155, s. 1; O. Flatt, *Opis miasta Łodzi pod względem historycznym, statystycznym i przemysłowym*, Warszawa 1853, s. 32 i 35. Na s. 143–149 tego wydawnictwa zamieszczona jest *Wiadomość o początku i stopniowem rozwijaniu się Towarzystwa Strzeleckiego w Łodzi*, której T. Jurek nie przytacza w cytowanych opracowaniach. Na temat możliwości nabywania i posiadania broni palnej przez ludność polską i cudzoziemców w zaborze rosyjskim po powstaniu listopadowym zob.: M. Rutkowski, Zmiany strukturalne w Królestwie Polskim

Akademia Wychowania Fizycznego BIBLIOTEKA GŁÓWNA w Krakowie

Niemieckie oblicze pierwszych towarzystw strzeleckich, jakie istniały na terenie zaboru rosyjskiego, nie skłania, rzecz jasna, do zaliczenia ich poczynań do dorobku polskiej kultury fizycznej. Podobnie skomplikowana była również sytuacja stowarzyszeń strzeleckich w zaborze pruskim, dość długo zdominowanych przez Niemców. Nade wszystko było to widoczne w Poznaniu[25].

Dlatego wszechstronne opracowanie rodowodów pierwszych polskich stowarzyszeń strzeleckich niewątpliwie wymaga jeszcze dodatkowych badań. Jest to tym ważniejsze, że już teraz możemy z całą pewnością stwierdzić, iż **towarzystwa strzeleckie były pionierskimi stowarzyszeniami nowoczesnej kultury fizycznej na ziemiach polskich! Ich bogatą działalność zapoczątkowało Towarzystwo Strzelców Lwowskich, powstałe 19 marca 1790 roku!**

SUMMARY

FROM FOWLER BROTHERHOODS TO SHARPSHOOTER SOCIETIES

The "Sokół" (*Falcon*) Polish Gymnastic Society made an extremely valuable contribution to the development of physical culture in Poland. Its first "nest" in Poland was established in Lwów (today's Lviv) in 1867. Interestingly, contrary to the common belief, it was not the pioneer association in Polish physical culture, as that title belonged to the Society of Lwów Sharpshooters (*Towarzystwo Strzelców Lwowskich*) established already on 19th March 1790.

Key words: physical culture in Poland, fowler brotherhoods, sharpshooter societies.

wczesnej epoki paskiewiczowskiej. Studium efektywności administracyjnej, społecznej i gospodarczej zniewolonego państwa, t. I, Rzeszów 2007, s. 143–149.

[25] T. Jurek, *Kultura fizyczna...*, op. cit., s. 88; M. Ordyłowski, *Szkice...*, op. cit., s. 37.

Ryszard Wasztyl
AWF Kraków

NA KONNYM SZLAKU KRESOWYM TARNOPOL – LWÓW

Wprowadzenie. Zdaniem szeregu znawców zagadnienia, pierwsze na ziemiach polskich wyścigi konne „na wzór angielski" odbyły się w Poznaniu latem 1839 roku. Wyniki naszych badań źródłowych pozwalają natomiast stwierdzić, że takie wyścigi odbyły się już w lipcu 1836 roku w galicyjskim Tarnopolu!

Słowa kluczowe: historia konia – wyścigi konne w Galicji.

Czapskiego widzenie teorii Darwina

Giną w pomroce dziejów ściślejsze informacje na temat czasu i miejsca udomowienia konia. Przypuszczalnie doszło do tego jakieś 5–6 tysięcy lat przed naszą erą, niezależnie od siebie w Europie i Azji. Pozyskanie owego pomocnika umożliwiło człowiekowi dynamiczne poruszanie się po drodze cywilizacyjnego rozwoju. Koń stał się dla niego niezbędny w polu i boju, a także w zabawie[1].

Różnoraka przydatność konia oraz jego zalety (inteligencja, zdolność zapamiętywania, przywiązanie do ludzi) sprawiły, że wcześnie stał się on również przedmiotem czci. Jest on świętym zwierzęciem wszystkich antycznych religii. Wciąż jeszcze żywa wśród Beduinów starożytna legenda głosi, że Allah złapawszy w dłoń garść gorącego wiatru pustynnego stworzył z niego konia. Arabskiego konia, raczej niedużego, niezwykle harmonijnie zbudowanego, o przepięknej, jedynej w swoim rodzaju głowie, z jakby podmalowanymi oczami: wielkimi, inteligentnymi i błyszczącymi. Konia z obfitą miękką grzywą

[1] B. Dyakowski, *Koń towarzysz człowieka*, Warszawa 1911, s. 5–9; K. Grocholski, *Historia konia*, „Jeździec i Hodowca" 1931, nr 27 i 29; E. Skorkowski, *Rola konia w czasach przedhistorycznych i wczesnohistorycznych*, „Człowiek w Czasie i Przestrzeni" 1958, z. 2, s. 78–81; S. Bogoljubskij, *Pochodzenie i ewolucja zwierząt domowych*, Warszawa 1968, s. 316–42; E .Hyams, *Zwierzęta w służbie człowieka*, Warszawa 1974, s. 25–46; J. Zwoliński, *Hodowla koni*, Warszawa 1983, s. 87–88; Nowa Encyklopedia Powszechna PWN, t. III, Warszawa 1996, s. 473; E. Edwards, *Konie*. Wielka Encyklopedia, Warszawa 2007, s. 28 i n.

i uroczym długim ogonem, wyjątkowo wytrzymałego, o wysokich chodach i ognistym, pełnym fantazji temperamencie, w galopie jakby lecącego w powietrzu, nie dotykającego ziemi nogami. Beduiński jeździec z poematu Adama Mickiewicza opisuje to tak:

„Już płynie w suchym morzu koń mój i rozcina
Sypkie bałwany piersiami delfina.
Coraz chyżej, coraz chyżej,
Już w powietrzu żwir zamiata;
Coraz wyżej, coraz wyżej,
Już nad kłąb kurzu wylata.
Czarny mój rumak jak burzliwa chmura,
Gwiazda na czole jego jak jutrzeńka błyska,
Na wolę wiatrów puścił strusiej grzywy pióra,
A nóg białych polotem błyskawice ciska".

Beduini – sławni dawniej rycerze pustynnej Arabii, wędrujący po niej swobodnie i korzystający z pełnej wolności, cenionej ponad wszystko, okazywali wielkie przywiązanie do konia, który wedle tradycji pojawił się wśród nich na początku X wieku przed n.e. Uświęcił go wręcz Muhammad ibn Abd Allah (około 570–632), prorok islamu i twórca arabskiego państwa teokratycznego, zwany Mahometem. Głosił on, iż koń jest stworzeniem elitarnym i jako taki doznaje wyjątkowej opieki Stwórcy. Należy zatem o niego specjalnie dbać – pouczał muzułmanów prorok: „Ile ziarn jęczmienia dasz swojemu koniowi, tyle grzechów będzie ci odpuszczone". Koń arabski zasługiwał na tę troskę, bo to przecież on w dużym stopniu przyczynił się do szybkiego rozkrzewienia islamu. Już w połowie VII stulecia arabscy wojownicy konni zatknęli zwycięskie sztandary proroka na ogromnych trenach od Persji po Egipt i Libię. Mniej więcej sześćdziesiąt lat później opanowali prawie cały Półwysep Iberyjski. Setną zaś rocznicę zgonu Mahometa czcili w olbrzymim imperium, rozciągającym się od Pirenejów i Atlantyku do Chin i Indii[2].

---

[2] E. Skorkowski, Rasa *arabska w perspektywie tysiącleci*, „Jeździec i Hodowca" 1933, nr 33, s. 720–21; J. Weitzkorn, *Przyczynek do historii konia w krajach Palestyny, Egiptu i Arabii, na podstawie najstarszych źródeł*, „Jeździec i Hodowca" 1933, nr 33, s. 726–27; I. Kamiński, *Konie rubinowe*, Lublin 1982, s. 15–19 i 22; A. Mickiewicz, *Farys*. W: *Dzieła. Wiersze*. Teksty przygotowali W. Borowy i E. Sawrymowicz, t. I, Warszawa 1955, s. 321–22; J. Bielawski, *Koń arabski w legendzie, tradycji religijnej i literaturze*, „Koń Polski" 1970, nr 3, s. 44–46; W. Lasocki, *O koniu bojowym*, Londyn 1984, s. 11–12; Ł. Ginkowa, *Koń ma duszę w sobie*, Kraków 1988, s. 27–32 i 517–18; A. Hourani, *Historia Arabów*, Gdańsk 1995, s. 17–88. Bardzo ciekawie o ideowym wkładzie Arabów w dzieje wojskowości zob.: J. Keegan, *Historia wojen*, Warszawa 1998, s. 194–202. Zob. też: *Koran*. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 730 i 963, sura C i przypisy do niej oraz wprowadzenie, s. 741–838; J. i D. Sourdel, *Cywilizacja islamu (VII–XVI wiek)*, Warszawa 1980; M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988; M. Rodinson, *Mahomet*, Warszawa 1991; J. Danecki, Opowieści Koranu, Warszawa 1991.

Niewątpliwym praprzodkiem konia w Europie oraz Azji, a nawet w Afryce był tak zwany Plesippus, który w nader zamierzchłych czasach przywędrował na te kontynenty z Ameryki Północnej. W niej zaś jego potomkowie, w wyniku nieznanych przyczyn, wyginęli całkowicie. Kiedy więc Krzysztof Kolumb odkrywał Amerykę, koń był tam zwierzęciem nieznanym. Dopomogło to w znacznym stopniu do ujarzmienia kolorowych ludów Środkowej i Południowej Ameryki. Znamiennym świadectwem tego są wręcz nie do uwierzenia wypadki z 14 marca 1519 roku. Wtedy to, pod miastem Tabasco na Jukatanie, kilkunastu hiszpańskich jeźdźców ze słynnym Ferdynandem Cortezem na czele zaatakowało ponoć dziesięć tysięcy indiańskich wojowników, których na widok napastników nie ogarnęło – jak by należało – ogromne rozbawienie, ale śmiertelne przerażenie. Indianie uznali bowiem, że rumak i jeździec tworzą jedną istotę, tak monstrualnych rozmiarów, że dla nich absolutnie nie do zwyciężenia. Dlatego w przeraźliwym popłochu rozpierzchli się przed garstką konkwistadorów!

Pewna część koni przywiezionych przez Europejczyków do Ameryki wydostała się na wolność. Owe konie, znalazłszy tutaj dogodne warunki do bytowania i rozmnażania się, dały początek wielkim stadom swych zdziczałych następców, zwanych mustangami. Łapane i oswajane przez Indian, stały się one ich niezastąpionymi sojusznikami, szczególnie w walkach z... „bladymi twarzami"[3].

Od dawna koń był również hodowany przez przodków współczesnych Słowian, przy czym w okresie rzymskim, to jest w wiekach I–IV, odgrywał on już u nich ważną rolę. Podobnie „koń niepoślednie zajmuje miejsce w obrazie starodawnej Polski". Nasz szlachcic tak mocno był do niego przywiązany, że mu to aż wytykano z ambony. Z niej bowiem wołał do niego ksiądz Piotr Skarga: „Milszy ci jest syn kobyli aniżeli syn Boży"! Gromka ta uwaga potwierdza wyjątkowo silny związek konia z minionym polskim życiem. Janusz Wilatowski napisał nawet w 1927 roku[4], iż był on tak silny, tak wielką odgrywał w nim

---

[3] J. Zwoliński, *Hodowla...*, op. cit., s. 83–84; I. Kamiński, *Konie...*, op. cit., s. 8–9. Datę i opis potyczki pod Tabasco podajemy za: B. Diaz del Castillo, *Pamiętnik żołnierza Corteśa czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii*. Wybór, przekład i przypisy A. L. Czerny, Warszawa 1962, s. 83–89. Zob. też: H. M. Bailey, A. P. Nasatir, *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1969, s. 126–28. Półwysep Jukatan, zamieszkały przez Majów, od południa zamyka Zatokę Meksykańską. Na temat tragicznych losów jego ludności zaraz po wzmiankowanym w tekście roku zob.: B. Las Casas, *Krótka relacja o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988, s. 79–85.

[4] B. Dyakowski, *Koń...*, op. cit., s. 10–27; Ł. Ginkowa, *Koń ma duszę...*, op. cit., s. 32–40; Z. Sosnowski, *O koniu w Polsce*, Warszawa 1912, s. 16–61; J. Wilatowski, *Koń w życiu polskiem. Rys historyczno-obyczajowy*, Warszawa 1927, s. 9 i 24; W. Hensel, *Historia kultury materialnej dawnej Słowiańszczyzny*, Poznań 1951, s. 59 i 64–65; W. Hensel, *Polska starożytna*, Wrocław i in. 1988, s. 287 i n. Zob. też: K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, Warszawa 1967; Z. Rajewski, *Koń w wierzeniach u Słowian wczesnośredniowiecznych*, „Wiadomości Archeologiczne" 1974, z. 4; W. Hensel, *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys kultury materialnej*, Warszawa 1987.

rolę, że i „Mazurek Dąbrowskiego brzmi pod takt szczęku kopyt końskich, pobrzękiwania dziarskiego ostrogi o ostrogę"!

Koń podobnie zasłużył się też innym nacjom. Stąd dawni Chińczycy powiadali, iż „grzbiet konia tworzy państwo". Współcześniejsi nam znawcy problemu także są zgodni co do faktu, że był „koń zwierzęciem tworzącym historię", gdyż umożliwił on człowiekowi znaczne zwiększenie tempa pokonywania przestrzeni i wyraźnie zdynamizował sposób prowadzonych przez niego wojen. I właśnie przez to wybitnie wpłynął na bieg dziejów ludzkości[5].

Zatem nie dziwmy się zbytnio temu, iż Marian hrabia Czapski, nasz znakomity badacz końskich losów, dowcipkował nawet w 1869 roku w jednej ze swoich prac, że „jeżeli ród ludzki pochodzi od małpozwierza, to małpa ta wówczas dopiero zdobyła sobie prawo nazywać się człowiekiem, gdy konia dosiadła"[6].

Od aren bojowych do torów wyścigowych

Oswojony koń był może i silny, ale na pewno niezbyt duży. Dopiero z czasem, w wyniku odpowiednich zabiegów hodowlanych, stał się on wystarczająco rosły, przydatny do jazdy wierzchem. Dlatego najpierw zaprzęgnięto go do wozu bojowego zwanego rydwanem. Zapoczątkowali to około 2500 lat przed naszą erą Sumerowie. Lata 1700–1200 były okresem dominacji rydwanów na polu bitwy. Używali ich Hetyci, Egipcjanie, Chińczycy i inni, a w Europie jako pierwsi Grecy, zapewne w połowie XVI wieku. Oddział rydwanów stanowił elitarną jednostkę szturmową starożytnej armii aż do końca VIII stulecia p.n.e., przy czym jego taktyczne wykorzystanie bojowe doprowadzili niemal że do perfekcji Asyryjczycy. Stosowali oni zarówno rydwany lekkie, przeznaczone dla paru łuczników, jak i ciężkie, których załogę stanowiło do czterech wojowników uzbrojonych we włócznie. Poruszające się po wojennych arenach rydwany budziły strach u przeciwnika. Pędzący ich zespół w szyku bojowym był niczym dzisiejszy zagon pancerny, nade wszystko bezlitosny dla „piechurów, z których co głupsi lub nieostrożni ginęli pod (jego) kołami".

Europejską historię pojazdów kołowych, w tym i wojowników na rydwanach, niewątpliwie opóźniła „matka natura". Wówczas bowiem Europa była porośnięta puszczami i gęstymi borami, rzadko przeciętymi jakimiś traktami, niezbędnymi przecież dla tychże pojazdów. Stąd w Italii pojawiły się one gdzieś

---

[5] E. Skorkowski, *Rola konia...*, op. cit., s. 86; S. Kurowski, *Sport wyścigowy*. W: *125 lat wyścigów konnych*. Pod redakcją S. Trojanowskiego, Warszawa 1966, s. 15.

[6] Przytaczamy za: E. Skorkowski, *Rola konia...*, op. cit., s. 78.

w połowie XIV wieku, dalej zaś na kontynencie europejskim dopiero koło 1000 roku p.n.e., a jeszcze 500 lat później na Wyspach Brytyjskich.

Swoistym paradoksem jest, że w okresie największego powodzenia rydwan tracił znaczenie na rzecz jednego za swych składników, mianowicie konia. Jego zaś najwcześniej zaczęły dosiadać z pewnością ludy pasterskie żyjące na euroazjatyckim stepie, gdzieś pomiędzy tajgą na północy a pustyniami i łańcuchami górskimi na południu oraz dolinami wielkich rzek chińskich na wschodzie a Prypecią i Karpatami na zachodzie. W cywilizowanym świecie (Egipt, Mezopotamia, Chiny, Indie) zaczęto jeździć na koniu nieco później, zapewne w połowie drugiego tysiąclecia p.n.e., Grecy znali tę umiejętność już przed 1330 rokiem. Szerzej jednak jeździectwo upowszechniło się po wynalezieniu wędzidła, co nastąpiło jeszcze u schyłku epoki brązu (lata około 2500–700 p.n.e.), siodła, a szczególnie strzemion.

Umożliwiając silny siad jeźdźca, te ostatnie (prawdopodobnie wynalezione przez koczowniczy lud walecznych Scytów w IV–V wieku) w zasadniczy sposób przyczyniły się do większego użycia koni jako wierzchowców bojowych. Podzielone są zdania co do tego, kto i kiedy w ogóle po raz pierwszy użył koni w tym charakterze. Na pewno jednak pionierami ich liczniejszego wprowadzenia do armii i wykorzystania do tworzenia odrębnej formacji jazdy byli Asyryjczycy. Stało się to w pierwszej połowie IX wieku p.n.e.

Zrazu więc koń był używany wyłącznie do celów wojennych, a z jego usług korzystali jedynie władcy i możni. Ludzie na wierzchowcach górowali nad innymi i z nich właśnie zrodził się stan rycerski. Tak było praktycznie na całym świecie. Dlatego też, zdaniem Edwarda Hyamsa, „nie będzie przesadą stwierdzenie, że oswojony koń stworzył uprzywilejowaną warstwę społeczną”[7].

Można raczej przyjąć, że dość wcześnie rydwany były także używane do polowań oraz wyścigów, będących ulubionym sportem w państwie Mitanni, leżącym w Azji Mniejszej. Stąd nic dziwnego, iż jeden z poddanych tego państwa został zaangażowany jako znawca trenowania koni na dworze króla hetyckiego w Hattusa (dziś Boghazkey). Tu wydał on około 1350 roku p.n.e. pierwszy na świecie podręcznik do trenowania koni. Dotyczył on, rzecz jasna, koni zaprzęganych do rydwanów i jako taki został sporządzony pismem

---

[7] E. Hyams, *Zwierzęta w służbie...*, op. cit., s. 33–43; W. Lasocki, *O koniu...*, op. cit., s. 7–8; J. *Keegan, Historia...*, op. cit., s. 161–85; O. R.Gurney, *Hetyci*, Warszawa 1970, s. 129–32; E. i H. Klengel, *Hetyci i ich sąsiedzi*, Warszawa 1974, s. 87–89; J. A. Szczepański, *Imperium tysiąca bogów*, Kraków 1977, s. 140; R. E. Dupuy, T. N. Dupuy, *Historia wojskowości. Starożytność – średniowiecze*, Warszawa 1999, s. 5–18; *Dzieje cywilizacji. Prehistoria i starożytność*, Warszawa 1999, s. 25. Zob. też: „Kwartalnik Historyczny” 1927, z. 4, s. 352–53; *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. XI, Warszawa 1968, s.70; W. Lipoński, *Humanistyczna encyklopedia sportu*, Warszawa 1987, s. 282–83; *The New Encyclopaedia Britannica*, t. XI, Chicago 1990, s. 275; *Brockhaus Enzyklopädie*, t. XXI, Mannheim 1993, s. 128.

klinowym, w języku hetyckim, na czterech glinianych tablicach, liczących 860 wierszy. Autor podaje w nim szczegółowe przepisy utrzymania koni oraz dokładne wskazówki treningowe, podzielone na 169 dni. Zalecają one przestrzeganie dystansów, rodzajów chodów i pór dnia treningu. Następny podobny podręcznik trenowania (jarowania) koni pochodzi z asyryjskiego Asur z XIII stulecia przed naszą erą.

Wyścigi rydwanowe były również popularne w starożytnej Grecji, gdzie już około IX wieku p.n.e. sport ten miał ustabilizowany charakter, wyrażający się określonymi przepisami i taktyką rozgrywania biegów. Sprawiło to zapewne, że począwszy od roku 680 wyścigi rydwanów (wpierw czterokonnych, a później też dwukonnych) znalazły się w programie starożytnych igrzysk olimpijskich. Omawiane wyścigi przyjęły się następnie w Rzymie, gdzie jednak bardzo szybko zyskały status widowiska cyrkowego, a potem także na Wyspach Brytyjskich. Na tych ostatnich wyścigi wozów bojowych, zaprzężonych w rodzime konie, organizowano już przed wylądowaniem na nich rzymskich legionów Juliusza Cezara w 55 roku p.n.e.[8]

Rywalizacja sportowa na rydwanach poprzedziła wyścigi konne wierzchem, ale o ile lat, nie wiemy. Wiadomo natomiast jest, że Grecy wprowadzili je do programu swoich igrzysk olimpijskich w 648 roku p.n.e. Od nich przejęli je Rzymianie, z którymi przeszły one na Wyspy Brytyjskie. Tutaj wyścigi konne odbywały się już około 210 roku, początkowo jeszcze na oklep, bo dopiero ekspansja Arabów na Europę na początku VIII stulecia przyniosła z sobą pierwsze siodła. Od tego też czasu Europejczycy zaczęli się stykać z koniem arabskim.

Dość wcześnie różne wyścigi konne urządzano także na kontynencie europejskim, szczególnie we Francji i Włoszech. Anglicy jednak bardzo szybko powiązali je ściśle z hodowlą koni i zakładami, czym odróżniali się od reszty Europy. Pierwsze poświadczone wyścigi konne z zakładami odbyły się w Anglii w 1174 roku. Dziś datę tę uznaje się za narodziny współczesnych wyścigów wierzchem na koniu osiodłanym. Wyścigi takie długo organizowały jedynie osoby prywatne. Dopiero w 1603 roku król Jakub I uczynił z nich instytucję publiczną, sankcjonując przy tym również same zakłady. Wtedy też rozpoczęto w Anglii budowę pierwszych torów wyścigowych, choć ich nazwa pojawiła się znacznie później.

---

[8] E. Skorkowski, *Rola konia...*, op. cit., s. 81–82; S. Kurowski, *Sport...*, op. cit., s. 15; W. Lipoński, *Humanistyczna encyklopedia...*, op. cit., s. 282–83 i 377–80; J. Łanowski, *Święte igrzyska olimpijskie*, Poznań 2000, s. 61–76; *Kronika sportu*, Warszawa 1993, s. 89. Zob. też: W. Lipoński, *Encyklopedia sportów świata*, Poznań 2001, s. 560–61; E. Edwards, *Konie...*, op. cit., s. 332 i n.

Prekursorzy z polskich kresów wschodnich

W dotychczasowej literaturze tematu przewija się pogląd, nade wszystko lansowany przez autorów z Poznania, iż pierwsze wyścigi konne na naszych ziemiach odbyły się w owym grodzie latem 1839 roku. Zorganizowało je – jak pisze Teresa Ziółkowska – Towarzystwo ku Ulepszeniu Hodowli Koni, Bydła i Owiec w Wielkim Księstwie Poznańskim. Tymi wyścigami też – zdaniem tej autorki – towarzystwo to „zapoczątkowało rozwój nowoczesnego sportu na ziemiach polskich", jako że zostały one urządzone na wzór angielski[9].

Sformułowania te pozornie brzmią nader przekonująco. Pomimo to właśnie na ich kanwie chcielibyśmy stwierdzić, że stan badań nad zaborowymi dziejami naszego sportu nakazuje wyjątkową ostrożność w ferowaniu opinii typu: „pierwsze na ziemiach polskich"! Czynimy to zaś właśnie teraz, gdyż najlepszym przykładem naszej oceny jest sprawa przedmiotowych wyścigów konnych, które nieco wcześniej niż w Poznaniu, odbywały się już w... Tarnopolu!

Kresowe to miasto od dość dawna znane było szeroko z targów końskich, organizowanych corocznie na św. Annę. Chcąc zwiększyć ich popularność, ceniony miejscowy hodowca koni – Karol Korytowski zaproponował urządzanie w trakcie nich wyścigów konnych. Uzyskawszy poparcie władz miejskich Tarnopola, podczas jarmarku w dniu 26 lipca 1836 roku zrealizował on własnym sumptem tę propozycję. Stąd w parę dni potem lwowska prasa pisała, że tarnopolski „jarmark teraźniejszy był świadkiem pierwszych porządnie urządzonych i z całą przezornością wyprawionych wyścigów konnych w kraju naszym, które pan Karol Korytowski ze znacznym swoim nakładem przysposobił. Meta długości 550 sążni wytknięta była na równinie i zabezpieczona od wszelkiej przeszkody. U kresu wzniesiono pięknie przyozdobioną trybunę dla sędziów; na przyjęcie dam rozbito namioty; ludność Tarnopola i okolic wysypała się w liczbie najmniej 5000".

Podczas owych wyścigów odbyło się kilka różnych biegów, przy czym w najważniejszym z nich, o nagrodę 900 złr (dobry koń kosztował wtedy około 600 złr), startowały trzy konie, z których najszybszy okazał się 5-letni, wiśniowo-gniady ogier czystej krwi angielskiej „Kenyes" pod porucznikiem

---

[9] W. Pruski, *Hodowla zwierząt gospodarskich w Galicji w latach 1772–1918*, t. I, Wrocław i in. 1975, s. 221; *Dzieje kultury fizycznej do roku 1918*. Pod redakcją Z. Grota i T. Ziółkowskiej, Warszawa-Poznań 1990, s. 206; T. Ziółkowska, *Kultura fizyczna w Poznaniu w latach 1870–1918*, Poznań 1992, s. 151–52. Zob. też: S. Nowakowski, *Pierwsze wyścigi konne w Poznaniu*, „Jeździec i Hodowca" 1939, nr 15, s. 322–23; Z. Grot, J. Gaj, *Zarys dziejów kultury fizycznej w Wielkopolsce*, Warszawa–Poznań 1973, s. 51–58; T. Ziółkowska, *Początki sportu jeździeckiego w Wielkopolsce*, „Przegląd Wielkopolski" 1989, nr 3, s. 40–46.

c.k. huzarów, baronem Wesselenym. Zarówno koń, jak i jeździec pochodzili z Siedmiogrodu. Dodajmy też, że zawodnicy tego biegu „z własnego popędu złożyli na korzyść tutejszego szpitala ubogich 25 złr".

Sprawna organizacja powyższych zawodów, co podkreślała nawet prasa warszawska („tak były dobrze urządzone i wykonane, że wszyscy obecni plac widowiska nader zadowoleni i uradowani opuścili"), a także powszechna ich akceptacja przez publiczność sprawiły niewątpliwie, iż „ze strony władz rządowych poczyniono rozporządzenie, ażeby odtąd w czasie jarmarku na św. Annę regularne wyścigi konne odbywały się w Tarnopolu" [10].

Kolejne wyścigi, przeprowadzone 28 lipca 1837 roku, tak relacjonowała prasa: „Oprócz licznych jarmarkowych gości, jedynie na to widowisko przybyło do Tarnopola nie tylko z pobliskich okolic, ale nawet ze stron najodleglejszych wiele ciekawych osób, tak że liczba obecnych wynosiła 7 do 8000; powozów 400, a jeźdźców około 600, z których wielu wystąpiło na dzielnych, rozmaitej rasy koniach... Gościniec wyścigowy, dokładnie wyrównany i przyozdobiony miał 680 sążni długości... Między innymi mniej więcej odznaczającymi się gonitwami, na których znaczne zakłady wygrano i przegrano, wyścigi kilku naszych włościan w swym narodowym ubiorze i na swoich tak zwanych chłopskich koniach, zgromadzonym widzom bardzo zajmującą scenę przedstawiły. Na tych wyścigach pierwszą nagrodę odniósł poddany pana Marcina Łuszczewskiego ze Stryjówki w obwodzie tarnopolskim nazwiskiem Jan Sławuta, wyprzedziwszy swych współzawodników o więcej niż 20 sążni" [11].

Publiczne wyścigi konne włościan urządzono więc w Tarnopolu już w lipcu 1837 roku. Trochę później zaś podobne wyścigi odbyły się również w Warszawie. W tej sytuacji nie może oczywiście mieć racji Renata Urban, kolejna znawczyni dziejów naszego jeździectwa z Wielkopolski, że to właśnie „Warszawa stała się prekursorką wyścigów włościańskich" [12].

Tarnopolskie wyścigi roku 1838 przyniosły następną, nader istotną nowość. Oto pojawiły się na nich konie hrabiego Teodora Potockiego z Rosji, które w niej „już przy nie jednych wyścigach triumf odniosły". Tak było również 29 lipca, kiedy to wygrały one wszystkie gonitwy. Aliści nazajutrz „odbyły się jeszcze świetniejsze wyścigi. Wielmożny Franciszek Rozwadowski na koniu

---

[10] „Kurier Warszawski" 1836, nr 212, s. 1049–50; „Gazeta Lwowska" 1836, nr 90, s. 538-39; nr 91, s. 546; nr 110, s. 655; S. Schnür-Pepłowski, *Obrazy z przeszłości Galicji i Krakowa*, Lwów 1896, s. 162–63. Naszym zdaniem W. Pruski niesłusznie utrzymuje, jakoby opisywane przez nas wyścigi w Tarnopolu były „przygodne (i) nie mające żadnych celów hodowlanych ani stałej organizacji". Zob.: W. Pruski, *Hodowla zwierząt...*, op. cit., s. 221.

[11] „Gazeta Lwowska" 1837, nr 78, s. 463; nr 91, s. 541.

[12] R. Urban, *Tradycje sportu konnego na ziemiach polskich do 1914 roku*. W: *Studia z dziejów kultury fizycznej*. Pod redakcją T. Jurka, Gorzów Wlkp. 2002, s. 401.

ze stada hr. Kajetana Dzieduszyckiego i hr. Mieczysław Gołuchowski na koniu ze stada księcia Władysława Sanguszki, odnieśli triumf nad zwycięskimi dnia poprzedniego końmi hr. Teodora Potockiego"[13].

Zdecydowanie udane były też lipcowe wyścigi roku 1839, trwające trzy dni. Karol książę Jabłonowski oraz hrabiowie: Kajetan Lewicki, Adam Baworowski i Wojciech Gołuchowski, pełnili między innymi na nich obowiązki sędziów, naprzeciw trybuny których „była druga, obszerna i gustownie ozdobiona trybuna, zajęta przez dostojne i ze wszech miar odznaczające się damy". Było to tegoroczną nowością w krótkich dziejach wyścigów w Tarnopolu, urządzanych z coraz większym rozmachem. Zatem nic dziwnego, że w sierpniu 1839 roku prasa pisała, iż „życzyćby należało, aby zaprowadzone tu wyścigi konne i nadal się utrzymały. Takie bowiem ubieganie może wiele przyczynić się do postępów w chowie koni w biegu wytrwałych".

Chodziło jednak nie tylko o konie, ale również o tarnopolski jarmark na św. Annę. O tym natomiast tak pisała ta sama gazeta: „Od wielu lat jarmark ten odbywał się przez 3 najwięcej 4 dni. Zaś od zaprowadzenia wyścigów konnych czas trwania jarmarku przeciągał się rok w rok tak dalece, że tegoroczny, który się już na dniu 24 lipca rozpoczął, dziś jeszcze, to jest 2 sierpnia, nie ze wszystkim jest ukończonym, albowiem znajduje się tu jeszcze do kilkaset koni, których sprzedaż to z wolnej ręki, to przez publiczną licytację dotąd się odbywa. W czasie samego jarmarku było do 8000 koni, i te po większej części w drugą przeszły rękę"[14].

Z nastaniem lat czterdziestych przedmiotowe wyścigi zaczęły jednak jakby tracić na swoim rozmachu. W latach 1840–1841 odbywały się już tylko w jednym dniu. W lipcu 1842 roku zaś „wyścigi konne, owe najbardziej ściągające widowisko jarmarków tarnopolskich, mimo mnóstwa dzielnych rumaków w zawody iść gotowych, nie mogły się odbyć, a to dla ciągłej niepogody"[15].

Co prawda nie posiadamy na to żadnych dowodów, ale pomimo to uważamy, iż nie można wykluczyć, że wyraźnie skromniejsze przygotowania do wyścigów po 1840 roku wiązały się z gromadzeniem środków finansowych przez tarnopolan na wykup swojego miasta od jego właściciela Tadeusza Turkułła. Transakcji tej dokonano 15 lutego 1843 roku, w którym Tarnopol liczył nieco ponad 16 tysięcy mieszkańców. Niebawem też, bo już 12 grudnia 1844 roku, cesarz Ferdynand I nadał mu herb i tytuł miasta królewskiego[16].

---

[13] „Gazeta Lwowska" 1838, nr 92, s. 545.

[14] „Gazeta Lwowska" 1839, nr 90, s. 560; nr 92, s. 571–72.

[15] „Gazeta Lwowska" 1840, nr 91, s. 568; nr 92, s. 573–74; nr 96, s. 598; 1841, nr 89, s. 571; 1842, nr 90, s. 587.

[16] *Przywileje królów i właścicieli miasta Tarnopola znajdujące się w archiwum miejskim*. Wydał J. Leniek, Tarnopol 1892, s. 43 i 53; C. Blicharski, *Tarnopol w latach 1809–1945*, Biskupice 1984, s. 4–52. T. Turkułł kupił Tarnopol 1 lutego 1840 r. Zob.: „Rozmaitości" 1840, nr 15, s. 92.

Pomińmy jednak złudne często domysły i wróćmy do tarnopolskich wyścigów konnych. W lipcu 1843 roku też odbyto je w jedno popołudnie, ale „widowisko to ściągnęło wielu obywateli i liczną publiczność". Zebrani obejrzeli pięć biegów o zakłady w wysokości od 100 do 300 złr. Sędziowali je książę Leon Sapieha i hrabia Mateusz Miączyński oraz kawaler wielu orderów, c.k. feldmarszałek-lejtnant Johann Maria von Narboni. Ponadto „odbyły się jeszcze niejedne wyścigi, ale bez zakładów"[17].

Również jednodniowe wyścigi konne przeprowadzono w Tarnopolu w latach następnych. Podobnie jak dotąd, organizowały je władze miejskie oraz bliżej nam nieznana grupa akcjonariuszy tych wyścigów, która podczas ich ostatniej edycji, to jest w lipcu 1845 roku, liczyła około 65 różnych majętnych i wpływowych osób. Między innymi należeli do nich książę Karol Jabłonowski i starosta tarnopolski Karol Sacher, a także hrabiowie: Jan i Mateusz Miączyńscy, Kajetan Dzieduszycki, Kajetan Lewicki, Michał Baworowski, Mieczysław Gołuchowski oraz Leon i Wiktor Rzewuscy. Wszyscy akcjonariusze, „powodowani uczuciami obywatelskimi, złożony przez siebie fundusz na wyścigi konne w Tarnopolu, po rozwiązaniu tychże, na rzecz Towarzystwa Gospodarskiego we Lwowie ofiarowali... Ten znaczny dar" wynosił 1143 złr, co by oznaczało, że raczej nie względy finansowe legły u podstaw rzeczonego rozwiązania[18].

Galicyjskie Towarzystwo Wyścigów Konnych

Nie udało nam się ustalić, dlaczego po dziesięciu latach zaprzestano urządzania wyścigów konnych w Tarnopolu, ale można przyjąć, że w jakimś stopniu przyczynił się do tego Lwów. W nim bowiem, niewątpliwie w św. Michała 29 września 1842 roku, „zgromadzenie obywateli tak wschodnich jak zachodnich obwodów Galicji ustanowiło fundusz kursowy w celu zaprowadzenia wyścigów konnych dnia 1 lipca każdego roku we Lwowie".

Dla realizacji owego zadania zgromadzenie to powołało Towarzystwo Galicyjskie Wyścigów Konnych, zrazu skupiające 30 ziemian. Z nich wyłoniono jego pierwszy zarząd (wydział) w składzie: prezes – książę Władysław Sanguszko, członkowie – hrabiowie Kajetan Lewicki i Seweryn Drohojowski oraz ziemianie Antoni Mysłowski i Józef Zawadzki. Stewardami (prowadzący wyścigi) mianowano c.k. pułkownika księcia Edwarda Lichtensteina i hrabiego Władysława Rozwadowskiego. Urzędującym sekretarzem został Kajetan

[17] „Gazeta Lwowska" 1843, nr 92, s. 608; „Schematismus der Königreiche Galizien und Lodomerien" 1844, s. 387.

[18] „Gazeta Lwowska" 1844, nr 94, s. 618–19; 1845, nr 94, s. 596; 1848, nr 68, s. 608; „Gazeta Lwowska. Dziennik Urzędowy" 1847, s. 3877.

Barącz. Niebawem hrabiego Kajetana Lewickiego wybrano wiceprezesem TGWK, a do jego zarządu dokooptowano księcia Feliksa Jabłonowskiego i – znanego nam już – Karola Korytowskiego[19].

Ustawy TGWK stanowiły, iż „składający po 100 złr, zawsze uważani będą za właściwych założycieli i akcjonariuszy tego towarzystwa. Przyjmować też się będzie później na członków towarzystwa za złożeniem kwoty 10 złr" rocznie. Ci ostatni jednak nie byli akcjonariuszami i jako tacy nie mieli „głosu w wyborach" oraz „nie mogli być wybierani na członków wydziału". Zastrzeżenie to było bardzo istotne, gdyż ustawy TGWK zawierały także zapis, że „we wszystkich przypadkach polega towarzystwo na decyzji i postanowieniu wydziału", wybieranego raz na trzy lata. Cytowane ustawy datowane są: „Lwów, dnia 30 stycznia 1843" roku, w którym TGWK liczyło 68 członków, pochodzących z całej Galicji[20].

Wiosną następnego roku towarzystwo to urządziło owalny tor wyścigowy o długości 1000 sążni (około 1900 m) wraz z trybunami i rozpoczęło przygotowania do przeprowadzenia na nim pierwszych wyścigów konnych we Lwowie. W ramach tychże przygotowań, „aż z Anglii sprowadzono mentora tej zamorskiej sztuki". Był nim niejaki Robert Rothwell, który gdzieś pod koniec kwietnia tego roku zaczął trenowanie 29 koni zgłoszonych do owych wyścigów[21].

Te zaś odbyły się ostatecznie w dniach 2 i 4 lipca 1843 roku, pomimo deszczowej pogody gromadząc tłumy widzów. Razem przeprowadzono pięć biegów, przy czym jako pierwszy z nich odbył się bieg „koni różnego wieku i zawodu". Dystans tego biegu wynosił 1500 sążni, a uczestniczyły w nim cztery konie, z których najlepszy okazał się „Znicz", kary ogier „krwi arabskiej" księcia Władysława Sanguszki, dosiadany przez hrabiego Esterhazyego. Dnia 2 lipca przeprowadzono jeszcze dwa biegi, z udziałem 6 i 7 koni, których dosiadali już „specjalni dżokeje". Pod nimi też startowały konie 4 lipca, kiedy to odbyły się dwa pozostałe biegi (2 i 6 koni). Wszystkie biegi odbywały się o nagrody: pierwszy – rzeczową, pozostałe – pieniężne, wynoszące średnio po

---

[19] „Gazeta Lwowska. Dodatek Nadzwyczajny" 1842, nr 116, s. 1–2; nr 119, s. 1–2; *Ustawy, reguły i przepisy dla wyścigów konnych galicyjskich*, Lwów 1843, s. 16. W. Pruski chyba przez niedopatrzenie podaje, że „pierwsze w Galicji towarzystwo wyścigów konnych powstało we Lwowie w październiku 1842 roku pod nazwą Towarzystwo Poprawy Chowu Koni i Wyścigów Konnych". Zob.: W. Pruski, *Hodowla zwierząt...*, op. cit., s. 222. Towarzystwo takie założono później, o czym będziemy pisali. W dniach 19–27 września 1842 r. we Lwowie obradował galicyjski sejm postulatowy. Należało do niego szereg arystokratów i ziemian, których liczne grono zjeżdżało się także do Lwowa na św. Michała Archanioła, patrona Galicji, przypadającego na 29 września. Dlatego przyjmujemy, że dzień ten wykorzystano do założenia TGWK, jako że cytowany powyżej „Dodatek" nr 116, podający skład jego wydziału, pochodzi z 1 października 1842 r.

[20] *Ustawy, reguły i przepisy...*, op. cit., s. 3–4 i 16; W. Pruski, *Hodowla zwierząt...*, op. cit., s. 222.

[21] „Gazeta Lwowska" 1843, nr 75, s. 495.

kilkaset złotych reńskich. Prócz wspomnianych gonitw przeprowadzono także trzy biegi koni nietrenowanych, dosiadanych przez ich właścicieli.

Sędziowie powyższych wyścigów: „Jaśnie Oświecony Leon książę Sapieha, Wielmożny Karol Zagórski i Wielmożny Maciej Borowski, zajmowali miejsca swoje w przyrządzonej dla nich małej, krytej trybunie naprzeciw słupa, który oznaczał metę" – pisała lwowska prasa. W jej ocenie też, owe wyścigi „zniszczyły może niejeden przesąd, niejedno uprzedzenie przeciw angielskiemu sposobowi trenowania koni do biegu", a także „mogą tylko bardzo pomyślny i zbawienny wywierać wpływ na chów i utrzymanie koni w kraju naszym"[22].

Przed lipcowymi wyścigami roku 1844 tor, urządzony za rogatkami janowskimi, został osuszony, bo grzęzły w nim konie, a obywatele „królewskiego głównego miasta Lwowa" ufundowali gonitwę swojego imienia o puchar srebrny, przechodzący na własność po trzykrotnym zdobyciu. Gonitwę tę wygrał skarogniady ogier „Gambal" Feliksa Dzwonkowskiego. Oprócz niej odbyło się jeszcze 8 biegów, przeważnie z udziałem 4–5 koni. Ogółem zaś startowało 20 koni. Jak na ówczesne stosunki były to, zdaniem Witolda Pruskiego, bardzo przyzwoite ilości. Zatem nic dziwnego, iż w dwa wyścigowe dni „zdawało się prawdziwie, że miasto całe wybiegło za rogatki, taka cisza i samotność panowała w mieście, taki ruch, życie i wrzawa za miastem. Tłumy piesze, szeregi powozów różnobarwnym wieńcem otaczały plac wyścigowy. Coraz nowe grona ciekawych, przesuwając się z miejsca na miejsce, tworzyły morze pomarszczone falami głów, których cieniem były głowy męskie, a światłem tęczowe barwy ubrań kobiecych. Na boku skupione powozy z powyprzęganymi dla porządku końmi, wyobrażały widok obozu z całą piękną rozmaitością liberii, rzędów końskich i barw powozowych" – donosiła lwowska prasa, z której dowiadujemy się też, że latem 1844 roku TGWK zmieniło układ nazwy na Galicyjskie Towarzystwo WK[23].

Mimo rosnącej popularności lwowskich wyścigów konnych, takowe miały w Galicji również swych gorących przeciwników, analogicznie zresztą jak i wszędzie tam, gdzie wprowadzano je po raz pierwszy. Prasową polemikę na ten temat rozpoczął pewien członek GTWK w grudniu 1844 roku[24]. W jego artykule czytamy, iż „niektórzy obywatele sądzą, że wyścigi konne są bardziej zbytkowym niż użytecznym zakładem... Wyścigi są dla publiczności zabawą, dla niektórych grą, lecz te cele uważam za podrzędne. Celem prawdziwym jest: współubieganie się między stadami, poznanie dla amatorów gdzie znajdą koni z nadziejami po dobrych rodzicach, i rekomendowanie stad naszych za granicą...

---

[22] „Gazeta Lwowska" 1843, nr 82, s. 539–41; W. Pruski, *Z dziejów wyścigów lwowskich*, cz.1, „Jeździec i Hodowca" 1931, nr 13, s. 185–87.

[23] „Gazeta Lwowska" 1844, nr 85, s. 557–59; nr 79, s. 519; W. Pruski, *Hodowla zwierząt...*, op. cit., s. 225–26. Zob. też: „Gazeta Krakowska" 1844, nr 175, s. 1.

Kto tylko zamierza produkować remonty, wiejskie podizdki i tym podobne użytkowe konie, ten za wyścigami być nie może. Kto zaś nie tylko w Tarnopolu i Mościskach szukać będzie kupców, lecz za granicę zechce czasami konie wysłać, ten jako produkujący konie zbytkowe (cheveaux de luxe), wyścigom użyteczność przyznawać powinien, nie sądząc po tym czym one są, lecz po tym co sprawić mogą" – kończy swe spokojne wywody autor[25], gdyż początkowo w takim tonie prowadzono zasygnalizowaną polemikę w Galicji.

Głosy ostrzejszego potępienia wyścigów odezwały się tu później. Na razie natomiast GTWK rozwijało swoją nader owocną działalność. Wiosną 1845 roku skupiało ono już „90 członków, prócz zaproszonych znakomitych gości, wysokich urzędników, wojskowych i cudzoziemców". Wówczas także przekazało na powodzian „znaczną pieniężną kwotę 600 złr" oraz otworzyło, w gmachu teatralnym hrabiego Stanisława Skarbka przy ulicy Długiej 367, swój lokal „pod skromnym nazwiskiem kancelaryi Galicyjskiego Towarzystwa Wyścigów Konnych". W jego skład wchodziły: biuro, czytelnia prasy oraz pokoje szachowy i bilardowy, a także do gry w karty[26].

Towarzystwo postarało się również, ażeby tegoroczne wyścigi, zapowiedziane na 18–21–23 czerwca, były jak najlepiej przygotowane i przeprowadzone. Z myślą o publiczności urządzono trybuny otwarte i kryte, z miejscami stojącymi i siedzącymi. Po raz pierwszy też we Lwowie miały wystartować konie spoza Galicji, z wiedeńskiej stajni księcia Edwarda Lichtensteina: ośmioletni wałach „Argus" i czteroletni ogier pełnej krwi angielskiej „Sir Dawid". Informując o tym, miejscowa prasa podawała, że ten ostatni „wiele koni, nawet angielskich na wyścigach wiedeńskich zwyciężał. Może się mu na lwowskich noga pośliźnie. Daj Boże!" – Bóg jednak nie pomógł!

Angielski ogier łatwo wygrał swoje dwa biegi. Tyle samo zwycięstw odniósł nieco słabszy od niego „Argus", który przegrał jedną na trzy gonitwy z siedmioletnim kasztanowatym ogierem „Seymourem", stanowiącym własność Feliksa Dzwonkowskiego i naonczas będącym bez wątpienia najlepszym koniem galicyjskim. Ogółem przez trzy dni wyścigów rozegrano 14 gonitw, w których najwyższa nagroda pieniężna wynosiła 500 złr. Najwięcej zwycięstw przypadło stajni wiedeńskiej. Koni biegało 34, należących do 15 właścicieli, w tym 23 ogiery oraz 5 klaczy i 6 wałachów[27].

Wyścigi odbyły się „przy natłoku widzów". Wśród nich znajdowało się „całe prawie grono wyższego towarzystwa, sam nawet JKMość najdostojniejszy

---

[24] W. Pruski, *Z dziejów wyścigów...*, op. cit., s. 187–88.

[25] W. L., *Czy wyścigi konne są bardziej zbytkowym niż użytecznym zakładem*, „Gazeta Lwowska. Dodatek Nadzwyczajny" 1844, nr 149, s. 1. *Remonty – konie na potrzeby wojska.*

[26] „Gazeta Lwowska" 1845, nr 50, s. 303; nr 54, s. 336.

[27] „Gazeta Lwowska" 1845, nr 65, s. 399; nr 92, s. 578–80; W. Pruski, *Z dziejów wyścigów lwowskich*, cz. 2, „Jeździec i Hodowca" 1931, nr 14, s. 204–06.

Arcyksiążę Ferdynand, cywilny i wojenny jeneralny Gubernator Galicji, zaszczycił te wyścigi bytnością swoją". Ten liczny zjazd doborowego towarzystwa na pewno spowodował „fakt zapisany na wieki w kronikach miasta, że brakło wina szampańskiego we Lwowie!... Konnych gońców rozsyłają po dworach szlacheckich, wypróżniają piwnice – wspomina ową „tragedię" Józef Skarbek Borowski – i ratują stolicę kraju od strasznej posuchy"[28].

Rok 1845 zaznaczył się największym rozkwitem tak działalności GTWK, jak i lwowskich wyścigów. Już w rok potem odbył się tylko jeden dzień wyścigowy, z trzema biegami, w których startowało razem 16 koni, należących do 6 właścicieli. Trochę lepiej było w 1847 roku. W dniach 1 i 3 lipca rozegrano 15 gonitw. Biegało w nich ogółem tyleż samo koni. Spośród nich wyróżniła się trzyletnia klacz kasztanowata "Young Starch", należąca do hrabiego Władysława Rozwadowskiego, która pokonała znanego już wiedeńskiego wałacha pełnej krwi „Argusa". Sędziowali te wyścigi książę Karol Jabłonowski oraz Feliks Dzwonkowski i Karol Zagórski[29].

Ogłoszone we wrześniu 1847 roku propozycje kolejnych wyścigów pozwalają przypuszczać, że krótko przedtem w dziejach GTWK zaszedł jakiś fakt, umożliwiający mu szerszą działalność. Stąd wyścigi w 1848 roku miały się odbyć „1 lipca i w dniach następnych". Na najwyższą nagrodę przeznaczono 2000 złr, gdy dotąd bywało zaledwie 500. Poważniej potraktowano również urządzane przy okazji wyścigów konkursy hodowlane na najdorodniejszego konia. Po raz pierwszy bowiem przewidziana została nagroda przychówku dla trzyletnich koni urodzonych w Galicji. Pozostawiono natomiast dotychczasową nagrodę dla koni „wszelkiego wieku i rodu"[30].

Projekty te nie zostały jednak zrealizowane, jako że urządzane z coraz większym znawstwem wyścigi lwowskie w roku 1848 nie odbyły się. Ostatecznie zaowocowało to aż dziesięcioletnią przerwą w ich organizowaniu. Najprawdopodobniej przyczyniły się do tego wydarzenia wiosny ludów 1848 roku w Galicji oraz związane z nimi istotne następstwa społeczno-ekonomiczne i polityczne, w tym szczególnie reforma uwłaszczeniowa, która spowodowała bankructwo wielu folwarków[31].

---

[28] „Gazeta Lwowska" 1845, nr 72, s. 447–48; J. Skarbek Borowski, *Juliusz Kossak*, Kraków 1900, s. 18. Zob. też: A. Piskor, *Siedem ekscelencji i jedna dama*, Warszawa 1939, s. 263. Arcyksiążę Ferdynand Karol d'Este (1781–1850), feldmarszałek, gubernator Galicji w latach 1832–46, „skrajny konserwatysta, uznawał tylko tradycyjny system rządów, opartych o warstwy uprzywilejowane..., zawsze był łaskaw i grzeczny dla polskich arystokratów". Zob.: S. Kieniewicz, *Ruch chłopski w Galicji w 1846 roku*, Wrocław 1951, s. 104. JKMość – tu: Jego Królewiczowska Mość.

[29] „Gazeta Lwowska" 1846, nr 92, s. 519–20; W. Pruski, *Z dziejów wyścigów...*, cz. 2, op. cit., s. 206–07. Zob. też: „Gazeta Lwowska. Dodatek Nadzwyczajny" 1847, nr 22, s. 1–4.

[30] W. Pruski, *Z dziejów wyścigów...*, cz. 2, op. cit., s. 207–08.

[31] S. Grodziski, *Studia Galicyjskie. Rozprawy i przyczynki do historii Galicji*. Redakcja i słowo o autorze G. Nieć, Kraków 2007, s. 257; A. Piskor, *Siedem ekscelencji...*, op. cit., s. 238–39; W. Pruski,

Towarzystwo Galicyjskie ku Podniesieniu Chowu Koni i Wyścigów Konnych

Gdy sytuacja w Galicji się unormowała, grupa miejscowych hodowców z Erazmem Wolańskim na czele podjęła w 1856 roku starania, aby wznowić lwowskie wyścigi konne i założyć w tym celu odpowiednie stowarzyszenie. Inicjatywa ta, z pewnością nieprzypadkowo, nieco poprzedziła decyzję Jego Cesarsko-Królewskiej Apostolskiej Mości Franciszka Józefa I, który „raczył najwyższym postanowieniem z dnia 27 stycznia 1857 roku zezwolić, aby ku podniesieniu chowu koni w Monarchii odbywały się coroczne wyścigi i aby – stosownie do okazanej rączości, wytrwałości i siły koni – dawano nagrody rządowe. Dla Galicji z Okręgiem Krakowskim i Bukowiny przeznaczono Lwów jako miejsce wyścigów, tudzież" trzy nagrody w wysokości 500, 300 i 150 „c.k. austriackich dukatów. Ubieganie się o te nagrody rządowe ma się odbywać na końcu czerwca każdego roku"[32].

Niewątpliwie zdopingowani tym terminem, galicyjscy zwolennicy wyścigów konnych w liczbie 16, założyli w maju 1857 roku stowarzyszenie mające się zająć ich organizacją. Zrazu przyjęło ono nazwę: Towarzystwo Galicyjskie Wyścigów Konnych. Jego prezesem został hrabia Konstanty Siemieński, a członkami wydziału Antoni Mysłowski oraz Tyburcy Olszewski i Erazm Wolański. Wydział ten „z całym możliwym pośpiechem spisał ustawy, zastosowane do ustaw dawnego towarzystwa", to jest GTWK. Ustawy te zostały wydane drukiem we Lwowie, z datą 30 maja 1857 roku. Na ich stronie tytułowej widnieje napis: Ustawy Towarzystwa Wyścigów Konnych we Lwowie. Na kolejnej stronie zaś czytamy: Ustawy dla Towarzystwa Wyścigów Konnych Galicyjskiego wraz z Wielkim Księstwem Krakowskim i Bukowiną. Dość szybko jednak w nazwie tego towarzystwa pojawiła się kwestia „podniesienia chowu koni". Ostatecznie więc, chociaż nie wiemy dokładnie kiedy, przyjęło

---

Hodowla zwierząt..., op. cit., s. 226 i n. Zob. też: T. Łepkowski, *Polska – narodziny nowoczesnego narodu 1764–1870*, Warszawa 1967.

[32] Obwieszczenie o wyścigach konnych we Lwowie, z 28 maja 1857 r., s. 1. Tym samym postanowieniem nakazano, aby o nagrody rządowe „odbywały się coroczne wyścigi konne w Wiedniu, Pradze – odnośnie w Pardubicy, w Peszcie, we Lwowie i Klauzenburgu". Zob.: „Gazeta Lwowska" 1858, nr 143, s. 569–70. Wzmiankowane „Obwieszczenie", wydane w postaci broszurki, liczącej 10 stron, ukazało się także w języku niemieckim. W obydwu podaje się, że cesarskie postanowienie pochodzi z 27 stycznia 1857 r., nie zaś z 2 tegoż miesiąca, jak to pisze W. Pruski, nie tylko zresztą w tym wypadku niezbyt dokładnie odtwarzający historię lwowskich stowarzyszeń wyścigów konnych, do czego nie będziemy już powracać. Zob.: W. Pruski, *Hodowla zwierząt...*, op. cit., s. 505–07. Opinia ta nie dotyczy natomiast dziejów samych wyścigów i hodowli koni w Polsce, których tenże był niewątpliwym znawcą.

ono nazwę: Towarzystwo Galicyjskie ku Podniesieniu Chowu Koni i Wyścigów Konnych, którą uznajemy dlań za oficjalną[33].

Te perturbacje z nazwą były wyraźnym odbiciem ciągle żywych w Galicji sporów na temat wartości wyścigów konnych i ich znaczenia dla rozwoju hodowli koni. Przeciwnicy tychże wyścigów z reguły widzieli w nich jedynie „zbytkową rozrywkę" nader nielicznej grupy hodowców koni oraz źródło hazardu. Jak dziwna to była polemika, niech świadczy fakt, że ów ostatni pogląd poparł na łamach krakowskiej prasy w czerwcu 1857 roku nawet książę Władysław Sanguszko, prezes byłego GTWK! Czyn ten – zdaniem Witolda Pruskiego – „był po prostu kompromitujący" dla jego autora[34].

Ustawy Towarzystwa Galicyjskiego ku PChKiWK głosiły, iż jego celem jest „zaprowadzenie publicznie odbywać się mających prób siły, dzielności i wytrwałości koni przez wyścigi i wpływania w ten sposób na podniesienie chowu tychże". Założycielem zaś Towarzystwa zostawał każdy, kto zobowiązał się wpłacić składkę 150 złr w pierwszym roku jego działalności oraz po 100 złr w latach następnych. Założyciele tworzyli „ogólne zgromadzenie Towarzystwa", zbierające się corocznie w czasie wyścigów. Dla prawomocności jego uchwał potrzebna była przynajmniej trzecia część założycieli, którzy „większością głosów obierali wydział, uchwalali i zmieniali prawa ustaw Towarzystwa", założonego we Lwowie i tam mającego swoje stałe biuro, obsługiwane przez etatowego pracownika[35].

Swe pierwsze wyścigi Towarzystwo zorganizowało w dniach 25–27 czerwca 1857 roku, na lwowskich Błoniach, na owalnym torze mającym nieco ponad 1600 m obwodu. Ogółem odbyło się 10 gonitw. Startowało w nich 20 koni, z tego 18 galicyjskich i 2 obcokrajowe. Główna gonitwa rządowa I klasy z nagrodą 2500 złr (500 dukatów) „zainteresowała przytomnych niepospolicie. Pruski koń i pruski żokej stawał do współzawodnictwa z końmi mniej więcej znajomymi, bo należącymi do tutejszych właścicieli. Uprzedzała go sława wielkiej dzielności i mnogich zwycięstw wyścigowych". Koniem tym był peł-

---

[33] „Dziennik Literacki" 1857, nr 68, s. 639–40; Ustawy Towarzystwa Wyścigów Konnych we Lwowie, Lwów 1857, s. 1; „Czas" 1857, nr 146, s. 3; „Gazeta Lwowska" 1857, nr 138, s. 552; nr 143, s. 572; 1858, nr 126, s. 504; 1861, nr 132, s. 784; „Przegląd Powszechny" 1859, nr 47, s. 4; „Dziennik Polski" 1862, nr 108, s. 4; nr 146, s. 3; „Przyjaciel Dzieci" 1862, nr 24, s. 192. Zob. też: *Biblioteka Jagiellońska w Krakowie*. Stary katalog. Karta z zapisem: Sprawozdanie Wydziału Towarzystwa Galicyjskiego dla Podniesienia Chowu Koni i Wyścigów Konnych. Rok czynności I–II, Lwów 1859, s. 80. Wydawnictwa tego nie ma jednak w zbiorach BJ, gdyż prawdopodobnie uległo ono zaginięciu.

[34] W. Pruski, *Hodowla zwierząt*..., op. cit., s. 505; „Czas" 1857, nr 131, s. 1 i nr 147, s. 1; Zob. też: „Czas" 1857, nr 139, s. 2; nr 141, s. 2; J. Dzieduszycki, *O wyścigach*, „Czas. Dodatek" 1857, nr 145, s. 1–2; „Dziennik Polski" 1862, nr 179, s. 1–2.

[35] Ustawy Towarzystwa Wyścigów Konnych..., op. cit., s. 1–4, par. 1–10; „Dziennik Polski" 1862, nr 108, s. 4.

noletni, siwy ogier „The Young Hack", należący do Leopolda Heydebranda, który zwyciężył cztery konie galicyjskie[36].

Kolejne wyścigi odbywały się corocznie w czerwcu. Trwały one 2–3 dni, podczas których rozgrywano 9–12 gonitw. Biegało w nich łącznie 20–30 koni. Niezbyt wysokie nagrody powodowały, że obce konie startowały na nich rzadko. Jedynie nagrody rządowe ściągały czasami na nie konie z Prus oraz Wiednia i Budapesztu. W sumie więc wyścigi lwowskie miały raczej charakter prowincjonalny. Mimo to jednak były one dużą atrakcją dla Lwowa i sfer ziemiańskich, zjeżdżających na nie nawet z odległych krańców Galicji[37].

Towarzystwo Galicyjskie ku Podniesieniu Chowu Koni i Wyścigów Konnych, chwalone przez zwolenników, było dość ostro krytykowane przez przeciwników za elitaryzm oraz „rozdwojenie. Składało się bowiem z producentów koni, złowionych na tytuł statutów, i z amatorów szportu. Ci ostatni, będąc luminarzami towarzystwa, reprezentowali liczny zastęp wydziału, układającego statuta towarzystwa. W nich więc po określeniu ścisłym obowiązków każdego członka, równie ściśle określili prawa konkursowe, a o pierwszym celu towarzystwa, to jest podniesieniu chowu koni, bardzo lekko tylko traktowano. Obostrzano obowiązki akcjonariuszy dowolnie, upewniano prawa konkursowe, a o chowie koni prze lat 5 zapomniano... Pokazuje się, że celem towarzystwa jest szport" – pisała jedna z lwowskich gazet pod sam koniec czerwca 1862 roku [38].

Czyniła zaś tak z tej okazji, że 22 tegoż miesiąca Towarzystwo Galicyjskie ku PChKiKW, zgodnie ze swym statutem założone na pięć lat, formalnie zostało rozwiązane. Od razu jednak uczestnicy zebrania, na którym to uczyniono, powołali je z powrotem, dokonując tylko pewnych zmian w jego statucie. Zgodnie z nimi nazywało się ono teraz: Towarzystwo Galicyjskie ku Podniesieniu Chowu Koni i Wyścigów Konnych w Galicji, Księstwie Krakowskim i na Bukowinie. Zmniejszono również składki członkowskie do 50 i 20 złr rocznie oraz zwrócono trochę większą uwagę na kwestie hodowli koni[39]. Odpowiedziano tym na częste postulaty krytyków towarzystwa, przede wszystkim domagających się jego demokratyzacji.

---

[36] „Dziennik Literacki" 1857, nr 75, s. 715; „Czas" 1857, nr 146, s. 3; W. Pruski, *Hodowla zwierząt...*, op. cit., s. 508.

[37] W. Pruski, *Hodowla zwierząt...*, op. cit., s. 508–10; „Dziennik Polski" 1862, nr 146, s. 3.

[38] Ustawy Towarzystwa Wyścigów Konnych..., op. cit., s. 7, par. 22. Stanowił on: „Gdyby się okazało, iż z upływem 5 roku istnienia niniejszego Towarzystwa, to jest z końcem czerwca 1862 roku, zakład ten odpowiedział zamierzonemu celowi i współudział pozyskał, staraniem wydziału w biegu roku szóstego być ma, przedsiębrać stosowane kroki dla zapewnienia dalszego tegoż prawnego bytu".

[39] Projekt zmiany statutów (Towarzystwa Galicyjskiego ku PChKiWK) wedle poprawek wydziału wybranego na ogólnym zgromadzeniu dnia 22 czerwca 1862, s. 3-5. Projekt ten, liczący 14 stron i zawierający 31 paragrafów, został wydany drukiem we Lwowie z datą 26 czerwca 1862 r.

Poczynania na rzecz „ulepszania chowu koni" w Galicji nas w zasadzie nie interesują, tym bardziej że podejmowały je tutaj specjalistyczne stowarzyszenia i instytucje gospodarskie[40]. My możemy jedynie stwierdzić, że wyścigi na pewno przyczyniały się do doskonalenia hodowli koni. Tego jednak nie rozumieli przeciwnicy wyścigów, w tym również anonimowy autor zacytowanego artykułu, któremu pomimo to należy się wdzięczna pamięć jego adwersarzy. Ów autor bowiem, bodaj jako pierwszy, tak jednoznacznie określił w galicyjskiej prasie wyścigi konne – sportem! Bezpośrednio zaś związanych z tymi wyścigami ludzi – amatorami sportu!

Niezwykle ważne to określenia, wyraźnie dowodzące, że początkowy spór o zalety „hodowlane" wyścigów konnych, stał się już sporem – niewątpliwie nie uświadamianym sobie jeszcze przez strony – o sens rodzącego się w Galicji, za sprawą tych wyścigów, współczesnego ruchu sportowego!!!

Pionierskie struktury organizacyjne

Opisane przez nas tarnopolskie wyścigi konne przetrwały jedynie 10 lat. Aż o 5 lat krócej trwała inauguracyjna edycja wyścigów lwowskich. W niczym jednak nie zmienia to faktu, że te pierwsze najprawdopodobniej zapoczątkowały urządzanie na ziemiach polskich wyścigów konnych „na wzór angielski". Inicjatorzy tych drugich zaś uczynili w tym względzie kolejny pionierski krok. Chodzi nam tutaj o to, że utworzyli oni już w tym celu specjalistyczne, typowo sportowe towarzystwo wyścigów konnych, a nie jakieś stowarzyszenie „ku ulepszeniu hodowli bydła czy owiec".

Stąd też uważamy, że to właśnie zorganizowanie w Tarnopolu w lipcu 1836 roku pierwszych wyścigów konnych i powołanie we Lwowie we wrześniu 1842 roku Galicyjskiego Towarzystwa Wyścigów Konnych zapoczątkowało kształtowanie się w zaborze austriackim sportu jako samodzielnej już dziedziny aktywności ruchowej!

Galicyjskie Towarzystwo Wyścigów Konnych, jak to już podkreśliliśmy wyżej, było stowarzyszeniem par excellence sportowym. Dlatego sądzimy również, iż to z datą jego powstania, a nie lwowskiego „Sokoła", należy łączyć narodziny galicyjskiego sportu! Potwierdzeniem tegoż stanowiska z pewnością jest także działalność Towarzystwa Galicyjskiego ku Podniesieniu Chowu Koni i Wyścigów Konnych, założonego we Lwowie w maju 1857 roku.

Podobnie rzecz się miała w zaborze rosyjskim, w którym pierwszym stowarzyszeniem sportowym było niewątpliwie warszawskie Towarzystwo Wyścigów

---

[40] Zob.: W. Pruski, *Hodowla zwierząt...*, op. cit., s. 512 i n.

Konnych i Wystawy Zwierząt Gospodarskich. Utworzono je w marcu 1841 roku, a już w trzy miesiące potem zorganizowało ono swoje inauguracyjne wyścigi[41].

Zatem w świetle powyższych faktów nie powinno ulegać żadnej wątpliwości, że to właśnie towarzystwa wyścigów konnych, a nie „Sokół", zainicjowały w zaborze austriackim i rosyjskim tworzenie się pionierskich ogniw organizacyjnych sportu jako odrębnej już dziedziny kultury fizycznej. Innymi słowy, **strukturalne początki naszego ruchu sportowego należy z całą pewnością łączyć z koniem i jazdą na nim, co uznajemy za naturalne. Wszak są to składniki głęboko zakorzenione w polskiej tradycji narodowej!**

Nie pora jeszcze na ostateczne rozstrzyganie, któremu z polskich miast przynależy się miano kolebki naszego sportu. Najprostsze jednak zestawienie pierwszych rodzimych towarzystw, urządzających wyścigi konne, dość wyraźnie wskazuje na – Warszawę! A oto owe towarzystwa, według swych pierwotnych nazw:

1838 – Towarzystwo ku Ulepszeniu Chowu Koni, Rogacizny i Owiec w Wielkim Księstwie Poznańskim – Poznań,
1841 – Towarzystwo Wyścigów Konnych i Wystawy Zwierząt Gospodarskich w Królestwie Polskim – Warszawa,
1842 – Towarzystwo Galicyjskie Wyścigów Konnych – Lwów.

Jak widać, towarzystwo warszawskie jako pierwsze umieściło w swej nazwie wyścigi konne, ale początkowo najbliższa angielskich wzorów była chyba działalność TGWK. Po pewnej przerwie kontynuowało ją Towarzystwo Galicyjskie ku Podniesieniu Chowu Koni i Wyścigów Konnych. Ową działalność na ogół propagowała prasa, co również wymaga wyraźnego pokreślenia.

Tylko galicyjskich koni żal...

W październiku 1802 roku Józef Krupp, zwiący się „profesorem jazdy konnej", otworzył we Lwowie nowo wybudowaną ujeżdżalnię przy ulicy Strzelnickiej 553. Placówka ta, z czasem nazwana Szkołą Jazdy Konnej, została pomyślana dość nowocześnie. Jako taka też była najprawdopodobniej pierwszą placówką tego typu na ziemiach polskich! Swoją szkołę Krupp prowadził prawdopodobnie do 1810 roku. Wtedy to bowiem jego ujeżdżalnię nabył Walenty Ranc, który uruchomił w niej Szkołę Jeżdżenia Konno. Z kolei

[41] W. Pruski, *Dzieje wyścigów i hodowli koni pełnej krwi w Polsce. Królestwo Polskie 1815–1918*, Warszawa 1970, s. 38 i n.

w roku 1851 przedmiotową ujeżdżalnię kupił Ignacy Leśniewicz, otwierając w niej Szkołę Jeżdżenia na Koniu dla Dam i Mężczyzn[42].

Pierwszą zaś Szkołę Jazdy Konnej w Krakowie otworzył w lutym 1803 roku Hiacynt Różański, podający się za „stallmeistra", to jest koniuszego. Znajdowała się ona przy ulicy Starowiślnej 297 i posiadała nawet bufet, a także była „opatrzona wygodną wielką galerią i bilardem bezpłatnym dla przypatrujących się". Mimo jednak swego nowoczesnego urządzenia oraz zagranicznego nauczyciela jazdy konnej, sprowadzonego z saksońskiego Halle, szkoła ta istniała tylko kilka lat, najwyżej do 1807 roku. Po dłuższej przerwie, bo dopiero w październiku 1820 roku, w rajtszuli na Wawelu Teodor Cogen założył Szkołę Jeżdżenia na Koniu, którą prowadził najprawdopodobniej do swojej śmierci w kwietniu 1829 roku. Następnie od sierpnia 1830 roku, również w wawelskiej rajtszuli, rozpoczął prywatne nauczanie jazdy konnej Wincenty Boznański. Po kupieniu natomiast, jesienią 1848 roku, ujeżdżalni przy ulicy Starowiślnej 297, uruchomił w niej Szkołę Ekwitacji, czynną do przełomu lat 1866/67. Wówczas to jej obiekty nabył Roman Piechocki, który wiosną 1867 roku otworzył w nich Szkołę Ekwitacyjną Krakowską, działającą około 10 lat. Potem placówki nauczania jazdy konnej prowadzili w Krakowie jeszcze inni specjaliści, w tym Ignacy Zangen[43].

Urządzano również w Krakowie wyścigi konne. Pierwsze, niezbyt zresztą udane, odbyły się tylko w latach 1871–72. Następne zorganizowało już Towarzystwo Międzynarodowych Wyścigów Konnych, powstałe tutaj formalnie w lipcu 1890 roku, przy aktywnym wsparciu wiedeńskiego Jockey-Clubu, działającego w porozumieniu ze swym berlińskim odpowiednikiem. Owo towarzystwo wybudowało tuż za Parkiem dra Jordana nowoczesny tor wyścigowy wraz z należytym zapleczem, zaliczany do najlepszych i najbardziej malowniczych w Europie. Na tym torze już w czerwcu 1891 roku odbyły się inauguracyjne wyścigi, zrazu urządzane z wielkim rozmachem i do roku 1905 oceniane zdecydowanie wyżej niż lwowskie[44].

---

[42] R. Wasztyl, *Pierwsze lwowskie placówki wychowania fizycznego*, „Wychowanie Fizyczne i Sport" 1993, nr 4 , s. 83–88; R. Wasztyl, *Pozaszkolne placówki wychowania fizycznego we Lwowie w latach 1802–1866*. W: *Lwów – miasto, społeczeństwo, kultura*. Studia z dziejów Lwowa pod redakcją H. W. Żalińskiego i K. Karolczaka, t. II, Kraków 1998, s. 376–77; R. Wasztyl, *Z dziejów lwowskiego wychowania fizycznego i sportu w pierwszej połowie XIX stulecia*. W: *Lwów – miasto, społeczeństwo, kultura*. Studia z dziejów Lwowa pod redakcją K. Karolczaka, t. IV, Kraków 2002, s. 126 i 131–33; R. Wasztyl, *Pozaszkolne placówki wychowania fizycznego w zaborze austriackim i rosyjskim w pierwszej połowie XIX w*. W: *Pamiętnik XVI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, t. III, cz.3, Toruń 2004, s. 329–30.

[43] R. Wasztyl, *Wychowanie fizyczne i sport w Krakowie w latach 1773–1890*, Kraków 1993, s. 35–36, 54, 84–85 i 166–68.

[44] Tamże, s. 168-71; E. Brzeski, M. Jackowski, J. Rodak, *Dzieje sportów konnych w Krakowie*, „Zeszyty Naukowe Akademii Rolniczej w Krakowie" 1987, nr 217, s. 103–05.

O wszystkich wspomnianych szkołach jazdy konnej oraz wyścigach konnych, piszemy już od kilkunastu lat, piszą też, rzecz jasna, inni[45]. Dlatego smuci nas niezrozumiały fakt, że ten niezwykle bogaty dorobek galicyjski nie znajduje praktycznie żadnego odzwierciedlenia w publikacjach Renaty Urban na temat rozwoju jazdy konnej na ziemiach polskich. Owa opinia nie dotyczy jedynie Oddziałów Konnych TG „Sokół" w Krakowie i Lwowie, które powstały odpowiednio w latach 1892 i 1894. O nich rzeczona Autorka już wspomina w zasygnalizowanych publikacjach[46], z których jednak można by także wysnuć humorystyczny wniosek, że przed rokiem 1892 w Galicji w ogóle nie było koni! My zaś wiemy, że były i bardzo tych, przez Urban niedostrzeżonych, koni galicyjskich żałujemy...!

Nieco o ułańskiej fantazji

Pomijając popularyzację samego jeździectwa, na duży plus sokolich oddziałów konnych należy również, a może nawet przede wszystkim, zapisać stworzenie podwalin pod odrodzenie się polskiej jazdy w czasach I wojny światowej, w ramach heroicznego czynu legionowego[47]. Dawszy dowody swej wyjątkowej waleczności już na bitewnych polach tej wojny, pierwsze szwadrony naszych ułanów niemal że „w siodłach" czciły odzyskanie 11 listopada 1918 roku przez Polskę niepodległości, której zaraz też musiały ofiarnie bronić!

Ułańskie szwadrony czyniły to z właściwą im fantazją. W trakcie naszych zmagań z bolszewicką nawałą pewien porucznik Pierwszego Pułku Szwoleżerów „dnia 7 maja 1920 roku dojechawszy z podjazdem pod Kijów, z dwoma kulomiotami i kilku szwoleżerami wsiadł do tramwaju i w ten sposób dotarł poprzez całe miasto do mostu na Dnieprze, by stamtąd wysłać meldunek, że gród jest wolny od nieprzyjaciela, a przeprawa przez rzekę obsadzona przez własne siły"[48].

Dzięki swej fantazji, a także niewątpliwej malowniczości, ułani byli chętnie opiewani przez poetów. Niejako odwdzięczając się im za to, najpopularniejszy chyba ułan Najjaśniejszej Rzeczypospolitej Drugiej – generał Bolesław Wie-

---

[45] Zob.: Przypisy 42–44.

[46] Por.: R. Urban, *Tradycje sportu konnego...*, op. cit., s. 397–406; R. Urban, *Rozwój cywilnego sportu jeździeckiego na ziemiach polskich w latach 1880–1939*. W: *Społeczny wymiar sportu*. Praca zbiorowa pod redakcją Z. Dziubińskiego, Warszawa 2003, s. 445–51.

[47] R. Urban, *Tradycje sportu konnego...*, op. cit., s. 405; E. Brzeski, M. Jackowski, J .Rodak, *Dzieje sportów konnych...*, op. cit., s. 106. Zob. też: B. Królikowski, *Ułańskie lato*, Lublin 2005.

[48] M. Dupont, *Generał Lasalle*. Przełożył i wstępem opatrzył B. Wieniawa-Długoszowski, Warszawa 1931, s. X.

niawa-Długoszowski mawiał, iż „na świecie istnieją tylko dwa zawody godne wyzwolonego i niepodległego mężczyzny, a mianowicie: zawód poety i kawalerzysty"[49]. Obydwa łączyła fantazja, a tej nigdy Polakowi dosiadającemu konia nie brakowało, także w zakresie interesujących nas wyścigów!

SUMMARY

ON TARNOPOL – LWÓW BRIDLE TRAIL IN POLAND'S EASTERN MARCHES

It has been commonly believed that the first "English-style" horse racing in Poland was organised in Poznań in the summer of 1839. Yet the research of sources conducted by the author proved that such a race was held in Tarnopol (today's Ternopil) in the Province of Galicia already on 26th July 1836.

Key words: equestrian history, horse riding history, horse racing in Galicia.

[49] M. Dupont, *Generał Lasalle*, op. cit., s. V. Zob. też: J. M. Majchrowski, *Ulubieniec Cezara. Bolesław Wieniawa-Długoszowski*. Zarys biografii, Wrocław i in. 1990. W kwietniu 1923 roku w Polsce formacje jazdy przemianowano na kawalerię. O niej zob.: B. Królikowski, *Ułańska jesień*, Lublin 2002.

TERAŹNIEJSZOŚĆ

Każdy rodzaj sportu niesie z sobą bogaty skarbiec wartości, które zawsze trzeba sobie uświadamiać, aby móc je urzeczywistnić. Ćwiczenie uwagi, wychowywanie woli, wytrwałości, odpowiedzialności, znoszenie trudu i niewygód, duch wyrzeczenia i solidarności, wierność obowiązkom – to wszystko należy do cnót sportowca. Zachęcam was..., abyście żyli zgodnie z wymaganiami tych wartości, abyście w życiu zawsze byli ludźmi prawymi, uczciwymi i zrównoważonymi; ludźmi, którzy budzą zaufanie i nadzieję.

Jan Paweł II, *Z wystąpienia na spotkaniu ze sportowcami polskimi w Elblągu w czerwcu 1999 r.*

NR 8 STUDIA HUMANISTYCZNE 2008
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO W KRAKOWIE

Scott Kretchmar
Penn State University

GAMES CAME FROM "NOWHERE" AND "SOMEWHERE" ... AT THE SAME TIME

What follows is a very brief sketch of an idea that I've had for some time. It is not very well footnoted or documented, and it is not entirely original with me. It has its roots in American pragmatism and Continental existential phenomenology. Because of this, it is suspicious of dualisms of all sorts. It appreciates ambiguity and other forms of messiness. It is cross-disciplinary and depends on insights gained from the sciences, social sciences and humanities. But most importantly for us, it provides an alternate method for understanding sport, play, games, and human movement – in short, any and all of our favorite objects of inquiry.

The title of this essay comes with apologies to Thomas Nagel (1986) and the epistemological perspective that he endorses – "the view from nowhere." Nagel suggests that the move from the subjective to the objective is crucial for those who want "to know" in any important sense, and it is this objective pole that pulls us away from the parochial and accidental and toward the universal and essential – that is, toward the truth.

I am not convinced that this is the case. This is not because there is anything wrong with abstract descriptors, clean distinctions, the search for *a priori* truths, or objectivity. It is just that this brand of philosophy, on my view, is neither sufficient nor inherently privileged when it comes to searching for the way things are. My doubts emerge more from my own experiences in studying games than they do from any deep metaphysical insights or the adoption of any one philosophic system over another. I simply have not found conceptualizing the epistemological problem as one of subjective-objective tension (with the advantage going to the objective pole) to be very helpful.

What is my alternative? I believe that the view from nowhere and somewhere are equally important. I also think that most views are a blend of the two. That is, even when occupying the most extreme, mathematically-tending "nowhere" vantage points, one can always detect a little "somewhere." And likewise for the opposite case. Even in the most immediate and local percep-

tions, a bit of generality lurks in the background. In other words, the two can never be separated, even though one can be emphasized over the other.

Moreover, the poles are complementary, not contradictory (Kelso and Engstrom, 2006). "Somewhere" is not opposed to, or in some kind of tension with, "nowhere." As odd as it sounds, they fit together like hand and glove. "Nowhere" likes "somewhere" and visa versa. Therefore, our understanding of games should include a blend of insights in which the idiosyncratic and accidental is informed by the essential, and the essential is affected by everything from cell biology to evolutionary history. This is not a matter of pasting together contraries after the fact. It is a project that sees ambiguity in every perspective we philosophers can adopt. And it is precisely this acknowledgement of ambiguity that gets us closer to the truth. I hope to make this clearer as I proceed to recount a portion of my journey in understanding games.

Games from Nowhere

Barely out of graduate school, I started my philosophic travels with the assistance of Bernard Suits. I read some of his articles on the nature of games and then, a few years later, delighted in his *magnum opus* "The Grasshopper: Games, Life and Utopia". Suits, as most of you know, was interested in identifying the necessary and sufficient conditions for games – that is, the defining features for *all* game activities. In a sense, Suits was interested in describing games from nowhere inasmuch as his insights were to be cross-cultural, a-historical, blind to gender, and so on. In other words, he tried to identify the factors that make games both intelligible and distinctive – the kind of project that Husserl would have endorsed and Wittgenstein would have rejected.

In many ways, it would appear that Suits succeeded. His definition has received generally good reviews and is often cited when philosophers of sport initiate any inquiry into games. In two previous articles (Kretchmar, 2005 & 2007), I identified the three kinds of logic that are central to his definition and have much to do with the appeal of his analysis. I called them formal, conventional, and gratuitous logic. In making these claims I borrowed from Morgan (1994) and others, but again, in this short essay I do not have the space to give all the attributions that are due.

Formal logic connects means with ends and thereby shows us that games are unlike work. This is so because in work, we can typically use any number of creative means to accomplish our ends. In games, however, this is not the case. If we use means that are disallowed by the rules, we cannot (really) achieve the game end. In other words, in games a formal relationship exists between specified means and ends, a relationship that is not specified in solving work

problems. Thus, formal logic tells us a lot about games. And it gives us some information about why we commonly think that game and work problems are not the same.

Conventional logic takes us a step further. Suits noticed that some means found in work were actually very much like the artificially limited means found in games. They were similar in two senses: 1) They make the project harder. 2) They are required and thus, like game means, are formally connected to work achievements. Suits cited ethical constraints as examples of such limited means. The avoidance of cheating or stealing in many business settings, for instance, makes the acquisition of profits harder.

Ethical means and work ends are also formally connected. Work-generated profits, for example, lose much of their value if they are the product of unethical business practices. In a sense, they are not really profits. However, as Suits correctly recognized, these ethical constraints do not turn work into games. Thus, another kind of logic is needed to distinguish game constraints from ethical work limitations. This is where conventional logic comes in.

In conventions we stipulate relationships by means of constitutive rules in order to "make something new," as Searle (1969) told us many years ago. This "something new" is an artificial problem. We stipulate that certain hurdles should stand in our way in games. We stipulate that certain ends need to be met. We stipulate the nature of achievements and how much each achievement counts. We say that certain things are allowed, and certain other things are not allowed.

If we are good at writing these rules, we will be successful in creating a durable, interesting, artificial problem – a game that we may enjoy playing for a lifetime. Of course, in work and under the umbrella of ethics, we make no such stipulations and create nothing new. We merely follow the dictates of our conscience or our moral upbringing in trying to improve the world in ethically defensible ways. In short, ethically-constrained work is a natural problem. Games, by way of contrast, create conventional challenges.

Suits finished his analysis by identifying something that can be called **gratuitous logic**, a factor that lies right at the heart of the intelligibility and value of games. Why, it might be asked, would we ever build conventions that give us additional problems? Isn't life hard enough without them? The answer to these questions lies in the paradoxical insights provided by gratuitous logic – namely, that harder (within reason and under certain conditions) is better. Human beings, Suits argued, flourish in the presence of "just right" problems. Time flies when we are engaged in solving a Sudoku puzzle, playing chess, or trying to pass a football to a well-guarded teammate. Joy is experienced when effort and practice pay off in achievement. Harder is better, because confronting interesting problems wards off what Suits saw as a primal enemies

of human kind – namely, malaise, tedium, boredom or what some have called *acedia*. Game problems give us something fascinating to do during those moments in our lives when there is, to quote Suits, "nothing to do."

The upshot of this is that the combination of formal, conventional, and gratuitous logic goes a long way in helping us get to the truth about games. This is a view from high above the clouds – in a sense, a view from nowhere. It highlights the essence of games, seemingly apart from those gaming particularities that emerge from history, culture, biology, and genetics. It is a clean and powerful view. Because it is a view from nowhere, it gives us an understanding of games and their gratuitous logic as if they too came from nowhere.

Games from Somewhere

Much later in my development, I was in a discussion with Jeff Fry on evolution and sport. He talked about the dangers of doing philosophy in the abstract and that some of our most cherished philosophic truths actually "went against the grain" of our evolutionary heritage. His point was a powerful one. It spoke not just to the importance of adding scientific insight to philosophic conclusions but much more radically of thinking philosophically from scientifically-informed vantage points.

This led me to wonder if Suits had not committed the errors identified earlier in this essay. He presented games as if they came from nowhere and suggested that this view was both sufficient and privileged. Professor Fry led me to believe that insights from this perspective were neither one. I will try to drive this point home by looking at one aspect of understanding that is missed when conducting a Suitsian type of analysis. This is the domain of genealogy. Others could easily be identified, but this should be sufficient to substantiate my concerns.

Genealogy is concerned with the development of a phenomenon, that path it took on the way to its present state. When this kind of thinking is applied to games, a host of new questions and concerns come to the foreground. For example, did the three kinds of logic that undergird modern game playing all come upon the scene full-blown or piecemeal? Are formal, conventional, and gratuitous types of logic isomorphic phenomena, or do they show degrees of development and varying levels of sophistication? Which kind of logic came first in our evolutionary development – formal, conventional, or gratuitous? Which kind of logic requires the greatest intellectual development, the most brain power? Did games emerge from primordial play? Or from early forms of work? Or perhaps both? Why, in fact, did our ancestors start to play games? What was in it for them? Did the employment of formal, conventional, and

gratuitous logic meet some sort of biological, evolutionary, social, or cultural need?

These are all penetrating questions. They point to problems that are very complex and difficult to answer. Because they all require at least a degree of measurement and empirical data gathering – the kinds of research activities that belong more properly in the domain of science – some would argue that philosophers need not concern themselves with such matters. But from my complementary nowhere-somewhere perspective, answers to these questions are not only relevant but of essential importance in getting the philosophic story about games right.

When we look, for example, at the genealogy of games and examine the archeological record, it is highly probable that primitive games emerged from the various survival activities of our ancestors. That is, the content of games came from everyday work activities – of hunting, gathering, lifting and dragging, running from enemies, of wrestling with foes, and throwing primitive spears at prey. With the dawn of gratuitous logic and the insight that "harder can be better," with the increasing efficiency of Upper Paleolithic hunter-gatherer tribes, and with the inevitable onset of greater amounts of free time and related experiences of malaise or boredom such efficiency generated, our ancestors may have looked for "surrogate problem domains" that could be manipulated into "just-right" challenges.

They didn't need to look very far. Their work-a-day lives were filled with problems – problems related to such basic movements as lifting, running, and throwing. In fact, based on the archeological record, observations of contemporary hunter-gatherer societies, developmental data on children, and the force of universal myths that highlight cross-cultural values and aspirations, we might speculate that primitive games developed around a limited number of problematic domains. Based on my own reading, five fundamental gaming parameters come to the fore – challenges related to strength, speed, accuracy, endurance, and luck or fate ... and various combinations thereof.

So, perhaps gratuitous logic opened the door to games. In other words, of the three kinds of advanced thinking required for full-fledged game activity, gratuity may have exerted its influence first. And when it came upon the scene, it was probably nothing more than a "feeling," an "urge," an "emotion-laden tendency." But it was sufficiently powerful to change the behavior of our ancestors. It had them, paradoxically enough, seeking out increased difficulty.

Moreover, the content of these primitive games came from the specific bio-anatomical-ecological realities of the Upper Paleolithic era. In principle, "just-right" problems could have been about most anything. But in fact, they were not. This is so because we were, and still are, a grounded, embodied people. Our problems make sense only in relationship to the eyes, hands, legs

from which we live toward the world. And our problems make sense only in relationship to the distances, elevations, heft, impediments, and temporal limitations we encounter in our gravity-influenced existence. Thus, game problems for human beings are unmistakably and dramatically constrained.

Conclusions

The upshot of this nowhere-somewhere approach is a view of games that is inherently ambiguous. We play games in principle and in fact. Gratuitous logic tells us about the kind of thinking and the kind of paradoxes that need to be negotiated if we are to be a gaming people. But gratuitous logic is always experienced in concrete, limited circumstances. It comes with very specific temporal-spatial content. Moreover this logic has evolved across human history from something that worked exclusively or mostly behind the scenes as a tacit recognition, to one that is now both tacit and explicit . . . and much more powerful. The conclusion that can be drawn from these reflections is that the view from somewhere infiltrates the view from nowhere. Concrete, historical gratuity complements abstract or universal principles of gratuitous logic.

The converse is also true. The universal infiltrates the specific and idiosyncratic. When our ancestors first encountered a vague and primitive attraction to artificial problems and when they were barely able to negotiate very simple games with, perhaps, only one or two constitutive rules, they were actually making a move that was quite monumental. It put them in touch with a second world (the world of conventions and culture) when all previous biological life lived in only one world, the natural one. It also required these early humans to deal with two kinds of rules (regulative and constitutive) whereas all previous biological life dealt with only the regulative variety. In short, our predecessors were beginning to access a more or less revolutionary new kind of existence—one that transcends culture, history, language, and gender. Thus, games from nowhere, as it were, were implicit in that uneven and uncertain ancient history.

This nowhere-somewhere perspective generates a conclusion that may not be as precise as some would like. But it may be more complete and accurate. It suggests, among other things, that when it comes to games, we are now ambiguously brothers and sisters, on the one hand, and idiosyncratic strangers, on the other. The view from nowhere emphasizes the former.

In one sense, it does not really matter whether we are men or women, Christians or Buddhists, over 6 feet tall or vertically challenged. We are all human. We all benefit from our ability to think formally, conventionally, and

gratuitously. We all live in two worlds simultaneously – the natural world and the world of conventions.

But we are also idiosyncratic strangers. My personal gratuitous invitations come from table tennis and distance running. Most of my colleagues enjoy neither one. Some nationalities are tethered to soccer. Others are not. In some locations on the globe, most indigenous games have something to do with water. In other geographical places, mountains and hunting dominate gaming cultures. The logic of games could have come about in any number of different ways and for any number of different reasons, but they are, in part, the result of just one set of historical circumstances and one chaotic-patterned evolutionary trail.

If anything like this is the case, we enjoy, experience, and understand our games from nowhere and somewhere simultaneously. Nowhere and somewhere are not antithetical but complementary and interpenetrating. As strange as it sounds, we can report that games came from both nowhere and somewhere ... at the same time!

BIBLIOGRAPHY

Kelso, S. and Engstrom, D. (2006). *The Complementary Nature*. Cambridge/London: MIT Press.

Kretchmar, S. (2005). *Why do we care so much about mere games? (And is this ethically defensible?)* Quest, 57, 2, 181–191.

Kretchmar, S. (2007). *The normative heights and depths of play*. Journal of the Philosophy of Sport, XXXIV, 1, 1–12.

Morgan. W. (1994). *Leftist Theories of Sport: A Critique and Reconstruction*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Nagle, T. (1986). *The View From Nowhere*. New York: Oxford University Press.

Searle, J. (!969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University.

Suits, B. (1978/2005). *The Grasshopper: Games, Life and Utopia*. Toronto, On: Broadview Press.

Scott Kretchmar
Uniwersytet Stanu Pensylwania

GRY WYWODZĄ SIĘ „ZNIKĄD" I „SKĄDŚ"... JEDNOCZEŚNIE

Prezentowany tekst jest bardzo skrótowym zarysem pewnego poglądu, który posiadam od pewnego czasu. Nie jest on bardzo dobrze opatrzony przypisami ani udokumentowany, nie jest nawet całkowicie oryginalnie mój. Jego korzenie tkwią w pragmatyzmie amerykańskim oraz w kontynentalnej fenomenologii egzystencjalnej[1]. Z tego względu jest on podejrzliwy wobec wszelkich rodzajów dualizmu. Docenia dwuznaczność i inne formy nieporządku. Jest interdyscyplinarny i zależy od wglądów uzyskanych od nauk[2], nauk społecznych oraz humanistycznych. Ale co dla nas najważniejsze, dostarcza on alternatywnej metody dla rozumienia sportu, zabawy, gier oraz ludzkiego ruchu – mówiąc krótko, jakichkolwiek i wszystkich naszych ulubionych przedmiotów dociekań.

Tytuł tego eseju pochodzi – co wymaga usprawiedliwienia – od Thomasa Nagela (1986) i perspektywy epistemologicznej nazwanej przez niego „widokiem znikąd"[3]. Nagel wskazuje, że ruch od subiektywnego do obiektywnego jest kluczowy dla tych, którzy chcą „wiedzieć" w jakimkolwiek ważnym sensie, i że to właśnie biegun obiektywności odciąga nas od zaściankowości i przypadkowości w stronę tego, co uniwersalne i istotne – to znaczy w stronę prawdy.

Nie jestem przekonany, że jest to słuszne. Nie jest tak, ponieważ jest coś błędnego w abstrakcyjnych opisach, czystych rozróżnieniach, szukaniu prawd *a priori* czy w obiektywności. W moim przekonaniu ta odmiana filozofii nie jest ani wystarczająca, ani z istoty uprzywilejowana, gdy przychodzi badać

[1] Filozofia kontynentalna to oczywiście filozofia europejska. Scott Kretchmar ma w tym miejscu na myśli fenomenologię egzystencjalną Maurice'a Merleau-Ponty'ego, który dokonał egzystencjalnego przewartościowania transcendentalizmu klasycznej fenomenologii Husserla, zakorzeniając własną fenomenologię percepcji w doświadczeniu ucieleśnionym [ten i wszystkie pozostałe przypisy pochodzą od tłumaczki].

[2] Chodzi oczywiście o nauki przyrodnicze i ścisłe (formalne).

[3] T. Nagel, *Widok znikąd,* tł. C. Cieśliński, Fundacja „Aletheia", Warszawa 1997.

sposób, w jaki mają się rzeczy. Moje wątpliwości wyłaniają się bardziej z moich własnych doświadczeń w badaniach gier niż z jakichś głębokich metafizycznych wglądów czy z uznania jakiegoś systemu filozoficznego za wyższy od innych. Po prostu nie uważam, by konceptualizowanie epistemologicznego problemu jako napięcia na linii subiektywne-obiektywne (z korzyścią dla bieguna obiektywności) było bardzo pomocne.

Jaka jest moja alternatywa? Wierzę, że widoki znikąd i skądś są równie ważne. Myślę również, że większość poglądów jest mieszanką tych dwu. Nawet gdy zajmuje się najbardziej ekstremalny, matematycznie ukierunkowany dogodny punkt obserwacyjny „znikąd", zawsze wykrywa się nieznaczne „skądś". Podobnie jest w przeciwnym przypadku. Nawet w najbardziej bezpośrednich i lokalnych percepcjach czai się w tle odrobina ogólności. Innymi słowy, te dwa widoki nie mogą być nigdy rozdzielane, nawet gdy jeden może być bardziej akcentowany ponad drugi.

Co więcej, bieguny te są komplementarne, a nie kontradyktoryczne (Kelso i Engstrom, 2006). „Skądś" nie pozostaje w opozycji, ani nawet w jakimiś szczególnym napięciu względem „znikąd". Zabrzmi to może dziwnie, ale pasują one do siebie jak ręka i rękawiczka. „Znikąd" lubi „skądś" i z wzajemnością. Dlatego też nasze rozumienie gier powinno zawierać mieszankę wglądów, w której to, co specyficzne i przypadkowe jest pouczane przez to, co istotowe, a istotowe podlega wszelkim wpływom, od biologii komórkowej do historii ewolucji. Nie chodzi o sklejanie przeciwieństw po fakcie. Chodzi o projekt, w którym dwuznaczność postrzegana jest ze wszystkich możliwych do przyjęcia przez filozofów perspektyw. Uznanie dwuznaczności jest właśnie tym, co zbliża nas do prawdy. Mam nadzieję, że wyjaśnię to lepiej opowiadając trochę o mojej podróży ku zrozumieniu gier.

Gry znikąd

Zaraz po ukończeniu studiów zacząłem swe filozoficzne podróże jako asystent Bernarda Suitsa. Przeczytałem kilka jego artykułów o naturze gier, a kilka lat później zachwyciłem się jego *opus magnum* „Pasikonik: gry, życie i utopia". Jak wiadomo, Suits był zainteresowany rozpoznaniem koniecznych i wystarczających warunków dla gier, to znaczy cech wyznaczających *wszystkie* rodzaje aktywności związane z grą. W pewnym sensie Suits był zainteresowany opisem gier znikąd, w stopniu w jakim jego wglądy miały być ponadkulturowe, ahistoryczne, ślepe na sprawy płci itd. Innymi słowy próbował on określić czynniki, które sprawiają, że gry nie tylko stają się możliwe do rozróżnienia, ale są także zrozumiałe – w rodzaju projektu, który mógłby być poparty przez Husserla, a byłby odrzucony przez Wittgensteina.

Wyglądało na to, że Suits na wiele sposobów odniósł sukces. Jego definicja otrzymała generalnie rzecz biorąc dobre recenzje i jest często cytowana, kiedy filozofowie sportu rozpoczynają jakiekolwiek badania nad grami. W dwu wcześniejszych artykułach (Kretchmar, 2005; 2007) określiłem trzy odmiany logiki, które są centralne dla jego definicji i mają wiele wspólnego z oddziaływaniem jego analizy. Nazwałem je logiką formalną, konwencjonalną i logiką niekonieczności. Wypowiadając takie twierdzenia, zapożyczyłem się od Morgana (1994), ale w tym krótkim eseju, co podkreślam ponownie, nie ma miejsca na to, by oddać sprawiedliwość wszystkim nawiązaniom.

Logika formalna łączy środki z celami i dlatego też pokazuje, że gry są niepodobne do pracy. Jest tak, ponieważ dla pracy typowe jest użycie twórczych środków dla spełnienia celów. Nie dotyczy to jednak gier. Jeśli stosujemy środki, które nie są uznawane przez reguły, nie możemy (rzeczywiście) osiągnąć celu gry. Innymi słowy, w grach istnieje więź formalna pomiędzy szczegółowymi środkami i celami, więź, która nie ma miejsca w rozwiązywaniu problemów pracy. Zatem logika formalna mówi nam wiele o grach. Co więcej, dostarcza nam co nieco informacji o tym, dlaczego zwykle myślimy, że problemy związane z grą i pracą nie są tymi samymi problemami.

Logika konwencjonalna prowadzi o krok dalej. Suits zauważył, że niektóre środki założone w pracy są faktycznie bardzo podobne do sztucznie wyznaczonych środków założonych dla gier. Są podobne w dwojakim znaczeniu: 1) Nadają projektowi mocy. 2) Są wymagane, a zatem podobnie jak w przypadku gier, są formalnie związane z osiągnięciami w pracy. Suits przytoczył etyczne ograniczenia jako przykłady takich wyznaczonych środków. Na przykład unikanie oszustwa czy kradzieży w miejscu pracy wpływa na intensyfikację osiąganych zysków.

Środki etyczne i cele pracy są również formalnie powiązane. Przykładowo, zyski wynikające z pracy tracą wiele na swojej wartości, jeśli są produktem nieetycznych praktyk w biznesie. W pewnym sensie nie są one rzeczywiście zyskami. Jednakże owe etyczne ograniczenia, co Suits prawidłowo rozpoznał, nie zamieniają pracy w grę. Okazuje się zatem, że jeszcze inny rodzaj logiki jest potrzebny dla odróżnienia restrykcji gier od etycznych ograniczeń w pracy.

W konwencjach ustalamy związki poprzez środki konstytutywnych zasad w celu „uczynienia czegoś nowym", jak Searle (1969) wypowiedział to wiele lat temu[4]. To „coś nowego" jest problemem sztucznym. Ustalamy, że pewne przeszkody powinny stanąć na naszej drodze w grach. Postanawiamy, że należy sprostać pewnym określonym celom. Określamy naturę osiągnięć oraz

[4] J.R. Searle, *Czynności mowy: rozważania z filozofii języka*, tł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.

to, w jakim stopniu każde z nich się liczy. Mówimy, że określone rzeczy są dopuszczone, a inne określone rzeczy są zabronione.

Jeśli będziemy dobrzy w pisaniu takich reguł, osiągniemy sukces, tworząc trwałe, interesujące, sztuczne zadanie – grę, którą możemy się cieszyć, uprawiając ją przez całe życie. Oczywiście w pracy i pod egidą etyki nie czynimy takich ustaleń i nie tworzymy niczego nowego. Postępujemy jedynie za dyktatami naszej świadomości bądź naszego moralnego wychowania po to, by udoskonalić świat w sposób dający się etycznie obronić. Ujmując rzecz krótko – poddana etycznym restrykcjom praca jest problemem naturalnym. Przeciwnie gry, te tworzą wyzwania konwencjonalne.

Suits kończy swą analizę rozpoznając to, co może być nazwane **logiką niekonieczności**[5], czynnik leżący u samego podłoża zrozumiałości oraz wartości gier. Ktoś mógłby zapytać, dlaczego w ogóle mielibyśmy tworzyć konwencje, które sprawiają dodatkowe problemy? Czyż życie bez nich nie jest wystarczająco ciężkie? Odpowiedź na to pytanie leży w paradoksalnych wglądach dostarczanych przez logikę niekonieczności – jest tak dlatego, że im trudniej (w granicach rozsądku i pod pewnymi warunkami), tym lepiej. Ludzkie istoty, jak argumentuje Suits, rozkwitają w obecności problemów „w sam raz". Czas upływa, gdy jesteśmy zaangażowani w rozwiązywanie układanki sudoku, gramy w szachy albo próbujemy podać piłkę do dobrze osłanianego zawodnika w drużynie. Radość jest doświadczana wtedy, gdy wysiłek i praktyka odpłacone są wynikiem. Im ciężej, tym lepiej, ponieważ konfrontacja z interesującymi zadaniami zapobiega temu to, co dla Suitsa wydawało się pierwszorzędnym wrogiem ludzkości – mianowicie apatii, niemocy, nudzie czy, jak to niektórzy nazywają, *acedii*. Zadania gry przekazują nam coś fascynującego do zrobienia w trakcie tych momentów życia, gdy – cytując Suitsa – nie ma „nic do robienia".

---

[5] Określenie to zastosował w 1994 w odniesieniu do analizy gier sportowych William John Morgan. W książce *Leftist Theories of Sport: A Critique and Reconstruction* (na którą powołuje się Scott Kretchmar, zob. bibliografia) Morgan pisze o logice sportu, tkwiącej w nieinstrumentalnej, nieproduktywnej i nieobligatoryjnej aktywności człowieka, polegającej na dobrowolnym podjęciu trudu „przezwyciężania niekoniecznych przeszkód" (*to overcome unnecessary obstacles*, s. 211). Takie działanie jest racjonalne (logiczne) wyłącznie w obszarze sportu, zastosowane w obszarze technologii i pracy byłoby jednoznacznie irracjonalne. Logika niekonieczności jest logiką kontyngentną (*contingent logic*), ponieważ jest efektem społecznych zachowań człowieka (nie jest warunkowana naturą bytu, jest deontyczna), ale kontyngencja nie wyklucza uniwersalizmu. Kontyngencja, czyli przygodność, przypadkowość nie jest bowiem zaprzeczeniem uniwersalności, lecz tylko konieczności (tamże, 215). Dlatego tłumaczę *gratuitous logic* jako „logikę niekonieczności", stosując formę rzeczownikową (*niekonieczność*) zamiast oryginalnej, angielskiej formy przymiotnikowej (*gratuitous* – m.in. *niekonieczny*). Określenie „logika niekonieczna" mogłoby budzić wątpliwość, że sportowa aktywność człowieka, oparta na dobrowolnym wyborze tego, co nie jest obligatoryjne, pozbawiona jest *logosu*, racjonalności, a z takim poglądem nie zgadzali się i Suits, i Morgan. W świetle ich analiz *gratuitous logic* oznacza po prostu logikę zawartą w niekonieczności.

Rezultat tego jest taki, iż kombinacja logiki formalnej, konwencjonalnej i logiki niekoniecznośći przemierza długą drogę, by pomóc nam w uchwyceniu prawdy o grach. To jest widok wysoko sponad chmur – w pewnym sensie widok znikąd. Zdaje się on nakreślać istotę gier z dala od szczegółów wyłaniających się z historii, kultury, biologii i genetyki. To czysta i mocna wizja. Ponieważ jest widokiem znikąd, daje nam zrozumienie gier i ich logiki niekoniecznośći, jak gdyby i one pochodziły znikąd.

Gry skądś

Znacznie później w moim rozwoju wszedłem w dyskusję z Jeffem Fry'em na temat ewolucji i sportu. Mówił on o niebezpieczeństwach uprawiania filozofii na sposób abstrakcyjny i o tym, że niektóre z naszych wysoko cenionych prawd filozoficznych faktycznie „zwróciły się przeciwko ziarnu" naszego ewolucyjnego dziedzictwa. To przemawiało nie tyle za ważnością poszerzenia filozoficznych konkluzji o wglądy naukowe, ile o wiele bardziej radykalnie za myśleniem na sposób filozoficzny z naukowego punktu widzenia.

To doprowadziło mnie do zastanowienia, czy Suits nie popełnił błędów, określonych wcześniej w tym eseju. Przedstawił on gry tak, jakby pochodziły znikąd i zasugerował, że taki pogląd jest wystarczający i jednocześnie uprzywilejowany. Profesor Fry doprowadził mnie do przekonania, że wglądy z tej perspektywy nie są jedyne. Próbowałem doprowadzić ten argument do sedna, obserwując jeden aspekt rozumienia, który podlega przeoczeniu, gdy stosuje się analizę typu Suitsa. To jest dziedzina genealogii. Inne mogłyby być łatwo wyznaczone, ale ta powinna wystarczyć dla potwierdzenia moich obaw.

Genealogia jest zainteresowana rozwojem zjawiska, tą ścieżką, którą przeszło ono aż do obecnego swojego stanu. Kiedy taki rodzaj myślenia zastosuje się w odniesieniu do gier, mnóstwo nowych pytań i spraw wysuwa się na pierwszy plan. Przykładowo, czy wszystkie trzy typy logiki, które spinają współcześnie uprawiane gry sportowe pojawiły się na scenie od razu czy stopniowo? Czy logiki formalna, konwencjonalna i niekoniecznośći są fenomenami izomorficznymi czy też ujawniają one pewne stopnie rozwoju oraz różne poziomy złożonośći? Który rodzaj logiki nastąpił pierwszy w naszym ewolucyjnym rozwoju – formalny, konwencjonalny czy niekoniecznośći? Który rodzaj logiki wymaga największego intelektualnego rozwoju, największej umysłowej mocy? Czy gry wywodzą się z pierwotnej zabawy? Czy też ze wczesnych form pracy? A może z obu? Dlaczego naprawdę nasi przodkowie zaczęli bawić się w gry? Jakie to miało dla nich znaczenie? Czy zastosowanie logik formalnej, konwencjonalnej i niekoniecznośći wychodziło naprzeciw pewnym odmianom biologicznych, ewolucyjnych, społecznych bądź kulturowych potrzeb?

To są wnikliwe pytania. Wskazują na problemy, które są bardzo złożone i trudne do rozwiązania, ponieważ wszystkie one wymagają przynajmniej jakiegoś stopnia pomiaru, a także gromadzenia faktów empirycznych – czynności badawczych, które należą właściwie do dziedziny nauki. Niektórzy mogliby bronić stanowiska, że filozofowie nie muszą zważać na takie sprawy. Jednak z mojej perspektywy komplementarności znikąd-skądś odpowiedzi na te kwestie okazują się nie tylko dla niej właściwe, ale istotowo ważne dla rozwinięcia filozoficznej opowieści o prawie gier.

Kiedy zwracamy się na przykład ku genealogii gier i badamy zapis archeologiczny, wydaje się całkowicie prawdopodobne, że prymitywne gry wyłoniły się z wielu nakierowanych na przetrwanie działań naszych przodków. Znaczy to, że treść gier wywodzi się z codziennych czynności związanych z pracą – z polowania, zbierania, wspinania się i przeszukiwania, ucieczki przed wrogami, zapasów z nieprzyjacielem oraz rzucania prymitywnych włóczni na żer. Wraz z zaraniem logiki niekonieczności i wglądu, że „im trudniej, tym lepiej", wraz ze wzrastającą efektywnością plemion zbieraczo-łowieckich z okresu górnego paleolitu, a także wraz z nieuniknionym, wynikającym z tej efektywności, zapoczątkowaniem coraz większej ilości wolnego czasu i związanych z tym doświadczeń apatii i nudy, nasi przodkowie mogli poszukiwać „obszaru zadań zastępczych", który mógłby zostać przetworzony w wyzwania „w sam raz".

Nie musieli spoglądać bardzo daleko. Ich codzienne życie było wypełnione problemami – problemami związanymi z tak rudymentarnymi ruchami, jak wspinanie, bieganie i rzucanie. Rzeczywiście, opierając się na archeologicznych zapisach, obserwacjach współczesnych społeczeństw zbieraczo-łowieckich, danych z psychologii rozwojowej dzieci oraz dobitności uniwersalnych mitów, które naświetlają ponadkulturowe wartości i dążenia, możemy snuć domysły, że prymitywne gry rozwinęły się wokół ograniczonej liczby obszarów problemowych. Z moich własnych lektur wynika, że na czoło wysuwa się pięć fundamentalnych parametrów gry – wyzwania związane z siłą, szybkością, precyzją, wytrzymałością i szczęściem bądź losem... oraz różne ich kombinacje.

Może więc jednak logika niekonieczności otwarła drzwi do świata gier. Innymi słowy, spośród trzech rodzajów zaawansowanego myślenia, wymaganych dla dojrzałej gry, to niekonieczność mogła oddziaływać jako pierwsza. A kiedy ukazała się na scenie, była prawdopodobnie niczym więcej jak „uczuciem", „chęcią", „uginającym się pod emocjami dążeniem". Była jednak dostatecznie silna, by zmienić zachowanie naszych przodków. Spowodowała, że paradoksalnie zaspokojeni, poszukiwali coraz większych trudności.

Co więcej, treść tych prymitywnych gier wywodziła się ze specyficznych bio-anatomiczno-ekologicznych uwarunkowań epoki górnego paleolitu. W zasadzie problemy „w sam raz" mogły być związane z czymkolwiek. Jednak w rzeczywistości nie były. Jest tak dlatego, że byliśmy i nadal jesteśmy, osia-

dłymi na ziemi, ucieleśnionymi ludźmi. Nasze problemy mają sens jedynie w odniesieniu do oczu, rąk, nóg, którymi żyjemy ku światu. Nasze problemy nabierają sensu jedynie w powiązaniu z odległościami, wysokością, ciężarem, przeszkodami i ograniczeniami czasowymi, które napotykamy w naszej egzystencji, poddanej wpływom grawitacji. Dla istot ludzkich problemy gier są zatem bez wątpienia w sposób dramatyczny wymuszone.

Wnioski

Rezultatem podejścia „znikąd-skądś" jest wizja gier, która jest z istoty dwuznaczna. Uprawiamy gry w zasadzie i w rzeczywistości. Logika niekonieczności mówi nam o sposobach myślenia i rodzajach paradoksów, które winny być uzgodnione, jeśli mamy pozostać istotami grającymi. Jednakże logika niekonieczności doświadczana jest zawsze w konkretnych, ograniczonych okolicznościach. Przybywa wraz ze szczegółowymi czasowo-przestrzennymi treściami. Co więcej, logika ta ewoluowała wskroś ludzkich dziejów z czegoś, co pracowało wyłącznie albo głównie poza sceną jako milczące rozpoznanie, ku poznaniu, które jest i milczące, i wyraźne... i jeszcze bardziej potężne. Wniosek, który można wyciągnąć z tych refleksji jest taki, że widok skądś przenika widok znikąd. Konkretna, historyczna niekonieczność dopełnia abstrakcyjne bądź uniwersalne zasady logiki niekonieczności.

Odwrotne ujęcie jest także prawdziwe. Uniwersalne przenika to, co określone i specyficzne. Kiedy nasi przodkowie po raz pierwszy zetknęli się z nieokreślonym i prymitywnym pociągiem do sztucznych zadań, ledwie zdolni do uzgodnienia bardzo prostych gier może tylko z jedną lub dwoma konstytutywnymi regułami, w rzeczywistości dokonali monumentalnego przejścia. Doprowadziło to do zawiązania kontaktu z drugim światem (światem konwencji i kultury), podczas gdy całe dotychczasowe biologiczne życie przebiegało wyłącznie w jednym świecie, tym naturalnym. Wymusiło to także na tych pierwszych ludziach uporanie się z dwoma rodzajami reguł (regulatywnymi i konstytutywnymi), podczas gdy poprzednie biologiczne życie radziło sobie zaledwie ze zróżnicowaną regulatywnością. Mówiąc krótko, nasi poprzednicy inicjowali dostęp do mniej lub bardziej rewolucyjnego nowego sposobu egzystencji – tego, który transcenduje kulturę, historię, język i płeć. Tak więc gry znikąd, jeśli tak było, tkwiły w tej nierównej i niepewnej starożytnej historii.

Ta perspektywa znikąd-skądś doprowadza do wniosku, który może nie będzie tak ścisły, jak niektórzy mogliby tego pragnąć. Na pewno jednak będzie bardziej całościowy i właściwy. Sugeruje on między innymi, że kiedy dochodzi do gier, jesteśmy w dwuznaczny sposób z jednej strony braćmi i siostrami, a z drugiej – swoistymi obcymi. Widok znikąd akcentuje to pierwsze.

W pewnym sensie faktycznie nie gra roli to, czy jesteśmy mężczyznami czy kobietami, chrześcijanami czy buddystami, wysocy powyżej 6 stóp czy niedoskonali wzrostem. Wszyscy jesteśmy ludźmi. Wszyscy korzystamy z naszej zdolności do myślenia na sposób formalny, konwencjonalny i niekonieczny. Wszyscy żyjemy jednocześnie w dwu światach – świecie naturalnym oraz świecie konwencji.

Jesteśmy jednak również swoistymi obcymi. Moje osobiste niekonieczne zaproszenia nadeszły ze strony tenisa stołowego i biegów długodystansowych. Większość moich kolegów nie lubi ani jednego, ani drugiego. Niektóre narody przywiązane są do piłki nożnej. Inne nie. W pewnych miejscach na świecie większość rdzennych gier ma wiele wspólnego z wodą. W innych miejscach geograficznych kultury gier są zdominowane przez góry i polowania. Logika gier mogła wydarzyć się na wiele różnych sposobów i dla wielu różnych przyczyn, jednak są one po części rezultatem tylko jednego zbioru historycznych okoliczności oraz jednego chaotycznie ukształtowanego ewolucyjnego tropu.

Jeśli jest w tym coś z prawdy, lubimy, doświadczamy i rozumiemy nasze gry równocześnie znikąd i skądś. Nigdzie i gdzieś nie są antytetyczne, lecz komplementarne i wzajemnie przenikające. Choć dziwnie to brzmi, możemy donieść, że gry pochodzą zarówno znikąd, jak i skądś... jednocześnie.

Tłum. M. Zowisło

BIBLIOGRAFIA

Kelso, S. and Engstrom, D. (2006). *The Complementary Nature*. Cambridge/London: MIT Press.

Kretchmar, S. (2005). *Why do we care so much about mere games?* (And is this ethically defensible?) Quest, 57, 2, 181–191.

Kretchmar, S. (2007). *The normative heights and depths of play*. Journal of the Philosophy of Sport, XXXIV, 1, 1–12.

Morgan. W. (1994). *Leftist Theories of Sport: A Critique and Reconstruction*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. New York: Oxford University Press.

Searle, J. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University.

Suits, B. (1978/2005). *The Grasshopper: Games, Life and Utopia*. Toronto, ON: Broadview Press.

NR 8 STUDIA HUMANISTYCZNE 2008
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO W KRAKOWIE

Ivo Jirásek
Univerzita Palackého v Olomounci

NOMEN – OMEN: KINANTHROPOLOGY VS. KINESIOLOGY[1]

Abstract

This study summarizes the range of various labels identifying the field concerned with human movement and its cultivation, and points out the necessity of constant differentiation between reality and its description (the ontological and linguistic dimension). On the basis of the meaning of the actual words the study suggests that the term kinanthropology is the most content suitable, and that the subject of its interest is human movement in the environment of movement culture. The given cultural subsystem can be perceived as space for the authentic existence of human being in sports, movement education, movement recreation, movement therapy, and movement art. The classification of a specific movement activity in the stated categories is based on its meaning, purpose, and main objective.

Introduction

The debate and discussion over the most appropriate name for the theoretical field dealing with human movement and its cultivation seem to be a something of *never-ending story*. While it is difficult to imagine that previously unknown arguments could still appear, opposing parties nevertheless adamantly insist on their positions.

In the following text I would like to point out two major flaws in the existing discussions and suggest another umbrella term which is definitely not the centre of attention. The first misconception I have noticed in the clash of arguments is the disrespect for various levels of reality and their linguistic description through theoretical generalization. I sense a second flaw in the rather weak respect for the actual meaning of individual words. But as the old Latin proverb claims: *nomen – omen*. That is, the word itself, its name

[1] The study arrows with support of the MSMT research intention, id. MSM 61989221 „Movement activities and inactivities of the Czech Republic population in the context of behavioral changes".

(*nomen*) carries within itself its own meaning, purpose, and content (*omen*). The following is a closer look at these two transgressions in the professional discourse.

The diversification of labels and their communicative value

There is too much differentiation in the various terms used to identify the field. The diversification of the names is almost astounding: there are apparently nearly seventy labels for the given field (Newell, 1990a, 269), more than a hundred various terms (Blahuš, 1993, 73), and 114 various names for academic departments engaged in the advancement of the field (Newell, 1990b, 242). One positive facet of this terminological diversity is the fact that the high variation of terms demonstrates the intense interest in the field dealing with human movement and the development of the discipline with diverse approaches. However, it is readily apparent that such terminological diversity significantly complicates professional communication.

In the USA the long-used term *physical education* employed for the practical field as well as for the academic theoretical discipline clearly created a schism that complicated the unambiguous differentiation between practical activity and theoretical reflection. This led the *American Academy of Physical Education* commission in 1974 to recommend the use of "kinesiology" to distinguish the scientific discipline from the school subject (Blahuš, 1994, 6; Blahuš, 1993, 73). Nevertheless, it is interesting that this often preferred term was in second place among those that had been recommended. The first choice was the term *human phyactology*, which, however, has not gained a sufficient degree of popularity and it seems unlikely that it will in the near future (Newell, 1990a, 276). Slowikowski & Newell (1990) offer a detailed analysis of the use of the term kinesiology: the term probably emerged in the 19th century and we can follow its first use from the beginning of the 20th century in the understanding of the gymnastics system and muscle analysis during movement activity. In the 1940's and 1950's the term starts to appear in the names of university departments; in 1960's and 1970's the term is widely used within the academic community. Nevertheless, it is by far not the only term and is definitely not generally accepted. A frequently used term is *sport* in numerous combinations, for example, sport sciences. In Central Europe the term *sciences of physical culture* was used with its preferred systematic conception.

On the basis of selected information from the professional literature (Blahuš et al., 1993; Haag, 1979; Hošek et al. 1992; Kasa & Havlíček, 1994; Komeštík, 1999; Ojeme, 1990; Renson, 1990; Starosta, 2001; Willimczik, 1983) we can attempt to produce an overall summary of the selected terms

relating to the field studying human movement in various connections and contexts (Table 1). The criteria for semantic precision will be the relationship of the general and concrete, i.e. the integration of the given term in the anthropological context.

Table 1. Naming the fields involved in human movement and its cultivation

"Narrower" terminology	"Broader" terminology	Semantically precise terminology
Human movement science/s	Kinesiology	Kinanthropology
Science of man in motion	Sciences of physical culture	Gymnology
Physical activity science/s	Motorics	Human movement studies
Science of motor action	Kinesics	Homokinetics
Isokinetics[2]	Motology	Human kinetics
Somatomotorics	Movement science/s	Human kinesiology
Exercise science/s	Motor science/s	Anthropokinetics
Sport science/s	Kinetics	Anthropomotorics[3]
Sport studies	Biokinetics	Human motorics
Sport motorics	Kinetics theory	Kinesiological anthropology
Anthropomaximology	Physical activity studies	
Human Performance		
Gymnicology (theory of physical exercise)		
Sport and physical education		
Physical education		
Theory of teaching physical education		

Before we focus on the weight of the arguments during specific selection and a closer investigation of several of these, we must concentrate on the extremely serious flaw during superficial linguistic analysis, which leads to a lack of consideration for the various levels of reality and their linguistic appreciation.

[2] Used in the sense of sport rehabilitation.

[3] In this category we naturally have in mind the semantic use of the word and not its specific meaning in the form of "the theory of physical exercise", as became common in Central European cultural contexts.

Reality and the description thereof

The lack of differentiation between individual degrees of reality and their description is the result of not perceiving the differences between linguistic terms (words) that represent reality (a real object, thing, phenomenon – even abstract) and expresses meaning (mental component, ideal object). It is entirely wrong to mix various levels of language (through various degrees of generality), let alone disrespect the borders between language and the reality which is described by the given language. But this is exactly what is happening: "The different terms, which try to define the area of sport science (like 'physical culture', 'physical education', 'sport science', 'kinesiology', 'kinanthropology' etc.) (...)." (Zecevic, 1994, 27); "I would rather have our field uniformly endorse either physical activity, physical culture, human kinetics, movement science, kinanthropology, human movement studies, or kinesiological studies than have a diversity of titles." (Newell 1990a, 276). Similar statements mixing terminology from completely different levels of reality can be found in almost any text concerned with the labelling the field.

But it is not acceptable to mix various levels of reality and thoughts about them. I assume that more precise differentiation in the given field was the goal of Henry, who in his important article, still often referred to today, (Henry, 1964) pointed out the necessity of differentiating physical education as a theoretical field (including research) and as a practical discipline (the professional preparation of teachers and athletes).

I suspect that the selection of the term kinesiology and its support (in an attempt to prevent conceptual fragmentation and to settle on a mutually acceptable minimum) is more of a political decision than a coherent, semantically accurate designation. Mental activity then introduces various levels of reality into kinesiology and does not sufficiently differentiate their ontological status.

The types of phenomena we encounter in our field (and the main terminology the existing literature employs):

- **Human movement** – we could certainly discuss whether physical movement is the same as human movement, or whether we should in addition to the physical also perceive the psychological, spiritual, and social components as components of human movement. Or whether we should perceive as human movement the entire individuality of existence as phenomenology does, for example. If we are to agree on something that everyone can accept, then let's admit that movement of the human body is the fundamental characteristic phenomenon of our field and becomes the basic element of reality for appropriate scientific description. I am certain

that this appeal has already been sounded many times before (Arnold, 1995; Charles, 1996; Greendorfer, 1987; Newell, 1990a; Ojeme, 1990; Osterhoudt, 1977; Renshaw, 1973; Rose, 1986).

- **Variously defining the character of this movement** – without a doubt the need has already arisen for a more solid conceptual appreciation, since various types of sports, games, dances, relaxation exercises, scholastic physical education and other fields define the peculiar use of specific human movement in various contexts, associations, objectives, and environments. Let's remain with the belief that the basic phenomenon worthy of our investigations (human movement) can assume various forms and therefore requires diverse terminology respecting the character, meaning, and goal of the given movement application.
- **The linguistic description of these phenomena** – the terminology and logical treatment (concept – judgement – conclusion) related to both human movement and its various forms. Let's realize that here we are no longer moving in the territory of reality but on the level of its description and theoretical appreciation.
- **The naming of the field** – with the help of the mentioned linguistic description and theoretical constructions they create a set of ideas and opinions describing but also evaluating the earlier mentioned levels of language used to describe reality.

What follows from such a cursory differentiation? Above all that we cannot use terms from different groups as synonyms. That we must remember not to confuse the field of research and the subject of its interest. That despite the diversity of the possible approaches and the variety in understanding the systemic connections or relationships of human movement and its theoretical reflections it is important to emphasize the **necessity of precise and continuous differentiation of the levels of the scientific field** (kinesiology, kinanthropology, sport science, gymnology, anthropokinetics...) **and the actual subject of its study** (sport, physical education, movement culture, game, dance, exercise, physical activity, etc.).

The meaning of the words themselves

I am absolutely convinced that the philosophical argument for the credibility of a specific assertion cannot only be the number of occurrences of the given terminology in professional texts. I am likewise convinced that a philosopher, who should be concerned with the accurate meaning of words, should not let himself be forced into the corner of an empirical perspective.

Philosophy is the continual critical analysis of terms, it is work with terms, and it is a way of life. We cannot shy away from a more precise meaning just because it is a habit to use less precise terms. And just because the minority opinion can seem like a naïve quixotic battle with windmills, we must not resign our responsibility to point out the strength of words and their communicative value. The majority opinion naturally has its relevance in the democratic political discourse, but in the battle of ideas it need not be anything more than a universal mistake. What is decisive is the value of arguments, rational criticism, and the interpretation of concepts.

A quick look in electronic databases (Jirásek, 2004, 165) shows that the most frequently occurring terms are human kinetics, human movement studies, and kinesiology. An entirely negligible amount of texts concern the field named kinanthropology (mainly workplaces in the Czech Republic, Belgium, and several in Canada (Renson, 1990, 12; Blahuš, 1993, 73–74).

Why is the term kinesiology misleading despite its high occurrence?

- It is too broad – it does not denominate a field concerned with human movement but a discipline examining movement as such (KINÉSIS, LOGOS), i.e. various levels of mechanical, physical, psychological, social, and spiritual movement.
- Various realities are denoted by the same word – in addition to the scientific field concerned with human movement also so-called spiritual doctrine based on intuitive and spiritual concepts of recognition, not the rational analysis of terminology. The term has also been criticized for additional connotations (conducive to medical specializations).

Why is the term kinanthropology more accurate, more useful, and appropriate?

- It is more accurate with regard to content – being reserved only for human movement strictly guides the subject of its investigations (KINÉSIS, ANTHRÓPOS, LOGOS)
- It isn't entirely a neologism as it has been in use for several decades.
- It indicates an essential bond to anthropology, i.e. it implies that the main goal and perspective is the human being, not external phenomena (victory, money, performance). In this way it implicitly and clearly signs on to the application of Kant's categorical imperative. Man is the goal, everything else is merely a means.

What are the objections to kinanthropology?

- The word is too complicated. But its strangeness and difficult pronunciation is not any greater than with other terminology, and it has been shown that in the Czech Republic people are able to get used to new terms very

easily (up until the 1980's a system of physical culture science was cultivated, in 1993 the scientific branch of kinanthropology was accredited and was accepted rather quickly by the professional community).

- That it can be regarded as a subset of anthropology (Newell, 1990a, 275). This might be true, but it is a fear likely stemming from low self-confidence in the field. After all, are representatives of cultural and social anthropology afraid that they will disappear in other anthropological disciplines? Does physical anthropology need to change its name in order to avoid confusion with ethnic anthropology? And most importantly – isn't kinanthropology actually one of the youngest branches of anthropology? After all, it examines man, specifically the movement of man, and therefore has the full right to be categorized along with other separate anthropological fields such as economic anthropology, cognitive anthropology, ergonomics, ethology, anthropology, forensic anthropology, gerontology, or linguistic anthropology.

I confess that I was not able to locate any other objections either in the literature or in personal communication with professionals from various countries from around the world (for example, during the annual conferences of the *International Association for the Philosophy of Sport* or the *British Philosophy of Sport Association*).

Unlike the majority opinion I will continue to advance the use of the term "kinanthropology" for the field since it fulfils all argumentation demands placed on the content accuracy of the term. What exactly does this multi-discipline field pursue? I am certain that here the value of arguments depends even more on personal preferences as well as on cultural habits and the intellectual traditions of individual regions. I am afraid that it isn't possible to reach a unified perspective. But because the main areas of investigation (the forms of human movement) are in the intellectual space of journals typically referred to as physical education, sport, game, exercise, dance, and even (in the minority) other forms of human physical movement activity, I would like to outline a different perspective coming from the Central European intellectual context distinguished by a systematic approach more than a pragmatic linguistic analysis.

Kinanthropology and movement culture

In the first place it is necessary to emphasize that not all of the designated forms of human movement are essentially biological (as are, for example, breathing, blood flow, the digestive processes, etc.), but instead cultural: Movement skills (running, jumping, throwing, swimming, dancing, sport-

ing games...) are acquired through cultivation in society. This leads us to the conviction that the connection of the phenomena of movement and culture (and because culture is exclusively a sovereign human medium it implicitly follows from the nature of the words that this exclusively concerns human movement) into the cohesive term "movement culture" is logical and accurate with regard to content. While we more often encounter the term "physical culture" (Rose, 1986; Kirk, 1999), this designation generates several possible critical objections: associating movement exclusively with the body separates physical phenomena from their expressions of human existence and divides individuals into mind and body. Hence the designation implies the possible disunity of body and mind and in doing so accentuates only the mechanical movement of the body in the framework of Cartesian dualism (Arnold, 1995, 15; Newell, 1990a, 270; Slowikowski & Newell, 1990, 286). The expression "physical" carries with it the connotation not only of the body but also the physical, practical, material, and perpetuating method of existence. The other possibility, "body culture", also contains cultural phenomenon that concern movement and which we perceive in the collocation of the culture of the body (for example, hygiene, cosmetics, hairdressing, and aesthetics of the body such as tattooing, eroticism, and medicine). This term is therefore too broad with regard to content.

The potential of "movement culture" is hence much greater than it might appear at first glance. The main advantages of this term are: it argues convincingly that the main goal of the given cultural subsystem is movement and not other aspects of the culture of the body (from the hygiene mentioned above to, for example, the physical expression of a religious cult). The term explicitly declares that it concerns a cultural subsystem and is therefore connected to the human way of being. It enables an integrated holistic approach to man (to human existence) and his movement activities. It is more closely connected to the theoretical field concerned with this cultural system which, as is evident in its name, also prefers movement over body (kinanthropology, not hypothetical anthroposomatology or anthroposomatology, etc.). And last but not least the word movement directly indicates the subject of teaching or study (in the same way that the content of academic subjects is indicated in the actual name of the subject, the subject of interest of "physical education" is above all movement and not the body). What's more, this concerns movement in all three of its potential dimensions (in, through, and about). That is why "movement teacher" is a more appropriate term than "physical education teacher" (Arnold, 1995). "Movement education" is therefore closely connected to "movement culture" and expresses the roll of experiencing movement as more valuable than mere teaching with a certain movement technique (Pöttinger, 1990).

Perhaps there is only a single argument against the term movement culture, and that is that it comprises too much: not only athletic movement but also working, artistic, and other forms of movement (according to the chosen organization scheme of human motorics). And it is precisely in this point that the apparent disadvantage is transformed into a positive moment. If we are to perceive the practical consequences of theoretical reflection, then it is clearly important that the theoretical concept assist in promoting a healthy life style. Contemporary society is characterized, among others, by its catastrophic deficiency of physical movement on nearly all levels of society. Therefore, according to my deep convictions, we can no longer stick to the promotion of physical exercise exclusively in the framework of sports and physical education. We must be able to find arguments for any type of movement activity that would compensate for the deficiencies of movement in the course of our work activities. And precisely by means of this movement activity coming, naturally, from the cultural field (and therefore not the movement involved with the internal organs, blood flow, or other physiological aspects of physical movement) we must investigate (and promote) kinanthropology as reflection on movement culture.

The structure of movement culture

There are certainly many possibilities for organizing movement culture according to content and often this emerges in various combinations and connections to sports, games, recreation, dance, exercise, outdoor activity, education, and other components and forms of human movement (Arnold, 1994; Arnold, 1995; Kirk 1999; Osterhoudt, 1990). It is understandably possible to structure the given cultural subsystem according to various criteria: According to the form of movement activity, according to the sphere of the activities performed, according to their functions or goals, according to the satisfaction of needs, or also according to the reflections of individual theoretical disciplines. I believe, however, that the least appropriate criteria for organization are the sense of the movement performed, its goals and purposes. Philosophically stated, we cannot stake out movement culture as a space for realizing the possibilities of authentic existence through movement and its cultivation, as a field for detecting the meaning of the human way of being by movement. We can find the specifications in five possible areas: In sports, in movement education, in movement recreation, in movement therapy, and in movement art.

Sports as a component of movement culture is distinguished by **maximum performance** and **victory in competition**, which is the sense, purpose, goal,

and hence even the highest value of sport movement. The demonstration of performance under strictly organized competitive conditions according to standardized rules leads to distinct measuring and the objective comparison of performance as the specific realization of human potential.

The primary measure of **movement education** is **educational and instructional potential** in all of its dimensional possibilities: movement can be used as a means of learning and education (education by movement), as a separate goal (training of movement) and even the content (learning about movement) of learning and education.

The meaning and purpose **of movement recreation** is primarily defined by the **recreational, regenerating, and relaxation dimension** of movement, performed **in free time**, be it in the form of sport (with an attempt at victory and performance) or other (distinct dominance of experience not dependent on achieving performance). Attention and pleasure is shifted from typical sporting activity toward activities that are not easily identified as sports, such as yoga, tai-chi, relaxation techniques, etc. (Grupe, 1994). On the other hand, movement activities which are labelled as risk or extreme sports, or even adrenaline sports are rapidly growing in popularity. These include free-style climbing, white water rafting, BASE jumping, etc. But this apparently contradictory trend intensifying interest more in polarities and extremes than in compromising convergence has one common denominator – enjoyment.

The meaning, goal, purpose, and value of movement in **movement therapy** are mainly the **regenerative** or **remedial intention** of movement activities directed at the **health** of individuals. However, the subject of health is so extensive and ambiguous that in the given context this term cannot be specified in more detail because it would exceed the scope of this study to an inappropriate extent.

The characteristic of **movement art** is above all the **aesthetic dimension** of movement. The expression of the **values of beauty** in the field of movement culture can be perceived in connection with nature and spontaneity, for example, in the form of the beauty of the human body. Thus the body of an athlete can be submitted to an axiological or aesthetic evaluation and a distinction can be made between different sets of aesthetic vales with which the field of the body and the body in movement are connected. Likewise, certain deformations of the natural form of the body (women's bodybuilding, Japanese sumo, a bloody body after a free-style wrestling match, etc.) can be evaluated from the angle of ideal beauty. The connection of beauty in a beautifully performed movement activity can also be perceived as movement art. This is evident, for example, in ballet, pantomime, dances, figure skating, modern gymnastics, and a whole range of additional sport branches.

Conclusion

Neither emotional subjective passion, habits in usage, nor a majority opinion based only on tradition should decide the appropriate name of the field; this should be pursued above all by rational arguments, accuracy of content, and linguistic cogency. On the basis of actual reality we can follow various forms and expressions of human movement that are all grounded in the cultural environment. Various exercises, games, sporting activities, dances, stays in nature, and other assorted forms of human movement formed by the cultural environment can be linguistically grasped as fields of sport, movement education, movement recreation, movement therapy, and movement art, all in connection with the meaning, purpose, and highest value of specific movement activities in the given context. The term "movement culture" proves to be the most appropriate name for the given cultural subsystem. The theoretical department that deals with this segment of reality (i.e. with human movement and its cultivation) is a multi-discipline field for which kinanthropology is a highly suitable label. The term kinanthropology does full justice to the inclusion of the discipline in the wider theoretical (anthropological) discourse and indicates a definition of content (movement, man, and theory).

BIBLIOGRAPHY

Arnold P.J. (1994). *Kinesiology and the professional preparation of the movement teacher* (Part I). International Journal of Physical Education, 31 (4), 8–14.

Arnold P.J. (1995). *Kinesiology and the professional preparation of the movement teacher* (Part II). International Journal of Physical Education, 32 (1), 4–15.

Blahuš P. (1994). *Kinanthropology: an academic subject at Charles University.* Acta Universitatis Carolinae Kinanthropologica, 30 (2), 5–9.

Blahuš P. (1993). *Kinantropologie – vědní obor na Fakultě tělesné výchovy a sportu Univerzity Karlovy v Praze.* In K. Jelen (Ed.), *Stav a perspektivy kinantropologie (sborník)* (pp. 7–11). Praha: Univerzita Karlova, Fakulta tělesné výchovy a sportu.

Blahuš P., Dobrý L., Hohler V., Hošek V., Svatoň V. & Svoboda B. (1993). *Kinanthropology – a new recognized scientific discipline.* Acta Universitatis Carolinae Kinanthropologica, 29(2), 61–78.

Charles J.M. (1996). *Scholarship reconceptualized: the connectedness of kinesiology.* Quest, 48, 152–164.

Greendorfer S. (1987). *Specialization, fragmentation, integration, discipline, profession: what is the real issue?* Quest, 39, 56–64.

Grupe O. (1994). *Sport and culture – the culture of sport.* International Journal of Physical Education, 31(2), 15–26.

Haag H. (1979). *Development and structure of a theoretical framework for sport science („sportwissenschaft").* Quest, 31 (1), 25–35.

Henry F.M. (1964). *Physical education: an academic discipline.* Journal of Health, Physical Education and Recreation, 35, 32–33, 69.

Hošek V., Blahuš P., Vaněk M. & Kovář R. (1992). *Kinantropologie – název oboru.* Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Gymnica, 22, 35–38.

Jirásek I. (2004). *From philosophy of sport to philosophical kinanthropology.* International Journal of Physical Education, 41 (4), 163–171.

Kasa J. & Havlíček I. (1994). *Kinantropológia – súčasný stav a perspektívy.* Acta Facultatis Educationis Physicae Universitatis Comenianae, 35, 19–126.

Kirk D. (1999). *Physical culture, physical education and relational analysis.* Sport, Education and Society, 4 (1), 63–73.

Komeštík B. (1999). *Diskuse o základních pojmech kinantropologie.* Telesná výchova a šport, 9 (1), 16–20.

Newell K.M. (1990a). *Kinesiology: the label for the study of physical activity in higher education.* Quest, 42, 269–278.

Newell K.M. (1990b). *Physical education in higher education: chaos out of order.* Quest, 42, 227–242.

Ojeme E. (1990). *A search for logical sequence of knowledge in physical education: some preliminary statements.* International Journal of Physical Education, 27(3), 9-15.

Osterhoudt R. (1990). *Uwagi o naturze sportu i kultury fizycznej.* In Z. Krawczyk & J. Kosiewicz (Eds.), *Filozofia kultury fizycznej: koncepcje i problemy.* Tom II (pp. 31–41). Warszawa: Wydawnictwo AWF.

Osterhoudt R. (1977). *The term sport – some thoughts on a proper name.* International Journal of Physical Education, 14 (2), 11–16.

Pöttinger P. (1990). *From physical education (instruction) to movement education (instruction).* International Journal of Physical Education, 27(4), 15–19.

Renshaw P. (1973). *The nature of human movement studies and its relationship with physical education.* Quest, 20, 79–86.

Renson R. (1990). *From Physical Education to Kinanthropology: A Quest for Academic and Professional Identity.* International Journal of Physical Education, 27 (1), 10–24.

Rose D. (1986). *Is there a discipline of physical education?* Quest, 38, 1–21.

Slowikowski S. & Newell K. (1990). *The philology of kinesiology*. Quest, 42, 279–296.

Starosta W. (2001). *Science of human movements – meaning, name, directions of development*. Journal of Human Kinetics, (6), 3–22.

Willimczik K. (1983). *A comparative analysis of theories of sport-science*. In H. Lenk (Ed.), *Aktuelle Probleme der Sportphilosophie – Topical Problems of Sport Philosophy* (pp. 316–328). Schorndorf: Verlag Karl Hofmann.

Zecevic L. (1994). *A contribution to the definition of the body of knowledge of the sport sciences*. International Journal of Physical Education, 31 (2), 27–28.

NR 8 STUDIA HUMANISTYCZNE 2008
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO W KRAKOWIE

Ivo Jirásek
Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu

NOMEN – OMEN: KINANTROPOLOGIA *VERSUS* KINEZJOLOGIA[1]

Abstrakt

Rozważania te streszczają zakres różnych określeń utożsamianych z obszarem dotyczącym ludzkiego ruchu i jego kultywacji oraz zwracają uwagę na konieczność stałego rozróżnienia pomiędzy rzeczywistością i jej opisem (wymiar ontologiczny i językowy). Na podstawie znaczeń samych słów wykazane zostaje, iż termin kinantropologia jest najbardziej odpowiedni, a jego przedmiotem jest ludzki ruch w środowisku kultury ruchowej. Ten kulturowy podsystem może być postrzegany jako przestrzeń dla autentycznej egzystencji człowieka w sporcie, ruchowej edukacji, ruchowej rekreacji, ruchowej terapii oraz w sztuce ruchu. Klasyfikacja szczegółowej ruchowej aktywności w podanych tutaj kategoriach jest oparta na jej znaczeniu, celu i głównym przedmiocie dążenia.

Wprowadzenie

Debata i dyskusja nad najbardziej właściwą nazwą dla teoretycznego obszaru dotyczącego ludzkiego ruchu i jego kultywacji wydaje się być z gatunku *nie kończącej się nigdy historii.* Trudno sobie wyobrazić, by mogły się jeszcze pojawić wcześniej nieznane argumenty, a jednak opozycyjne względem siebie obozy nieugięcie upierają się przy swoich stanowiskach.

W prezentowanym tekście chciałbym wskazać na dwa słabe punkty w prowadzonych dyskusjach i zaproponować inny wieloaspektowy termin, który zdecydowanie nie znajduje się w centrum uwagi. Pierwszym zauważonym przeze mnie błędnym przekonaniem w sporze argumentów jest lekce-

[1] Studium to powstało dzięki wsparciu finansowemu programu badawczego MSM 61989221 „Aktywność ruchowa a bezczynność populacji ludności Republiki Czeskiej w kontekście zmian behawioralnych".

ważenie w teoretycznej generalizacji różnych poziomów rzeczywistości i ich językowego opisu. Drugą skazę wyczuwam w raczej słabym szacunku dla faktycznego znaczenia pojedynczych słów. Ale jak stare łacińskie przysłowie głosi: *nomen omen*. Znaczy to, że samo słowo, jego nazwa (*nomen*) niesie ze sobą swój własny sens, cel i treść (*omen*). Artykuł jest bliższym spojrzeniem na te dwa przekroczenia obecne w profesjonalnym dyskursie.

Różnorodność nazw i ich wartość komunikacyjna

Istnieje zbyt wielkie zróżnicowanie terminów używanych dla wyznaczenia danej tutaj dziedziny. Różnorodność nazw jest niemal zdumiewająca: najwyraźniej istnieje prawie siedemdziesiąt określeń dla tego obszaru (Newell, 1990a, 269), więcej niż sto różnych terminów (Blahuš, 1993, 73) i 114 różnych nazw akademickich wydziałów zaangażowanych w rozwój tej dziedziny (Newell, 1990b, 242). Jedną pozytywną stroną tego terminologicznego zróżnicowania jest fakt, że duże zróżnicowanie określeń ujawnia poważne zainteresowanie dyscypliną dotyczącą ludzkiego ruchu i jej rozwojem w różnych podejściach. Łatwo jednak zauważyć, że takie terminologiczne zróżnicowanie znacznie komplikuje profesjonalne porozumiewanie się.

W USA długo używany termin *edukacja fizyczna*, stosowany w odniesieniu do praktyki, jak i teoretycznej dyscypliny akademickiej, wyraźnie doprowadził do rozłamu, który skomplikował widoczne zróżnicowanie pomiędzy aktywnością praktyczną a teoretyczną refleksją. To spowodowało, że komisja *Amerykańskiej Akademii Edukacji Fizycznej* (*American Academy of Physical Education*) w 1974 roku zaleciła stosowanie „kinezjologii" (kinesiology) dla odróżnienia dyscypliny naukowej od szkolnego przedmiotu (Blahuš, 1994, 6; Blahuš, 1993, 73). Niemniej jednak interesujące jest to, że ten często preferowany termin był na drugim miejscu wśród tych, które zostały zarekomendowane. Pierwszym wyborem był termin *human phyactology,* który jednakże nie osiągnął wystarczającego poziomu popularności i wydaje się to mało prawdopodobne w najbliższej przyszłości (Newell, 1990a, 276). Słowikowski i Newell (1990) dokonali szczegółowej analizy użycia terminu kinezjologia: termin ten prawdopodobnie wyłonił się w XIX wieku, a od początku XX stulecia możemy śledzić pierwsze jego zastosowania w odniesieniu do systemu gimnastyki i badania mięśni podczas aktywności ruchowej. W latach czterdziestych i pięćdziesiątych termin ten zaczyna pojawiać się w nazwach wydziałów uniwersyteckich; w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych jest on w szerokim użyciu w społeczności akademickiej. Niemniej jednak nie jest on zdecydowanie jedynym terminem i nie jest ogólnie akceptowany. Często używanym określeniem jest *sport,* pojawiający się w rozlicznych kom-

binacjach, jak na przykład w naukach o sporcie (*sport sciences*). W Europie Środkowej używano określenia *nauka o kulturze fizycznej* (*science of physical culture*) wraz z jego systematyczną preferowaną koncepcją.

Na podstawie wyselekcjonowanych z profesjonalnej literatury informacji (Blahuš et al., 193; Haag, 1979; Holk et al., 1992; Kasa & Havlićek, 1994; Komeštik, 1999; Ojeme, 1990; Renson, 1990; Starosta, 2001; Willimczik, 1983) można stworzyć ogólny zarys terminów wybranych w odniesieniu do obszaru badawczego zajmującego się ludzkim ruchem w różnych powiązaniach i kontekstach (tabela 1). Kryteria semantycznej precyzji będą wyznaczone poprzez relację między ogólnym i szczegółowym, tj. poprzez integrację danego terminu z antropologicznym kontekstem.

Tabela 1. Nazwy dziedzin dotyczących ludzkiego ruchu i jego kultywacji

Terminologia „węższa"	Terminologia „szersza"	Terminologia ścisła semantycznie
Nauka/nauki o ruchu	Kinezjologia	Kinantropologia
Nauka o człowieku w ruchu	Nauki o kulturze fizycznej	Gymnologia
Nauka/nauki o fizycznej aktywności	Motoryka	Badania ludzkiego ruchu
Nauka o motorycznej aktywności	Kinezyka	Homokinetyka
Izokinetyka[2]	Motologia	Kinetyka człowieka
Somatomotoryka	Nauka/nauki o ruchu	Kinezjologia człowieka
Nauka/nauki o ćwiczeniu	Nauka/nauki motoryczne	Antropokinetyka
Nauka/nauki o sporcie	Kinetyka	Antropomotoryka[3]
Studia nad sportem	Biokinetyka	Motoryka człowieka
Motoryka sportu	Teoria kinetyczna	Antropologia kinezjologiczna
Antropomaksymologia	Studia nad aktywnością fizyczną	
Ludzkie działanie		
Gymnikologia (teoria ćwiczeń fizycznych)		
Wychowanie sportowe i fizyczne		
Wychowanie fizyczne		
Teoria nauczania wychowania fizycznego		

Zanim skupimy się na wadze argumentów w trakcie szczegółowej ich selekcji i dokładniejszego zbadania kilku z nich, musimy skoncentrować się

[2] Używana w sensie rehabilitacji sportowej.

[3] Pod tą kategorią naturalnie mamy na myśli semantyczne użycie słowa, a nie jego specyficzne znaczenie w formie „teorii ćwiczeń fizycznych", powszechnej w kulturowych kontekstach środkowo-

na niezmiernie poważnej wadzie powierzchownej analizy językowej, która w efekcie prowadzi do braku namysłu nad różnymi poziomami rzeczywistości i ich językowym ujęciem.

Rzeczywistość i jej deskrypcja

Brak rozróżnienia pomiędzy pojedynczymi stopniami rzeczywistości i ich deskrypcją jest rezultatem niedostrzegania różnic między językowymi terminami (słowami), które przedstawiają rzeczywistość (realny przedmiot, rzecz, zjawisko – nawet abstrakcyjne) oraz wyrażają znaczenie (element umysłowy, przedmiot idealny). Mieszanie różnych poziomów języka (poprzez różne stopnie ogólności) jest całkowicie błędne, nie wspominając już o lekceważeniu granic między językiem a rzeczywistością przez dany język opisywaną. Ale to jest dokładnie to, co faktycznie ma miejsce: „Różne terminy, które próbują określić obszar nauki o sporcie (takie jak «kultura fizyczna», «wychowanie fizyczne», «nauka o sporcie», «kinezjologia», «kinantropologia» etc.) (...)". (Zecevic, 1994, 27); „Byłoby lepiej, gdyby nasz obszar został nazwany w sposób jednolity albo jako aktywność fizyczna, ludzka kinetyka, nauka o ruchu, kinantropologia, studia nad ludzkim ruchem albo studia kinezjologiczne, aniżeli posiadał różnorodne tytuły" (Newell, 1990a, 276). Podobne wypowiedzi, mieszające terminologię z całkowicie różnych poziomów rzeczywistości, można odnaleźć prawie we wszystkich tekstach związanych z nazywaniem tego obszaru.

Jednak mieszanie różnych poziomów rzeczywistości i ich idei jest nie do przyjęcia. Przyjmuję, iż dokładniejsze zróżnicowanie w rozważanym tutaj obszarze było celem Henry'ego, który w swoim ważnym artykule, do dzisiaj często przywoływanym (Henry, 1964), wskazał na konieczność rozróżnienia wychowania fizycznego jako dziedziny teoretycznej (obejmującej badania) oraz jako dyscypliny praktycznej (profesjonalne przygotowanie nauczycieli i sportowców).

Podejrzewam, że wybór i podtrzymywanie terminu kinezjologia (w celu uniknięcia pojęciowej fragmentaryzacji i ustanowienia wzajemnie akceptowanego minimum) jest bardziej polityczną decyzją aniżeli spójnym, semantycznie precyzyjnym określeniem. W ten sposób aktywność umysłowa wprowadza do kinezjologii różne poziomy rzeczywistości, nie rozróżniając dostatecznie ich ontologicznego statusu.

Napotykamy na następujące typy zjawisk w naszym obszarze badania (wraz z podstawową terminologią mającą zastosowanie w istniejącej literaturze):

- **Ludzki ruch** – jest oczywiście dyskusyjne, czy fizyczny ruch jest tym samym, co ludzki ruch oraz czy powinno się oprócz ruchu fizycznego

ujmować psychologiczne, duchowe i społeczne komponenty jako składniki ludzkiego ruchu. Albo też, czy można pojmować jako ludzki ruch całą indywidualność egzystencji, tak jak czyni to na przykład fenomenologia. Jeśli mamy się zgodzić na coś, co każdy byłby w stanie zaakceptować, wolno przypuścić, że ruch ludzkiego ciała jest fundamentalnym zjawiskiem charakterystycznym dla naszego obszaru i staje się bazowym elementem rzeczywistości dla właściwej naukowej deskrypcji. Jestem pewien, że ten apel wypowiadany był już wcześniej wiele razy (Arnold, 1995; Charles, 1996; Greendorfer, 1987; Newell, 1990a; Ojeme, 1990; Osterhoudt, 1977; Renshaw, 1973; Rose, 1986).

- **Zróżnicowane definiowanie charakteru tego ruchu** – bez wątpienia istnieje potrzeba bardziej solidnej pojęciowej oceny, ponieważ różne typy sportów, gier, tańców, ćwiczeń relaksacyjnych, szkolnego wychowania fizycznego i innych obszarów określają odpowiednie zastosowanie poszczególnych rodzajów ruchu ludzkiego w odniesieniu do różnych kontekstów, związków, obiektywnych celów i środowisk. Pozostaje mieć nadzieję, że ten zasadniczy fenomen zasługujący na nasze badania (ludzki ruch) może przyjąć różne formy i dlatego domaga się zróżnicowanej terminologii respektującej charakter, znaczenie i cel danej ruchowej praktyki.
- **Językowy opis tych fenomenów** – terminologia i logiczne postępowanie (pojęcie – sąd – wniosek) odnoszą się zarówno do ludzkiego ruchu, jak i jego różnych form. Trzeba być świadomym, że nie poruszamy się już w przestrzeni rzeczywistości, lecz na poziomie jej opisu i teoretycznej oceny.
- **Nazywanie dziedziny** – z pomocą wspomnianej językowej deskrypcji i teoretycznych konstrukcji tworzony jest zbiór idei i opinii opisujących, ale także oceniających wcześniej wymienione poziomy języka stosowane do opisu rzeczywistości.

Co wynika z tego pobieżnego rozróżnienia? Przede wszystkim to, że nie powinno się używać terminów z różnych grup jako synonimów. Że musimy pamiętać o tym, by nie mylić obszaru badania z przedmiotem jego dociekań. Że wbrew różnorodności możliwych podejść i zróżnicowaniu rozumienia systemowych związków czy relacji ludzkiego ruchu i teoretycznej refleksji nad nim ważne jest **podkreślanie konieczności precyzyjnej i ciągłej dyferencjacji poziomów obszaru naukowego** (kinezjologia, kinantropologia, nauka o sporcie, gymnologia, antropokinetyka...) **i faktycznego przedmiotu jego badań** (sport, wychowanie fizyczne, kultura ruchu, gra, taniec, ćwiczenie, aktywność fizyczna, etc.).

Znaczenie samych słów

Jestem absolutnie przekonany, że filozoficznym argumentem za wiarygodnością określonego twierdzenia nie może być jedynie częstotliwość występowania danej terminologii w profesjonalnych tekstach. Tak samo jestem przekonany, że filozof, który powinien być zainteresowany właściwym znaczeniem słów, nie może zezwolić na przymus ograniczenia do empirycznej perspektywy. Filozofia jest stałą krytyczną analizą nazw, jest pracą z nazwami, i to jest pewna droga życia. Nie powinniśmy wzbraniać się przed bardziej precyzyjnym znaczeniem tylko dlatego, że jest w zwyczaju użycie mniej dokładnych terminów. A ponieważ mniejszościowa opinia może wydawać się naiwną donkiszotowską walką z wiatrakami, nie powinniśmy właśnie dlatego rezygnować z naszej odpowiedzialności, by wykazywać moc słów i ich komunikacyjną wartość. Naturalnie opinia większościowa ma swoją doniosłość w demokratycznym dyskursie politycznym, ale w sporze idei nie może być niczym więcej niż powszechnym błędem. Decydująca jest wartość argumentów, racjonalny krytycyzm oraz interpretacja pojęć.

Pobieżny przegląd elektronicznych baz danych (Jirasek, 2004, 165) pokazuje, iż najczęściej występującymi określeniami są kinetyka człowieka, studia nad ludzkim ruchem oraz kinezjologia. Znikoma liczba tekstów dotyczy dziedziny określanej kinantropologią (głównie w instytucjach Czech, Belgii oraz kilku w Kanadzie) (Renson, 1990, 12; Blahuš, 1993, 73–74).

Dlaczego termin kinezjologia jest mylący, pomimo jego częstego występowania?

- Jest on zbyt szeroki – nie wskazuje na obszar związany z ludzkim ruchem, lecz na dyscyplinę badającą ruch jako taki (KINÉSIS, LOGOS), to jest różne poziomy ruchu mechanicznego, fizycznego, psychicznego, społecznego oraz duchowego.
- Przez to samo słowo denotowane są różne przedmioty – oprócz naukowej dziedziny związanej z ludzkim ruchem także tak zwana doktryna spirytualna, oparta na intuicyjnych i duchowych pojęciach poznania, a nie na racjonalnej analizie terminologicznej. Termin ten jest także często poddawany krytyce z uwagi na dodatkowe konotacje (sprzyjające medycznym specjalizacjom).

Dlaczego termin kinantropologia jest bardziej ścisły, użyteczny i właściwy?

- Jest bardziej ścisły z uwagi na treść – zarezerwowany wyłącznie dla określenia ludzkiego ruchu wprowadza w sposób ścisły przedmiot swoich badań (KINÉSIS, ANTHRÓPOS, LOGOS).
- Nie jest on zupełnym neologizmem, jest w użyciu od kilku dekad.

- Wskazuje na istotowy związek z antropologią, to jest daje do zrozumienia, że podstawowym celem i perspektywą jest człowiek, a nie zewnętrzne zjawiska (zwycięstwo, pieniądze, występ). W ten sposób bez ograniczeń i w sposób wyraźny ucieleśnia on zastosowanie imperatywu kategorycznego Kanta. Człowiek jest celem, wszystko pozostałe jest zaledwie środkiem.

Jakie są zarzuty wobec *kinantropologii*?

- Słowo to jest zbyt skomplikowane. Jednakże jego obcość i trudne brzmienie nie są większe niż w przypadku innych terminów. Wykazano, że w Czechach ludzie potrafią łatwo przywykać do nowych nazw.
- Ze względu na to, że może być ona uważana za podzbiór antropologii (Newell, 1990a, 275). To mógłby być słuszny zarzut, ale jest to obawa mająca prawdopodobnie swe źródło w niskiej pewności siebie tej dziedziny. W końcu, czy przedstawiciele antropologii kulturowej albo społecznej obawiają się, że rozpłyną się one w innych antropologicznych dyscyplinach? Czy antropologia fizyczna musi zmienić swoją nazwę po to, by uniknąć pomieszania z antropologią etniczną? A co najważniejsze – czy kinantropolgia nie jest faktycznie najmłodszą gałęzią antropologii? Przecież bada ona człowieka, ściślej ruch człowieka i dlatego też ma pełne prawo podlegać kategoryzacji razem z innymi oddzielnymi antropologicznymi obszarami, jak antropologia gospodarcza, kognitywna, ergonomika, etologia, antropologia, antropologia prawnicza, gerontologia czy antropologia lingwistyczna.

Przyznaję, że nie natrafiłem na inne zarzuty ani w literaturze, ani w osobistych rozmowach z profesjonalistami z różnych krajów z całego świata (na przykład podczas corocznych konferencji *International Association for the Philosophy of Sport* czy *British Philosophy of Sport Association*).

Wbrew opinii większościowej będę kontynuował użycie terminu „kinantropologia", ponieważ spełnia ono wszystkie wymagania argumentacyjne nakładane na treściową precyzyjność terminu. Do czego dokładnie dąży ta wielodyscyplinarna dziedzina? Jestem pewien, że w odniesieniu do tego wartość argumentów zależy jeszcze bardziej od osobistych preferencji, jak i kulturowych zwyczajów i intelektualnej tradycji poszczególnych regionów. Obawiam się, że osiągnięcie jednolitej perspektywy jest niemożliwe. Ale ponieważ główne obszary badań (formy ludzkiego ruchu) w intelektualnej przestrzeni czasopism są określane jako wychowanie fizyczne, sport, gra, ćwiczenie, taniec, a nawet (w mniejszości) inne formy ludzkiej fizycznej aktywności ruchowej, chciałbym zarysować odmienną perspektywę, wywodzącą się z intelektualnego kontekstu Europy Środkowej, odznaczającą się bardziej podejściem systematycznym niż pragmatyczną językową analizą.

Kinantropologia a kultura ruchowa

Należy po pierwsze zaznaczyć, że nie wszystkie z wymienionych form ludzkiego ruchu są z istoty biologiczne (jak to jest na przykład z oddychaniem, przepływem krwi, procesem trawiennym itd.), są natomiast kulturowe. Umiejętności ruchowe (bieganie, skakanie, rzucanie, pływanie, tańczenie, gry sportowe...) są nabywane poprzez ich kultywację w społeczeństwie. To prowadzi nas do przekonania, że złączenie zjawisk ruchu i kultury (a skoro kultura jest suwerennym medium wyłącznie człowieka, z istoty słów wynika pośrednio, że dotyczy to wyłącznie ludzkiego ruchu) w spójnym terminie „kultura ruchowa" jest logiczne i właściwe z uwagi na zawartość treściową. Chociaż o wiele częściej spotykamy termin „kultura fizyczna" (Rose, 1986; Kirk, 1999), takie jednak określenie rodzi kilka możliwych krytycznych zarzutów: kojarzenie ruchu wyłącznie z ciałem oddziela zjawiska fizyczne od ekspresji ludzkiej egzystencji i dzieli jednostki na umysł i ciało. W związku z tym takie określenie implikuje możliwy brak jedności ciała i umysłu, a co za tym idzie akcentuje wyłącznie mechaniczny ruch ciała, zgodnie ze strukturą dualizmu kartezjańskiego (Arnold, 1995, 15; Newell, 1990a, 270; Słowikowski & Newell, 1990, 286). Wyrażenie „fizyczna" niesie ze sobą konotacje nie tylko ciała, ale także fizycznego, praktycznego, materialnego i zachowawczego sposobu istnienia. Inna możliwość, „kultura ciała", także wskazuje na zjawisko kulturowe mające na względzie ruch, rozumiemy ją w znaczeniu potocznym jako pielęgnację ciała (przykładowo higiena, kosmetyki, fryzjerstwo oraz estetyka ciała, jak tatuowanie, erotyzm i medycyna). Termin ten, biorąc pod uwagę treść, jest dlatego zbyt szeroki.

Potencjał „kultury ruchowej" jest zatem o wiele większy niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Główne korzyści tego terminu są następujące: przekonująco argumentuje on za tym, że głównym celem danego podsystemu kulturowego jest ruch, a nie inne aspekty kultury ciała (od wspomnianej wyżej higieny ciała po, przykładowo, fizyczną ekspresję kultu religijnego). Termin ten bezpośrednio ujawnia, że dotyczy podsystemu kulturowego i dlatego jest związany z ludzkim sposobem bycia. Umożliwia on zintegrowane holistyczne podejście do człowieka (do ludzkiej egzystencji) i jego czynności ruchowych. Jest on o wiele bliżej powiązany z teoretycznym obszarem dotyczącym tego kulturowego systemu, który, jak wynika to z samej jego nazwy, także preferuje ruch ponad ciało (kinantropologia, nie hipotetyczna antroposomatologia czy antroposomatologia itd.). W końcu, co nie mniej ważne, słowo ruch bezpośrednio wskazuje przedmiot nauczania czy studiów (w ten sam sposób, w jaki zawartość akademickich przedmiotów jest sygnalizowana w faktycznej nazwie przedmiotu, przedmiotem zainteresowania „wychowania fizycznego" jest przede wszystkim ruch a nie ciało). Co więcej, ma ono na względzie ruch

w jego wszystkich trzech potencjalnych wymiarach (w, poprzez i o). Dlatego też „nauczyciel ruchu" jest bardziej odpowiednim określeniem niż „nauczyciel wychowania fizycznego" (Arnold, 1995). „Edukacja ruchu" jest z tego względu blisko związana z „kulturą ruchu" i wyraża rejestr doświadczania ruchu jako bardziej wartościowy niż jedynie nauczanie określonej techniki ruchowej (Pöttinger, 1990).

Być może istnieje tylko jeden argument przeciwko nazwie kultura ruchowa, a mianowicie taki, że zawiera ona zbyt wiele: nie tylko ruch sportowy, ale także pracę, sztukę i inne formy ruchu (zgodnie z wybranym schematem organizacyjnym ludzkiej motoryki). I właśnie w tym punkcie jej pozorna wada przekształca się w moment pozytywny. Jeśli mamy dostrzegać praktyczne konsekwencje teoretycznej refleksji, jest oczywiście ważne, by teoretyczne pojęcie wspomagało promocję zdrowego stylu życia. Współczesne społeczeństwo charakteryzuje się między innymi katastrofalnym ubóstwem ruchu fizycznego na prawie wszystkich swoich poziomach. Dlatego też, zgodnie z moim głębokim przekonaniem, nie możemy dłużej być przywiązani do promocji ćwiczeń fizycznych wyłącznie w ramach sportu i wychowania fizycznego. Musimy być zdolni do znalezienia argumentów za wszelkimi typami ruchu, które mogłyby zrekompensować brak ruchu w toku naszej aktywności zawodowej. I dokładnie z pomocą tej ruchowej aktywności, wywodzącej się naturalnie z obszaru kultury (zatem nie ruchu dotyczącego wewnętrznych organów, przepływu krwi czy innych fizjologicznych aspektów ruchu fizycznego), musimy badać (oraz promować) kinantropologię jako refleksję nad kulturą ruchową.

Struktura kultury ruchowej

Istnieje oczywiście wiele możliwości organizowania kultury ruchowej zgodnie z treścią i często wyłania się to w różnych kombinacjach i powiązaniach ze sportem, grami, rekreacją, tańcem, ćwiczeniem, aktywnością na świeżym powietrzu, edukacją i innymi komponentami i formami ludzkiego ruchu (Arnold, 1994; Arnold, 1995; Kirk 1999; Osterhoudt, 1990). Zrozumiałe jest, że możliwa jest strukturyzacja danego kulturowego podsystemu zgodnie z różnymi kryteriami: formy aktywności ruchowej, sfery wykonywanej aktywności, funkcji czy celów, zaspokajania potrzeb, a także refleksji dotyczącej pojedynczej dyscypliny teoretycznej. Uważam jednak, że najmniej właściwym kryterium organizacji są sensy wykonywanego ruchu, jego cele i dążenia. Mówiąc filozoficznie, nie możemy ogradzać kultury ruchowej jako przestrzeni dla realizacji możliwości autentycznej egzystencji poprzez ruch i jego kultywację, jako obszaru dla wykrywania znaczenia ludzkiego sposobu bycia przez ruch. Możemy odnaleźć uszczegółowienia w pięciu możliwych

obszarach: sporcie, edukacji ruchowej, ruchowej rekreacji, terapii ruchowej i sztuce ruchowej.

Sport jako komponent kultury ruchowej wyróżnia się przez **maksimum działania** oraz **zwycięstwo w rywalizacji**, które są sensem, celem, dążeniem, a zatem nawet najwyższą wartością sportowego ruchu. Demonstracja działania, podlegająca ściśle zorganizowanym warunkom rywalizacyjnym, w zgodzie ze standardowymi zasadami, prowadzi do dokładnego pomiaru i obiektywnego porównania działania jako szczególnej realizacji ludzkiego potencjału.

Podstawową miarą **edukacji ruchowej** jest **wychowawczy i szkoleniowy potencjał** we wszystkich jego możliwych wymiarach: ruch może być zastosowany jako środek nauki i wychowania (wychowania przez ruch), jako oddzielny cel (trening ruchu), a nawet jako treść (nauka o ruchu) nauczania i edukacji.

Znaczenie i cel **rekreacji ruchowej** są zasadniczo określone przez **rekreacyjne, regeneracyjne i relaksacyjne wymiary** ruchu, wykonywane **w wolnym czasie,** czy to w formie sportu (z nastawieniem na zwycięstwo i przedstawienie), czy innej (o wyraźnej dominacji doświadczenia nie uzależnionego od osiągnięć działania). Uwaga i przyjemność są przesunięte z typowej sportowej aktywności na czynności, które nie dadzą się prosto zidentyfikować jako sporty, takie jak joga, tai-chi, techniki relaksacyjne itp. (Grupe, 1994). Z drugiej strony, czynności ruchowe, które posiadają etykietkę sportów ryzyka, ekstremalnych czy nawet adrenalinowych, gwałtownie wzrastają na popularności. Do nich należą wspinaczka wolnostylowa (*free-style climbing*), spływy górskie na tratwach (*white water rafting*) czy skoki ze stałej podstawy (*base jumping*)[4]. Jednakże ten jawnie kontradyktoryczny trend nasilający zainteresowanie bardziej w kierunku polaryzacji i ekstremów niż kompromisowej jedności ma jeden wspólny mianownik – rozrywkę.

Znaczenie, cel i wartość ruchu w **terapii ruchowej** to głównie intencje regeneracyjne oraz rehabilitacyjne aktywności ruchowej, skierowane na zdrowie jednostek. Jednakże przedmiot zdrowia jest tak rozległy i niejednoznaczny, że w danym tutaj kontekście ten termin nie może być bardziej precyzyjnie uszczegółowiony, ponieważ przekroczyłoby to zakres tego studium do niewłaściwych rozmiarów.

Dla **sztuki ruchowej** charakterystyczny jest przede wszystkim **wymiar estetyczny** ruchu. Ekspresja wartości piękna w obszarze kultury ruchowej może być postrzegana w połączeniu z naturą i spontanicznością, na przykład

---

[4] Skoki na spadochronie z wysokich obiektów architektonicznych. W 1984 roku takie skoki wykonane zostały z wieży Eiffla, a w 1992 roku dwóch śmiałków, z których jeden poniósł śmierć – wykonało straceńczy skok z jednym spadochronem z dachu londyńskiego hotelu Hilton. [przyp. tłum. za: Tony Thorne, *Słownik pojęć kultury postmodernistycznej. Mody, kulty, fascynacje*, tłum. Z. Batko, MUZA SA, Warszawa 1995, s. 27].

w formie piękna ludzkiego ciała. W ten sposób ciało sportowca może zostać poddane aksjologicznej bądź estetycznej ocenie, możliwe jest także wyróżnienie różnych zestawów wartości estetycznych powiązanych z ciałem oraz ciałem w ruchu. Analogicznie z punktu widzenia idealnego piękna mogą zostać poddane ocenie określone deformacje naturalnej formy ciała (kulturystyka kobiet, japońskie sumo, zakrwawione ciało po meczu wrestlingu w wolnym stylu itd.). Połączenie piękna w pięknie spełnionej czynności ruchowej może być także postrzegane jako sztuka ruchowa. Jest to oczywiste na przykład w balecie, pantomimie, tańcach, łyżwiarstwie figurowym, nowoczesnej gimnastyce i w szeregu innych gałęziach sportu.

Konkluzja

Ani emocjonalna subiektywna pasja, zwyczajowe użycie, ani większościowa opinia oparta wyłącznie na tradycji nie powinny decydować o właściwej nazwie danego obszaru; winno to być osiągnięte przede wszystkim poprzez racjonalne argumenty, precyzję treści oraz językową dobitność. Na podstawie samej rzeczywistości możemy stosować różne formy i określenia ludzkiego ruchu, które są osadzone w środowisku kulturowym. Różnorodne ćwiczenia, gry, czynności sportowe, tańce, przebywanie w naturze oraz inne mieszane formy ludzkiego ruchu kształtowane przez środowisko kulturowe mogą być uchwycone językowo jako obszar sportu, edukacji ruchowej, ruchowej rekreacji, ruchowej terapii i ruchowej sztuki, wszystko w powiązaniu ze znaczeniem, celem i najwyższą wartością poszczególnych czynności ruchowych w danym kontekście. Określenie „kultura ruchowa" okazuje się najbardziej słuszną nazwą dla danego tutaj kulturowego podsystemu. Teoretyczny sektor, który zajmuje się tym segmentem rzeczywistości (t. j. ludzkim ruchem i jego kultywacją) jest obszarem interdyscyplinarnym, dla którego najwłaściwszym określeniem jest kinantropologia. Termin kinantropologia w pełni oddaje sens zawierania się tej dyscypliny w szerszym teoretycznym (antropologicznym) dyskursie i wskazuje na treść (ruch, człowiek oraz teoria).

Tłum. M. Zowisło

BIBLIOGRAFIA

Arnold P.J. (1994). *Kinesiology and the professional preparation of the movement teacher* (Part I). International Journal of Physical Education, 31 (4), 8–14.

Arnold P.J. (1995). *Kinesiology and the professional preparation of the movement teacher* (Part II). International Journal of Physical Education, 32 (1), 4–15.

Blahuš P. (1994). *Kinanthropology: an academic subject at Charles University*. Acta Universitatis Carolinae Kinanthropologica, 30 (2), 5–9.

Blahuš P. (1993). *Kinantropologie – vědní obor na Fakultě tělesné výchovy a sportu Univerzity Karlovy v Praze*. In K. Jelen (Ed.), *Stav a perspektivy kinantropologie (sborník)* (pp. 7–11). Praha: Univerzita Karlova, Fakulta tělesné výchovy a sportu.

Blahuš P., Dobrý L., Hohler V., Hošek V., Svatoň V. & Svoboda B. (1993). *Kinanthropology – a new recognized scientific discipline*. Acta Universitatis Carolinae Kinanthropologica, 29(2), 61–78.

Charles J.M. (1996). *Scholarship reconceptualized: the connectedness of kinesiology*. Quest, 48, 152–164.

Greendorfer S. (1987). *Specialization, fragmentation, integration, discipline, profession: what is the real issue?* Quest, 39, 56–64.

Grupe O. (1994). *Sport and culture – the culture of sport*. International Journal of Physical Education, 31(2), 15–26.

Haag H. (1979). *Development and structure of a theoretical framework for sport science („sportwissenschaft")*. Quest, 31 (1), 25–35.

Henry F.M. (1964). *Physical education: an academic discipline*. Journal of Health, Physical Education and Recreation, 35, 32–33, 69.

Hošek V., Blahuš P., Vaněk M. & Kovář R. (1992). *Kinantropologie – název oboru*. Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Gymnica, 22, 35–38.

Jirásek I. (2004). *From philosophy of sport to philosophical kinanthropology*. International Journal of Physical Education, 41 (4), 163–171.

Kasa J. & Havlíček I. (1994). *Kinantropológia – súčasný stav a perspektívy*. Acta Facultatis Educationis Physicae Universitatis Comenianae, 35, 19–126.

Kirk D. (1999). *Physical culture, physical education and relational analysis*. Sport, Education and Society, 4 (1), 63–73.

Komeštík B. (1999). *Diskuse o základních pojmech kinantropologie*. Telesná výchova a šport, 9 (1), 16–20.

Newell K.M. (1990a). *Kinesiology: the label for the study of physical activity in higher education*. Quest, 42, 269–278.

Newell K.M. (1990b). *Physical education in higher education: chaos out of order*. Quest, 42, 227–242.

Ojeme E. (1990). *A search for logical sequence of knowledge in physical education: some preliminary statements*. International Journal of Physical Education, 27(3), 9-15.

Osterhoudt R. (1990). *Uwagi o naturze sportu i kultury fizycznej.* In Z. Krawczyk & J. Kosiewicz (Eds.), *Filozofia kultury fizycznej: koncepcje i problemy.* Tom II (pp. 31–41). Warszawa: Wydawnictwo AWF.

Osterhoudt R. (1977). *The term sport – some thoughts on a proper name.* International Journal of Physical Education, 14 (2), 11–16.

Pöttinger P. (1990). *From physical education (instruction) to movement education (instruction).* International Journal of Physical Education, 27 (4), 15–19.

Renshaw P. (1973). *The nature of human movement studies and its relationship with physical education.* Quest, 20, 79–86.

Renson R. (1990). *From Physical Education to Kinanthropology: A Quest for Academic and Professional Identity.* International Journal of Physical Education, 27 (1), 10–24.

Rose D. (1986). *Is there a discipline of physical education?* Quest, 38, 1–21.

Slowikowski S. & Newell K. (1990). *The philology of kinesiology.* Quest, 42, 279–296.

Starosta W. (2001). *Science of human movements – meaning, name, directions of development.* Journal of Human Kinetics, (6), 3–22.

Willimczik K. (1983). *A comparative analysis of theories of sport-science.* In H. Lenk (Ed.), *Aktuelle Probleme der Sportphilosophie – Topical Problems of Sport Philosophy* (pp. 316–328). Schorndorf: Verlag Karl Hofmann.

Zecevic L. (1994). *A contribution to the definition of the body of knowledge of the sport sciences.* International Journal of Physical Education, 31 (2), 27–28.

NR 8 STUDIA HUMANISTYCZNE 2008
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO W KRAKOWIE

Jerzy Kosiewicz
Akademia Wychowania Fizycznego Warszawa

FILOZOFIA SPORTU W PERSPEKTYWIE INSTYTUCJONALNEJ, MERYTORYCZNEJ I METODOLOGICZNEJ*

Wprowadzenie: Artykuł jest wielowątkowym dociekaniem nad statusem naukowym filozofii sportu. Eksponowane są w związku z tym źródła filozofii sportu, wyodrębniane są także i poddawane krytycznemu badaniu różne stanowiska w sporze o istnienie filozofii sportu. Autor identyfikuje swoje podejście do tego problemu ze stanowiskiem, które określa jako merytoryczno-metodologiczne. Zgodnie z nim filozofia sportu istnieje zaledwie w sensie instytucjonalno-organizacyjnym, tj. w wymiarze strukturalno-funkcjonalnym, nie można natomiast mówić o jej metodologicznej autonomii i dojrzałości. Można jedynie zgodzić się, iż znajduje się ona dopiero w stadium początkowym, jako „filozoficzny namysł nad sportem", posiłkujący się założeniami i zagadnieniami z zakresu filozofii ogólnej oraz filozofii szczegółowych.

Słowa kluczowe: filozofia ogólna, filozofia sportu, metodologia.

Filozofia sportu: źródła i określenie (prolegomena)

Można wyróżnić pięć podstawowych źródeł filozofii sportu, bez których ta specyficzna postać naukowego namysłu nie mogłaby zaistnieć. Dotyczy to: a) faktów i zjawisk sportowych o charakterze zmysłowym, mierzalnym lub uznaniowym – wyczynowym, rekreacyjnym i zdrowotnym; b) filozofii ogólnej i różnorodnych filozofii szczegółowych; c) nauk o sporcie; d) metodologii ogólnej i metodologii szczegółowych związanych z różnorodnymi postaciami filozofii; oraz e) innych nauk szczegółowych.

Wprawdzie bez żadnego z pierwszych czterech źródeł filozofia sportu nie mogłaby zaistnieć i z tego punktu widzenia wydają się one wszystkie równie ważne, to jednak w centrum zainteresowania omawianej formy aktywności

* Pracę wykonano w ramach badań statutowych Ds.-106 nt. „Społeczne i kulturowe wartości sportu", finansowanych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

intelektualnej znajduje się sport i bez jego obecności dany namysł nie mógłby się pojawić. Jest on najważniejszym źródłem przedmiotowym (relacji podmiot – przedmiot) owej filozofii, ponieważ stanowi on jej istotę gatunkową, tj. taką właściwość, która wyróżnia ją pośród innych postaci filozofii. Warto też podkreślić, że sport, a zwłaszcza igrzyska olimpijskie jako forma kultu religijnego były szczególnie doniosłym oraz periodycznym regulatorem życia społecznego w starożytnej Grecji. Owe przejawy aktywności fizycznej i religijnej pojawiły się znacznie wcześniej niż filozofia.

Drugim ważnym źródłem (w tej swoistej hierarchii uwarunkowań genetycznych), danej specyficznej dyscypliny naukowej są wskazane wyżej filozofie inspirujące i ułatwiające jej rozwój. Dotyczy to – ujmując rzecz w skrócie – rozwiązań teoretycznych, założeń i zagadnień z zakresu filozofii ogólnej i filozofii szczegółowych wykorzystywanych przy tworzeniu podstaw i kształtowaniu wstępnych koncepcji, hipotez i teorii niezbędnych do zaistnienia wpierw namysłu filozoficznego nad sportem, a później filozofii sportu *sensu stricto* i dalszego jej rozwoju.

Trzecim z kolei źródłem są nauki o sporcie – podstawowe, praktyczne i specjalistyczne – badające w sposób empiryczny i teoretyczny przejawy aktywności sportowej. Filozofia sportu wykorzystuje – oprócz rozwiązań z zakresu filozofii ogólnej i filozofii szczegółowych – rezultaty i osiągnięcia tychże nauk w tworzeniu twierdzeń, hipotez, praw czy teorii o charakterze uogólniającym – opisowym, wyjaśniającym i wartościującym.

U podstaw badań z zakresu filozofii ogólnej, filozofii szczegółowych (w tym także filozofii sportu) oraz nauk szczegółowych leży odpowiednia metodologia. Jest to czwarte, ale niezmiernie istotne źródło, dlatego że warunkuje rozpoczęcie prawidłowych i rzetelnych dociekań naukowych na gruncie filozofii sportu. Eksploracja bowiem wymaga zastosowania odpowiedniej metodologii, tj. stosownych założeń teoretycznych oraz ogólnych i szczegółowych metod badawczych.

Ostatnim źródłem są nauki szczegółowe. Nie stanowią one, tak jak poprzednie, warunku niezbędnego do zaistnienia filozofii sportu, ale wpływają znacząco – wynikami badań – na jej zawartość merytoryczną. Dotyczy to np. biologicznych i społecznych patologii w sporcie. Eksploracja z zakresu biologii, fizjologii wysiłku czy medycyny wskazuje oraz uzasadnia, dlaczego wspomaganie niedozwolonymi środkami farmakologicznymi prowadzi do destrukcji struktury funkcjonalnej organizmu. Z kolei badania psychologiczne, socjologiczne i pedagogiczne pozwalają stwierdzić, że zakazany doping skutkuje mniejszymi czy większymi zakłóceniami osobowości, więzi i relacji grupowych. Są one nerwicogenne, mogą prowadzić do zaburzeń psychicznych oraz do trudności pedagogicznych, wychowawczych i edukacyjnych szczególnie szkodliwych dla dzieci i młodzieży.

Odnosi się to także do nauk społecznych zajmujących się agresją i przemocą w sporcie. Pomocne są w tym względzie badania psychologiczne, socjologiczne, pedagogiczne, a także z zakresu filozofii szczegółowej, a ich wyniki ułatwiają dociekania prowadzone w obrębie filozofii sportu. Podobna sytuacja związana jest z socjologią, psychologią i filozofią moralności. Sprzyjają one w sensie merytorycznym rozważaniom dotyczącym etyki sportu.

Nauki szczegółowe nie są źródłem pierwotnym i koniecznym do zaistnienia filozofii sportu m.in. z tego względu, że filozoficzny namysł nad sportem pojawił się wcześniej (w dialogach Platona) niż nauki szczegółowe. Do czasów Arystotelesa filozofia była jedyną nauką (wszech-nauką czy wszelką nauką). Dopiero dzięki niemu nastąpiło oddzielenie filozofii pierwszej i formalne potwierdzenie samodzielności nauk szczegółowych.

W dalszej części tekstu ustosunkuję się do kwestii związanych ze wskazanymi źródłami.

Na wstępie chciałbym zaznaczyć, że mimo iż mam krytyczny stosunek do twierdzenia, że filozofia sportu istnieje jako taka, to znaczy że egzystuje jako nauka (czy dyscyplina naukowa bądź subdyscyplina filozofii) autonomiczna i dojrzała – zarówno pod względem merytorycznym, jak i metodologicznym – to jednak nie mam nic przeciwko temu, by stosować określenie „filozofia sportu" przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, termin ten został rozpowszechniony i jest bardziej poręczny w użyciu – m.in. z pragmatycznego punktu widzenia – niż np. określenie „filozoficzny namysł nad sportem", mimo iż jest ono w sensie merytorycznym i metodologicznym bardziej trafne w stosunku do rzeczywistej zawartości poznawczej tej dyscypliny. Po drugie, ponieważ aspiruje ona jednak w kierunku samodzielności i dojrzałości we wskazanych powyżej względach – co raczej w dalszej niż bliższej perspektywie może stać się faktem. Po trzecie, wskazane jest sformułowanie i używanie nazwy zgodnie z przyjętą konwencją nomenklaturową. Mam na myśli podobne przypadki, które w przeszłości dotyczyły m.in. filozofii sztuki, filozofii techniki, filozofii fizyki.

I. O sporze i metafilozoficznej refleksji nad filozofią sportu

1. Cztery stanowiska w zakresie sporu o istnienie filozofii

Są przynajmniej cztery stanowiska dotyczące istnienia filozofii sportu: a) zdroworozsądkowe, b) merytoryczno-metodologiczne, c) redukcjonistyczne oraz d) nihilistyczne.

Pierwsze wskazuje, że ta dyscyplina nauki istnieje, że jej ostateczna stabilizacja nastąpiła w latach 1967–1979.Ten punkt widzenia głosi Wojciech Lipoński (filolog angielski), wspiera go Zbigniew Krawczyk (socjolog kultury,

wybitny socjolog sportu, zajmował się także filozoficznymi aspektami sportu, 1995, 1997a, 1997b), Stanisław Kowalczyk (wybitny filozof katolicki, wypowiadał się również na temat filozofii i teologii sportu, 2002, 2007). To stanowisko, wedle mojego sondażowego rozeznania, podziela większość członków British Philosophy of Sport Association, European Association for the Philosophy of Sport oraz International Association for the Philosophy of Sport, głównie ze względu na brak odpowiedniego przygotowania, tj. wykształcenia filozoficznego.

Stanowisko owo ma charakter zdroworozsądkowy. Nie uwzględnia bowiem faktycznego poziomu treści i zawartości filozofii sportu oraz relacji zachodzących między nią i filozofią w ogóle. Akcentuje jedynie pierwszy wskazany wyżej warunek, a mianowicie wymiar instytucjonalno-organizacyjny (strukturalno-funkcjonalny). Z potrzeby zaistnienia dwóch dalszych – wzmiankowanych wyżej warunków – merytorycznego i metodologicznego – nikt spośród wzmiankowanych zwolenników pierwszej opcji zupełnie nie zdaje sobie sprawy.

Wyjątkiem jest w tym względzie ks. Stanisław Kowalczyk, który porusza wprawdzie zagadnienia związane z owymi dwoma dalszymi warunkami, jednakże sformułowane przez niego konteksty uzasadnienia, zwłaszcza w zakresie merytorycznym, mają wydźwięk zdroworozsądkowy. *Notabene* wypowiedzi o podobnym charakterze w sprawach zasadniczych zdarzały się nawet największym filozofom, m.in. Heglowi. Ponadto Kowalczyk rozważa też kwestie metodologiczne (aczkolwiek dyskusyjnie) dotyczące fundamentów metodologicznych filozofii sportu. Ponieważ z argumentacją zarówno merytoryczną, jak i metodologiczną wielkiego filozofa katolickiego się nie zgadzam, przeto poświęciłem polemice z nim, tj. uzasadnieniu mojego stanowiska więcej miejsca w dalszej części tekstu.

Drugie stanowisko prezentowane jest przeze mnie. Pogląd mój podzielają m.in. Ivo Jirásek, Scott R. Kretchmar, Jim S. Perry, Arno Muller (dotyczy to argumentów zawartych w tym tekście w części III, a przedstawionych również podczas ich obecności na konferencji IAPS w Ołomuńcu w 2005 r.). Przyjmuje ono, że filozofia sportu istnieje, ale jedynie w sensie instytucjonalno-organizacyjnym (strukturalno-funkcjonalnym). Natomiast ze względów merytorycznych i metodologicznych jest jeszcze we wczesnym stadium rozwoju i w związku z tym bardziej mamy do czynienia w tym względzie z filozoficznym namysłem nad sportem – to jest w danym przypadku z aplikacją założeń i zagadnień z zakresu filozofii ogólnej (*general philosophy*) i filozofii szczegółowych do idiografii, wyjaśniania i rozumienia, a także wartościowania zjawisk i aktywności teoretycznej oraz praktycznej związanej ze sportem – niż z filozofią sportu *sensu stricto*.

Trzeci punkt widzenia sugeruje, że filozofii sportu jeszcze nie ma. McFee w jednej z części swojego tekstu zatytułowanej *Do we need a philosophy of*

sport? (w: *Are there philosophical issues respect to sport (other than ethical ones)*, 1998, s. 3–18) podważa sens jej istnienia. Zastanawia się, czy w ogóle jest ona potrzebna i orzeka po długim wywodzie, że nie. Stwierdza nie bez racji, że skoro mamy w procesie tworzenia filozofii sportu wyłącznie do czynienia z aplikacją filozofii do refleksji nad sportem, to w gruncie rzeczy filozofia sportu jako taka nie jest wcale potrzebna. Wystarczy filozofia w ogóle jako teoretyczna podstawa do refleksji nad sportem, do wyjaśnienia i zrozumienia jego sensu, znaczenia, istoty, kulturowego i biologicznego podłoża, społecznych i psychicznych mechanizmów, potrzeb oraz motywacji itd.

Przy takim założeniu, będziemy mieli – jak sądzę – raczej do czynienia z filozoficznym namysłem nad sportem niż z jakąkolwiek formą filozofii sportu. Niemniej jednak warunkiem zaistnienia filozofii sporu *sensu stricto* jest nawiązywanie do dorobku całej filozofii. A filozoficzny namysł nad sportem jest pierwszym krokiem do celu, jakim jest stworzenie w pełni autonomicznej i dojrzałej filozofii sportu.

Nie podzielam w związku z tym ostatecznej konkluzji McFee'go zawartej we wskazanym powyżej tekście, orzekającej, że filozofia sportu jako taka nie jest potrzebna. Okres aplikacyjny przeżywa bowiem każda nowo powstająca dyscyplina filozoficzna i prędzej czy później z tego wstępnego merytoryczno-metodologicznego uzależnienia się wyzwala. Od samego początku ma też prawo do własnej akademickiej nazwy.

Czwarte stanowisko ma wydźwięk radykalny. Stwierdza się na jego gruncie w sposób kategoryczny, że jakakolwiek filozoficzna refleksja nad sportem jest zbędna, tak jak nie jest potrzebna ani filozofia kolejnictwa, ani filozofia transportu w ogóle czy też filozofia górnictwa bądź filozofia stolarstwa. Są bowiem – jak się orzeka – takie dziedziny życia, które bez filozofii mogą się obejść i filozofia jest im zupełnie do niczego nie potrzebna. Do nich podobno należy także aktywność sportowa, aktywność w zakresie kultury fizycznej. Ten pogląd głosi m.in. Henning Eichberg, wspiera go Ejgil Jespersen.

Nie jestem zwolennikiem tego punktu widzenia, ponieważ kultura fizyczna i sport m.in. ze względu na wagę i zasięg oddziaływań społecznych, kulturowych, zdrowotnych czy aksjologicznych implikują niewątpliwie potrzebę badań poznawczych o charakterze filozoficznym i to o coraz głębszym i szerszym zasięgu.

2. Spór o filozofię jako forma metafilozofii

Prezentowane poniżej rozważania są nawiązaniem do drugiego stanowiska. Zawarta jest w nim próba odpowiedzi na pytanie: czy filozofia sportu (dotyczy to jej dorobku) może być traktowana (czy istnieje) jako dyscyplina autonomiczna i dojrzała? Przedstawione w tekście dociekania dotyczą

nie tylko jej egzystencji z instytucjonalno-organizacyjnego punktu widzenia (*notabene* w tym względzie jej istnienie nie budzi wątpliwości); ogniskują się one przede wszystkim na jej statusie poznawczym rozważanym zarówno z merytorycznego, jak i ściśle metodologicznego punktu widzenia.

Studia nad tym istotnym zagadnieniem przybierają znamienną dla filozofii sportu formę, a mianowicie – jakby powiedział Zdzisław Kraszewski (1975, s. 190–205) – dyskusji z tezą, czyli sporu naukowego. Jest on ważny (tzn. spór) dla rozwoju w zasadzie nieistniejącej jeszcze – zapoczątkowanej zaledwie kilku liczącymi się w tym zakresie tekstami – samowiedzy danej dziedziny. Mam na myśli (to jest określam ją tym mianem) metafilozoficzną refleksję nad właściwościami filozofii sportu (zwanej dalej metafilozofią sportu). Można przyjąć, iż stanowi ona jedną z postaci, czyli jedną z subdyscyplin metafilozofii w ogóle. Może być w tym sensie – tak jak inne subdyscypliny metafilozofii – w stosunku do związanych z nimi dziedzin, dyscyplin czy nauk takich jak filozofia prawa, filozofia medycyny czy też filozofia fizyki – jedną z istotnych sił napędowych wskazanej dyscypliny wiedzy (tj. filozofii sportu) w kierunku nauki autonomicznej. Dotyczy to właśnie metafilozoficznej refleksji nad właściwościami sportu, czyli metafilozofii sportu, u której podstaw leży – m.in. w sensie inicjatywnym, inspirującym i ugruntowującym – spór o istnienie filozofii sportu. Stopień rozwoju samowiedzy, metanauki czy metafilozofii sportu jest bowiem także ważnym świadectwem, wskaźnikiem dojrzałości prezentowanej dziedziny poznawczej.

Zarówno filozofia sportu, jak i jej wiedza o sobie samej – czyli autorefleksja poznawcza, a więc metafilozofia sportu – znajdują się we wczesnym stadium swego istnienia i długo przyjdzie czekać, aż to się zmieni (Kosiewicz, 2005a i b, 2006). Jednakże niezależnie od tego, jak dorobek filozofii sportu jest postrzegany, spór naukowy zawierający merytoryczną, a nie perswazyjną argumentację może przyczynić się do jej rozwoju. Prezentowany tekst ma przede wszystkim ten punkt widzenia na względzie. Nawiązuje on do dwóch artykułów mojego autorstwa opublikowanych w piśmie „Ido. Ruch dla Kultury" pt. *Filozofia sportu czy filozoficzny namysł nad sportem – nowe ujęcie* (Kosiewicz 2006, s. 306-313) oraz *O filozofii sportu* (Kosiewicz 2007, s. 156-166). Pierwszy z nich został również opublikowany w języku angielskim (w krótszej i dłuższej wersji) w Semmelweis University w Budapeszcie na Węgrzech, University of Bratyslawa w Słowacji (2005b) i w University of Olomouc w Czechach i w Polsce (Kosiewicz 2005a) .

Owe teksty powstały głównie pod wpływem wypowiedzi Lipońskiego (bez debitu) oraz polemiki pióra ks. Stanisława Kowalczyka (2007, s. 152–155), w której nawiązywał on do wzmiankowanego wyżej mojego tekstu z 2006 r. (s. 306–313). Obaj autorzy wskazują na – nie budzące żadnej wątpliwości – istnienie filozofii sportu.

II. Istnienie filozofii sportu z instytucjonalno-organizacyjnego punktu widzenia

Istnienie określonej nauki czy też związanej z nią dyscypliny bądź subdyscypliny naukowej można rozpatrywać przynajmniej z instytucjonalno-organizacyjnego (strukturalno-funkcjonalnego) punktu widzenia. Bierze się w związku z tym pod uwagę m.in. jej istnienie w środowisku naukowym, uniwersyteckim (tj. akademickim – w tym tekście owych dwóch określeń nie będę rozróżniać) przedmiotu, który spełnia przynajmniej trzy warunki. Pierwszy dotyczy jego właściwości dydaktycznych. Na podstawie tego warunku przyjmuje się, że rozważany przedmiot jest uwzględniony w planie studiów szkoły wyższej, czyli objęty jest w zależności od rozwiązań wykładami, seminariami i ćwiczeniami, które obowiązkowo się zalicza i ewentualnie na tej podstawie (i związanego z nimi programu zajęć) zdaje egzaminy.

Kolejny, czyli drugi warunek, dotyczy badań naukowych. W danym przypadku chodzi naturalnie o badania ściśle teoretyczne o wydźwięku humanistycznym, które prowadzone są w ośrodkach akademickich – m.in. w uniwersytetach i akademiach wychowania fizycznego oraz w placówkach ściśle naukowych, tak jak np. różne narodowe akademie nauk.

Trzecim warunkiem jest umieszczenie danego przedmiotu w strukturze instytucjonalno-organizacyjnej (strukturalno-funkcjonalnej) danej instytucji, tj. uczelni czy placówki badawczej. Chodzi w tym przypadku o potraktowanie filozofii sportu jako podstawy funkcjonowania odpowiedniej placówki edukacyjno-naukowej czy tylko edukacyjnej lub wyłącznie badawczej. Dotyczy to w danym przypadku np. zakładu filozofii sportu lub katedry filozofii sportu bądź też odpowiedniego instytutu czy wydziału.

Istnienie danego przedmiotu z instytucjonalno-organizacyjnego (strukturalno-funkcjonalnego) punktu widzenia musi spełniać przynajmniej jeden z dwóch pierwszych warunków. Trzeci warunek jest niewystarczający dla spełnienia założenia instytucjonalno-organizacyjnego jako normy ogólnej i w tym przypadku zarazem naczelnej. Nie wystarczy bowiem powołanie ciała o właściwościach strukturalnych (tzn. tylko jako część większej instytucji), jeśli nie ma przedmiotu dydaktycznego czy badawczego, z którym dana jednostka strukturalna powinna być związana w sensie funkcjonalnym. To znaczy trzeci warunek może być uznany za spełniony, gdy jest w sposób konieczny i nieodzowny związany przynajmniej z jednym z jednym z dwóch pierwszych warunków, czyli gdy dany zakład filozofii sportu, katedra, instytut bądź wydział związany jest przynajmniej z dydaktyką bądź z badaniami w zakresie omawianej dziedziny. Wskazane jednostki (zakłady, katedry itd.) występujące w ośrodkach akademickich (uniwersyteckich) w kraju i zagranicą najczęściej spełniają zarówno pierwszy, jak i drugi warunek.

Pierwszy punkt widzenia dotyczy istnienia określonej nauki bądź dyscypliny czy subdyscypliny naukowej w sensie instytucjonalno-organizacyjnym (strukturalno-funkcjonalnym), obejmuje zarówno te nauki i dyscypliny bądź subdyscypliny, które spełniają, jak i te, które nie spełniają jeszcze wymogów merytorycznych związanych z dojrzałością i samodzielnością mniejszej lub większej liczby kryteriów metodologicznych. Odnosi się to głównie do nowo powstających nauk, dyscyplin i subdyscyplin, które znalazły się w kręgu dydaktyki i badań ośrodków akademickich bądź też ośrodków ściśle naukowych takich, jak Polska Akademia Nauk czy samodzielne instytuty badawcze.

W związku z powyższym, wszyscy znani mi filozofowie sportu czy filozofowie zajmujący się m.in. zagadnieniami sportu, nigdy nie podważali – biorąc pod uwagę pierwszy punkt widzenia – istnienia wskazanej dziedziny wiedzy. W tym zakresie spór nie istnieje. Na przykład Graham McFee (wzmiankowany wyżej wittgensteinista) – zajmujący się refleksją filozoficzną nad sportem – jej istnienia nie kwestionuje, mimo że uważa m.in., iż filozofia sportu w sensie merytorycznym jest całkowicie zbędna, ponieważ wykorzystuje ona jedynie – ogólnie rzecz ujmując – założenia, zagadnienia teoretyczne oraz metodologiczne filozofii ogólnej (jej poszczególnych działów) i filozofii szczegółowych (McFee 1998, s. 3–18).

Nie podważam (jestem przekonany, że inni również) istnienia filozofii sportu jako dziedziny akademickiej, dlatego że brałem, podobnie jak inni, czynny udział m.in. w corocznych konferencjach i sympozjach International Association for the Philosophy of Sport, British Philosophy of Sport Association czy też sesjach filozoficznych European College for Sport Sciences, a także od 2008 r. w obradach European Association for the Philosophy of Sport – zarówno jako keynote speaker, jak i zwykły referent.

Nie podważam istnienia danej dziedziny, także dlatego że jestem związany tak badawczo, jak dydaktycznie i organizacyjnie z międzynarodowymi i europejskimi stowarzyszeniami w zakresie filozofii sportu (członek zarządu Europejskiego Towarzystwa Filozofii Sportu), że opublikowałem 3 książki własne poświęcone filozofii sportu (Kosiewicz 1986, 2004, 2006), dwutomowy wybór tekstów z tego samego zakresu (Krawczyk, Kosiewicz 1990), 23 monografie zbiorowe poświęcone m.in. filozofii sportu[1] w tym 13 w ję-

[1] Kosiewicz J., *Sport in the Mirror of Values*, Kosiewicz J., Obodyński K., (scientific editor), Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego. Rzeszów 2003; Kosiewicz J., K. Obodyński (scientific editor), *Sports Involvement in a Changing Europe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004; Kosiewicz J., K. Obodyński (scientific editor), *Sport and Society*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego Rzeszów 2004; Kosiewicz J., (scientific editor) *Physical Activity in Integrating Europe*, Wydawnictwo AWF Warszawa, Warszawa 2004; Kosiewicz J., (scientific editor), *Education through Sport: Towards an International Academy of Sport for All*, Kopenhagen 2004; Kosiewicz J., Obodyński K. (scientific editor), *Axiological Dimensions of Sport – Practical Aspects*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego Rzeszów 2004; Kosiewicz J., Editor: Sport, *Culture*

zyku angielskim) oraz kilkaset tekstów dotyczących filozofii sportu (ponad 100 w języku angielskim). Tworzyłem programy jej nauczania. Z tego właśnie względu nie mam wątpliwości, że filozofia sportu jako dyscyplina poznawcza istnieje w sensie instytucjonalno-organizacyjnym – tj. w przedstawionym wyżej ujęciu.

Pogląd ten wzmacnia fakt, że jako *visiting professor* jeździłem z wykładami w zakresie filozofii sportu do następujących uniwersytetów: Univerzita Palackého w Ołomuńcu w Czechach (4 razy), Jyväskylä University w Finlandii (3 razy), Semmelweis University w Budapeszcie na Węgrzech (4 razy), Norwegian School of Sport Sciences w Oslo (2 razy), Deutschen Sporthochschule Koeln, INEF de Catalunya w Barcelonie w Hiszpanii, Univerziteta Komenskeho w Bratysławie na Słowacji (2 razy), Tallinn Pedagogical University w Estonii (2 razy), Lithuanian Academy of Physical Education w Kaunas na Litwie, Universidad de Colima w Meksyku, La Universidad de Gualdajara w Meksyku oraz Universidad Iberoamericano w Mexico City; University of Southern Denmark w Odense oraz do University of Stirling w Szkocji.

Podejmowałem też profesorów – niektórych kilka razy – z wykładami z zakresu filozofii i socjologii sportu, takich jak: Sigmund Loland Rektor Norwegian School of Sport Sciences (Oslo w Norwegii), Ejgil Jespersen z Norwegian School of Sport Sciences (Oslo w Norwegii), Henning Eichberg z University of Southern Denmark (Odense w Danii), Georg Anders z Bundesinstitut für Sportwissenschaft (Bonn w Niemczech) oraz z Deutschen Sporthochschule Koeln, Otmar Weiss z Institut für Sportwisenschaft der Universität Vien, (Austria), Grant Jarvie z University of Stirling (Stirling w Szkocji), Bart Crum z Free University (Amsterdam w Holandii), Kimmo Suomi z University of Jyväskylä (Finlandia), Gyongyi Foldesi z Semmelweis University (Budapeszt na Węgrzech), Mait Arvisto z Tallinn Pedagogical University (Estonia), Dušan Leška z Univerzita Komenského (Bratysława na Słowacji), Bohuslav Hodan oraz Ivo Jirásek – obaj z Univerzita Palackého (Ołomuniec w Czechach), Saulius Kavaliauskas z Lithuanian Academy of Physical Education (Kowno na Litwie). Zainteresowanie filozofią sportu w ośrodkach uniwersyteckich jest ogólnie znanym faktem.

---

and Society, In Honour of Professor Zbigniew Krawczyk, Wydawnictwo AWF Warszawa, 2005; Kosiewicz J., *Movement Recreation for All*, red. naukowa: Kosiewicz J., Wydawnictwo BK, Legionowo 2006; Kosiewicz J., *Environmental Differentiations of Tourism*, red. naukowa: Kosiewicz J., Wydawnictwo BK, Legionowo 2006; Kosiewicz J., *Sport and Values. Theoretical Foundations*, red. naukowa: Kosiewicz J., Wydawnictwo AWF, Warszawa 2006; Kosiewicz J.: *Sport for All as a Form of Education*, Eichberg H., Kosiewicz J, Obodyński K. (red. naukowa), Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego Rzeszów 2007; Kosiewicz J.: *Social and Cultural Aspects of Sport*, Kosiewicz J., (red. naukowa), Wydawnictwo AWF Warszawa, 2007; Kosiewicz J.: *Social and Cultural Aspects of Sport*, Kosiewicz J., (red. naukowa), Wydawnictwo AWF Warszawa, 2007.

III. Merytoryczny punkt widzenia

W rozważaniach nad istnieniem filozofii sportu w poza instytucjonalno-organizacyjnym (strukturalno-funkcjonalnym) kontekście pojawiają się jednak poważne wątpliwości. Dotyczy to zwłaszcza statusu merytorycznego i metodologicznego badanej dyscypliny. W tej części wypowiedzi zajmę się przede wszystkim kwestiami merytorycznymi, aczkolwiek w niektórych przypadkach pewne argumenty z tego kręgu będą zdawać się poniekąd pokrewne uzasadnieniom o charakterze instytucjonalno-organizacyjnym (strukturalno-funkcjonalnym).

1. Piśmiennictwo a samodzielność merytoryczna dyscypliny naukowej

Istnieje pogląd przyjmujący, że występuje w obrębie filozofii przedmiot szczegółowy zwany filozofią sportu i że funkcjonuje jako autonomiczna dziedzina nauki. Świadczyć ma o tym m.in. obfita literatura przedmiotu.

Uzasadnieniem tego stanowiska ma być praca P. Mc Bride'a pt. *The Philosophy of Sport z* 1932 r. Ostateczna stabilizacja filozofii sportu przypada podobno na lata 1967–1979, kiedy to ukazały się m.in. monografie H. Slushera *(Man, Sport and Existence,* 1967), P. Weissa (*Sport. A Philosophic Inquiry*, 1969), W.J. Morgana *(On the Path toward an Ontology of Sport,* „Journal of the Philosophy of Sport" 1976; *Some Aristotelian Notes on the Attempt to Define Sport,* "Journal of the Philosophy of Sport" 1977), H. Lenka *(Social Philosophy of Athletics,* 1979). Do tego spisu dorzuciłbym jeszcze książkę *Philosophy and Human Movement* (1978) pióra D. Besta – monografię powszechnie cenioną. Ważny jest także dorobek H. Lenka zawarty w artykułach: *Prolegomena toward an analytic philosophy of sport* (1985), *Towards a social philosophy of achievement and athletics* (1988), a także w pracach zbiorowych pod jego redakcją – m.in. w *Aktuelle Probleme der Sport Philosophie* (1983).

Innymi ważnymi pracami były, *Philosophy of Sport* (1990) autorstwa D. Hylanda oraz ceniony podręcznik R.S. Kretchmara pt. *Practical Philosophy of Sport* (1994) i jego drugie wydanie *Practical Philosophy of Sport and Physical Activity* (2005).

Argumentacja ta mnie jednak nie przekonuje, mimo iż chciałbym – jako filozof i rozważający zagadnienia dotyczące sportu z filozoficznego punktu widzenia – aby filozofia sportu wreszcie zaistniała w sensie merytorycznym oraz spełniała wszystkie stosowne kryteria w zakresie metodologii ogólnej i szczegółowej, a także rozwijała się jak najlepiej, celem osiągnięcia statusu nauki (bądź dyscypliny czy subdyscypliny) dojrzałej i autonomicznej. Sprzyjałoby to oczywiście rozwojowi wiedzy o sporcie i rozwojowi filozofii w ogóle.

Również fakt, że pojawiły się czasopisma i organizacje naukowe związane z filozofią sportu nie stanowi jeszcze argumentu merytorycznego, wspierającego tezę o istnieniu filozofii sportu. One mogą pomóc jedynie w jej zaistnieniu w dojrzałym i autonomicznym kształcie. Prawdopodobnie tak będzie, ponieważ współczesna nauka – w tym filozofia – jest mocno zinstytucjonalizowana i w zasadzie poza instytucjami powołanymi do jej rozwoju nie funkcjonuje. Minęły bowiem czasy Dawida Hume'a czy Ludwika Feuerbacha, którzy pracowali z dala od uniwersyteckiego zgiełku.

Niestety, z faktu, że „istnieją książkowe wydania prac całościowo ujmujące filozofię sportu, poświęcone jej czasopisma specjalistyczne, organizacje naukowe i podręczniki akademickie, obszerne jej bibliografie" wcale nie wynika, że „chyba musi istnieć – zdaniem Lipońskiego w wypowiedzi bez debitu – sama dyscyplina".

W danym przypadku pojawia się pomieszanie porządku instytucjonalno-organizacyjnego (strukturalno-funkcjonalnego) z porządkiem merytorycznym i metodologicznym. Naturalnie, w świetle pierwszego porządku zaistnienie filozofii sportu jest faktem. Jednakże jest to tylko warunek wstępny i konieczny, ale nie wystarczający. Nie wystarczy to bowiem do zaistnienia filozofii sportu jako dyscypliny dojrzałej naukowo i autonomicznej, ponieważ nie zostały spełnione warunki merytoryczne i metodologiczne. Z tego też względu filozofia sportu będzie w obrębie innych dyscyplin filozoficznych i innych nauk lekceważona i słusznie nie doceniana.

Ponadto warto wskazać, że nawet z punktu widzenia kryterium instytucjonalno-organizacyjnego (strukturalno-funkcjonalnego) nie zaistniała jeszcze żadna ostateczna stabilizacja. Jest bowiem wiele do zrobienia w zakresie filozofii sportu na uczelniach zagranicznych i polskich. Daleko jest jej w tym względzie do dojrzałości np. w wielu wyższych szkołach polskich, tj. w akademiach wychowania fizycznego, w licznych uczelniach publicznych (np. na Wydziale Wychowania Fizycznego i Zdrowotnego UR) i niepublicznych tego przedmiotu się nie uwzględnia zarówno w planach, jak i programach studiów. Z tego powodu nie wprowadza się stosownych, związanych z nim instytucjonalno-organizacyjnych i strukturalno-funkcjonalnych rozwiązań – odpowiednich zakładów, katedr, instytutów czy wydziałów – celem realizacji wzmiankowanych planów i programów. Nie można więc mówić, że w omawianym zakresie sytuacja jest klarowna, ustabilizowana i niepodważalna. W dalszym ciągu filozofia sportu na uczelniach związanych ze sportem z trudem dobija się akceptacji jej statusu edukacyjno-poznawczego. Nie zezwala się – np. na posiedzeniach stosownych rad wydziałów akademii wychowania fizycznego na prowadzenie prac dyplomowych i magisterskich, podobnie jak nie zezwala się na wszczęcia doktoratów i habilitacji w danym zakresie. Warto wsłuchać się w tym względzie w wytyczne dotyczące drugiego stopnia

sokratesowej metody dialektycznej o charakterze protreptycznym. Zawarta jest w niej bowiem zachęta do „pozbycia się hańbiącej człowieka „niewiedzy"" (Krokiewicz 1995, s. 251).

Rozpatrując natomiast wskazaną argumentację w ściśle merytorycznym świetle – sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. Otóż filozofia sportu w dalszym ciągu znajduje się na samym początku drogi w sensie merytorycznym i metodologicznym. Upłynie prawdopodobnie wiele dziesięcioleci zanim ta dyscyplina – istniejąca już w sensie instytucjonalno-organizacyjnym – ukształtuje się, a znacznie więcej zanim dojrzeje. Obecnie mamy – moim zdaniem – do czynienia z okresem wstępnym, a dalszy rozwój filozofii sportu wymaga pionierskiej, żmudnej i czasochłonnej pracy, aby wydobyć, jak Sokrates przy pomocy metody maieutycznej, nową nieznaną dotąd jakość poznawczą, tzn. w tym przypadku oryginalne założenia i zagadnienia filozoficzne, właściwe li-tylko filozofii sportu. Oczywiście – zarówno w tym świetle, jak i w perspektywie dalszych argumentów – orzekanie na podstawie kilku publikacji, że „ostateczna stabilizacja filozofii sportu przypada na lata 1967–1979" jest jednak stanowczo nazbyt przedwczesne.

2. Filozofia ogólna wobec filozofii sportu

Filozofom z wykształcenia stosunkowo łatwo – ze względu na narzędzia formalne i merytoryczne, tj. posiadaną przez nich wiedzę – przychodzą badania nad sportem. Niewielu – biorąc pod uwagę całą populację filozofów – jednak to czyni. Zdecydowana większość filozofów traktuje osoby zajmujące się filozofią sportu z przymrużeniem oka. Jeśli się tym zajmują, to raczej traktują to jako zajęcie uboczne, które nie przynosi splendoru w środowisku filozoficznym i nie dowartościowuje też owego środowiska. Oczywiście nie sprzyja to jej rozwojowi. Filozofia sportu funkcjonuje w danym środowisku trochę jak dziecko z nieprawego łoża.

Dwie moje książki poświęcone filozoficznej refleksji nad kulturą fizyczną i sportem (Kosiewicz 2000 i 2004), zostały przekazane m.in. bibliotece Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Znajdowały się one przez jakiś czas obok 3 innych moich książek (Kosiewicz 1997, 1998a, 1998b) z zakresu filozofii religii, poświęconych w szczególności pojmowaniu oraz znaczeniu cielesności ludzkiej w antropologii chrześcijańskiej (*nb.* stały się one m.in. podstawą umieszczenia wzmianki o moim dorobku w tym względzie w encyklopedii PWN „Religia" 2002, s. 55). Wzmiankowane wyżej 2 książki (Kosiewicz 2000 i 2004), związane z nowo powstającą filozofią sportu zostały, jak zauważyłem w 2007 r. (być może stało się to wcześniej), usunięte z bibliotecznego spisu książek wskazanego Instytutu; prawdopodobnie dlatego

że nie zostały zaliczone do pozycji *stricte* filozoficznych. (Nawiasem mówiąc, w świetle prezentowanych tutaj dociekań, nie wiadomo czy książki te jeszcze nie, czy też może w ogóle nie zasługują na to.)

3. Aplikacyjny charakter filozofii sportu jako świadectwo braku jej dojrzałości i autonomii

Używanie określenia filozofia sportu – jak wyżej wskazano – jest zasadne z punktu widzenia instytucjonalno-organizacyjnego (strukturalno-funkcjonalnego), natomiast budzi poważne zastrzeżenia w kontekście merytorycznym i metodologicznym. Z tego też względu powinno się ją raczej określana jako filozoficzny namysł nad sportem niż filozofia *sensu stricto*. Aby uniknąć zaskakującego rozdwojenia nomenklaturowego dotyczącego nazwy danej nauki, dyscypliny, czy subdyscypliny w zasadzie wykluczającymi się określeniami, będę stosować nazwę filozofia sportu nawet wtedy, gdy powinien być stosowany termin filozoficzny namysł nad sportem.

Owa filozofia znajduje się w stadium początkowym m.in. z tego względu, że ma charakter aplikacyjny. Owo określenie – tj. „charakter aplikacyjny" – znaczy włącznie to, że w omawianym okresie rozwoju filozofia sportu – dotyczy to jej całego dorobku – jedynie czerpie z filozofii w ogóle i filozofii szczegółowych, z rozmaitych działów, prądów, epok, szkół, kierunków, pojęć, terminów, kategorii, zagadnień i założeń celem – ujmując sprawę w skrócie i posługując się nomenklaturą Kazimierza Ajdukiewicza (1985) – opisania (idiografia), wyjaśnienia (za pomocą zabiegów nomotetycznych i nomologicznych) oraz zrozumienia, a także wartościowania (za pomocą aksjologii) tego wszystkiego, co zdaniem danych autorów wiąże się ze sportem z ich własnego, tj. subiektywnego punktu widzenia.

W filozofii sportu wykorzystuje się i stosuje przede wszystkim – oczywiście w sposób wybiórczy – zaistniałe doświadczenia, efekty zabiegów poznawczych, tj. osiągnięcia czy inaczej dorobek, jeśli tak można określić, całej filozofii. W związku z tym owa filozofia jest traktowana przy tworzeniu filozofii sportu – zgodnie z neoplatońskimi koncepcjami filozofii – raczej jako „sztuka sztuk" niż „wiedza wiedz" (Domański 1996a, s. 7). Istniejąca tradycyjna i współczesna filozofia jest więc jedynie środkiem służącym rozwijającemu się filozoficznemu namysłowi nad sportem – zarówno pod względem merytorycznym, jak i formalnym, tj. metodologicznym.

Filozofia sportu jest jedynie odbiorcą i aplikatorem uznanych i utrwalonych już rezultatów dociekań na innych pozasportowych polach badawczych. Dojrzałość jakiejś dziedziny filozoficznej poznaje się nie tylko po umiejętności przekształcania i wykorzystywania tego, co gdzie indziej zostało osiągnięte, ale wtedy gdy dany fragment, czy jakaś powstała i rozwijająca się filozofia

szczegółowa wnosi nowe jakości, oryginalne założenia i konteksty uzasadnienia charakterystyczne wyłącznie dla niej do filozofii ogólnej i innych filozofii szczegółowych.

Tymczasem z filozofią sportu sytuacja przedstawia się zgoła inaczej. Jest na razie czymś w rodzaju pasożyta poznawczego. Czerpie i wykorzystuje wszystko, co może być dla niej przydatne, nie dając innym postaciom filozofii nic w zamian. Nie zachodzi bowiem relacja zwrotna, w rozumieniu Leszka Kołakowskiego (2000, s. 15–44, pierwszego laureata Nagrody Biblioteki Kongresu USA im. Johna Klugego, stanowiącej odpowiednik Nobla w dziedzinach humanistycznych), właściwa filozofii w ujęciu tradycyjnym, kiedy to filozofia nie tylko korzysta z osiągnięć innych nauk, ale też oddziałuje zwrotnie – inspirująco, gdy pobudza własnymi osiągnięciami poznawczymi, uogólnieniami o charakterze fulguracyjnym – w ujęciu Konrada Lorenza (1977) – właściwymi tylko jej założeniami – kolejne działania poznawcze.

Nie zachodzi bowiem taka sytuacja, jaka np. w filozofii biologii czy też w ogólnej teorii systemu Ludwiga von Bertalanffy'ego (1973, 1984), związanej z organizmalną koncepcją człowieka, pojmowanego jako struktura funkcjonalna. Znalazło to istotny oddźwięk m.in. w antropologii filozoficznej, w filozofii i teorii medycyny, a nawet w medycynie klinicznej.

Dociekania z zakresu filozofii fizyki Kartezjusza (1958) wpłynęły w sposób istotny na filozofię kosmosu i na związaną z nią ontologię uniwersum. Przedstawił mechanistyczną wizję świata. Zinterpretował byty organiczne i nieorganiczne w kategoriach fizyki. Został protoplastą fizykalizmu charakterystycznego dla Koła Wiedeńskiego (zwanego też trzecim pozytywizmem, neopozytywizmem, empiryzmem logicznym, określonym też przez Rudolfa Carnapa mianem empiryzmu naukowego (Carnap 1969, s. 68, 70–79; 1973, s. 842.). Stworzył on równolegle z Thomasem Hobbesem oryginalną biomechaniczną koncepcję człowieka (1839), do której nawiązał m.in. Julien Offray de La Mettrie w *Człowieku-maszynie* (1748, 1984) i wykorzystał związane z nią dociekania – podobnie jak wielu innych – do praktyki medycznej. Kartezjańska filozofia człowieka legła u podstaw współczesnej biomechaniki, interesująco wykorzystywanej w badaniach z zakresu rehabilitacji ruchowej zwanej też fizjoterapią oraz w teorii sportu i w praktyce sportowej.

Rozważania Zygmunta Freuda (1982) dotyczące stworzonej przez niego psychoanalizy oddziałały w doniosły sposób na rozwój antropologii filozoficznej na filozofię medycyny, na terapie psychologiczne i psychiatryczne, na pojawienie się nowych form psychoanalizy biologicznej i opozycyjnych w stosunku do nich różnych postaci neopsychoanalizy o orientacji kulturowej, upatrujących źródło zaburzeń psychicznych, nerwic dewiacji i patologii przede wszystkim w zakłóceniu relacji społecznych o mniejszym i większym

zasięgu. Psychoanaliza i neopsychoanaliza wzbogaciły niezmiernie współczesne koncepcje człowieka i rozmaite terapie medyczne.

Psychoanaliza Freuda znalazła zastosowanie także w filozofii sztuki oraz teorii literatury i teorii dramatu. Na przykład niezdecydowane, pełne samoograniczeń, niespełnień, wahań, niekonsekwencji postępowanie Hamleta można, choć jednostronnie, wyjaśnić odwołując się do – opisanego przez twórcę psychoanalizy – kompleksu Edypa. Hamlet przyjechał bowiem do zamku w Elsynorze, aby dokonać zemsty na stryju, który zamordował jego ojca i ożenił się z jego żoną i matką Hamleta. Hamlet uzyskał potwierdzenie tego faktu (podczas drugiej sceny pierwszego aktu sztuki) w nocy na murach zamku, kiedy to duch ojca opowiedział mu szczegółowo o całym zdarzeniu, o morderstwie. Mimo to Hamlet, który powinien był zabić stryja natychmiast po objawieniu, był przez całą sztukę, niemalże do końca piątego aktu niezdecydowany, co i jak zrobić. Odwołanie się do freudowskiej psychoanalizy pozwala wyjaśnić, że na jego zachowanie miał wpływ kompleks Edypa. Otóż w świetle tego wyjaśnienia wahanie Hamleta wynikało stąd, że stryj był istocie jego sprzymierzeńcem, gdyż zgładził największego od wczesnego dzieciństwa rywala, który zagarnął dla siebie miłość jego ukochanej matki (Skwarczyńska 1978).

W tej sferze, tj. w zakresie oddziaływania filozofii szczegółowych na filozofię ogólną i inne filozofie szczegółowe oraz inne sfery nauki oraz aktywności praktycznej podobnych przykładów jest bez liku. Nie dotyczą one jednak jeszcze filozofii sportu.

Graham McFee w rozdziale *Are there philosophical issues respect to sport (other than ethical ones),* zawartym w monografii *Ethics & Sport* (1998, s. 3–18), wskazuje, że tak naprawdę nie ma założeń filozoficznych związanych czy charakterystycznych tylko dla badań wywodzących się z refleksji nad sportem (tamże, s. 6), że mamy jedynie aplikacje różnorodnych filozoficznych idei, filozoficznego namysłu do określenia, wyjaśnienia, a przede wszystkim zrozumienia tego, co właściwe jest aktywności w zakresie sportu.

Powołuje się w związku z tym na swoje cztery główne sfery zainteresowań filozoficznych, takie jak *freedom of action, philosophical anthropology (or philosophy of person), normativity of rules* i estetykę, do których to zasobów merytoryczno-metodologicznych odnosił się w wyjaśnianiu tego, czym jest sport. Stwierdza w związku z tym, że tego typu zabieg badawczy nie jest żadnym argumentem na rzecz tezy o tym, że istnieje filozofia sportu. Mamy bowiem w tym przypadku do czynienia w gruncie rzeczy z zabiegiem o wydźwięku technicznym, z mniej lub bardziej efektywną próbą aplikacji, a sport jest wyłącznie jednym z wielu przykładów, które można przypisać do danej idei filozoficznej. Czasami jakiś przypadek ze sportu może być nawet bardziej odpowiedni od innych np. w procesie dydaktycznym związanym

z określaniem w ogóle zasad i przejawów *normativity of rules* czy też *z freedom of action.*

Dokładnie to samo możemy powiedzieć o zagadnieniach (stanowiących zarazem spis treści), które pojawiają się w książce wspomnianego wyżej Slushera (1967): *Sport and Being* (podrozdziały: „Realms of Being"; „Being-within-Sport"; „Truth of Being"; „Ontological Truth – Foundation of Form"; „Recognition of Truth in Sport"; „The Body of Entity"; „Sport and Purpose («Sport – An Awareness of Human Action»; «Sport as a Situation»; «Sport as It Is»; «Togetherness – as a Potential»; «Realisation of the Self»)"; „Sport and Meaning" (podrozdziały: „The Meaning of I"; „Sport – Relation and Meaning"; „Sport and the Symbol"; „Meaning of the Perceived Reality"; „Sport as Human Absurdity"); „Sport and the Religious" („Ritual; Sport as Religious Symbol"; „Sport and Religion – as Institution"; „Morality and Ethics"; „Allowing for the Existing Morality"; „The Element of Silence"); „Sport: Existence and Decision" (podrozdziały: „Perfection in Sport"; „A Production of Work and Play"; „Freedom as a Function: A Real of Anxiety"; „Sport and Death").

Owe zagadnienia i związana z nimi treść mają być koronnym argumentem wskazującym na to, że filozofia sportu w formie autonomicznej i dojrzałej z całą pewnością już zaistniała. Powtórzę, że wyłączna aplikacja założeń i zagadnień filozoficznych do opisu, wyjaśnienia czy zrozumienia oraz wartościowania sportu nie jest jeszcze filozofią sportu *sensu stricto,* jest, co najwyżej, filozoficznym namysłem nad sportem (tj. filozofią sportu we wczesnym stadium rozwoju), a sport może być w związku z tym jedynie szczególnym przypadkiem – użytecznym przykładem sprzyjającym rozważaniom m.in. nad teorią prawdy, teorią wolności, ontologią, antropologią, moralnością, estetyką bądź refleksją związaną z filozofią egzystencji lub tanatologią (dotyczyć to może np. sportów walki, m.in. boksu bądź karate czy też wyścigów samochodowych w zakresie tzw. formuły pierwszej, czyli F1, a także himalaizmu w perspektywie sytuacji granicznych, np. śmierci). Nawiasem mówiąc, najbardziej ulubionym przykładem Ludwika Wittgensteina przy rozważaniach z zakresu teorii gry są szachy.

4. Sławni filozofowie o sporcie a filozofia sportu

Nie jest także argumentem przemawiającym za istnieniem filozofii sportu fakt, że wielu wybitnych filozofów poruszało zagadnienia związane ze sportem. Wprowadzanie „metafor sportowych i nawiązań do antycznego sportu (...) rekonstrukcja doświadczenia cielesnego i duchowego, jakie zyskał poprzez udział i zwycięstwa Platon oraz projekcja tego doświadczenia w jego późniejszej filozofii" – nie jest na pewno – wbrew temu, co twierdzi Lipoński

w wypowiedzi bez debitu – świadectwem tworzenia i zaistnienia filozofii sportu, jest tylko śladową obecnością jego zawodniczych przeżyć w pisanych później dialogach. Ponadto nawiązania czy posługiwanie się przykładem wziętym ze sportu jest przecież jedynie aplikacją tematyki sportowej, a nie filozofią. To samo dotyczy Hobbesa, który podobno uważał, że właśnie sport (grał w to, co określano za jego życia mianem *royal tennis,* 1839) i śpiewanie w łóżku zapewniają mu długowieczność i sprawność fizyczną; czy nawet Sartre'a, który niektóre aspekty sportu rozważał szerzej w *L'Être et le néant* (1943). Ale zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku owe wypowiedzi nie stanowią jeszcze filozofii sportu.

To, że wielu znakomitych filozofów – znacznie więcej niż wzmiankowałem – wypowiadało się w sposób akcydentalny (czasem bardziej złożony czy pogłębiony) na temat sportu, nie jest wcale świadectwem zaistnienia filozofii sportu w formie dojrzałej i niezależnej. Jest tylko przejawem filozoficznego namysłu nad sportem, jako że sport się znalazł, z mniej lub bardziej ważnych powodów, w obrębie zainteresowań danego myśliciela, że wydał się mu istotny. Aplikował on wtedy znaną mu wiedzę specjalistyczną do wyjaśnienia i zrozumienia tego, co go właśnie interesuje jako filozofa. Przykładem w tym względzie może być znakomite i obszerne studium Janusza Kuczyńskiego poświęcone antropologicznym (z punktu widzenia filozofii człowieka) aspektom sportu pt. *Gra jako negacja i tworzenie świata* (1990, s. 56–92).

5. Czy ilość w filozofii przechodzi w jakość?

Nie jest także wystarczającym argumentem – przemawiającym za istnieniem filozofii – pokaźna liczba artykułów i publikacji książkowych. W bibliografii akademickiego podręcznika z zakresu filozofii sportu autorstwa C. Thomasa z 1983 pt. *Sport in Philosophic Context* uwzględnionych jest 455 pozycji dotyczących filozofii sportu, a liczba ta jest obecnie z pewnością większa. Czy jednak ilość przechodzi w jakość? Na temat owego przechodzenia, traktowanego jako naczelna zasada rozwoju przyrody ożywionej, wypowiedział się całkiem poważnie kiedyś Fryderyk Engels (1949, s. 127, 1953, s. 244; Amsterdamski 1964, s. 62–68). *Notabene* zwracano wielokrotnie uwagę, nawet w czasach podatnych na ideologię marksistowską, iż owa zasada nie sprawdza się nie tylko w odniesieniu do filozofii bytu. Na temat szkodliwych skutków upowszechniania fałszywych tez naukowych wypowiedział się m.in. Stefan Amsterdamski (1981).

Świadectwem fałszywości poglądu przyjmującego, że ilość stymuluje podwyższenie poziomu jakości w filozofii sportu jest stan wykształcenia członków British Philosophy of Sport Assocation, International Association for the Philosophy of Sport oraz European Association for the Philosophy of Sport.

Mniej więcej około 85% spośród nich nie ma wykształcenia filozoficznego. Dotyczy to również osób, które pełniły nawet najwyższe funkcje w tych czy krajowych stowarzyszeniach. Zarówno te osoby, jak i stowarzyszenia filozoficzne czy pisma z zakresu filozofii sportu, którymi kierowali odegrały z całą pewnością istotną rolę przede wszystkim w rozwoju filozofii sportu w sensie instytucjonalno-organizacyjnym. Sprzyjały także rozwojowi merytorycznemu i metodologicznemu, zapraszając do współpracy w stowarzyszeniach, wydaniach prac zbiorowych i żurnalach naukowych oraz prezentacjach w charakterze *keynote speaker* filozofów *sensu stricto* takich m.in. jak Hanna Hogenova (Uniwersytet w Pradze), Graham McFee (University of Brighton, UK; California State University) Ivo Jirásek (Uniwersytet w Ołomuńcu), Lev Kreft (Uniwersytet w Ljublianie) czy też Maria Zowisło (AWF w Krakowie). Jednakże to za mało, gdyż o jakości twórczości z zakresu filozofii sportu głównie decyduje właśnie owe 85%.

Można mówić w danym przypadku o przechodzeniu ilości w jakość, ale jedynie w dość specyficznym i paradoksalnym przypadku. A mianowicie, w danej sytuacji ilość stymuluje złą jakość, brak kompetencji filozoficznych powoduje powstawanie tekstów na niskim poziomie merytorycznym i metodologicznym. Częstokroć trudno w nich doszukać się jakiejkolwiek filozofii.

Ponadto nie wszyscy uczestniczący w międzynarodowym i krajowym życiu filozoficznym są twórczy. Owszem jest różnorodność tematyczna publikacji. Tylko część z nich jest na niezłym, dobrym czy na bardzo dobrym poziomie. Cóż z tego, jeżeli są to, podobnie jak pozostałe, niemalże w 100% aplikacje, jak np. monografia ks. Stanisława Kowalczyka *Elementy filozofii i teologii sportu* (w tym przypadku aplikacja personalizmu katolickiego, 2002). Wprawdzie zdarza się, że pojedyncze teksty czy monografie są dojrzałe, ale filozofii sportu jako takiej (w ogóle) w dalszym ciągu daleko do dojrzałości i do autonomii. Sytuacja ta potrwa jeszcze dość długo, ponieważ filozofią sportu zajmuje się – niewiele w porównaniu z całym środowiskiem filozoficznym – osób. Nie są to na ogół – poza nielicznymi wyjątkami – uznani, w środowisku, czyli dobrzy filozofowie. Ci nieliczni sytuują rozważania o sporcie z dala od głównego nurtu swych dociekań. W środowisku filozoficznym patrzy się na filozofię sportu jak na dziecko z nieprawego łoża, a na filozofów podejmujących się badań nad sportem podejrzliwie lub z przymrużeniem oka. Nie sprzyja to rozwojowi filozoficznej refleksji nad sportem.

Zdarza się także, że poziom naukowy prezentacji jest wysoki, ale niestety zanadto pozafilozoficzny (czyli w rzeczywistości niefilozoficzny). Otóż w wypowiedziach analitycznych i syntetycznych, ustnych i pisemnych nawet osób wybijających się pod względem aktywności organizacyjnej i twórczej (pisarskiej) przeważa jednak kontekst uzasadnienia odwołujący się bardziej do nauk

o sporcie niż do filozofii. W wyjaśnianiu zjawisk i problemów badawczych dotyczących sportu, posługują się najczęściej terminami, pojęciami, kategoriami, hipotezami, teoriami pozafilozoficznymi. Powstały wprawdzie teksty wartościowe, ale nie filozoficzne. Nie rozwinie się filozofia sportu jako taka, gdy fakty teoretyczne i praktyczne dotyczące sportu będą rozpatrywane za pomocą języka właściwego szeroko rozumianej teorii sportu czy szerzej – nauk o sporcie. Niezbędny jest w tym przypadku język i profesjonalna znajomość filozofii. Pojawiają się w tych tekstach odwołania do filozofii, ale mają one raczej charakter ilustracyjny i powierzchowny.

Z kolei przesadą jest poświęcenie tekstu z zakresu filozofii sportu niemalże w całości dociekaniom z zakresu innych dyscyplin filozoficznych. Przykładem może być w tym względzie artykuł pióra McFee pt. *Paradigms and Possibilities: Or, some concerns for the study of sport from the philosophy of science* (2007, s. 58–77) oraz *Searching for truth in sport and exercise sciences* (2006, s. 65–70). Przedstawił on w zasadzie wykład z obszaru filozofii nauki, metodologii nauk empirycznych czy naukoznawstwa, dotyczący przede wszystkim poglądów Karla Poppera, także Thomasa Kuhna (zabrakło niestety Imre Lakatosa, Paula Feyerabenda czy też Leonarda Nelsona). Miał on wprawdzie charakter profesjonalny – jedynie w sensie dydaktycznym – i uprzystępniający, przeznaczony raczej dla studentów studiów doktoranckich, którzy muszą przygotować się do egzaminu z metodologii ogólnej bądź też metodologii nauk empirycznych. Tego typu opisowa prezentacja poglądów Poppera czy Kuhna nie wzbudziłaby zainteresowania nawet za życia tych wielkich myślicieli. Nie ma ona bowiem żadnego badawczego znaczenia. A dołączenie do niej na końcu kilku refleksji o sporcie pobrzmiewało sztucznością i przypadkowością.

Heather Read postąpiła zdecydowanie inaczej. Oparła swój nowatorski pomysł wskazujący na to, że filozofia jest sportem (*Sport as Philosophy. Presidential Address to the IAPS 2007*, bez debitu) na zrównoważonym aczkolwiek powierzchownym kontekście uzasadniania zawierającym argumentację zarówno z zakresu filozofii ogólnej (historii filozofii), jak i refleksji filozoficznej nad sportem. Godna pochwały jest owa harmonia. Natomiast wskazane merytoryczne uzasadnienie okazało się całkowicie chybione. Wynika to chyba z braku gruntownej edukacji filozoficznej.

Wskazuje na to m.in. nieudana próba definicji (nawiązująca do niezbyt dobrego podręcznika), a następnie interpretacja pojęcia filozofii rzekomo charakterystycznego dla starożytnej Grecji (Read 2007, s. 2). Stwierdza ona, że „grecki termin „filozofia" literalnie znaczy tyle, co „umiłowanie mądrości" („The Greek term '*philosophia*' literally means „love of wisdom"). Powołuje się w związku z tym na Pitagorasa i Sokratesa, który – jej zadaniem – tę słynną koncepcję filozofii („who made this conception of philosophy famous") spopularyzował. I nic więcej na ten temat. A szkoda, bo można było przedstawić

i omówić m.in. definicje mądrości i definicje filozofii Pseudo-Platona (1973) oraz neoplatońskie definicje filozofii odnoszące się również do spuścizny arystotelesowskiej (Domański 1996, s. 7). Np. z lektury *Definicji* Pseudo-Platona (1973) można m.in. dowiedzieć się, że *fileo* znaczy pragnienie, dążenie i miłość (umiłowanie) *sofii*, czyli mądrości i wiedzy (które były w jego czasach jeszcze wyrażeniami tożsamymi). Tego typu pogłębienie wiedzy mogłoby się przyczynić do odmiennego, bardziej zgodnego z greckim antykiem wywodu.

Ponadto autorka wskazanego Adresu – napisanego na koniec jej prezydentury w International Association for the Philosophy of Sport – orzeka, że gdy rozważy się relacje między sportem i filozofią „historycznie oraz ideowo to można wykazać, iż sport jest formą filozofii", a ponadto, że „Greccy atleci i filozofia poszukiwali wiedzy zarówno za pomocą podobnych sposobów, jak i ze względu na podobne przyczyny" („I will argue that historically and ideally sport is a form of philosophy" oraz „Greek athletics and philosophy both seek knowledge in similar ways and for similar reasons", Read 2007, s. 1).

Potwierdza także w *Conclusion,* że nie ma wątpliwości co do „podobieństwa między sportem i filozofią", a także że pojmuje „sport jako poszukującą prawdy aktywność praktyczną analogiczną do filozofii" („I hope we remember to recognize (...) resemblance between sport and philosophy", „sport as a truth-seeking practice analogous to philosophy, tamże, s. 9.).

Podsumowując całość swojego wywodu dowodzi dalej, że zarówno sport, jak i nauka są potomkami greckiej atletyki oraz postuluje, by filozofowie sportu zachowali (i eksponowali społeczne i edukacyjne wartości atletyki, jeśli uczą oglądu sportu jako filozofii" („sport and science are both descendants of ancient Greek athletics. As sport philosophers we may preserve the social and educational value of athletics if we learn to see sport as philosophy", (tamże, s. 9). *Notabene* Read nie wspomina nic o wpływie kultury i rozwijającej się cywilizacji, o oddziaływaniu innych niż sport umiejętności praktycznych, a także o właściwościach poznawczych zawartych w sztuce, religii czy też w myśleniu potocznym na powstanie filozofii, a następnie nauk szczegółowych.

Twierdzenia przyjmującego, że sport jest formą filozofii nie da się w żaden sposób utrzymać, ponieważ równie dobrze wszystkie inne formy aktywności fizycznej o charakterze autotelicznym czy instrumentalnym (np. zmieniające przyrodę, społeczeństwo bądź jednostkę ludzką) mogłyby być potraktowane jako filozofia. Mówiąc skrótowo, aktywność fizyczna nie jest filozofią. Nie są nią też przejawy aktywności teoretycznej, które nie noszą znamion filozofii. Filozofią może być jedynie wysoce wysublimowana i wyspecjalizowana teoretyczna aktywność poznawcza.

Ponadto dwie przesłanki uwydatniające się w tekście i wskazujące na to: a) że mądrość i wiedza były podstawą filozofii moralnej Sokratesa, oraz b) że

w aktywności sportowej można znaleźć elementy wychowawcze, nie uprawniają do wyciągania wniosku, że sport jest filozofią (jest to przykład wadliwie skonstruowanego sylogizmu hipotetycznego). Z tego punktu widzenia wszelka aktywność ludzka zawierająca jakieś właściwości wychowawcze byłaby filozofią. *Nb.* wychowaniem zajmuje się pedagogika. Filozofia i pedagogika to dwie różne dziedziny szczegółowe. Utożsamianie wychowania – które jest częścią pedagogiki – z filozofią jest błędem.

6. Czy podręczniki z zakresu filozofii sportu są świadectwem jej rozwoju?

Nie przekonuje mnie powoływanie się na podręczniki akademickie dotyczące filozofii sportu, których publikacje miałyby stanowić niezbity dowód zaistnienia filozofii sportu o pogłębionym wydźwięku zarówno w sensie merytorycznym, jak i metodologicznym. Mam w tym zakresie zupełnie przeciwstawną opinię. To właśnie owe podręczniki, jak żadne inne pozycje związane z filozofią sportu, podkreślają paradoksalnie jej nie tyle całkowity brak, ile bardzo niski powierzchowny, częstokroć pozaprofesjonalny poziom.

Przedstawiają one filozofię sportu w jak najgorszy sposób. Są bowiem nasycone retrospektywą, nawiązującą do innych książek, próbujących kojarzyć filozofię ze sportem. Przedstawiają w formie skondensowanej efekty badań innych autorów, tj. rezultaty aplikacji filozofii do prezentowanych zagadnień dotyczących sportu. W porównaniu z innymi pozycjami są wyłącznie opracowaniami, a nie tekstami źródłowymi, są wtórne w stosunku do innych, które zawierają aplikacje filozoficzne, a nie filozofię sportu *sensu stricto*.

We wzmiankowanym wyżej artykule pióra McFee (1998), autor stwierdza, że dana dyscyplina – tj. filozofia sportu – nie istnieje (w sensie merytorycznym i metodologicznym – moje). Ponadto nic nie wskazuje, jego zdaniem, na jej ewentualne pojawienie się. W związku z tym uważa, iż nic nie upoważnia zarówno w sensie formalnym, jak i w sensie merytorycznym ani do opracowywania podręczników, ani do tworzenia instytucji edukacyjnych zajmujących się nauczaniem owej filozofii.

Ta konkluzja wydaje mi się nazbyt radykalna. Każda zaawansowana dyscyplina naukowa miała swój okres wstępny, inicjacyjny zanim rozwinęła się i usamodzielniła pod względem metodologicznym i merytorycznym.

7. Czy jedna książka może być świadectwem zaistnienia autonomicznej i dojrzałej dyscypliny naukowej?

Zbigniew Krawczyk z kolei informuje w jednej ze swoich wypowiedzi bez debitu, że początki filozofii sportu można datować na lata sześćdziesiąte ubiegłego stulecia, a za dzieło symbolizujące ten fakt można uznać wskazaną

wyżej książkę Slushera *Man, Sport and Existence* (1967). Także i ten argument nie brzmi przekonująco w zderzeniu np. z twórczością Arystotelesa (1988), Pomponazziego (1980) czy Kartezjusza (1986). Otóż pierwszy w starożytności, drugi w XV, a trzeci w XVII w. napisali znakomite monografie antropologiczne poświęcone ludzkiej duszy, jaźni, świadomości czy psychice (*O duszy* – 1988 oraz *O nieśmiertelności duszy* – 1980, a także *O namiętności duszy* 1986). Z tego wcale nie wynika, że już od czasów publikacji ich książek można mówić o istnieniu psychologii, która pojawiła się przecież znacznie później. Na wzmiankowanych wyżej, podobnie jak na wielu innych twórców (poczynając od orfików czy filozofów antycznych w tym chrześcijańskich, średniowiecznych, a nie tylko na nowożytnych kończąc), można jedynie wskazać jako na protoplastów tej fascynującej dziedziny naukowej. Podobnie jest z filozofią sportu – prawdopodobnie pojawi się znacznie później w postaci autonomicznej i dojrzałej.

8. Czy filozofia sportu jest częścią filozofii w ogóle czy częścią nauk o sporcie?

Filozofia sportu pojmowana jako część nauk o sporcie pojawi się nie wcześniej niż zaistnieją w dojrzałej i autonomicznej formie – aczkolwiek stale rozwijane i modyfikowane – nauki o sporcie. Filozofia sportu bowiem – podobnie jak każda filozofia dyscypliny szczegółowej, np. filozofia prawa, filozofia sztuki czy filozofia fizyki, biologii bądź medycyny – jest przede wszystkim częścią dyscypliny szczegółowej, z której się wywodzi, a nie częścią filozofii ogólnej. Naturalnie filozofia ogólna odgrywa – ze względów aplikacyjnych – istotną rolę przy tworzeniu filozofii szczegółowych. Niemniej jednak filozofia danej dyscypliny wyraża to, co jest charakterystyczne dla danej dyscypliny, dziedziny czy nauki. Tym się m.in. różni od filozofii ogólnej i jej działów oraz innego typu filozofii szczegółowych (np. filozofii Kanta, filozofii Hegla, greckiej filozofii antycznej bądź filozofii francuskiego oświecenia). Oczywiście koresponduje ona z filozofią ogólną (oraz jej działami i innymi filozofiami szczegółowymi) właśnie ze względu na to, że to, co ogólne: terminy, pojęcia, kategorie, zagadnienia czy założenia zostało wykorzystane do tworzenia danej filozofii szczegółowej. Niemniej jednak, filozofie szczegółowe ulegają tak daleko idącej sublimacji, że mogą stać się zarazem częścią filozofii ogólnej.

Nawiasem mówiąc również w obrębie filozofii jako takiej pojawia się na konferencjach i łamach fachowych czasopism publiczna dyskusja z tezą, która zaognia się czasami ze względu na dylemat dotyczący tego, czy filozofia jest nauką w ogóle, czy też nie. Ów spór jest epistemologicznie bardzo nośny, ponieważ służy pogłębieniu refleksji nad własną dziedziną, sprzyja określeniu jej tożsamości. Dotyczy on również filozofii sportu. W jego ramach usiłuje się

odpowiedzieć na pytanie: czy już zaistniała ona jako dyscyplina autonomiczna i dojrzała w sensie merytorycznym i metodologicznym, czy trzeba będzie (i dlaczego) jeszcze na to poczekać?

Ponadto – w świetle powyższego sporu – może także toczyć się polemika związana z tym, czy filozofia sportu, już jako dyscyplina dojrzała i autonomiczna, będzie mogła być określana mianem nauki czy też nie.

9. Czy brak treści i sensu w filozofii sportu może być argumentem wzmacniającym tezę o jej istnieniu?

Paradoksalnie sceptycyzm w stosunku do istnienia filozofii sportu, wyrażony w tekstach jej poświeconych, można uznać z całą pewnością właśnie za przejawy aktywności epistemologicznej z tego zakresu. Krytyka właściwości poznawczych omawianej dyscypliny, powściągliwość wobec czy też negacja – zawierające odpowiedni kontekst uzasadnienia – prób stworzenia filozofii sportu, wskazują i określają zarazem warunki jej tożsamości.

Notabene spór na temat istnienia lub nieistnienia filozofii sportu można rozstrzygnąć jeszcze w inny (*nb.* iluzoryczny) – przedstawiony poniżej sposób.

Można przyjąć – tak jak to zostało zapowiedziane w powyższym śródtytule – że przy pewnych założeniach filozoficznych (ale pozaformalnych) nawet przemyślenia nie posiadające dojrzałych, odpowiednich, rzeczowych właściwości, charakterystycznych i identyfikowanych z filozofią, stanowią filozofię *sensu stricto*. Jest to typowo erystyczny zabieg, uwierzytelniający pozornie merytoryczne właściwości, zapewniający o tym, że to co nie jest jeszcze filozofią, może być uznane za filozofię.

Na wstępie tego toku rozumowania nasuwa się pytanie: czy namysł filozoficzny nad sportem jest filozofią w pełni tego słowa znaczenia, czy też nie? Można przyjąć, na podstawie poniższej argumentacji, że jeżeli mamy do czynienia z refleksją filozoficzną *sensu stricto* – to można głosić, iż mamy – mimo usprawiedliwionej w tym względzie krytyki – jednak do czynienia z filozofią jako taką.

Dotyczy to – po pierwsze – filozofii w formie myśli myślącej, która przedstawia siebie samą, uzewnętrznia, obiektywizuje wyłącznie ludzkie możliwości i właściwości poznawcze. Przejawia się to np. w medytacjach Kartezjusza, który prezentuje wyłącznie własne, wypracowane przez siebie poglądy – nie wywodzące się z innych, nadnaturalnych źródeł i inspiracji[2].

---

[2] Dany punkt widzenia przyjmuje, że każda teoria ma swojego autora, że nie ma filozofii w ogóle. W związku z tym, każda filozofia jest filozofią określonego podmiotu, jej kreatora. Stanowi uzewnętrznienie jego myśli. Istnieje więc jako byt, twór danej jednostki, dający się rozpatrywać w sensie ontologicznym, tzn. z punktu widzenia teorii bytu. W ten sposób, tj. w formie filozoficznej myśli, wyeksplikowane zostają poznawcze właściwości psychiczne autora i one właśnie istnieją,

Odnosi się to, po drugie, do myśli przez człowieka pomyślanej – pochodzącej z transcedentalnej (abstrakcyjnej i pozareligijnej) czy transcendentnej (religijnej), a więc w jednym i drugim przypadku idealnej i supranaturalnej rzeczywistości. Obiektywizuje się ona w podmiocie niezależnie od niego – tak jak to przyjmuje heglowska koncepcja Absolutu, który realizuje się w świadomości jednostkowej i zbiorowej. Człowiek jest w rękach Absolutu nieświadomym swej roli instrumentem czy medium, które jedynie przekazuje zaistniałą i objawioną w nim wiedzę. Nie zdaje sobie sprawy, że to nie on myśli. Nie wie, że w jego myślach przejawia się, myśli Absolut, że w jego poglądach obiektywizuje się mądrość, logika Absolutu.

Podobnie przedstawia się sytuacja ze świadomością zbiorową. Ludzie są przekonani, że to oni ją tworzą, że kultura, sztuka, moralność, religia, państwo, filozofia jest ich wyjątkową, wyłącznie im przypisaną gatunkową właściwością – jej wysublimowanym wytworem. Tymczasem zarówno przejawy świadomości zbiorowej, jak i indywidualnej, są jedynie świadectwem koniecznej autokreacji i autoafirmacji Absolutu, a nie aktywności ludzkiej.

Można zatem przyjąć, mając na względzie dwie wzmiankowane wyżej koncepcje filozofowania, że każda objawiająca się w ich obrębie refleksja jest filozofią, albowiem namysł filozoficzny – spełniający wymogi metodologiczne i merytoryczne stawiane przed filozofią instytucjonalną i poza-instytucjonalną – zobiektyzowany w postaci werbalnej lub pisemnej, jest filozofią. Dlatego też można poniekąd sądzić, że namysł filozoficzny nad sportem jest filozofią, tj. filozofią sportu, ponieważ filozofia jako taka skupiła się w tym przypadku na sporcie. A zatem można twierdzić, iż mamy do czynienia z filozofią sportu nawet wtedy, gdyby filozofia sportu nie zaistniała jeszcze jako dziedzina w sensie merytorycznym i metodologicznym. Jednakże, aby nie wprowadzać paradoksu i zarazem dysonansu ontologicznego – dotyczącego istnienia i zarazem nieistnienia filozofii sportu – lepiej jest posługiwać się – z punktu widzenia filozofii – pojęciem namysłu filozoficznego nad sportem.

Ku mojemu zaskoczeniu ów typowo erystyczny wywód (Kosiewicz, 2006, s. 310-311) został nieopatrznie zinterpretowany przez Kowalczyka jako próba ściśle merytorycznego uzasadnienia, jako wywód istnienie filozofii sportu uzasadniający. Stwierdził on bowiem, że „warszawski profesor w dalszych rozważaniach nie jest jednak tak stanowczy" (Kowalczyk 2007, s. 154),

---

i mogą być rozpatrywane jako fakty ontologiczne. Tworzą przejaw lub fragment, bądź część bytu człowieka, człowieka w ogóle. Nie stanowiąjednak, czy też nie konstytuują jego bytu w całości, gdyż człowiek jest nie tylko czystym, racjonalnym bytem (J. Kosiewicz, *Filozofia w formie myśli myślanej* [w:] „Edukacja Filozoficzna" 1995, nr 20, s. 297; patrz także: W. Mackiewicz, *Ontologia jednostki. Indywidualizm filozoficzny na przykładzie własnym*, Warszawa 1995).

Nawiasem mówiąc, nie byłem, ani wcześniej, ani później, ani bardziej, ani tym bardziej **mniej** (czyli mniej) pod tym względem „stanowczy"– jak pisze mój przyjaciel z Lublina. Prawdopodobnie nie zauważył, że moja wypowiedź zawierająca propozycję ewentualnego rozstrzygnięcia sporu na temat tego, czy filozofia sportu jest w pełni autonomiczną dyscypliną filozoficzną czy jedynie namysłem filozoficznym nad sportem, stanowi w istocie niewinny i skromny żart przyodziany przewrotnie w poważne filozoficzne szaty (Kosiewicz 2006, s. 310-311). Otóż jeżeli przyjmie się, że filozofia jako taka ma charakter antropogenetyczny (a nie obiektywny, jak u Hegla), to filozofią jest każdy namysł filozoficzny, również ten, który skupia się na zagadnieniach sportu. Oczywiście, z tego, tj. antropogenetycznego punktu widzenia, można potwierdzać istnienie filozofii sportu niezależnie od tego, czy w ogóle spełnia ona jakiekolwiek kryteria merytoryczne i metodologiczne (w tym także Stanisława Kamińskiego, na które powołuje się niezbyt udanie ks. Kowalczyk). Biorąc pod uwagę jedynie kryterium antropogenetyczne, to nawet głupstwo filozoficzne wypowiedziane przez filozofa, może być potraktowane jako filozofia w ogóle lub jako filozofia czegoś. W związku z tym, zapowiedziana na początku wywodu próba rozstrzygnięcia sporu, niczego – oczywiście – nie rozstrzyga.

Do tego można dodać jeszcze, że filozofia jako taka, tzn. filozofia w postaci myśli myślącej w przypadku Kartezjusza oraz w postaci myśli pomyślanej w ujęciu Hegla na pewno spełnia – ze względu na treść i sens – kryterium merytoryczne i metodologiczne. Filozofia w formie myśli myślącej i myśli przez człowieka pomyślanej nie spełnia zaś kryterium metodologicznego. A zatem z tego punktu widzenia o istnieniu filozofii w ogóle decyduje jej treść i sens, czy jest już dojrzała i autonomiczna, czy nie. Z tego względu kryterium instytucjonalno-organizacyjne (strukturalno-funkcjonalne) nie ma znaczenia. To samo dotyczy filozofii sportu. O istnieniu filozofii sportu decyduje przede wszystkim jej treść i sens, to czy jest dojrzała i autonomiczna, nie zaś jej właściwości instytucjonalno-organizacyjne czy strukturalno-funkcjonalne.

IV. Perspektywa metodologiczno-merytoryczna

1. Kryteria metodologii ogólnej i szczegółowej

Do uszczegółowienia mojego metodologicznego punktu widzenia przyczynił się głównie wzmiankowany wyżej artykuł polemiczny ks. Stanisława Kowalczyka (2007, s. 152–155), a w szczególności poglądy Stanisława Kamińskiego. Ks. Kowalczyk powołał się na nie, aby uwierzytelnić argumentację dotyczącą istnienia filozofii sportu jako autonomicznej dyscypliny naukowej

(Kowalczyk 2007, s. 152, Kamiński 1992, s. 253). Moim zdaniem, zabieg ten nie zakończył się pozytywnym rezultatem (Kowalczyk 2007, s. 152–155). Niemniej jednak tekst ten przyczynił się do nowych przemyśleń i konkluzji, a w efekcie do wzmocnienia sporu na temat istnienia filozofii sportu z punktu widzenia metodologii ogólnej oraz metodologii szczegółowej. Wydaje się bowiem, że wyrażane w tym względzie wątpliwości mogą być zasadne.

Kamiński pisze (przytaczam tekst za ks. Kowalczykiem, 2007, s. 152): „O autonomii dyscypliny naukowej decyduje m.in.: 1. Jej przedmiot, 2. Zaawansowanie podmiotu, środków i rezultatów uprawiania nauki, 3. Stopień metanaukowego samookreślenia się i 4. Stan organizacyjno-informacyjny (czynnik zewnętrzny)" (Kamiński 1992, s. 253).

Trzy z tych kryteriów odnoszą się w sposób bezpośredni do rzeczonej autonomii – pierwszy, drugi i czwarty; trzecie zaś dotyczy dojrzałości dyscypliny naukowej. Jest to kryterium wprawdzie warunkujące zaistnienie autonomii, ale świadczące – jeśli wskazane samookreślenie metanaukowe pojawi się – przede wszystkim o jej dojrzałości.

W związku z tym chciałbym podkreślić, że – z punktu widzenia metodologii ogólnej – filozofia sportu nie spełnia 75%, czyli 3 warunków formalnych niezbędnych dla autonomii dyscypliny naukowej, wskazanych przez Stanisława Kamińskiego – tj. warunku pierwszego, drugiego i trzeciego.

Oprócz tego nie spełnia jeszcze czterech innych dodatkowych – również ważnych kryteriów warunkujących autonomię dyscypliny naukowej (w tym również autonomię filozofii sportu). Odnosi się to do kryterium: 5. Związanego z koniecznością uniezależnienia się od aplikacji podstawowych założeń, zagadnień i teorii właściwych filozofii ogólnej (jej działów) oraz filozofii szczegółowych jako głównego źródła własnego rozwoju, 6. Wskazującego, że warunkiem niezbędnym wzmiankowanego uniezależnienia się jest opracowanie własnych specyficznych założeń, zagadnień i nie zapożyczonych teorii, 7. Dotyczącego oddziaływania zwrotnego, które inspiruje twórczo filozofię ogólną (i jej działy) oraz filozofie szczegółowe – konfirmującego nie tylko autonomię, ale przede wszystkim dojrzałość omawianej dyscypliny.

Filozofia sportu nie urzeczywistnia również kryterium 8 z obszaru związanej z nią metodologii szczegółowej, tj. warunku dotyczącego kompetencji badawczych w zakresie nauk o sporcie oraz kompetencji dotyczących warsztatu filozoficznego niezbędnych do rzeczowego uprawiania danej dyscypliny naukowej. Nawiązanie do owego kryterium, a także pierwszego kryterium metodologicznego w ujęciu Kamińskiego, nastąpi na końcu prezentowanego wywodu.

Dla filozofii pojmowanej nie tylko od czasów Pseudo-Platona m.in. jako pragnienie, dążenie i umiłowanie mądrości i wiedzy (traktowanych niegdyś

analogicznie, Domański 1996) problem autonomii i dojrzałości filozofii (w tym także filozofii sportu) zbliżającej podmiot do Absolutu epistemologicznego na tyle, na ile jest to dla człowieka możliwe, stanowi zagadnienie pierwszorzędnej wagi (Domański 1996, s. 7, Pseudo-Platon 1973).

Pomocą w określeniu poziomu autonomii i dojrzałości danej dyscypliny naukowej i filozoficznej służą m.in. kryteria metodologiczne – wpierw z obszaru metodologii ogólnej, a następnie metodologii szczegółowej. W tym względzie, podobnie jak w dyscyplinach formalnych, stosuje się kryterium zero-jedynkowe orzekające prawdę bądź fałsz: albo dyscyplina naukowa jest autonomiczna, albo taką nie jest. Nie ma sytuacji pośrednich jak w moralności, obyczajowości czy np. w prawie karnym, gdzie dostrzega się sytuacje pośrednie między dobrem i złem. Albo ryba jest świeża, albo nie. Nie może być, powiedzmy, ryby drugiej świeżości, jak w *Mistrzu i Małgorzacie* Michała Bułhakowa. Jeżeli jakaś dyscyplina naukowa nie spełnia przynajmniej jednego kryterium metodologicznego związanego z autonomią, to nie jest ona ani autonomiczna, ani dojrzała. Jeśli nie spełnia ona przynajmniej jednego kryterium dojrzałości, to nie jest dojrzała.

2. Tożsamość filozofii sportu a jej autonomia

Filozofia sportu nie spełnia – wskazanego przez Kamińskiego – trzeciego kryterium autonomii dyscypliny naukowej. A mianowicie: filozofia sportu nie posiada z wyjątkiem wzmiankowanych wyżej kilku tekstów (np. McFee'ego 1998, ks. Kowalczyka 2007 oraz moich 2006, 2007) żadnej metanaukowej refleksji samookreślającej się. Prawie wszystkie wypowiedzi na temat filozofii sportu jako dyscypliny filozoficznej mają w zasadzie charakter potoczny. W obrębie filozofii ogólnej czy systemowej takie sytuacje też się zdarzają, ale znacznie rzadziej Dotyczy to nawet genialnych myślicieli, którzy nigdy by się nie spodziewali, że dotknie ich ten zarzut. Nawiasem mówiąc nawet poglądy Georga Wilhelma Friedricha Hegla dotyczące istnienia i właściwości czasu Martin Heidegger słusznie określił mianem „potocznego rozumienia czasu" (1994, s. 601).

Wzmiankowany wyżej deficyt refleksji metanaukowej jest nie tylko świadectwem braku autonomii, ale także braku dojrzałości danej dyscypliny.

3. Uzależnienie merytoryczne i metodologiczne

Filozofia sportu (nie spełnione kryterium piąte) jest w dalszym ciągu całkowicie uzależniona od dorobku merytorycznego i metodologicznego filozofii ogólnej (i jej działów) oraz filozofii szczegółowych. Jest to fakt metodologiczny pierwszorzędnej wagi.

4. Piśmiennictwo a metodologiczne kryterium autonomii

Można też mieć – niezależnie od dużej liczby monografii i artykułów z zakresu filozofii sportu – uzasadnione zastrzeżenia związane z drugim kryterium autonomiczności. Otóż owa filozofia znajduje się ciągle na początku drogi, w stanie wstępnym, bez specyficznych wyłącznie przez nią wypracowanych i pogłębionych założeń i zagadnień. Zaawansowania jeszcze nie ma i długo nie będzie, a ewentualna dojrzałość i metanaukowa samowiedza pojawią się znacznie później. Duża liczba publikacji nie decyduje jeszcze o tym, że ilość przechodzi w jakość. Np. w pooświeceniowej Francji zostały znacznie osłabione wpływy Kościoła katolickiego. Mimo to właśnie we Francji, a nie w żadnym innym nasyconym katolicyzmem kraju, pojawił się w XX w. nadzwyczajny urodzaj (ilościowy i jakościowy zarazem), pojawiło się więcej niż gdzie indziej znakomitych filozofów katolickich – np. Ettiene Gilson, Jacques Maritain czy Gabriel Marcel.

5. Aplikacja i brak sprzężenia zwrotnego

Filozofia sportu (nie spełnione kryterium szóste i siódme) nie jest dyscypliną dojrzałą (i w związku z tym autonomiczną), ponieważ nie oddziałuje jeszcze zwrotnie, inspirująco i twórczo na filozofię ogólną (i jej działy) oraz inne szczegółowe dyscypliny filozoficzne. Nawiasem mówiąc określenie „autonomiczna nauka" w ogóle i także w odniesieniu do filozofii sportu nie oznacza całkowitej jej autarkiczności. Filozofia sportu będzie w pełni autonomiczna i dojrzała nie tylko wtedy, gdy uniezależni się od założeń czy zagadnień ogólno i szczegółowo filozoficznych (*nb.* do tego nigdy dojść nie powinno). Będzie w pełni autonomiczna i zarazem dojrzała, gdy wytworzy również własne – tj. nie zapożyczone w sensie fundamentalnym – teorie, założenia, zagadnienia i będzie oddziaływać inspirująco oraz twórczo m.in. na inne dociekania filozoficzne (Kosiewicz 2006a, s. 307–308).

6. Uniwersalia a filozofia sportu

Kontrowersje metodologiczne wzbudza (nie spełnione kryterium drugie i trzecie) konstatacja ks. Kowalczyka dotycząca uniwersaliów związanych ze sportem. Stwierdza on, że „filozofia sportu posiada właściwy jej przedmiot, m.in. uniwersalne elementy i funkcje sportu, których nie rozpatruje inna dyscyplina filozoficzna" (Kowalczyk 2007, s. 153). Ich istnienie miałoby świadczyć o rozwoju filozofii sportu, o rozwoju jej tożsamości, tj. metafilozofii. Nie przekonuje mnie to przynajmniej z trzech powodów:

a) budzi wątpliwości stwierdzenie, że o istnieniu uniwersaliów świadczyć ma związek z powszechnymi atrybutami człowieka, jakimi są cielesność, psychiczność, rozumność, wolność, kreatywność, wrażliwość na wyższe wartości czy zdolność do życia społecznego. Nie ma w tej tezie zupełnie nic, co miałoby legitymizować uniwersalne właściwości sportu jako specyficznego wysiłku czy specyficznej formy aktywności kulturowo-biologicznej (*nb.* pisząc o wysiłku mam na względzie aktywność ruchową dotyczącą większości dyscyplin sportowych oraz aktywność umysłową związaną z brydżem czy szachami). To, że człowiek jest bytem wcielonym, psychicznym itd. nie jest przecież ani istotową, ani uniwersalną właściwością sportu, tak jak nie jest ani wyłączną, ani uniwersalną cechą sportu oddychanie podczas, przed i po wysiłku fizycznym. Nie ma w tym nic specyficznego dla sportu. Jest to jedynie jeden z głównych warunków utrzymania się podmiotu ludzkiego przy życiu.

b) wypowiedź ks. Kowalczyka (2007, s. 153) jest także polemiką z moim tekstem dotyczącym uniwersaliów w sporcie (Kosiewicz 2004c, s. 113–118, Kosiewicz 2004b, s. 225–236), plus wydanie w angielskim w Słowenii). Jednakże nie znalazłem w niej żadnych kontrargumentów w stosunku do tych – moim zdaniem przekonujących, aczkolwiek kontrowersyjnych – które umieściłem w rozdziale wskazanej w bibliografii książki (Kosiewicz 2004b, s. 225–236). *Nb.* niektóre moje artykuły są często świadomie kontrowersyjne, ponieważ występują przeciwko utrwalonym w potocznym myśleniu stereotypom interpretacyjnym. Dotyczy to nie tylko uniwersaliów, ale również istnienia filozofii sportu jako takiej (w sensie merytorycznym i metodologicznym), negacji poglądów przyjmujących, że igrzyska olimpijskie są czymś więcej niż sportem, że zasada *fair play* jest najwyższą wartością sportu oraz olimpizmu. Odnosi się to również do odrzucenia idei istnienia czasu wolnego, uniwersalistycznych i holistycznych przesłań wychowania olimpijskiego czy też negacji bezinteresowności finansowej MKOl.

c) nieprawdą jest, iż w rozdziale zatytułowanym *Sport i powszechniki – od nominalizmu do aleatoryzmu* (Kosiewicz 2004b, s. 225–236) podważam istnienie uniwersalnych właściwości sportu w ogóle. Tytuł, a zwłaszcza treść, sugeruje wprawdzie nie zupełnie, ale jednak coś innego. Otóż stwierdzam, że można się doszukać jednak jednej jego, tj. sportu, uniwersalnej cechy. Jest nią aleatoryzm. Czym jest aleatoryzm wyjaśniam ponadto jeszcze w dwóch rozdziałach: *Widowisko sportowe w świetle aleatoryzmu – stałe i przypadkowe elementy struktury spektaklu* (Kosiewicz 2004e , s. 373–382, plus wydanie w angielskim w materiałach rzymskich), a także częściowo w *Strukturze widowiska sportowego* (Kosiewicz 2004d, s. 351–372).

Nb. pod wpływem nowych przemyśleń, m.in. i tych związanych z przygotowaniem obecnego tekstu, doszedłem do wniosku, że aleatoryzm nie jest cechą istotową związaną wyłącznie ze sportem, jest bowiem także właściwością charakterystyczną dla całego świata organicznego i nieorganicznego, dla wszelkich form aktywności ruchowej oraz intelektualnej, z wyjątkiem tych, które oparte są na regułach formalnych: matematycznych i logicznych. Aleatoryzm można dostrzec, jego założenia mogą być również spożytkowane w sporcie. Ponieważ nie ma żadnych charakterystycznych tylko dla sportu i specyficznych tylko dla filozofii sportu zagadnień, założeń o charakterze uniwersalnym nie spełnione jest w związku z tym kryterium trzecie i drugie.

7. W stronę własnej metodologii szczegółowej

Zgadzam się z oczywistą konstatacją ks. Kowalczyka, że na gruncie filozofii w zasadzie tylko filozofia sportu (z pewnymi wzmiankowanymi wyżej i możliwymi innymi wyjątkami) rozpatruje zagadnienia związane ze sportem. Nie znaczy to jednak, że jest ona dyscypliną autonomiczną i dojrzałą. Potwierdza to mimowolnie filozof lubelski, gdy sugeruje, że powinna ona – wypracowując własną metodologię szczegółową – korzystać z dorobku nauk przyrodniczych i humanistycznych, tzn. z: metody socjologiczno-fenomenologicznej, wywiedzionej z psychologii metody introspekcji, metody hermeneutycznej, metody historyczno-komparatystycznej, a nade wszystko „metody klasycznej filozofii", która jest – jego zdaniem – (co raczej brzmi ideologicznie, a nie merytorycznie) „właściwą metodą filozofii sportu" (Kowalczyk 2007, s. 153). Ponadto myśliciel katolicki dodaje, że „współczesna filozofia sportu powinna korzystać nie tylko z klasycznej (tj. katolickiej) filozofii inspirowanej myślą Arystotelesa, lecz także z innych nurtów filozoficznych: filozofii lingwistycznej, hermeneutyki, fenomenologii, filozofii dialogu, filozofii wartości" (tamże).

Autor tych cytatów nie opisuje obecnie stosowanej czy stosowanych metodologii szczegółowych (i ich rezultatów) na gruncie filozofii sportu (warto w tym względzie prześledzić zwłaszcza literaturę w języku angielskim). Sugeruje jedynie w sposób ogólnikowy, jakie narzędzia metodologiczne mogłaby ona w przyszłości zastosować, korzystając w tym względzie z dorobku filozofii w ogóle oraz pewnych nauk szczegółowych (tamże).

Ks. Kowalczyk przedstawia zatem jedynie propozycję aplikacyjną (nie spełnione kryterium drugie i trzecie, piąte, szóste, siódme), potwierdzając zarazem, że filozofia sportu jest dopiero na wstępnym etapie rozwoju, że powinna rozpocząć starania związane z wypracowaniem własnej metody. Daleko jej w związku z tym do własnej autonomii, nie mówiąc już o dojrzałości (Kowalczyk 2007, s. 153).

Filozof katolicki pisze, że „Właściwą metodą filozofii sportu jest metoda klasycznej filozofii sportu (tamże). Owo twierdzenie znowu podważa status filozofii sportu jako dyscypliny autonomicznej (nie spełnione kryterium piąte i szóste). Po pierwsze, dlatego że nie postuluje on jednak wypracowania własnej metodologii szczegółowej, zaleca aplikację już istniejącej. Po drugie, propozycja ta może uczynić z filozofii sportu jakąś przybudówkę filozofii klasycznej, tj. filozofii katolickiej".

8. Nurty filozoficzne a ilość i jakość

Nie przekonuje, nie jest wystarczającym argumentem na rzecz wysokiego merytorycznego poziomu, dojrzałości czy autonomii filozofii sportu wydzielenie w niej – mniej lub bardziej zasadnie – kilku zaledwie nurtów (nie spełnione kryterium drugie), takich jak: liberalno-anglosaski, olimpijski i neoolimpijski, neomarksistowski, personalistyczny, funkcjonalno-pragmatyczny i orientalny (Kowalczyk 2007, s. 153–154). Nie nazwy czy też liczba wydzielonych nurtów świadczą o poziomie filozofii sportu, a jedynie jej zawartość merytoryczna. Uboga treść i mała objętość istniejących dociekań filozoficznych, nie zmieni się przecież pod wpływem mniej czy bardziej zasadnych podziałów bądź klasyfikacji. Zabiegi te nie sprawią, że filozofia sportu będzie dzięki temu bardziej autonomiczna i bardziej dojrzała. Nie zmieni się pod względem jakościowym i nie przybędzie jej, podobnie jak tortu który zamówiła blondynka (w popularnym dowcipie, który nieodparcie kojarzy się z takim zabiegiem klasyfikacyjnym). Zapytano ją, na ile części go podzielić – na sześć czy na dwanaście? Na sześć, odpowiedziała, przecież dwunastu nie zjem.

9. Czy filozofia olimpizmu przesądza o istnieniu filozofii sportu?

O istnieniu filozofii sportu ma także świadczyć istnienie filozofii olimpizmu. Filozof katolicki powołuje się w związku z tym na monografię znakomitego filozofa krakowskiego Józefa Lipca pt. *Filozofia olimpizmu* (1999). Nie jest to jednak argument wystarczający, ponieważ cenna książka Lipca, na temat której wypowiadałem się przynajmniej dwukrotnie (Kosiewicz 1999a, 1999b), podobnie jak inne prace anglojęzyczne z zakresu filozofii olimpizmu, ma charakter aplikacyjny (nie spełnione kryterium piąte). *Nb.* dysponuję w tym względzie odpowiednimi materiałami i bibliografią, otrzymaną także od byłej Prezydent IAPS Heather Reid; polecam też jedno z wydań Journal of the Philosophy of Sport zawierające artykuły poświęcone filozofii sportu oraz stosowne piśmiennictwo (JPS 2006).

Nie jest to jednak „bogata literatura przedmiotu" – jak informuje ks. Kowalczyk (nie spełnione kryterium drugie). Chyba, że posiada on jakąś specyficzną, tj. ascetyczną definicję bogactwa, której jeszcze nie znam.

10. Działy filozofii a filozofia sportu

Ks. Kowalczyk – pisząc o filozofii sportu – orzeka także, iż „pragmatycznym argumentem przemawiającym za autonomią tej dyscypliny jest fakt, że w jej strukturze wyróżnia się elementy składowe – bloki tematyczne: ontologię sportu, społeczny wymiar sportu, etykę sportu i estetykę sportu. Stanowią one integralne i rozbudowane składniki filozoficznej refleksji nad sportem, dlatego można już mówić o filozofii sportu jak o jednej z dyscyplin filozoficznych (Kowalczyk 2007, s. 154). Ontologia, etyka czy estetyka sportu nie stanowią jeszcze rozbudowanych działów filozofii sportu (nie spełnione kryterium drugie). Cały czas mamy w tym względzie do czynienia ze wstępną aplikacją podstawowych działów filozofii ogólnej (nie spełnione kryterium piąte). Nawiasem mówiąc ks. Stanisław Kowalczyk nie wspomina nic np. o aksjologii, epistemologii, antropologii filozoficznej czy też filozofii społecznej związanej ze sportem. *Nb.* blok tematyczny zwany „społecznym wymiarem sportu" nie jest przecież żadnym działem filozofii sportu. Brak też jest jakiegokolwiek inspirującego i twórczego oddziaływania zwrotnego na działy filozofii w ogóle (nie spełnione kryterium siódme). Wszystko to oraz tzw. bloki tematyczne zamiast wysublimowanych działów, świadczą wyraźnie o braku autonomii i dojrzałości filozofii sportu.

Filozofia sportu spełnia, jak już wskazywałem na początku tekstu, jedynie warunek organizacyjno-instytucjonalny (strukturalno-funkcjonalny); z tego też względu istnieje jako dyscyplina akademicka o charakterze dydaktyczno-naukowym posługująca się nazwą „filozofia sportu". Nie spełnia natomiast większości kryteriów metodologicznych i dlatego jest jeszcze, w przeciwieństwie do wyżej wskazanych, filozofią szczegółową znajdującą się na wstępnym etapie rozwoju. W związku z tym nie tylko ze względów metodologicznych, a w szczególności merytorycznych, reprezentuje ona bardziej poziom namysłu filozoficznego nad sportem niż filozofii sportu *sensu stricto*, tj. dyscypliny autonomicznej i dojrzałej.

11. Nauki o sporcie a koherencja merytoryczna i metodologiczna

Nieautonomiczność i niedojrzałość filozofii sportu może wynikać jeszcze z dwóch istotnych przyczyn – pierwsza ma charakter obiektywny, druga zaś subiektywny. Obie dotyczą zastrzeżeń merytorycznych posiadających implikacje w sferze metodologii szczegółowej dotyczącej omawianej dyscypliny.

a) nauki o sporcie nie stanowią koherentnego w sensie merytorycznym i metodologicznym zespołu dyscyplin (nie spełnione kryterium pierwsze w ujęciu S. Kamińskiego). Cechą wyróżniającą je pośród innych jest mniej lub bardziej bezpośrednie zainteresowanie zjawiskami i zagadnieniami związanymi ze sportem. Podobnej spójności nie ma np. wśród nauk zajmujących się człowiekiem. Jest ich bardzo dużo; są różnorodne, wywodzą się np. z empirii i humanistyki, mają właściwości biologiczne i społeczne, zapośredniczone są w większym lub mniejszym stopniu w naukach formalnych, mają charakter teoretyczny i praktyczny, podstawowy (samodzielny) i usługowy, podstawowy i aplikacyjny (o celach postulatywnych), można też wyróżnić wśród nich nauki czyste i stosowane, nauki i umiejętności, nauki i technologie. Stawiają one sobie, tj. nauki o sporcie, tak jak nauki o człowieku, zróżnicowane cele, stosują różnorodne, a nie koherentne, tj. nie pozostające w spójności formalnej, a nawet wykluczające się metodologie szczegółowe, odmienne terminologie, pojęcia, kategorie, hipotezy i teorie.

Przedstawiciele przyrodniczych, a zwłaszcza biologicznych nauk o sporcie, nie mogą pojąć sensu istnienia nauk humanistycznych, w tym także nauk o sporcie (czy też o kulturze fizycznej), które nie posługują się metodologią empiryczną opartą na eksperymencie, obserwacji czy spostrzeżeniu. Prof. Marek Kłossowski (fizjolog) był wyraźnie zaskoczony i zdziwiony faktem, że tego typu nauki w ogóle istnieją.

Nauki o sporcie to mieszanina rozmaitych i różnorodnych dyscyplin, które powstały niedawno i znajdują się na wstępnym i zarazem aplikacyjnym etapie rozwoju, jak np. fizjologia sportu (będąca w gruncie rzeczy wyłącznie – i słusznie – fizjologią wysiłku) czy psychologia sportu. Ta ostatnia zajmuje się osobami wywodzącymi się ze środowiska sportowego. Psychologia zainteresowana jest też jednostkami wywodzącymi się z innych środowisk, np. górników, robotników, lekarzy czy dziennikarzy. Powiada się w związku z tym, że nie jest to powód do tego, by tworzyć takie psychologie szczegółowe, jak psychologia górnictwa, psychologia robotnicza itd. Wzmiankuję o tym z tego względu, by wskazać, że są cały czas trudności w zakresie ukonstytuowania i określenia właściwości poszczególnych dyscyplin z obszaru nauk o sporcie. Jeszcze większe powstają przy próbach scharakteryzowania istoty gatunkowej (i zarazem badawczej) nauk o sporcie jako takich. Jeżeli nie można zdefiniować nauk o sporcie – ich istoty gatunkowej (i zarazem badawczej), to trudno określić na tej podstawie, czym miałaby zajmować się teoria sportu pojmowana jako pochodna, wypadkowa czy fulguracja (Lorenz 1977) tych wielce zróżnicowanych nauk.

Filozofia danej nauki szczegółowej powstaje – o ile mi wiadomo – tak jak niegdyś np. filozofia fizyki, matematyki czy biologii. Najpierw musi zaistnieć dana dyscyplina naukowa, potem dopiero rozwija się jej samowiedza w postaci teorii danej dyscypliny, a następnie – na tej podstawie, tj. w wyniku pogłębiania i sublimacji owej teorii wyłania się jej filozofia (przykładem jest biologia, teoria biologii i filozofia biologii). W związku z tym filozofia szczegółowa staje się częścią określonej dyscypliny szczegółowej. Podobnie zresztą kształtują się relacje między daną dyscypliną szczegółową a jej metodologią szczegółową i metodologią ogólną. Konkludując można orzec, że metodologia szczegółowa koresponduje z metodologią ogólną, podobnie jak filozofia szczegółowa z filozofią ogólną, ze względu na, że to, co ogólne w metodologii i filozofii: terminy, pojęcia kategorie, zagadnienia czy założenia – może być wykorzystane na wstępnym etapie tworzenia metodologii czy filozofii szczegółowej. W filozofii sytuacja ulega jednak ostatecznie pewnej jakościowej zmianie i różnicy. A mianowicie, pewne filozofie nauk szczegółowych – bez względu na korzenie i ścisłe związki z danymi naukami szczegółowymi – ewoluują i stają się również częścią filozofii w ogóle, tak jak np. filozofia prawa, sztuki, religii itd. Być może spotka to również filozofię sportu.

W naukach o sporcie nie powstała jeszcze taka ich teoria, która by zawierała zarówno założenia, zagadnienia merytoryczne i metodologiczne, mogące stanowić wspólny mianownik poznawczy dla wszystkich związanych z nimi zróżnicowanych dyscyplin naukowych. Wydaje mi się nawet, że taka sytuacja nigdy nie zaistnieje. Nie zostanie więc spełnione – jakże ważne dla ustanowienia autonomii dyscypliny naukowej – pierwsze kryterium metodologiczne w ujęciu Kamińskiego, związane z określeniem, zdefiniowaniem przedmiotu badań.

Niezależnie od pesymistycznego w tym względzie profetyzmu, można stwierdzić na pewno, że faktem jest, iż na gruncie nauk o sporcie nie powstała dotąd (w sensie metodologicznym) – w przeciwieństwie do innych wzmiankowanych wyżej dyscyplin szczegółowych – ich filozofia szczegółowa, tj. filozofia sportu spełniająca wszystkie niezbędne kryteria metodologiczne. To, z czym mamy obecnie do czynienia – biorąc pod uwagę powyższy punkt widzenia – można co najwyżej określić jako filozoficzny namysł, refleksję czy jako rozważania nad sportem albo też elementami bądź aspektami filozofii sportu we wczesnym stadium rozwoju. Niemniej jednak ze względu na wskazane wyżej kryterium organizacyjno-instytucjonalne można przyjąć i podtrzymywać zasadność nazwy: filozofia sportu. Odnosi się ona bowiem do wielu zróżnicowanych dyscyplin badawczych. Jest w tym względzie podobna do filozofii techniki, filozofii sztuki czy filozofii religii.

b) drugą – tym razem subiektywną – przyczyną wzmiankowanej wyżej niedojrzałości i nieautonomiczności filozofii sportu jest brak niezbędnych kompetencji badawczych (nie spełnione 8 kryterium metodologiczne związane z metodologią szczegółową omawianej filozofii). Dotyczy to z jednej strony powierzchownej i potocznej znajomości zjawisk i zagadnień dotyczących sportu – w tym także wiedzy z zakresu nauk o sporcie; z drugiej zaś nieodpowiednie przygotowanie, wykształcenie i kompetencje filozoficzne. Z artykułów i książek np. filozofów chrześcijańskich (z kręgu katolicyzmu i protestantyzmu) wypowiadających się na temat sportu (np. na corocznych konferencjach Salezjańskiej Organizacji Sportowej), wynika, że ich autorzy są przeważnie świetnymi znawcami danej postaci filozofii chrześcijańskiej w przeciwieństwie do tematyki sportowej. Filozofia sportu wymaga zarówno rzetelnej znajomości filozofii, jak i teorii oraz praktyki sportu. Bez tego będziemy mieli do czynienia z filozofią próbującą wtórnie zapoznać się z tematyką sportową lub ze znawcą sportu próbującym opisać i wyjaśnić związane z nim zagadnienia teoretyczne i praktyczne za pomocą nowego, niezbyt mu znanego i nieodpowiednio opanowanego filozoficznego instrumentarium poznawczego. Tak w jednym, jak w drugim przypadku będziemy mieć do czynienia wprawdzie z ambitną (z tego punktu widzenia również godną pochwały), ale jednak niezbyt dobrze zrealizowaną próbą namysłu filozoficznego nad sportem. W efekcie pojawiają się rozważania z zakresu filozofii sportu, które na pewno nie są ani autonomiczną, ani dojrzałą postacią filozofii sportu. Z jednej strony główną przyczyną jest wyraźny niedostatek wiedzy o sporcie, z drugiej zaś amatorski poziom warsztatu filozoficznego. W pierwszym przypadku rozważania o sporcie mają wydźwięk naiwny, tj. rażą częstokroć niekompetencją, w drugim zaś do lektury zniechęca niedostatek poprawności warsztatowej filozoficznego wywodu, zapośredniczonego głównie w podręcznikowej ogólności i schematyzmie oraz w zdroworozsądkowej (potocznej) powierzchowności.

12. Kiedy pojawi się autonomiczna i dojrzała filozofia sportu?

Znaczną część z powyższych poglądów przedstawiłem w formie referatu na „33rd Annual Meeting of the International Association for the Philosophy of Sport" organizowanej przez Palacky University w Ołomuńcu we wrześniu 2005 r. (referat ów poprawiłem i uzupełniłem w prezentowanym obecnie tekście). Obecni podczas mojego wystąpienia m.in. Scott R. Kretchmar czy Jim S. Perry, Ivo Jirasek, Arno Muller – mówiąc oględnie – zgodzili się z zaprezentowanym wywodem. Świadczy o tym m.in. pismo, które w 10 dni po moim wystąpieniu przesłał do mnie Kretchmar. Potwierdza w nim m.in., że

mam rację, orzekając, że filozofia sportu znajduje się dopiero na początku własnej drogi, że jest we wczesnym stadium rozwoju oraz że jej relacje z filozofią i filozofiami szczegółowymi są jednostronne, tzn., że filozofia sportu wykorzystuje ich dorobek, czerpie z ich osiągnięć, dążąc do pogłębienia i rozbudowy własnej dyscypliny.

Wypowiedź Kretchmara jest istotna przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego że jest on uznanym autorytetem w zakresie filozofii sportu, zarówno ze względu na dorobek naukowy, jak i na aktualne oraz pełnione w przeszłości funkcje społeczne związane z omawianą dziedziną wiedzy. Po drugie – co ukazuje klasę osobowości i obiektywizm naukowy Kretchmara – ponieważ najbardziej krytyczna część mojego wystąpienia w Ołomuńcu (i obecnego tekstu) odnosiła się do niego osobiście, tzn. do jego twórczości, związana była bowiem z podręcznikami dotyczącymi filozofii sportu. One to właśnie – w tym także jeden z najlepszych z nich *Practical Philosophy of Sport and Physical Activity* (Kretchmar, 2005, 1994), jego pióra – jak żadne inne pozycje związane z ową filozofią, podkreślają jej niski poziom poznawczy. Przedstawiają – jak napisałem powyżej – filozofię sportu w negatywnym świetle. Wskazują, że jest ona w stadium początkowym o charakterze aplikacyjnym.

W związku z pojawieniem i kształtowaniem się filozofii sportu rodzi się pytanie o to, kiedy można będzie stwierdzić, że zakończył się już jej okres wstępny – aplikacyjny, że w relacjach z filozofią w ogóle i filozofiami szczegółowymi nastąpiła widoczna zmiana jakościowa, że zaczęła ona oddziaływać zwrotnie i inspirująco na wskazane filozofie. Uważam, że takiej wyraźnej cezury nigdy nie będzie można wyznaczyć, a w szczególności w odniesieniu do sytuacji tu i teraz. Prawdopodobnie pojawi się w tym zakresie rozwiązanie innego typu, a mianowicie dopiero po kilku czy kilkunastu dziesiątkach lat lub w bardziej odległym czasie, będzie można określić, kiedy taki fakt miał miejsce.

Sytuacja będzie w pewnym sensie podobna do tej, jaka miała miejsce w odniesieniu do początków filozofii w ogóle. Zastanawiano się, którego z wielkich mędrców starożytnej Grecji można by uznać już za filozofa. Przyjęto, że jest nim Tales z Miletu. Jednakże w tym względzie opinie są podzielone. Przyjmuje się bowiem również, iż był on w gruncie rzeczy przedfilozoficznym starożytnym mędrcem. Wskazuje się też, że jako jedyny z siedmiu słynnych mędrców przejawiał zainteresowania filozoficzne. Uważam, że jego przemyślenia były na tyle powierzchowne i zdroworozsądkowe, ż trudno określić je mianem filozofii, że pierwszym filozofem z prawdziwego zdarzenia był dopiero Anaksymander. Inspirował on pitagorejczyków, Parmenidesa, Platona, Arystotelesa czy pośrednio po ponad dwudziestu pięciu wiekach Martina Heideggera (Kosiewicz 2006c, s. 5–25; 2007, s. 9–22).

Zapewne będą się akcydentalnie pojawiały symptomy, różnorodne świadectwa przeobrażeń jakościowych filozofii sportu, oryginalne, wyłącznie z niej wynikające i konstytuujące jej tożsamość takie założenia i zagadnienia, które być może będą inspirować i sprzyjać rozwojowi innych dziedzin filozoficznych, pobudzać do nowych zamierzeń poznawczych, jednakże nie będzie to świadectwem zaistnienia filozofii sportu jako takiej. Będziemy wtedy mieć do czynienia – posługując się terminologią Hegla z *Fenomenologii ducha* (Hegel 1963, Kosiewicz 2004f, s. 5–15; 2006b, s. 91–101) – jedynie z ruchem w kierunku absolutnej abstrakcji. Absolutna abstrakcja, czyli zaistnienie filozofii sportu w pełni tego słowa znaczeniu, pojawi się wtedy, gdy owe jakościowe obiektywizacje będą miały charakter stały, a nie przypadkowy. Potem dopiero może pojawić się jej rozwój w kierunku dojrzałości.

Każda próba określenia czasu, kiedy pojawiła się filozofia sportu, będzie miała charakter intuicyjny, subiektywny i relatywny. Nigdy nie da się tego określić w sposób precyzyjny, konkretny i empiryczny.

V. Podstawowe mankamenty i bariery filozofii sportu – podsumowanie

Określenie mankamentów organizacyjno-instytucjonalnych, merytorycznych i metodologicznych charakterystycznych dla filozofii sportu wskazuje na bariery, jakie trzeba pokonać celem jej dalszego rozwoju. Sprzyja też określeniu jej tożsamości.

Trudności instytucjonalno-organizacyjne

1. Filozofia sportu nie pojawiła się w strukturach wielu instytucji naukowych oraz dydaktycznych ściśle związanych ze sportem.
2. Nie występuje też w planach i programach dydaktycznych wielu wskazanych wyżej instytucji.
3. Około 85% członków międzynarodowego, brytyjskiego i europejskiego towarzystwa filozofii sportu, a także uczestników związanych z nimi konferencji oraz projektów i zespołów badawczych nie posiada wykształcenia filozoficznego.
4. Wielu byłych przewodniczących towarzystw naukowych w Europie i poza nią poświęconych filozofii sportu nie posiadało wykształcenia filozoficznego. Odegrali oni w większości wybitną rolę zarówno organizacyjną, jak i instytucjonalną w propagowaniu i wzmacnianiu pozycji filozofii sportu. Ich działalność sprzyjała jedynie pośrednio i niewystarczająco rozwojowi owej filozofii w sensie merytorycznym i metodologicznym.

5. Słabe zainteresowanie filozofią sportu ze strony środowiska ściśle filozoficznego. Zbyt mały (nikły) odsetek osób z ich grona prowadzi badania z nią związane, wypowiada się na jej temat.

Mankamenty merytoryczne i metodologiczne

Można wyróżnić następujące mankamenty merytoryczne i metodologiczne charakterystyczne dla filozofii sportu:

1. Deficyt oryginalnych, wypracowanych wyłącznie na gruncie filozofii sportu, założeń i zagadnień charakterystycznych tylko dla tej dyscypliny.
2. Aplikuje, korzysta ona wyłącznie z języka – terminów, pojęć, kategorii, działów, kół, szkół, prądów, kierunków, okresów, epok, założeń, zagadnień itd. – filozofii ogólnej i filozofii szczegółowych.
3. Brak sprzężenia, oddziaływania zwrotnego na filozofię ogólną filozofię ogólną i filozofie szczegółowe.
4. Piśmiennictwo z zakresu filozofii sportu ma właściwości o charakterze introdukcyjnym (wprowadzającym, wstępnym) i aplikacyjnym.
5. Z powyżej wskazanych powodów filozofia sportu nie spełnia 5, 6 i 7 warunku metodologicznego dotyczącego uniezależnienia się od wzmiankowanej aplikacji oraz opracowania własnych i specyficznych dla niej założeń i zagadnień, a także oddziaływania zwrotnego. Uniemożliwia to bowiem konfirmację nie tylko autonomii, ale również jej dojrzałości.
6. Nauki o sporcie (szerzej bądź inaczej: o kulturze fizycznej) nie posiadają wspólnego i koherentnego podłoża merytorycznego i metodologicznego. Są pod tym względem bardzo zróżnicowane. Uniemożliwia to sformułowanie spójnej sublimacji tych nauk w postaci filozofii sportu. W danym przypadku nie jest spełnione pierwsze kryterium metodologiczne (w ujęciu S. Kamińskiego) – dotyczące jej autonomii, gdyż nie został określony jej przedmiot zainteresowania związany z naukami o sporcie.
7. Brak zaawansowania poznawczego filozofii sportu (czyli istotnych rezultatów uprawiania nauki) oraz związanych z daną aktywnością środków (czyli metodologii szczegółowej) ułatwiających jej rozwój sprawia, że nie jest ona ani autonomiczna, ani dojrzała z punktu widzenia drugiego kryterium metodologicznego w ujęciu Kamińskiego.
8. Nikły stopień metanaukowego samookreślenia się filozofii sportu powoduje, że nie zostało urzeczywistnione trzecie kryterium metodologiczne w ujęciu Kamińskiego dotyczące samodzielności.
9. Przyczyną wzmiankowanej wyżej niedojrzałości i nieautonomiczności filozofii sportu jest także brak niezbędnych kompetencji badawczych (nie spełnione 8 kryterium dotyczące metodologii szczegółowej). Doty-

czy to z jednej strony powierzchownej i potocznej znajomości zjawisk i zagadnień dotyczących sportu – w tym także wiedzy z zakresu nauk o sporcie; z drugiej zaś strony będą to nieodpowiednie przygotowanie, wykształcenie i kompetencje filozoficzne.

BIBLIOGRAFIA

Ajdukiewicz K. (1985). *Metodologiczne typy nauk*, w: Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, Warszawa, PWN.

Amsterdamski S. (1964). *Ilość i jakość*, w: Amsterdamski S., *Engels*, Warszawa, Wiedza Powszechna.

Amsterdamski S. (1981). *Życie naukowe a monopol władzy (casus Łysenko)*, Warszawa, Towarzystwo Kursów Naukowych. Wykłady, Wydawnictwo Nowa.

Arnold J. (1979). *Meaning in Movement*, Sport and Physical Education, London, Heinemann Education Book Ltd.

Arystoteles (1988). *O duszy*, Warszawa, PWN.

L. von Bertalanffy, *General System Theory*. Foundations, Development, Applications by Ludwig von Bertalanffy, New York 1973.

Bertalanffy, von L. (1984). *Ogólna teoria systemów*, Warszawa, PWN.

Best D. (1978). *Philosophy and Human Movement*, London, Allen and Unwin.

Carnap R. (1973). *Neopozytywistyczna koncepcja weryfikacji w ujęciu Carnapa*, w: Mejbaum B., Mejbaum W. (red.), *Główne zagadnienia filozofii i socjologii marksistowskiej*, Łódź, Wydawnictwo Akademia Medyczna.

Carnap R. (1969). *Sprawdzalność i znaczenie*, w: Carnap R., *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa, PWN.

Descartes R. (1958). *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa, PWN.

Descartes R. (1986). *Namiętności duszy*, Warszawa, PWN.

Domański J. (1996). *Metamorfozy pojęcia filozofii. Od antyku do renesansu*, Warszawa, PWN.

Domański J. (1996). *La philosophie, theorie ou manierę de vivre? Les Controverses de l'Antiquite a la Renaissance, avec une Preface de Pierre Hadot*, Fribourg-Paris.

Engels, F. (1953). *Dialektyka przyrody*, Warszawa, Książka i Wiedza.

Engels F. (1949). *Anty-During. Pan Duhring dokonuje przewrotu w nauce*, Warszawa, Książka i Wiedza.

Freud S. (1982). *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa, PWN.

Hegel G.W.F (1963). *Fenomenologia ducha*, Warszawa, PWN.

Heidegger M. (1994). *Bycie i czas*, Warszawa, PWN.
Hobbes T. (1839). *Human Nature*, w: *The English Works of Thomas Hobbes*, London, ed. by Molesworth W.
Hyland D.A. (1994). *Philosophy of Sport*, Maryland, University Press of America.
Informator filozofii polskiej (2004). „Principia" XL, Kraków.
Ingenkamp H.G. (1967). *Untersuchungen zu den pseudo-platonischen Definitionen*, Wiesbaden. Journal of the Philosophy of Sport (2006), vol. XXIII, issue 2.
Kamiński S. (1992). *Metoda i nauka. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin, KUL.
Kołakowski L. (2000). *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: Kołakowski L., *Kultura i fetysze*, Warszawa PWN.
Kosiewicz J. (1982). *Physical Activity as Reflected by Phenomenology*, „International Review of Sport Sociology", nr 4.
Kosiewicz J., Krawczyk Z., Lipiec J. (1995). *Filozofia sportu czy filozoficzny namysł nad sportem*, „Kultura Fizyczna" nr 9–10.
Kosiewicz J., Krawczyk Z. (1997). *Philosophy of Sport or Philosophical Reflection over Sport*. W: *Philosophy of Physical Culture*, Olomouc. University of Olomouc.
Kosiewicz J. (1999a). *Filozoficzna wykładnia idei olimpizmu*. „Edukacja Filozoficzna", nr 27, s. 340–347.
Kosiewicz J. (1999b). *O idei olimpijskiej filozoficznie*. „Literatura", nr 4. s. 59.
Kosiewicz J. (2004a). *Filozofia kultury fizycznej czy filozoficzny namysł nad sportem*. W: *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, Warszawa, Wydawnictwo BK.
Kosiewicz J. (2004b) Sport i powszechniki – od nominalizmu do aleatoryzmu, w: Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu, Warszawa, Wydawnictwo BK.
Kosiewicz J. (2004c). *The Universals of Sport – from Realism to Nominalism*, In: *Philosophy of Sport and Other Essays* (eds. Macura D., Hosta M.), Ljubljana, Faculty of Sport, University of Ljubljana.
Kosiewicz J. (2004d). *Struktura widowiska sportowego*, w: *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, Warszawa, Wydawnictwo BK.
Kosiewicz J. (2004e). *Widowisko sportowe w świetle założeń aleatoryzmu – stałe i przypadkowe elementy struktury spektaklu*, w: Kosiewicz J. *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, Warszawa, Wydawnictwo BK.
Kosiewicz J. (2004f). *Hegel – człowiek jako niezbędne centralne ogniwo w procesie samorealizacji Absolutu*, „Roczniki Naukowe AWF", t. XLII, Warszawa.

Kosiewicz J. (2005a). *Sport in the Reflection of Philosophy*, "Research Yearbook. Studies in Physical Education and Sport", Vol. 11, Gdańsk.
Kosiewicz J. (2005b). *Philosophy of Sport or Philosophical Reflection on Sport*, "Acta Facultatis Educatonis Physicae Universitatis Comenianae", t. XLVI, Bratysława.
Kosiewicz J. (2006a). *Filozofia sportu czy filozoficzny namysł nad sportem – nowe ujęcie*, „Idŏ. Ruch dla Kultury", t. VI.
Kosiewicz J. (2006b). *Boxing Fight as A Manifestation of Movement Towards Absolute Abstraction*, „Moving Body" Norges Idretts Hogskole.
Kosiewicz J. (2006c). *Czas wolny w perspektywie epistemologii ontologii czasu*, „Roczniki Naukowe AWF", t. VLIV.
Kosiewicz J. (2007). *Free Time from the Perspective on Ontology and Epistemology of Time*, w: *Socio-economic aspects of tourism and recreation*, Dąbrowski A, Rowiński R. (eds.), Warsaw, AWF.
Krawczyk Z., Kosiewicz J. (1990). *Filozofia kultury fizycznej. Koncepcje i problemy*, Warszawa, AWF.
Krawczyk Z., Kosiewicz J. (1997). *Refleksje o filozofii sportu*, w: Dziubiński Z. (red.) *Teologia i filozofia sportu*, Warszawa, SALOS.
Kowalczyk S. (2002). *Elementy filozofii i teologii sportu*, Lublin, KUL.
Kowalczyk S. (2007). *Czy istnieje filozofia sportu?* „Idŏ. Ruch dla Kultury". t. VII.
Kraszewski Z. (1975). *O sporach naukowych*, w: Kraszewski Z. *Logika, nauka rozumowania*. Warszawa, KUL.
Kretchmar R.S. (1994). *Practical Philosophy of Sport*, Illinois, Human Kinetics.
Kretchmar R.S. (2005). *Practical Philosophy of Sport and Physical Activity*, Champaign USA, Human Kinetics.
Krokiewicz A. (1995). *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*. Arystoteles, Pirron i Plotyn, Warszawa, Aletheia.
Kuczyński J. (1990). *Gra jako negacja i tworzenie świata*, w: Krawczyk Z., Kosiewicz J. (red.) *Filozofia kultury fizycznej. Koncepcje i problemy*, t. 2. Warszawa, AWF.
Lenk H. (1969). *Social Philosophy of Athletics*, Illinois, Stipes Publishing.
Lenk H. (ed.). (1983). *Topical of Sport*, Schorndorf, Velag Karl Hoffman.
Lenk H. (1982). Prolegomena Toward an Analytic Philosophy of Sport, "International Journal of Physical Education", 19: 15.
Lenk H. (1988). *Towards a social philosophy of achievement and athletic*, In: Morgan, W.J. and Meier, K.V. (eds.), *Philosophic inquiry in sport*, Champaign, Human Kinetics Publishers.
Lipiec J. (1999). *Filozofia olimpizmu*, Warszawa, Wydawnictwo Sportowe *SPRINT*.

Lorenz, K. (1977). *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, Warszawa, PIW.
McFee G. (1998). *Are there philosophical issues respect to sport (other then ethical ones)*. W: Ethics and Sport (edited by McNamee M., Perry S.J.), London and New York, Spon Press, Taylor & Francis Group.
McFee G. (2006). *Searching for truth in sport and exercise sciences*, "European Journal of Sport Science", Vol. 6, No 1, Taylor and Francis Ltd.
McFee G. (2007). *Paradigms and Possibilities: Or, some concerns for the study of sport from the philosophy of science*, "Sport, Ethics and Philosophy. Official Journal of the Britsh Philosophy of Sport Association", Vol. 1, No 1. Routlege, Taylor and Francis Group.
Misiuna B., Przyłuska-Fiszer A. (1993). *Etyczne aspekty sportu*, Warszawa, AWF.
La Mettrie J. O. de (1748). *L'homme-machine*.
La Mettrie J. O. De (1984). *Człowiek – maszyna*, Warszawa, PWN.
Pomponazzi O. (1980). *O nieśmiertelności duszy*, Warszawa, PWN.
Pseudo-Platon (1973). *Alkibiades i inne dialogi oraz Definicje*. Warszawa, PWN.
Read H. (2007). *Sport as Philosophy. Presidential Address to the IAPS 2007*, bez debitu. Referat wygłoszony na konferencji IAPS w Ljublianie w 2007 r.
Religia (2002) t. 6, Warszawa, PWN.
Sartre J.-P. (1956). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Philosophical Library.
Sartre J.-P. (1943). *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Galimard.
Skwarczyńska S. (1978). *Współczesna teoria literatury*, Warszawa, PWN.
Slusher H.S. (1967). *Man, Sport and Existence: Critical Analysis*, Philadelphia: Lea and Febiger.
Suits B. (1978). *The Grasshopper: Games, Life and Utopia*, Toronto, University of Toronto Press.
Thomas E. C. (1983). *Sport in a Philosophic Context*, Philadephia, Lea and Febiger.
Wójcicki R. (1982). *Cztery rodzaje zagadnień metodologicznych*, w: Wójcicki R., *Wykłady z metodologii nauk*. Warszawa, PWN.

SUMMARY

THE PHILOSOPHY OF SPORT IN INSTITUTIONAL, SUBSTANTIAL AND METHODOLOGICAL PERSPECTIVE

The article is a methodological consideration upon possibile scientific status of the philosophy of sport. The critical investigation has been developed in several and various clues. First of all five kinds of sources of the philosophy of sport are being distinguished and examined: sport facts and phenomena; general philosophy and particular philosophies; sport sciences; general methodology and particular methodologies; particular sciences. Then four different approaches in current debate on possibile nature and necessary conditions of the philosophy of sport are exposed and discussed: common sense approach and substantial-methodological, reductionistic and nihilistic ones. The author identifies his own attitude with the second one. According to it the philosophy of sport exists only in institutional and organizational sense, i.e. on a structural-functional level of academic institutions and their tasks and aims. But when methodological conditions are taken into consideration it appears that the philosophy of sport is anything but mature and autonomous. Methodological criteria are of eight kinds, but none of them are fulfilled altogether in present practice of the philosophy of sport. The only legitimate statement is that it continues to be in its initial state as a philosophic reflection on sport, applying general and particular premises and questions of philosophy as such. So the philosophy of sport is still a great postulate to be accomplished. There could be noticed nine substantial and methodological impediments that should be overcome on the way to its establishment and stabilization.

NR 8 STUDIA HUMANISTYCZNE 2008
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO W KRAKOWIE

Józef Lipiec
Uniwersytet Jagielloński

POSZUKIWANIE PIĘKNA. U ŹRÓDEŁ AKTYWNOŚCI TURYSTYCZNEJ

Wprowadzenie: Artykuł jest aksjologiczną refleksją nad obecnością, motywami i znaczeniem podróży w życiu człowieka. Impuls „pierwotnej tendencji eksploracyjnej" jest analizowany tutaj na wielu poziomach. Autor zastanawia się nad racją utylitarną, wyznaczaną przez kategorię interesu. Wartości realizowane w tym kontekście mają charakter egzystencjalny. Wyjaśnieniu podlegają także pobudki bezinteresowne, związane z pragnieniami esencjalnymi: ludycznymi, hedonicznymi, etycznymi, poznawczymi i metafizycznymi. Wyróżnioną pozycję zajmują jednak wartości estetyczne, uosobione w pięknie. Potrzeba obcowania z pięknem wynika z konstrukcji człowieka i wyposażenia świata. Analizowane są geneza, motywy, edukacja, rola nauczyciela w kształtowaniu podmiotu aksjologicznego oraz doświadczenia estetycznego. Horyzontem refleksji pozostaje przy tym cały czas aktywność turystyczna człowieka rozumiana jako jeden z kulturowych wariantów poszukiwania piękna przez człowieka.

Słowa kluczowe: wartość, piękno, podmiot, poszukiwanie wartości.

Racja interesowności

Za wysoce racjonalne uznajemy każde postępowanie, które zmierza do pozyskania jakiegoś „dobra" (pojmowanego materialnie), albo do utrwalenia pozycji genetycznej (dobra potomstwa, rodziny i rodu), na pewno zaś każdego, które jest odniesione do wartości egzystencjalnych (bezpieczeństwa, samozachowawstwa, zdrowia i gospodarstwa). Nie trzeba nikomu tłumaczyć sensu pogoni za pożywieniem, dachem nad głową czy też dobrostanem własnej progenitury. Nie musi się objaśniać powodów dbałości o osobiste czy klanowe interesy. To wszystko należy do obowiązkowego wyposażenia kulturowej oczywistości. Mało kto śmie zapytać, czy warto dbać o swe życie, konto w banku czy trwałą i wysoką pozycję społeczną. Kategoria „interesu" (i jej pokrewne), tłumaczy poniekąd każdą namiętność i każdą wątpliwość w wyborze drogi, włącznie z najbardziej, zda się, ekstrawaganckimi postępkami,

na przykład lekkomyślnym opuszczeniem swego terytorium, zdradą własnej grupy, czy też – uwaga! – naruszeniem obowiązujących norm moralnych. „Wyższa konieczność" w prawie karnym wprost lub pośrednio nawiązuje do tego rodzaju argumentacji. Także etyka sprzyja zmiękczeniu rygorów wtedy, kiedy za najbardziej niecnym czynem stoi żądza bogactwa albo po prostu dobrostan fizyczny i społeczny.

Za normalne, naturalne i w pełni usprawiedliwione uznajemy w związku z tym migracje zarobkowe, choćby pociągały za sobą groźne konsekwencje dla każdej ze stron (zarówno terenu opuszczanego, jak i miejsca docelowego). Delektujemy się od wieków wytworami literackiej i plastycznej wyobraźni, współodczuwając z uczestnikami wypraw po złote runo, po skarby Ameryki, po Ziemię Obiecaną żyznych lub ropodajnych krain. Tak w legendzie, jak i w sferze realności dają one świadectwo jakiejś pierwotnej tendencji eksploracyjnej, sięgającej do przedludzkiej jeszcze potrzeby zachowania istnienia i tożsamości. Właściwość ta występuje jako źródło i motyw pragnienia osobniczego, ale zarazem jako prawo ogólne i konieczne, niczym specyficzne prawo natury, dodajmy: niezależnie od osłabienia presji innej, późniejszej zasady. Chodzi o konkurujące z „naturą", acz przecież niepewne, przypadkowe czy wręcz kapryśne wskazania kultury.

Jeśli nie ma w danym tutaj co jeść, jeśli tu się żyje niebezpiecznie, jeśli nie da się zagwarantować stabilizacji bytowej dla siebie i dzieci – to z ciężkim sercem, acz z rozumową ulgą przekreślamy dotychczasowe, miejscowe, mocno wkorzenione istnienie w kraju narodzin i stałego pobytu. Niepomni wewnętrznych niepokojów, rozterek i pospolitego strachu udajemy się potem w długą, niebezpieczną podróż – za chlebem, za domem, za warsztatem, za interesem, po prostu. Zmierzamy gdzieś tam, prowadzeni niewidzialną wskazówką racjonalności bytowej, wspomaganej często silnym impulsem ucieczki przed realnym, wydatnym, głośnym, w każdym razie widocznym jak na dłoni niebezpieczeństwem i zagrożeniem.

Wędrówki ludów i jednostek należą do wyposażenia rozumu praktycznego. Z małymi wyjątkami, nikt nie poważy się posądzić przesuwające się przez dzieje masy nomadów i pojedynczych wędrowców o ślepotę intencji i bezsens stawianych kroków. Przeciwnie, nawet *post factum* dorozumiewamy się oczywistej, wręcz instynktownej mądrości w poszukiwaniu warunków do życia, albo po prostu życia lepszego. Historia powszechna jest w istocie opisem dziejów ogólnego wędrownictwa, uznanego za całkowicie adekwatne do wymogów Rozumu, na pewno zaś w zakresie wartości egzystencjalnych, czyli poszukiwania odpowiednich warunków ludzkiego bytu.

Czy inne powody ruchu podróżniczego otrzymują równie wyrazisty stempel akceptacji i zrozumienia? Czy podróż bezinteresowna jest wytłumaczalna w kategoriach prawideł rozumu, trybu uzasadnień, kanonu możliwych

do uchwycenia powodów? Czym jest w ogóle owa „podróż bezinteresowna", skoro ma się różnić od poprawnie określonej wyprawy „za interesem"? Czy jest fenomenem przypadków, kaprysów i poruszeń serca, bez dbałości o wyjaśnienie, jak i dlaczego to się dzieje w miarę uporządkowanym świecie sensów i wartości? A może – wbrew Kantowej *Krytyce władzy sądzenia* (i licznym kontynuatorom estetyki absolutnej) – nie ma wcale pragnień czysto bezinteresownych? Oznaczałoby to albo rozsądną rezygnację z tego terminu, albo potrzebę znacznego rozszerzenia zakresu pojęcia „interes". Przyjęlibyśmy wówczas, iż człowieka ciągnie nie tylko instynkt życia ku „dobrom" i „walorom", ale jakieś równie potężne pragnienia esencjalne (pozaegzystencjalne).

Konsekwencje takiego stanowiska są oczywiste. Z jednej strony taką „interesowną" rolę mogą odgrywać wartości hedoniczne i ludyczne (przez uduchowionych lub dobrze wychowanych profesorów aksjologii nieco lekceważone i spychane na spód hierarchii), z drugiej – także etyczne, poznawcze i metafizyczne. Specjalne zaś miejsce zajmują w tej konstrukcji wartości estetyczne, zresztą: różnego rodzaju, jakości i intensywności. Uosobione w pięknie – powodują to, że podmiot ku niemu nie tylko się zwraca, prowadzony jakąś potężną, tajemniczą siłą, lecz czerpie z tego obcowania z pięknem jakieś obiektywne korzyści. Są one ontologicznie uzasadnione, choć nie zawsze ujawnione wprost, w poznaniu. Z subiektywnego punktu widzenia jest tak, że podmiot – mimo, iż nie dopuszczony do znawstwa wszelkich efektów – doznaje swoistych przeżyć, właśnie estetycznych, o rozbudowanej skali jakości i poziomu satysfakcji.

Okazuje się tedy, że zwrot ku estetycznej stronie bytu nie jest ewenementem, przypadkiem, irracjonalnym odruchem błądzącego umysłu, lecz efektem określonej a ewidentnej ontologicznie potrzeby obcowania z pięknem. Czy jest to potrzeba pierwotna, o biologicznej konsystencji i ewolucyjnym wyposażeniu, czy też pojawia się później. w formie kulturowego przeskoku do wyższej klasy istnienia? Spory trwają. Wolno jednak przyjąć, że wywołana została konstrukcją samego człowieka, a zarazem wyposażeniem świata, który może i chce zaoferować spełnienie owych namiętności. W każdym razie pożądanie piękna może okazać się tak samo ważne, by nie rzec niezbędne do życia, jak pragnienia gastronomiczne i erotyczne, a także bezpieczeństwa oraz moralnej gwarancji przyjaźni w gromadzie.

Tajemnica inicjacji

Nie wdając się w debatę, czy piękno może być odniesione do sfery etycznej („piękny" uczynek), poznawczej („piękna" teoria) lub technologicznej („piękna" praca silnika), uznajmy, iż istnieje względnie autonomiczna dzie-

dzina estetyczności w zasadniczym tego słowa znaczeniu. Odnosi się ona do walorów trzech, stosunkowo łatwo wyodrębnialnych grup przedmiotów. Są nimi obszary, fragmenty i poszczególne detale, tworzące przyrodę, po pierwsze. Po wtóre, estetyczność wyłania specjalną, pochodną od człowieka i jego aktów kreacyjnych warstwę bytową, którą konstytuują dzieła sztuki. Wreszcie po trzecie, wartości piękna mogą obejmować także postać samego człowieka – zarówno w jego naturalnej i później systematycznie przetwarzanej kulturowo psychofizyczności, jak też i z rozmysłem wytwarzanej sprawności i ozdobności wglądowej.

Wskazanie na tę trzecią, ściśle antropologiczną subdomenę estetyczną ma podwójny sens. W człowieku stapiają się bowiem w jedno walory naturalne z kulturowymi tak, że z istoty i z genezy ów przyrodniczy, biologiczny człowiek może stać się zarazem autoartefaktem, przynależnym równolegle do sfery sztuki, po prostu. Dzieje się tak w przypadku aktora, tancerza, muzyka, a nade wszystko obiektu zabiegów higienicznych, kosmetycznych, sportowych i szerzej: behawioralnych.

Chodzi też o to, że w obrębie doświadczeń człowiek-człowiek (w szczególności dziecko-matka, dziecko-ojciec, dziecko-najbliżsi) należy szukać zalążków prymarnych odruchów i przejawów proto-estetyczności. Myśl ta wydaje się nie tylko frapująca, ale wielce prawdopodobna jako hipoteza narodzin wszelkiej estetyczności... Kiedy pytamy o pierwsze doznania piękna, siłą nawyku szukamy ich źródeł albo w krajobrazie wokół rodzinnego domu, albo obrazach na ścianach i dźwiękach melodii nuconych kołysanek. Znacznie rzadziej przychodzi nam do głowy najprostsze rozwiązanie, dotyczące właściwości osób, która nas tulą i karmią, których twarze wyrażają coś ważnego i niezwykłego, a ton głosu, ciepło dotyku i aura zapachów budują podwaliny późniejszych, znacznie bogatszych i bardziej skomplikowanych obiektów estetycznych.

Ruch ku pięknu w swym pierwotnym wyrazie wymaga, jak wiadomo, albo (a) uprzedniej, wrodzonej, apriorycznej gotowości, ukształtowanej w tajemniczy sposób na przykład gdzieś w świecie platońskich idei, albo (b) jakiegoś przygotowania wcześniejszymi doznaniami quasi- lub przedestetycznymi (najpewniej poznawczymi zmysłowo w rozumieniu Locke'a), albo też (c) uznania, że jest ten ruch wywołany żywiołowym ciążeniem ku innym wartościom, zapewne egzystencjalnym, wtórnie, a może nawet obocznie wywołującym przeżycia jawnie estetyczne.

Niezależnie od tego, która z tych trzech możliwości trafniej oddaje przebieg narodzin podmiotu estetycznego, niemal pewne jest, iż wybór przedmiotu owych pierwszych, wyjściowych doznań piękna i brzydoty rozciąga się pomiędzy dwiema wersjami – samonarzucających się walorów otoczenia przyrodniczego albo kreowania sztuki i obcowania z nią. Uzupełnie-

niem może być wersja czysto antropologiczna, rzadziej pojawiająca się, mimo antycznych, zwłaszcza starogreckich, olimpijskich korzeni (gdzie podziwem otaczano ludzkie, zwłaszcza męskie ciało). Odpowiadając na pytanie „od czego zaczynają się przeżycia estetyczne konkretnych podmiotów" – mamy więc wybór niezwykle rozległy, Poruszamy się pomiędzy widokiem drzewa i szumem rzeki, świętą figurą i lokalnym obrzędem, urodą kształtów i barwą głosów bliskich nam osób. Bodaj wszystko, co objawia się w ludzkich postrzeżeniach stać się może zaczynem i formułą estetyczności – czasem na całe życie.

Jak wolno przypuszczać, najistotniejsza jest konstatacja, iż wartości estetyczne mogą być odkrywane i przeżywane w obrębie świata danego nam poprzez sam fakt naszego wejścia i wrastania w byt. Każda sytuacja bez wyjątku jest tedy, a przynajmniej może być źródłem określonych przeżyć estetycznych, pod warunkiem wszelako, iż zostanie uruchomiony podmiotowy mechanizm odbioru wartości piękna właśnie. Wydaje się zatem, iż nie trzeba niczego więcej ponad to, co jest nam przeznaczone i narzucone w postaci gotowego, acz zapewne surowego i wymagającego obróbki materiału estetycznego. Rzeczą świadomie przeżywającej jednostki jest przejść od potencji do aktu i samorodnie ukonstytuować stan, który fenomenologowie (od Ingardena po Gołaszewską) nazywają sytuacją estetyczną (a co ja w książce „Powrót do estetyki" opisałem jako efekt „estetyzacji wszelkiej rzeczywistości").

Nie ma zatem potrzeby sięgania po specjalne środki, ani też uruchamiania w tym zabiegu jakichś nadzwyczajnych dyspozycji podmiotowych. Prawdopodobnie potrafią temu zadaniu sprostać wszyscy ludzie, czyniąc to w dowolnych warunkach, miejscach i czasach. Chodzi, powtórzmy, o doznania zalążkowe, o same pobudzenia do przeżywania piękna, nie zaś o wyższe, bardziej wyrafinowane dyspozycje i talenty (dostępne estetycznie dojrzałym umysłom).

Pole ćwiczeń

Terenem edukacji oraz równoległej do niej pierwotnej konsumpcji estetycznej jest zatem czasoprzestrzeń determinacji, przygotowana, jeśli wolno tak rzec, przez los (lub jakieś inne siły) dla wszystkich i dla każdej jednostki z osobna. Gdzieś i kiedyś się rodzimy, gdzieś i kiedyś otwieramy oczy i uszy, gdzieś, w jakimś momencie natrafiamy kolejno na walory poszczególnych obiektów, zdarzeń i ludzi.

Jeśli piękno może przejawiać się na różne, w praktyce nieprzeliczalne sposoby, to każdy z nas zostaje dopuszczony zrazu tylko do ułamkowego, niewielkiego fragmentu możliwych jego postaci. Jeden potrafi zachwycić się krajobrazem strzelistych gór tak samo, jak inny człowiek bezkresem stepu.

Lodowe pustynie dostarczają podobnych emocji, jak łagodne pagórki zielonych lasów i winnic. Sielska wieś zda się równie atrakcyjna jej mieszkańcowi jak mieszczuchom z urodzenia wieżowce metropolii, a przynajmniej jarmarki małych miasteczek. Wspaniałe są budowle pokrywające rozmaite regiony globu, przynależne do wielu epok i cywilizacji, wznoszone zatem w przeróżnych stylach, formach i sobie właściwym, materialnym wyposażeniem. Piękni zdają się ludzie stąd tutaj dla jednych i stamtąd dla drugich, mimo, iż przecież są do siebie zupełnie niepodobni. Mowa jednych i drugich brzmi inaczej, ale każdą da się ocenić swojską miarką wdzięku i urody. Inaczej tańczą krakowiacy, inaczej górale, nie znaczy to jednak bynajmniej, że jedni i drudzy nie czynią tego w ramach identycznego w efekcie dążenia do wartości, choć różnymi ścieżkami prowadzonej akcji zbliżania się ku pięknu „jako takiemu".

Edukacja estetyczna konkretnych indywiduów przechodzi przez poszczególne etapy i szczeble wtajemniczenia, określone nie tylko i tyle przez osobistą, odbiorczą wrażliwość jednostek, ile raczej przez dobór bodźców, tworzących estetyczną ofertę miejsca i czasu. W skrajnych przypadkach dochodzi z jednej strony do przeżywania jednostajności powolnego tempa podawanych walorów o niskiej amplitudzie kontrastów, lub też – z drugiej – do gwałtownych konfrontacji jakościowo i ilościowo zróżnicowanego materiału wartko przepływających doznań.

Obrazy piękna są więc odległe swymi właściwościami przede wszystkim z powodu odmiennych punktów inicjacji. Tak jak, mimo wszystko, niepodobni są do siebie ludzie, tak ogromnie rozmaite są okoliczności życia i cechy ich otoczenia. Nic dziwnego, że specyficzne muszą być też przejawy piękna kontemplowanego i kształtowanego w tylu swoistych egzemplarzach, jak wielka jest liczba ludzkich podmiotów, przemnożona nadto przez mnogość zmiennych uwarunkowań wszelkiego rodzaju.

Wertykalność sztuki – dla przykładu – inspirowana bywa zapewne presją doznań krajobrazowych i społecznych, gdzie dominują wrażenia ruchu w pionie („góra-dół"). Horyzontalność rodzą natomiast rozległe przestrzenie ziemi i wód. Bogactwo roślinności koresponduje z odpowiednim wzornictwem obfitości i barokowej przesady. Asceza i prostota wyłaniają się z przyrody ubogiej i monotonnej. Architektura siedzib ludzkich tworzona jest w obrębie estetyki zanurzonej w strukturze przeciwieństw społecznych, gdzie konieczne się staje wznoszenie luksusowych świątyń i pałaców (znamionujących piękno wyższe, elitarne, przez to, mniema się, autentyczne) obok szarych chatynek, traktowanych z rezerwą lub wzgardą jako przeciętne, a nawet szpetne. Wysoko położone zamki i wieżyce świątyń musiały obowiązkowo górować nad doczepionymi osadami podzamczy i przysiółkami biedoty, kształtując też przy okazji gust estetyczny ogółu: piękno mieści się tam, gdzie wysoko, bogato, groźnie i władczo.

Uformowani estetycznie ludzie danego obszaru i kręgu wspólnotowego – od plemiennych wiosek po molochy miast współczesnych i *quasi*-rzeczywistość wirtualności telewizyjno-internetowej – otrzymują w darze odpowiednio dla nich skomponowane fragmenty świata. Tak przynajmniej mniemają sami zainteresowani, tak też brzmi głos powszechnej opinii. Ten, tamten i każdy kawałek rzeczywistości – narzuconej, podanej bez zamówienia – okazuje się dla nich, jego adoratorów i beneficjentów – i dla wszystkich nas pospołu – polem ćwiczeń estetycznych. Etiudy te przerabiamy wszyscy bez wyjątku, bo nie ma innego, na pewno zaś nie ma lepszego przewodnika po dziełach Muz, jak akty dostępu do samych tych, oryginalnych artefaktów w konkretnych przeżyciach podmiotowych. Tworząc rzeczywistość piękna „dla nas" („dla mnie" i „dla ciebie"), intencjonalne konstrukty estetyczne zostają przekazane poszczególnym ludziom w ich osobisty depozyt (często utożsamiany z wrodzoną „naturą").

Dla ścisłości warto dodać, iż nikt i nic, to znaczy żadna idea przewodnia, koncepcja, ani jakowyś plan kosmicznego rozumu nie przygotowują dla żadnej jednostki z osobna adekwatnego do jej potrzeb i możliwości „programu estetycznego". Panuje tu raczej „artystyczny bałagan" – nieład, przypadek, a czasem całkiem irracjonalny chaos sprzeczności. Mówiąc bez ogródek: wielu, być może ogromna większość ludzi rodzi się w niewłaściwych czasach, otoczeniu i krajobrazach. Trudno tu w ogóle mówić o równości szans, czy jakimś leibnizjańskim usprawiedliwieniu przez Rozum (Najwyższej Monady). Podczas gdy jednym trafiają się zachwycające, najbardziej smakowite części istniejącego, a dostępnego człowiekowi piękna „jako takiego" (na przykład przyrodniczego lub artystycznego), inni kontentować się muszą tandetą, kiczem, nędzą środków i nużącą monotonią. Dlaczego tak jest, a przede wszystkim czy tak być musi? – to zagadnienie dla badań specjalnych (ontologicznych i aksjologicznych). Ciekawy jest wszakże jeszcze inny aspekt, związany z kwestią optymalizacji gatunkowo potraktowanej antroposfery. Z pewnych wstępnych sugestii wynikać może ewentualność wyrównania dostępności do eksponatów piękna, właśnie dzięki przebudowie organizacji dróg dojścia do wartości oraz – równolegle – dzięki innemu nastawieniu jednostek, mianowicie zwiększeniu własnej aktywności ludzi w korzystaniu z licznych i różnorodnych możliwości.

Podmiot poszukujący piękna

W sytuacji modelowej jest tak oto, że wszyscy ludzie i każdy z nas z osobna delektujemy się zrazu tym, co zostało nam z góry przydzielone. Taki jest początek podmiotowej drogi przez życie i przez przestrzeń wartości. Nazwać możemy ten stan okresem „estetycznego dziecięctwa". To po pierwsze.

Po wtóre, dość szybko i zdecydowanie następuje rozwarstwienie: na tych, którym wystarcza dana oferta estetyczna i tych, którzy przeżywają uciążliwość jakichś braków, a może i dramat niespełnienia. Kojarzy się ten moment z młodzieńczym buntem, skonfrontowanym z zastojem, konserwatyzmem i oportunizmem aksjologicznym. Jedni pozostają tedy na poziomie stłumienia pragnień i cichej ej zgody na estetycznie uprzedmiotowienie. Inni, świadomi swej rewolty, zaczynają stopniowo rozwijający się marsz ku samodzielności.

Po trzecie, zwolennicy kontestacji, powodowani poczuciem niedostatku lub podażą obiektywnie niskiej rangi wartości, jeśli nie cofają się do poziomu naiwnej, ślepej pokory (*de facto* powrotem do dziecięctwa), to wstępują na ogół na drogę podmiotowości aktywnej, przechodząc przez trzy możliwe szczeble aktywności. Oto jedni kontentują się zawartością danego tu i teraz rezerwuaru wartości, dla siebie rezerwując ledwie rolę podmiotu selekcji, wyboru oraz inscenizacji i reżyserii estetycznego *theatrum*. Stają się w efekcie „dobrymi gospodarzami" swego terytorium i swego czasu, koncentrując się na budowaniu hierarchii i refiguracji jakości w nowe, zda się, lepsze ich kalejdoskopowe układy.

Drudzy, ambitniejsi i odważniejsi, wyruszają poza własny, narzucony krąg doświadczeń, poszukując wartości gdzie indziej, niż tu na miejscu. Na tej właśnie, podmiotowości poszukującej wartości koncentrują się zasadniczo niniejsze rozważania. Jej istota zawiera się w ontologicznym przeobrażeniu podmiotu w samodzielny czynnik ruchu w aksjosferze, pozwalający dotrzeć gdzieś dalej, niż wynika to z przyrodzonego, nadanego, nakazanego umiejscowienia.

Pojawia się też, oczywiście, trzeci gatunek podmiotów. Niezależnie od możliwej aktywności w poprzednich formach, są oni wyposażeni w moc twórczą i rozliczne talenty realizacyjne, toteż decydują się na samodzielne wzbogacenie arsenału estetycznego własnymi, kreacyjnymi dokonaniami. Dzięki temu zmieniają świat dla siebie i dla swoich, przekształcając estetycznie wnętrze swego terenu życia. Tym, samym jednak także przyciągają obcych ku nowym, im nieznanym fenomenom piękna, kusząc ich blaskiem dzieł, których próżno szukają i oczekują u siebie. Ma to istotne znaczenie także dla pobudzania ogólnej inwencji poszukiwawczej, bezpośrednio zaś u tych, którzy przybywają tam, gdzie stworzono coś nowego, a wartościowego (u nich nieobecnego).

W praktyce sprawa poszukiwania piękna okazuje się bardziej skomplikowana, zważywszy na dwa podstawowe czynniki determinacyjne. Oto jedni dostają od razu od losu swoją Ziemię Obiecaną, krainę wielkiej urody i bogactwa. Inni muszą zadowalać się tymczasem ze-stawem podlejszej jakości, choćby terenem niefortunnie położonym, niezbyt okazałym i biednym, nadto

pełnym niemożliwych lub trudnych do opanowania zagrożeń przyrodniczymi żywiołami, albo – co gorsza – klęskami niewygodnego sąsiedztwa. Start aksjologiczny różnych, konkurujących zbiorowości nie jest, niestety, sprawiedliwy. Także instrumentalne zaopatrzenie w środki zaradcze i materiał rozwojowy poszczególnych nacji dalekie są od równości.

Drugi czynnik, być może o podobnie doniosłym znaczeniu, wiąże się zarówno z genetycznym, jak i z „memetycznym" wyposażeniem materiału ludzkiego. Idzie o to, że w jednych społecznościach przeważają osobnicy piękni, mądrzy i dzielni, w innych zaś słabi, chwiejni i mniej rozgarnięci. Różnice te niwelowane są, co prawda, w wierzeniach, mitach i legendach, gdzie zawsze w przewadze znajdują się „nasi" bogowie czy herosi najlepszego pokroju cnót. Prawdą jest wszakże i to, że w samej rzeczywistości poszczególne ludy zostały niezbyt równo wyposażone w wyższe przymioty. Młyny historii dostarczają produktów współmiernych do jakości wsadu. Wystarczy przez chwilę powrócić myślą do przodujących kulturowo ludów i okresów cywilizacyjnego rozkwitu tu, tam i ówdzie, aby stanąć przed historiozoficzną zagadką: dlaczego to nie wszyscy startują z tej samej linii, dlaczego jedni mają tory lepsze i wygodniejsze, przede wszystkim zaś dlaczego jedni pokonują dystans w lepszym stylu i szybciej. Świat ludzki rozwija się, to pewne, acz przecież nie wszędzie i niejednakowo.

Jeśli wyłaniająca się stąd historiozoficzna hipoteza „nierównego kroku dziejowego" jest choćby częściowo prawdziwa, to nie tylko dla etyki, ale i dla estetyki, niesie ona najpewniej znamienne konsekwencje. Łatwiej jest dojrzewać aksjologicznie w uprzywilejowanych miejscach i złotych czasach rozwiniętych cywilizacji, pośród ludzi godnych, szlachetnych, utalentowanych i pięknych, w otoczeniu przepysznej natury i cudownej sztuki. Trudniej zaś tam, gdzie przeważają osobnicy prymitywni, szpetni i głupi, a jałowa ziemia i nędzne produkty zniżają ludzi ustawicznie ku dolnym partiom drabiny wartości..

Motywy i impulsy

Podmiot poszukujący wartości rusza w drogę z różnych powodów. Zasadnicze trzy, wywołane obiektywną sytuacją własnego bycia w świecie to: brak, niedosyt, przesyt oraz nowość (inność, odmienność). Towarzyszą im określone sposoby przeżywania swej sytuacji, na przykład niezadowolenie, nienasycenie, pustka, znużenie, nuda, smutek, melancholia, rozpacz i żal.

Motyw braku występuje wówczas, gdy uświadamiamy sobie, że wokół nas nie ma wcale pewnych wartości, albo że występują one w niedostatecznej doskonałości. Świadomość niskiego stopnia dostępnych walorów odwołuje się

do zdolności stopniowania w obrębie hierarchicznej skali. Jeśli potrafimy odróżnić piękne od jeszcze piękniejszego, to z dużym prawdopodobieństwem poradzimy sobie z wywołaniem obrazu możliwej wartości o randze jeszcze wyższej, a być może zgoła najwyższej. Nie doświadczamy, co prawda, danego obiektu pożądania, ale mimo tego, iż jest on realnie nieobecny, otrzymuje jakieś kontury spełnienia. Staje się on mapą tego, co pragnę odszukać, jakimś znakiem i zarysem wartości, ku którym się kieruję. Wyłania się zatem spoza doświadczenia, ale zmierza do konstytucji tego, co wyznaczone dzięki oczekiwaniu i intencjonalnym zabiegom poszukiwawczym.

Poczucie braku bezwzględnego wiąże się natomiast ze zdolnością do czystej imaginacji. Mimo, iż wiem lub domyślam się, że czegoś nie ma, muszę wszelako dysponować jakimś materialnie nieokreślonym w detalach, ledwie zalążkowym wyobrażeniem czegoś, co mogłoby i musiałoby przedstawiać się inaczej, niż wszystko to, co dotąd było i jest mi naocznie dostępne. Fakt ten tłumaczy potęgę olśnienia niespodziewanym rozwiązaniem podczas aktu dotarcia do wartości. To czego nie ma generuje zatem zrazu przedmiot „czystej negatywności", dla której spodziewamy się znaleźć wypełnienie dopiero w akcji eksploracyjnej. Brakuje tego, czego szukam, doświadczam więc tego braku jako jakościowej nieokreśloności, a to poczucie pustki musi na razie, na chwilę wystarczyć, po to mianowicie, bym właśnie w ogóle przedsięwziął poszukiwania i wytrwał w ich przebiegu. Nie widziałem nigdy Himalajów, nie mam pojęcia jak wygląda sztorm oceaniczny, ani powierzchnia Księżyca, nie wiem jak powinna brzmieć nieznana mi symfonia, ani jak przedstawia się nowa teoria, o której dotąd nic nie słyszałem. Szukam jednak ich wszystkich, na początku tylko z powodu obezwładniającej siły „nie", potem stając się sukcesywnie podmiotem autentycznych odkryć pozytywnych, realizując poznanie „tak". Oto rzeczywiście podziwiam śniegi K-2, oto stoję oko w oko z szalejąca burzą morską, oto ląduję na Księżycu i stąpam po jego bezdrożach, oto słucham po raz pierwszy niezwykłego koncertu na harfę i orkiestrę, oto rozmyślam nad teorią, której sens właśnie pojąłem.

Inne motywy powstają w stanie pewnego ograniczonego nasycenia wartościami, lecz albo danego nam w niedostatecznym ich doborze jakościowym, albo z ilościowymi lukami, albo z mało intensywnym natężeniem. Są tu – jak widać – góry, rzeki, lasy, domy, drogi, ludzie, obrazy i pieśni, lecz w wariantach nie budzącym entuzjazmu, niezdecydowane w charakterze, nieciekawe, pospolite. Mówiąc dosadnie: niezbyt doskonałe. Budząc uczucia zawodu, a nawet zniecierpliwienie lub niechęć, same wszelako rozpoczynają i wyznaczają szlaki prowadzące gdzieś indziej, wzwyż, ku wartościom lepiej rozwiązującym zadania, do których nie dorosły te tutaj, wokół odkrywane. Dialektyka okazuje się tu bezlitosna: aby do-trzeć do szczytu, trzeba przezwyciężyć poziom podnóża.

Jeśli znajdują się zaś tuż obok niektóre, trafnie kwitowane z aprobatą, to z kolei poczucie niedostatku towarzyszy ich stronie ilościowej. Czy to jest piękne miasto, gdzie tylko jedna budowla wyróżnia się szykiem? Dlaczego uznać za wspaniałą okolicę, gdzie ledwie jeden zakątek może wzbudzić zachwyt? Czy ta kolekcja warta jest ekspozycji, skoro może dwa, trzy obrazy spełniają warunki dzieła ponadprzeciętnego?

Pojawia się wreszcie problem intensywności. Wartości mogą prezentować się w sposób wyrazisty, z samodzielną, tryumfującą siłą porażania zachwyconych umysłów. Bywa też wprost przeciwnie, kiedy to nawet całkiem pozytywne przymioty okazują się doznaniowo słabiutkie, niepewne siebie, nieokreślone. „Ładne" – powiadamy wtedy, albo "niezłe" – chwalimy grzecznie, „poprawne"„stylowe", „do przyjęcia", „wystarczające". Wolelibyśmy, oczywiście, mieć do czynienia z zupełnie innym nasyceniem estetycznym, sięgającym do poziomu „piękna", „cudowności", „niezwykłości", „wzniosłości". „wspaniałości, „doskonałości" itd.. Tymczasem to co jest nam dane w określonej sytuacji estetycznej nie jest w stanie wznieść się powyżej standardowego poziomu nasycenia. Otoczeni nijakością i miernotą czujemy się estetycznie niespełnieni. Jeżeli więc chcemy wedrzeć się wyżej, dalej, w inne rejony potęgi urody – musimy, chcąc nie chcąc, opuścić pobliską okolicę. Poczucie niedosytu wyrzuca nas wówczas poza krąg jego władania. Niby da się żyć – ale więdnąc i słabnąc. Nadto musimy poruszać się w okolicach wartości „niedosyconych" z przykrą świadomością nie tylko nieszczęścia samego, lecz co gorsza, jego powodów.

Interesującym motywem jest stan przeciwny niedosytowi, mianowicie przesyt. Wywołane wartościami emocje objawiają się w relacjach podmiotowo-przedmiotowych, po stronie podmiotowej, mianowicie wypełniając treści ludzkich przeżyć i sensu zachowań. Źródła biją wszelako z obu kierunków jednocześnie – wypływając wprost z danej oferty przedmiotowej, ale też i z gotowości pozytywnego reagowania przez ludzki podmiot. Dany świat wzbudza w nas najpierw żywe uczucia pierwotnej, „patriotycznej" admiracji. Podziwiamy bowiem to, co zda się nam jedynym, niepowtarzalnym i nieśmiertelnym pięknem w wydaniu dziewiczym.

Potem, niestety, wkraść się może znużenie powtarzalnością oddziaływań, tym bardziej dojmujące, im skromniejszą i słabszą jest faktyczna, obiektywnie zwaloryzowana oferta estetyczna. Podoba nam się dowolna, choć przecież dość byle jaka okolica, nasz kościółek, pagórki, sołtys i reprodukcje w izbie, gdyż wszystkie te składniki są naszym jedynym układem odniesienia. Czujemy jednak w pewnej, zwykle przełomowej chwili, iż te-go dobrego jest chyba za wiele, za często, zbyt natarczywie podawanego. Wchodząc w stan przesytu, pragniemy najpierw zmienić siłę relacji, albo siebie, albo obiekty usuwając z linii interakcji. Najczęściej jednak dokonujemy radykalnej

wymiany przedmiotu, po prostu wyruszając na poszukiwanie innych partnerów naszych odniesień estetycznych.

Kiedy ujawnia się w nas silne pragnienie wertykalności? Zwracamy się do wzniesień, łańcuchów górskich, skalnych szczytów i gotyckich katedr wtedy, gdy jesteśmy zmęczeni monotonią i płaskością nizinnych widoków. Tęsknimy do zapachu lasu i wody – bo latami i miesiącami wdychamy miejski smog. Uciekamy w ciszę – oszołomieni ciągłym hukiem, zgrzytem i piskiem codziennego otoczenia mechanicznych urządzeń. Oczekujemy ładu i harmonii barw, kształtów i akordów – rozpraszani bezustannym bałaganem, niechlujstwem i przypadkowością zestawień. Przesyceni gwarem i tłumem wielkomiejskim – wyjeżdżamy na wieś. Z siół, osad i miasteczek – ciągnie nas ku przepysznej architekturze miejskich gmachów, ruchowi pojazdów i obfitości magazynów. Z przestrzeni znanej, powtarzalnej, emocjonalnie zużytej – przenosimy się w świat niespodzianki, inności, niezwykłości.

Specjalną, ekstremalną odmianą motywacji poszukiwawczej jest potężna – u wielu ludzi – potrzeba zmiany jako takiej. Niewykluczone, iż jesteśmy w tym względzie gatunkiem jedynym w swoim rodzaju; pęd ku zmianie korespondować musiałby z pojawieniem się substancji świadomej (generującej właśnie samoruch jako sposób bycia). Oznacza to, że nie dlatego szukamy czegoś innego, że pewnego dnia zblakły dotychczas doświadczane wartości. Mogło nawet wcale nie dojść do zmęczenia wciąż tymi samymi, swoiście nadal cenionymi bodźcami, a mimo to decydujemy się na zmianę. Dlaczego? Albowiem w strukturze podmiotui stnieje wolne miejsce dla wielu i to rozmaitych jakościowo wartości. Kiedy pojawia się w człowieku specjalne napięcie, przekształcające się w niepokój egzystencjalny, później zaś w pasję estetycznej zmiany – to zawieszeniu podlega dotychczasowe, akceptujące nastawienie do otoczenia, zaś ogarnięty ową nową energią eksploracyjną człowiek porzuca własny świat, ruszając na podbój innych jego połaci. Spodziewa się przy tym wypełnienia tych pustych, bo dopiero możliwych rejonów własnej puli doświadczeń, a czego nie mógłby przecież dokonać pozostając tu, na miejscu.

W ten sposób objawia się szczególny rys natury samego człowieka. Wyrusza on niekiedy dlatego, że wzywa go sama rzeczywistość, czasem bezpośrednio, zwykle jednak poprzez kulturowo przetworzone sygnały (na przykład dobre rady innych podróżników, książki, mapy czy filmy). Innym razem jednak ciągnie go ku innym wartościom z powodu wewnętrznej, implozyjnej presji własnej osobowości. Świat może być obojętny i milczący, ale oto mój głos wewnętrzny zmusza mnie do ruszenia w drogę. Jeśli nie możemy na miejscu, w nadanym nam losowo środowisku zaspokoić potrzeby pewnych szczególnych odmian piękna (tudzież innych wartości) – należy podjąć ryzyko i odpowiedzieć odważnie na zew samowyzwania.

Ryzyko zaś jest w gruncie rzeczy niewielkie. Zostając na miejscu – skazujemy się bowiem z góry na powtarzalność doznań czyli aksjologiczną porażkę zaniechania. Kierując się natomiast gdzieś indziej – a właściwie gdziekolwiek bądź – możemy tylko zyskać na nowych wartościach, niczego zaś nie stracić. Rozum estetyczny pojawia się, jak widać, w samą porę, kierując naszymi poczynaniami wedle rachunku możliwych zysków i strat.

Potęga wiedzy – moc nauczyciela

Poszukiwanie wartości może być efektem rozmaitych stanów negatywnych – braku, niezadowolenia, pustki, zniechęcenia, odrzucenia, rozpaczy. Być może, jest to w wybranych, szczególnych przypadkach impuls podstawowy, torujący bowiem drogę rozmaitym odkrywcom i pionierom nowych szlaków. Motywem bez wątpienia najpowszechniejszym i najmocniej determinującym eksploracyjną aktywność jest jednak nastawienie pozytywne do wartości. Wiemy o nich, że są, wiemy czym i jakie są, wiemy, że gdzieś istnieją, ale znajdują się poza naszym zasięgiem, wiemy też, że przy pewnym wysiłku mogłyby stać się naszym udziałem. Właśnie dlatego do nich dążymy, że ich intencjonalne wizerunki i płynąca z nich moc przyciągania sterują naszymi poczynaniami. Pragniemy do tych wartości dotrzeć, których wstępnym rozpoznaniem już dysponujemy. Wiedza o wartościach zdaje się tedy poprzedzać faktyczne do nich docieranie. Być może, stanowi nawet konieczny warunek dla całej akcji eksploracyjnej

W wersji skrajnej mamy, jak widać, do czynienia po prostu z platonizmem, czy, jak kto woli, z intelektualizmem aksjologicznym, znanym z nauk Sokratesa. Według tej koncepcji, dotąd nie potrafimy zapragnąć wartości, dopóki ich pozytywnego sensu nie odkryjemy naszymi umysłami. Pierwotne spotkanie następuje przed narodzeniem, wtedy gdy dusze obcują z ideami. Niezrozumiałe skądinąd mechanizmy zaburzeń nie pozwalają wielu ludziom (a może wszystkim, poza samym Sokratesem) na wykorzystanie owej przedwiedzy. Nie potrafią oni bowiem przypomnieć sobie tego, co już znajduje się w ich posiadaniu, lecz występuje w postaci wiedzy ukrytej i zalążkowej. Dopiero filozoficzna praca nad sobą, zwykle z pomocą Mistrza-Nauczyciela, ostatecznie ma nas wyzwolić i jasno odkryć w obrębie świadomości indywidualnej wszelkie przymioty, jako odmiany dobra, piękna i prawdy. Poszukiwanie wartości odbywa się tutaj wyraźnie dwiema, względnie niezależnymi drogami. Najpierw trzeba podążyć do świata idei (i powrócić na ziemski padół). Potem – skierować się w głąb siebie samych (i tam drążyć, aż do skutku).

W tych sokratejsko-platońskich peregrynacjach zagadkowa wydaje się, tak czy inaczej, niezwykła pozycja Nauczyciela. Platon wykazał w tym względzie zdumiewająco dużo zdrowego rozsądku. Skąd możesz mieć wszelką wiedzę, w tym o wartościach, w tym o pięknie? Kto ci może podpowiedzieć, gdzie się udać, aby zaczerpnąć wprost ze źródła pewności poświadczenie owej wartościowości? Otóż, nie ma żadnych szans powrotu do założonego stanu jakowejś czystej duchowości. Nieprzydatny jest mit Orfeusza, krążącego między dwoma światami. Niemożliwa jest ekspedycja do świata idei, przynajmniej za życia. Należy zatem skorzystać z zasobów wiedzy tego lub tych, którzy są w jej posiadaniu. Jeżeli po nią sięgniemy, zrozumiemy ją i przyswoimy jej wskazania, to nabierzemy peregrynacyjnej ochoty, by z tymi wartościami zapoznać się bliżej i trwalej, już nie tylko po-przez intencjonalne schematy niedookreślonych opisów i szkiców, ale wprost, bezpośrednio, w oryginałach.

Depozytariuszem wiedzy o pięknie jest zawsze jakiś człowiek oraz specjalnie powołane przezeń środki zapisu i przekazu. „Środki" owe można rozumieć bardzo szeroko, gdzie medium zapisu doznań estetycznych jest ludzki mózg, a efektem jego dowolna, indywidualna struktura pamięciowa. Do mediów włączamy też niekiedy język jako taki, wraz z innymi systemami komunikacji pozawerbalnej (pozapojęciowej). Można jednak „środki przekazu" określić w sposób węższy, bardziej dosłowny. Według tego skromniejszego zakresowo literalnego ujęcia, wiedza o pięknie musi być i jest gromadzona w kulturowych zasobach rzeczywiście wypowiadanych lub spisanych tekstów, poświęconych pięknu li tylko. Mniej nas wtedy interesuje kod i przekaz biologiczny czyichkolwiek uczuć estetycznych, bardziej natomiast zawartość wykładów i książek poświęconych tym wartościom.

Niechby Sokrates z Platonem posiedli całą, osobiście przyswojoną i ugruntowaną wiedzę o pięknie w głębinach swych dusz, ale nie mówiąc o niej nic nikomu – nie miało, nie ma i mieć nie może to większego znaczenia dla kultury greckiej, europejskiej i światowej. Rzecz w tym bowiem, iż oczekujemy od Sokratesa pogadanek na agorze, a od Platona kolejnych, napisanych i wydanych dialogów. Wybaczyć im możemy niedokładności relacji, niejednoznaczność sensów, przesadę bądź zbytnią powściągliwość (tym się zajmą dyskutanci podczas seminariów akademickich). Żądamy wszelako, by o wartościach w ogóle wypowiedzieli się, najlepiej wprost, wskazując na ich mnogość i różnorodność, oraz siłę oddziaływania na filozoficznie wyrafinowane umysły.

Pociągają nas tedy wartości, których jeszcze nie doświadczamy (bo to niemożliwe), lecz o których dowiadujemy się dzięki sięgnięciu do rezerwuarów ludzkiej wiedzy. Skąd ta wiedza pochodzi? Dla nas – jej adep-

tów – sprawa jest oczywista: czerpiemy ją ze słów i innych znaków, dochodzących od innych ludzi. Jakże jednak oni, ci inni, wcześniejsi, doszli do tej wiedzy? Są dwie możliwości – albo zdobyli ją (a) w podobny do nas sposób, sięgając także do ksiąg i przekazów ustnych, obrazów, map, fotografii i wszelkich innych dokumentów, albo też (b) mieli szczęście obcować z autentycznymi, oryginalnymi nośnikami określonych walorów. Pytanie o pierwszy sposób stanowi mutację kwestii dotyczącej naszej własnej drogi do wiedzy i przez wiedzę, tyle, że cofniętej w czasie i w ciągu sekwencyjnym przyczyn i skutków (drogi przekazanej do przebycia innym podmiotom). Drugie zagadnienie to rola i zasięg udziału w wiedzy danych naszego bezpośredniego doświadczenia. O pięknie egzotycznych zakątków, albo o niezwykłościach sztuki dalekich krain możemy dowiedzieć się z drugiej, trzeciej i dziesiątej ręki (z podręczników szkolnych chociażby). Jeśli jednak trafimy na kogoś, kto dotknął osobiście kamieni zabytków lub sam zdobył trudne szczyty, kto pływał wpław w rozlewiskach delty Dunaju i chłonął ogrom Niagary, kto osobiście uczestniczył w spektaklach Grotowskiego i Kantora, albo słuchał na żywo Artura Rubinsteina i Romana Ingardena (te przykłady akurat dotyczą mnie samego)? Wtedy to właśnie stykamy się najpewniej z powstawaniem wiedzy bliskiego empirycznie zakresu. Odpowiada ona, co ciekawe, intuicjom Platona właśnie, który swego bohatera, Sokratesa, wyposażył w reporterską nieledwie umiejętność obcowania z oryginalnymi wartościami i na tej podstawie dopiero fundowania znanej i szanowanej po dziś dzień nauczycielskiej wiarygodności. Zdecydowanie lepiej jest poznać bezpośrednio smak pieczeni, ciastka lub mleka, bo tylko wówczas możemy dotrzeć do jakościowej istotności danych wartości.

O miłości można przeczytać wiele książek, a nawet niejedną napisać. Nic nie zastąpi wszakże jej osobistego przeżycia, skierowanego ku innej osobie. Nie da się poznać waloru wolności dogłębniej, jak tylko rozkoszując się przejściem od realnego stanu zniewolenia ku radości pełnej swobody. Nikt nie wie lepiej, co to znaczy stawić bohatersko czoło sztormowi, agresji wroga, czy szykanom wobec przyjaciół, jak tylko ci, którzy zdecydowali się podjąć rzeczywiste wyzwanie oporu i walki. Nie da się zrozumieć piękna wiersza, pieśni, czy rzeźby, jak tylko czytając, słuchając i wpatrując się w autentycznie piękne przedmioty. Można wiele lat studiować wiedzę o przyrodzie, dziełach sztuki i urokach kobiet, ale póki nie doświadczymy widoku śnieżnych pól Antarktydy i alpejskich kaskad, portretów Rembrandta i koncertów Bacha oraz pełnej bliskości z kochaną kobietą – mamy o wartościach tego rodzaju tak mgliste wyobrażenie, jak ci więźniowie z platońskiej paraboli jaskini, którzy dostępne ich poznaniu cienie brali za rzeczy same.

Wciąż zdaje się tym samym powracać motyw bergsonowski, że wartości można i trzeba doświadczać, lecz należy to czynić tylko wprost, zanurzając

się w nie mocą podmiotowej intuicji w ich realizacje, a nie w abstrakcyjne namiastki i atrapy. Najdoskonalsze nawet pośrednictwo jest tylko substytucją wartości, a więc tak czy inaczej gwałtem zadanym autentyzmowi (niczym reprodukcja, falsyfikat, podróbka, uproszczenie, bryk, makieta i każdy inny *ersatz*).

Pojęciowo przetworzona, zapisana wiedza o wartościach spełnia jednak swoje własne, wielce użyteczne funkcje: (1) utrwalenia znaków pamięci o wartościach przez nas przeżytych uprzednio (niczym album ze zdjęciami z wakacji), (2) konserwacji i przekazu tych wartości innym ludziom lub nam samym w innym czasie, (3) wzbudzenia zainteresowania określonymi, właśnie zaznaczonymi wartościami, oraz (4) skłonienia do podążenia za nimi innych ludzi, a może lub ponownie nas samych.

Szczególne znaczenie ma ten ostatni wzgląd, wskazujący na pojawienie się w ramach wiedzy intelektualnej i emocjonalnej podniety do poszukiwania wartości. Właściwość tę uznać wypada za decydującą w praktyce (przyjemniej w tym rozumieniu jakie nadawała wszelkiej nauce tradycja pozytywistyczna). Wiedza o przedmiocie – każdym i dowolnym – kieruje nas ku temu przedmiotowi właśnie, torując drogę kolejnym fazom poznania poprzez ujawnienie efektów tych poczynań, które wcześniej zostały dokonane, zinterpretowane i spisane. Wiedza o wartościach zmierza – wraz z nami – wprost do wartości. W wielopiętrowej konstrukcji – obok autotelizmu wiedzy o wartościach, która zarazem jest wiedzą jako taką – możemy dotrzeć do pięter, gdzie wszystko zda się być jeszcze „czymś więcej". Sama wyposażona w swoisty dla niej walor instrumentalny, ujawnia się mianowicie w postaci siły kierującej ludzi ku wartościom. Jeśli dowiadujesz się, powiedzmy, że w tym regionie, w tej okolicy, nad tą rzeką, w tym mieście, w tym muzeum znajdują się obiekty wyposażone w określone, opisane i wycenione przymioty – skłania cię to do zwrócenia się ku nim, poznania ich, wchłonięcia, przeżycia i przejęcia na własność twoich subiektywnych doznań. Z *baedekerem* w ręku, zmierzasz ku odpowiedniemu adresowi, kupujesz bilet i stajesz naprzeciw cudowności, o których dowiedziałeś się z kart twego przewodnika. W dzieciństwie przeczytałeś mnóstwo książek o dalekich krainach – tajemniczego wschodu, dzikiego zachodu, groźnej północy i upalnego południa. Gdy tylko nadarzy się okazja, zwrócisz się w stronę realnych spełnień swych oczekiwań i nadziei, wkraczając w sposób jak najbardziej dosłowny w przestrzenie piękna dotąd wyobrażonego i wymarzonego.

Wiedza wartościach może przybliżyć i zachęcić, aczkolwiek z drugiej strony także przestrzec i powstrzymać. Z jednej strony chodzi o to, że świat wartości to nie tylko prawda, dobro, piękno, sprawiedliwość i wolność, ale także wszelkie ich pomniejszenia i przeciwieństwa. Wiedza pozwala o tym nie zapomnieć, że obok wartości dodatnich i konstruktywnych

bywają – czasem aż w nadmiarze – wartości negatywne i niszczące. Z drugiej strony solidna wiedza pomaga we właściwej, obiektywnie uzasadnionej wycenie Potrzebna jest tym zwłaszcza, którzy ufni w siłę osobistego, niezbyt wyrobionego smaku lub wiarygodność złych doradców, ulegają nie-jednokrotnie aksjologicznym złudzeniom, biorąc rzeczy nie w ich faktycznych wymiarach, lecz albo przesadnie podwyższając ich rangę, albo nie umiejąc docenić ich mocnej pozycji w strukturze wartości.

Hic et nunc

Tradycja estetyki umieszcza doznania piękna w pewnej dosłownej konkretności tego, co tu i teraz dane zmysłom, albo szerzej: podmiotowym przeżyciom danego przedmiotu. Poszukując piękna pragniemy go doświadczyć – jako wartości właśnie – w kształcie dokładnie zlokalizowanym i stemporalizowanym.

Istnieją jednak przeżycia, które zdają się w szczególny sposób przekraczać wymiar teraźniejszości, wyzwalając tak wielostronne aspekty przedmiotu, że dany stan podmiotowy – mój osobisty w pewnej chwili – jawi się jako jeden z wielu, często nawet nie najważniejszy aspekt konstytucji przedmiotowej. Problem dotyczy niezmiernie doniosłej ontologicznie kwestii, mianowicie rozciągłości czasowej przedmiotów kwalifikowanych estetycznie. Postrzegam piramidy egipskie, świątynie indyjskie lub andyjskie, katedry gotyckie i bazyliki barokowe – zawsze w pewnym tu i teraz, jako ja konkretny, określony przez swój PESEL i inne parametry osobowościowe. W tym dzisiejszym, właśnie dziejącym się akcie, w dokonującym się bezpośrednim wejrzeniu w przedmiot, zamykam jednakże coś więcej, niż moje własne, momentalne wrażenia. Docieram mianowicie do bytu wielofazowego, rozciągniętego w czasie, rozpostartego ponad i poza moje chwilowe z nim obcowanie, obiektu z jakimś swoim początkiem, kolejnymi procesami zmian (często niekorzystnych, rujnujących), aż po dzień dzisiejszy, w którym faktycznie dochodzi do spotkania ze mną.

Doznając faktycznie dość ulotnego wrażenia kontaktu z jakąś tą oto budowlą, obrazem, utworem muzycznym lub nawet fragmentem przyrody, nie mam wszelako prawa podporządkowywać moim, czysto podmiotowym uprawnieniom treści estetycznego przedmiotu jako takiego. Dyspozycja poznawcza pojedynczego *subiectum* nie rodzi sama uprawnień do obiektywnego wyrokowania. Byłoby to snadnie nadużycie, a nawet uroszczenie. Stojąc przed Colosseum czy zamkiem w Ogrodzieńcu muszę – i mogę – dany estetyczny przedmiot ujmować całościowo, czyli dziejowo, poprzez obraz ruin, które niewątpliwie są mi wprost dane, ujmując je w strukturę zapisu historycznego,

w tym w bogate koleje losu tych dzisiejszych „zbytków", których zarówno użyteczność, jak i samo piękno bywały rozmaite w różnych czasach, w odniesieniu do kolejnych generacji i cywilizacji.

Dotykamy tym samym wielce interesującego zagadnienia, jakim jest istnienia piękna przeszłego, a co za tym idzie możliwości odszukania go poza czasem teraźniejszym i poznawczego dotarcia do niego (cokolwiek miałoby to znaczyć). Rozstrzygnięcie tego problemu może mieć zasadnicze znaczenie dla wyjaśnienia praktyki obcowania z obiektami, które nie tyle reprezentują siebie w stanie aktualnym, danym tu oto, lecz są przede wszystkim świadectwem jakiegoś innego wymiaru czasowego, innej fazy historycznej, zaangażowania zupełnie innych ludzi, niż my, teraz tutaj właśnie deliberujący nad sensem turystycznych wypraw śladem przeróżnych zabytków. Podróże w przeszłość stosunkowo łatwo organizować, kiedy dysponuje się odpowiednimi środkami zapisu i przekazu. Sta-ją się one wtedy „dobrymi", dość wiarygodnymi przewodnikami po minionych urokach i walorach. Chodzi na przykład o wiernie zachowane, zupełnie nie zniszczone monumenty dawnej architektury, czy przedmioty codziennego użytku (zgromadzone nie tylko w gablotach muzealnych, ale po prostu w naszych domach). Chodzi też o portrety i pejzaże, w miarę oddające przymioty odmalowanych obiektów i naprowadzające nas na prawdopodobne odczucia przodków, kontaktujących się z przedstawionymi oryginałami. Na razie najlepszym sposobem rekonstrukcji przeszłości wydają się dzieła sztuk audiowizualnych, nade wszystko filmy, nagrania telewizyjne i płyty. Z nich to czerpiemy dane, dotyczące wyglądu i brzmienia głosu Józefa Piłsudskiego, Adolfa Hitlera, Edith Piaf i Marilyn Monroe, ale też procesów wznoszenia przepysznych stadionów olimpijskich oraz – z drugiej strony – tragicznej destrukcji nowojorskich wież..

Patrzymy, rzecz jasna, zawsze w jakimś tu i teraz, ale otrzymujemy ostatecznie bogaty, wielostronny, nasycony znaczeniami wizerunek obiektu w pełni swej egzystencji w fizycznym czasie, kulturowym zanurzeniu w całą aksjosferę. Oczywiście, zależy to nie tyle od bijących od obiektów, zaklętych w nich informacji „niejawnych". Raczej nie należy się spodziewać, że przemówią do nas z oddali same kamienie, same nuty lub same hieroglify. Pracę odkrywczą i reinterpretacyjną muszą wykonać na ogół sami ludzie, wyposażeni w solidną wiedzę, bogatą wyobraźnię i wrażliwość na wartości. Także i w podróżach w czasie, podmiotem poszukującym okazuje się człowiek.

SUMMARY

SEARCHING FOR BEAUTY. AT THE ROOTS OF A TOURIST ACTIVITY

The article is an axiological reflection on the presence, motives and meanings of man's wandering, journeys and tourism. Human „impulse of primary exploratory drive" is examined here on diverse levels. First of all the Author reflects upon the utilitarian reason of human wandering. It is appointed by the cathegory of interest and as such it appears to be an expression of practical reason. The values accomplished in this domain are of existential character. Then the Author considers disinterested drives and he admits that they partains to human desires of essential character. These are ludic, hedonistic, ethic, cognitive and methaphysical values. But the favourable attention is singled out here to aesthetic values that are typified in beauty. The need of beauty is rooted both in ontological structure of human beings and in the world's endowement. The consecutive analyses reflect on some questions concerned with aesthetic situation and its position in human existence. The Author examines such problems like: the genesis and initiation of axiological experience in human life, a process od creating axiological subjectivity, various motives and impulses of axiological journeys, a role of a teacher and knowledge at all in searching and experiencing values. The last clue touches the problem of historical consciousness and its place in aesthetic cognition.

Maria Zowisło
AWF Kraków

WIELKOŚĆ I MIARA SPORTU. INSPIRACJE ANTYCZNE

Jesteśmy tym, czym uczyniła nas przeszłość, czy tego chcemy czy nie, i nie potrafimy zatrzeć w sobie [...] tych fragmentów naszej osobowości, które ukształtowały się przez nasz związek z każdą epoką w naszej historii. Jeżeli jest tak rzeczywiście, to nawet społeczeństwo bohaterskie jest w nieunikniony sposób cząstką nas wszystkich; kiedy więc przypominamy sobie miniony proces formowania naszej kultury moralnej, opowiadamy historię, która jest także naszą własną historią.

Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*

Wprowadzenie: Artykuł jest próbą pokazania i opisania jednej z możliwych dróg terapii współczesnego sportu, dotkniętego porażką aksjologiczną, wyrażającą się w alienacji człowieka w doświadczeniu sportowym, w fetyszyzacji oraz merkantylizacji sukcesu sportowego. Droga ta jest anamnezą historyczną, przypomnieniem kulturowych *archai* sportu, kształtowanych na poziomie ideowym między innymi przez antycznych greckich filozofów. Przywołane zostaje Platońskie i Arystotelesowe rozumienie cnoty, zgodnie z którym prawdziwe męstwo jest wielkością człowieka rodzącą się w zespoleniu z zasadą umiaru.

Słowa kluczowe: sport antyczny, *agon*, indywidualizm, umiar, harmonia, sprawiedliwość, człowiek wielkoduszny, *paideia*, Platon, Arystoteles.

Długa i bogata historia sportu pokazuje, że był on i pozostaje nadal złożonym zjawiskiem kulturowym. Jego istotnymi komponentami są nie tylko same sportowe zawody, ale także głęboki etos, na który składają się system wartości, wzorce zachowań, rozwoju osobowego i doskonałości człowieka. Wyrazicielką tego etosu była bardzo często filozofia. W starożytnej Grecji filozoficzne refleksje na temat agonów sportowych były powiązane bezpośrednio z pedagogią i kierowane do młodych ludzi. Podobna łączność idei sportowej, olimpijskiej, filozofii i pedagogii obecna jest w dorobku ideologa neoolimpizmu Pierre'a de Coubertin. Sport niesie ze sobą ogromny potencjał wychowawczy, jest narzędziem kształtowania człowieka na poziomie soma-

tycznym, psychicznym, emocjonalnym, moralnym i społecznym. Filozofowie starożytni, jak Platon czy Arystoteles, byli świadomi tego potencjału, dlatego umieszczali sport w ramach szerszych projektów edukacyjnych. Wychowanie poprzez sport miało na celu ukształtowanie z młodego człowieka mężnego i pięknego atlety, zwycięzcy agonu, ale także dobrego, zdrowego, wszechstronnie rozwiniętego obywatela. Agon sportowy, uprawiany w starożytnych gimnazjonach, które były przedłużeniem palestry, zachęcał do podejmowania rywalizacji innego typu: w dialektycznym sporze filozoficznym czy na agorze w sprawach publicznych. Według Platona ćwiczenia fizyczne są doskonałą zaprawą dla ćwiczeń duszy, dlatego edukacja młodych powinna obejmować w pierwszym rzędzie właściwy rozwój i uprawę tężyzny ciała: „Za młodu w chłopięcych latach powinni się chować na filozofii dla młodzieży i tym niech się bawią, a najwięcej dbają o ciało w okresie, kiedy ono rośnie i mężnieje, aby i ono mogło później służyć filozofii. A z wiekiem, w miarę jak dusza dojrzewać zaczyna, coraz pilniej chodzić tam, gdzie się dusza ćwiczy"[1]. Po wstępnym okresie edukacji, który trwał do osiemnastego roku życia, młody człowiek mógł wstąpić na właściwą ścieżkę nauki rządzenia w państwie. Ale i ta ścieżka była *paideią* poprzez sport, rozpoczynała się trzyletnim okresem surowych ćwiczeń fizycznych i wojskowych, przechodziła następnie w dziesięcioletni etap nauki matematyki, ważny dla wykształcenia umiejętności abstrakcyjnego myślenia, by ostatecznie kulminować w pięcioletnich studiach filozoficznych. W wieku trzydziestu pięciu lat wyselekcjonowane tą drogą edukacji wybitne jednostki były upoważnione do podjęcia trudu sprawiedliwego rządzenia państwem[2].

Grecy przekazali nam w spadku wspaniałą ideę wychowania poprzez sport. Dzisiaj ta idea ciągle jest aktualna i to tym bardziej, im bardziej procesy kształcenia młodzieży zagrożone są rozlicznymi patologiami. Młody człowiek jest szczególnie podatny na destrukcyjny wpływ antywartości coraz bardziej przenikających świat współczesny. W samym ruchu sportowym i olimpijskim będą to patologie związane z przekraczaniem zasad *fair play*, z dopingiem, komercjalizacją i instrumentalizacją wyczynów sportowych, reifikacją sportowca, fetyszyzacją rekordu ponad wszystko. Wobec takich zjawisk jednym ze skutecznych działań wydaje się odwoływanie do klasycznych ideałów etosu sportowego, ich nieustanne przypominanie w procesie edukacji. W starożytnej Grecji filozofia sportu była dopełnieniem praktyki sportu, jej ideowym zwieńczeniem, dzisiaj pełni coraz bardziej funkcję jej warunku wstępnego, jest konieczna dla trwania i harmonijnego rozwoju tego spektakularnego zjawiska kulturowego. Anamneza, przypomnienie kulturowych źródeł olimpizmu ma zatem nie tylko muzealny wymiar, jej sens jest zasadniczo terapeutyczny.

[1] Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Wydawnictwo AKME, Warszawa 1990, s. 332.

[2] W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tł. A. Pawelec, Kraków, 1996, s. 80.

Panhelleńskie igrzyska sportowe były nie tylko pokazem doskonałości i sprawności fizycznej, ale ekspresją złożonego etosu estetyczno-moralno-religijnego. Były one nade wszystko wyrazem greckiego pragnienia transcendencji, nostalgii za przezwyciężeniem granic kruchej, przemijającej kondycji ludzkiej, za wejściem w sposób choćby symboliczny w obszar tego, co absolutne, wieczne i boskie. Być może dlatego świadectwa pierwszych igrzysk, jak tych, które Homer przedstawia w „Iliadzie", wskazują na ich łączność z obrzędami pogrzebowymi ku czci zmarłych[3]. Pokaz siły fizycznej w obliczu śmierci sugeruje istotną funkcję: był być może symbolicznym zaklinaniem i obłaskawianiem mroków Hadesu, jak gdyby sportowe zwycięstwo żywych miało moc przecierania szlaków w wędrówce umarłych, co więcej, jakby było dla bogów sprawdzianem i znakiem szlachectwa człowieka. Louis Gernet wskazał na fakt, iż Grecy nie potrafili pogodzić się z istnieniem nieprzekraczalnej granicy między sobą a bogami i dlatego wymyślili herosów, istoty półboskie, półludzkie[4]. Tak doświadczenie stadionu w Delfach opisuje polski filolog klasyczny Krzysztof Głombiowski: „Stojąc w cieniu pinii mamy przed sobą jasny pas bieżni kierujący się prosto na przytłaczającą wszystko dookoła, szaro-zieloną, niebotyczną, skalną ścianę Fedriad, zamykającą dalszą drogę. Zawodnik mknący tą bieżnią do mety mógł mieć wrażenie, że roztrzaska się o tę skałę. Ale jednocześnie u góry, w wyrwie skalnego masywu, między jedną Fedriadą a drugą, ukazywał się jego oczom wycinek zielonej hali Parnasu na tle ciemnego błękitu północnego nieboskłonu. W rzeczywistości więc, wbrew pozorom, ta ogromna, wszechogarniająca skała nie zamykała dalszej drogi, wcale nie paraliżowała i nie obezwładniała, lecz ukazywała właściwy kierunek na tej drodze do zwycięstwa i sławy [...]. Toteż zawodnik grecki biegnący po tej bieżni mógł uwierzyć w pewnym momencie, że, jeśli da z siebie wszystko, będzie zdolny przeskoczyć tę skałę i wedrze się na zieloną halę Parnasu i jako zwycięzca w igrzyskach pytyjskich stanie się herosem, by zrównać się niemal z bogami". Hieratyzm stadionu obrazuje duszę Greków, istotę greckości, tkwiącej w zmaganiu człowieka między niebem i ziemią: „[...] tylko Grecy mogli zbudować stadion w takim miejscu, u stóp niebosiężnej skały, która zmusza człowieka do spoglądania ku szczytom i do przezwyciężania własnej małości"[5]. W świetle tego opisu nie dziwi fakt, że zwycięzcy olimipionicy traktowani byli jak herosi, przysługiwała im nieśmiertelna sława, której namacalnymi świadectwami były pomniki z ich imionami czy opiewające ich panegiryki. Zrozumiałe jest w tym kontekście także to, że Pindar (VI–V p.n.e.), wybitny poeta epoki archaicznej, swe ody na cześć zwycięzców sportowych traktował jako pieśni sakralne.

[3] Homer, *Iliada,* tł. I. Wieniewski, Kraków–Wrocław 1984, ks. XXIII.

[4] W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków,* Warszawa 1994, s. 170, 180.

[5] K. Głombiowski, *Po Grecji klasycznym szlakiem,* Gdańsk 1997, s. 159–160.

Tak jak teatr, miały igrzyska sportowe charakter świąt religijnych, co widoczne jest m.in. w ich zewnętrznej, obrzędowej oprawie, a także w powiązaniu z kultem Zeusa (igrzyska olimpijskie i nemejskie), Posejdona (istmijskie), Apollona (delfickie). Etos tych igrzysk osadzony był na łączności wartości moralnych i religijnych. Do takich wartości bez wątpienia należały święty rozejm (*ekecheiria*), czystość rytualna zawodników (zawodnicy nie powinni byli być splamieni żadną zniesławiającą ich karą sądową), przysięga przy ołtarzu boga składana przez zawodników, ich ojców, braci i trenerów, a także sędziów – hellanodików, w której zobowiązywano się przestrzegać regulaminu zawodów oraz uczciwej gry, wykluczającej m.in. przekupstwo. Do chwały miała prowadzić sama *areté*, dzielność, obejmująca zalety duchowe oraz fizyczne – sprawność (*enexia*), odwagę (*tolme*), piękno (*kalle*)[6]. „Pokój boży" na czas igrzysk wykluczał pod groźbą skalania wszelki polityczny rozlew krwi w Helladzie, zawodnikom nie wolno było pod taką samą groźbą wchodzić na święty teren zawodów z bronią, ale w walce sportowej, która była grą ludyczną, enklawą-wyspą w rzeczywistości kulturowej, często lała się krew, szczególnie podczas brutalnych walk pięściarzy. Troskliwie przestrzegano jednak zasady ochrony życia zawodników. Kiedy Kleodamos walcząc na pięści z Ikkonem zabił go w czasie potyczki, uznano to za przestępstwo i pozbawiono go nagrody[7]. Nagrody w postaci gałązki dzikiej oliwki, pomnika, przywileju honorowego miejsca w teatrze, zwolnienia z płacenia podatków już po VI olimpiadzie były dodatkowo wzbogacane o pensje, dożywotnie utrzymanie i pochówek. Wymierne materialnie korzyści z sukcesów sportowych doprowadziły z czasem do zwyrodnienia honorowego i szlachetnego etosu, jego utylitaryzacji, z czym łączyła się reifikacja i alienacja człowieczeństwa w osobach sportowców i trenerów. W świętym gaju Olimpii stawiano pomniki nie tylko ku chwale szlachetnych zwycięstw olimpioników, ale także posągi zwane *zames*, piętnujące nieuczciwych zawodników, niewiernych wobec przysięgi. Pomniki te stawiano za pieniądze pochodzące z grzywny nakładanej na nieuczciwych zawodników. Trzeba pamiętać, iż etos sportowy był zbiorem idealnych norm i praw, które w praktyce były często łamane. Już w starożytności sport obrastał w zło, w antywartości, które stanowiły zagrożenie dla zdrowia i godności osoby sportowca. Przekupstwo, agresja, instrumentalne podejście do ciała, treningu i zwycięstwa, pycha, arogancja, chciwość sowitych nagród i przywilejów – to, co nęka sport nowożytny miało miejsce już w antyku[8]. Jedną ze zwyrodniałych form starożytnego sportu były

[6] L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, cz. 2, Warszawa 1985, s. 561, 566.

[7] K. Zuchora, *Edukacja olimpijska. Ku wspólnym wartościom*, Warszawa 2006, s. 125.

[8] E. Kałamacka, *Duchowe i materialne wartości sportu*, w: Z. Dziubiński (red.), *Aksjologia sportu*, Warszawa 2001, s. 329–338.

igrzyska rzymskie, które można nazwać „igrzyskami śmierci". Ich symbolem pozostaje Colosseum, „dialektyczna opozycja" – jak określił to polski filozof sportu Józef Lipiec – „Logosu Olimpii"[9].

Chciałam w tym miejscu zestawić ze sobą dwie antyczne idee filozoficzne, które pokazując wartość doskonalenia człowieka, także w doświadczeniu sportowym, ujawniały jednocześnie niebezpieczeństwa fanatycznego pościgu za wielkością, przeciwstawiając mu nakaz umiaru. Mam na myśli Platońską ideę sprawiedliwości oraz Arystotelesowski ideał *megalopsychos,* człowieka wielkodusznego. Chociaż obie idee zakorzenione są mocno w etosie indywidualistycznym i możemy je postrzegać jako wyrafinowane intelektualnie filozoficzne przepracowanie homeryckiego etosu *areté,* dzielności stojącej mocą fizyczną geniuszu bohaterskiego żądnych sławy i chwały (*time*) wojowników, należy jednak podkreślić, że ich dominantą jest już postulat zachowania miary, kultywowania umiaru, będącego podstawą budzących podziw harmonii i ładu. To wyczucie konieczności neutralizacji, ujarzmienia grozy i potęgi fizycznej siły człowieka poprzez działania poddane nadrzędnemu prawu, zasadom moralnym obecne jest już u Homera, a najbardziej może wzruszającym jego wyrazem jest wieńcząca *Iliadę* opowieść o rezygnacji z użycia siły dla upokorzenia wroga przez Achillesa, gdy ten oddaje zwłoki Hektora Priamowi[10].

Wielkość i umiar współwystępowały ze sobą w etosie wszechobecnego w Grecji agonu, połączone węzłem we wzajemnym pobudzaniu się i ograniczaniu; tak było w praktyce i teorii, w działaniu i kontemplacji, życiu i filozofii. Mędrcy-myśliciele ideał ten oddali w słynnych maksymach-gnomach: „Niczego zanadto" (*Meden agan*) czy „Najlepsza jest miara" (*Metron ariston*). Pierwsza z nich, przypisywana Solonowi bądź Pittakosowi z Mityleny, była wypisana na ścianie najświętszej świątyni greckiej w Delfach (i towarzyszyła innemu słynnemu, przypisywanemu Lacedemończykowi Chilonowi powiedzeniu, od którego zaczyna się ludzka samowiedza filozoficzna, tj. „Poznaj samego siebie", *Gnothi sauton*). Autorem drugiej był Kleobulos z Lindos, który miał też nauczać: „Nie pysznij się w pomyślności, a jeśli zbiedniejesz, nie poniżaj się. Naucz się szlachetnie znosić odmiany doli"[11].

Maksyma szlachetnego umiaru stowarzyszona z postulatem potwierdzania indywidualnej wielkości poprzez nieustanny *agon,* zmaganie z innymi, ale także z sobą, obecna była w życiu każdego Greka, tkwiła immanentnie nie tylko w *bios theoretikos,* życiu intelektualnym, ale także w najlepszym wymia-

[9] J. Lipiec, *Logos nowożytnego olimpizmu,* w: tegoż (red.), *Logos i etos polskiego olimpizmu,* Kraków 1994, s. 20.

[10] Homer, *Iliada,* wyd. cyt., s. 527–530.

[11] Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian,* Warszawa 1999, s. 114–115; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów,* tł. I. Krońska i inni, Warszawa 1984, s. 42, 56–58.

rze *bios praktikos,* tj. w życiu obywatelskim, publicznym, którego znaczącą częścią były sportowe igrzyska. Tak tę obecność opisuje jeden z filohellenów wśród filozofów, Fryderyk Nietzsche: „Każdy Ateńczyk np. winien we współzawodnictwie rozwijać swą jaźń do tego stopnia, by być Atenom możliwie najbardziej użyteczny i przynosić jak najmniej szkód. Nie była to ambicja bez miary i granic jak zazwyczaj ambicje współczesne. Młodzieniec myślał o dobru swego macierzystego miasta, gdy biegał, rzucał lub śpiewał w zawody. Swą sławą chciał pomnażać sławę miasta, bogom jego poświęcał wieńce, które sędziowie wkładali mu na głowę. Każdy Grek od dzieciństwa czuł w sobie palące pragnienie, by we współzawodnictwie miast być narzędziem służącym dobru własnego miasta. To rozpalało jego egoizm, to go powściągało i hamowało"[12]. Egoizm, wybujały indywidualizm, ambicje geniuszu, rywalizacja poddane były kontroli powszechnie akceptowanych zasad, inaczej nie mieściłyby się w modelu życia społecznego. Ideał antropologiczny Nietzschego wpisany w dumną wzgardę samotnika sytuującego się z premedytacją poza granicami społeczeństwa, był nie do pomyślenia dla Greków, którzy nawet religię traktowali jako obywatelski obowiązek, i których postawę najlepiej być może wyraża powiedzenie Arystotelesa, że człowiek to „zwierzę polityczne", (*zoon politikon*), istota uspołeczniona. Ale też Nietzsche wbrew swojej młodzieńczej wyrażonej w *Narodzinach tragedii* fantazji godzenia przeciwieństw, syntezy estetycznych żywiołów, był bardziej wielbicielem dionizyjskiego *Übermass,* żywiołu zbytku i szału niż apollińskiego spokoju i umiarkowania, cech wyznaczających według licznych kulturoznawców istotę greckiej *serenitas,* pogody ducha. Poróżniona wspólnota wielkości i miary, *agonu* i *nomosu,* rywalizacji i prawa, konfliktu i sprawiedliwości była tętnem życia greckiego we wszystkich jego wymiarach. Najbardziej znamiennym wyrazem tej tendencji był grecki sport, igrzyska ambicji i dzielności fizycznej wpisane w szerokie ramy norm i zakazów moralnych, zakorzenione głęboko w wyobrażeniach antropologicznych i opartej na nich holistycznej *paidei,* pedagogii ciała i duszy.

U Platona *enkyklios paideia,* ideał całościowego, integralnego wychowania człowieka osadzony jest na teoretycznym fundamencie bardziej rudymentarnej koncepcji sprawiedliwości (*dikaiosyne*), odnoszącej się (za pitagorejskimi wyobrażeniami kosmologicznymi, religijnymi i politycznymi) tak do ładu kosmosu, jak i duszy człowieka oraz idealnej *polis.* Platońska sprawiedliwość jest jednak arystokratyczna z ducha, przeciwstawiona władzy tego, co najniższe (materii, zmysłowości, ludu-*demosu*), uznająca władztwo rozumu, duszy i mądrości filozofa nad ciałem, pospólstwem i pospolitymi namiętnościami. *Dikaiosyne* oparta może być tylko na *enkrateia,* opanowaniu samego siebie,

[12] F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera,* w: tegoż, *Pisma pozostałe 1862–1875,* tł. B. Baran, Kraków 1993, s. 89–90.

wewnętrznym zmaganiu, konflikcie, który, jeśli jest dobrze kierowany przewodnictwem rozumu, skutkuje współpracą cnót. Cnotą nadrzędną jest sprawiedliwość, która polega według Platona na zestrojeniu wszystkich władz duszy, realizowaniu właściwych im funkcji bez przekraczania ich kompetencji[13]. Sprawiedliwość to pozbawione pychy i nieumiarkowania spełnianie przez człowieka jego potencjału bytowego. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w ideale dzielności, mocy ciała i duszy, które są piękne i dobre. Są *kalos kai agathos* za sprawą *nous,* rozumu, który w trójdzielnej duszy pełni jednak rolę przewodnią, uświadamiając woli i zmysłom ich *ergon,* sens funkcjonalny, cel i granice. Krótko rzecz ujmując, nie byłoby harmonii bez światłego i pouczającego kierownictwa rozumu. Ale by rozum mógł dobrze i sprawiedliwie rządzić, sam musi osiągnąć i zrealizować w pełni treść własnej *areté,* cnoty, którą jest mądrość, *sophia,* ogląd idei, „istot istotnie istniejących", paradygmatów świata i wartości. Dopiero mając wiedzę o tym, co najwyższe człowiek może ją odnieść do życia, może ją przekazać własnej woli i namiętnościom jako intencjonalny, właściwy, słuszny horyzont ich aktywności. I tak aktywnością właściwą woli (*thymos,* warstwy „środkowej" duszy, wskazującej ogólnie na siłę życiową, waleczność) ma być odwaga (*andreia*), zmysły także mają swoją cnotę, jest nią utrzymujące gatunek ludzki w istnieniu odżywianie i rozmnażanie, a ich zasadą powinno być umiarkowanie (*sophrosyne*)[14].

W *Państwie* rozszerzył Platon swe antropologiczne rozważania m.in. o refleksję polityczno-społeczną oraz pedagogiczną. Skoro każda część duszy jest ważna i posiada swoją cnotę, edukacja winna być oparta na kształceniu wszystkich władz duszy w połączeniu z kształtowaniem piękna i tężyzny ciała. Dlatego filozof pisał o konieczności *paidei* w służbie Muz oraz w gimnastyce, o potrzebie kształtowania talentów intelektualnych i fizycznych, dążenia do piękna duchowego i zmysłowego[15]. W sferze wartości, aksjologicznych aspiracji człowieka piękno łączyło się z dobrem, tak jak w samym człowieku dusza z ciałem. Obie wartości, tak jak oba poziomy ludzkiego bytowania, stanowiły fundament harmonijnego rozwoju człowieka, zawarty w ideale równorzędności i komunii piękna i dobra, tego co zmysłowe i duchowe, estetyczne i etyczne.

Sam Platon, „barczysty" filozof, odwiedzał święty gaj Zeusa w Olimpii i jako atleta, i jako rozmiłowany w chwale zmagań sportowych ich cichy obserwator. Klaudiusz Elian, Rzymianin zakochany w greckiej kulturze (II/III w. n.e.), podaje w swoich *Opowiastkach rozmaitych* (napisanych soczystą greką) następującą historię: „Platon, syn Aristona, nocował w Olimpii w towarzystwie nieznanych sobie ludzi, którzy także nie wiedzieli, kim jest. Do tego

[13] Platon, tamże, ks. IV.

[14] Platon, *Fajdros,* tł. L. Regner, Warszawa 1993, s. 27–41.

[15] Platon, *Państwo*, wyd. cyt., s. 179–180.

stopnia podbił ich i ujął swoim zachowaniem, gdy z prostotą dzielił z nimi posiłek i w ogóle spędzał w ich towarzystwie cały dzień, że obcy niezmiernie byli uradowani znajomością z takim człowiekiem. Nie wspomniał ani o Akademii, ani o Sokratesie; to tylko im powiedział, że ma na imię Platon. Gdy oni z kolei przybyli do Aten, przyjął ich niezwykle gościnnie. A przybysze prosili: Pokaż nam teraz, Platonie, twego imiennika, ucznia Sokratesa, i zaprowadź nas do Akademii, a przedstaw owemu mężowi, żebyśmy mogli się nacieszyć i tą znajomością. Platon z łagodnym, jak zwykle, uśmiechem, odparł na to: Przecież to ja nim jestem"[16].

U Platona umiar wielkiego człowieka łączy się ze skromnością, która nie jest fałszywym udawaniem, lecz brakiem pychy, echem Sokratejskiej pokory, stanowiącej konieczny warunek mądrości. Zarozumiałość wynika z głupoty. Mądra pokora nie oznacza jednak samoponiżania, a jest właściwą miarą pomiędzy pychą a przesadną skromnością na pokaz. To lekcja dialektyki wielkości i umiarkowania człowieka, której uczyli wcześniej greccy mędrcy, autorzy *gnomów*, złotych myśli (jak przywoływany wyżej Kleobulos i jego słowa: „Nie pysznij się w pomyślności, a jeśli zbiedniejesz, nie poniżaj się."), a którą można podsumować także słowami poety Archilocha: „I głośno się nie przechwalaj, jeśli zwyciężyłeś ty,/ Ani, jeśliś pokonany, w domu nie kul się, by łkać,/ Ale wesel się weselem, ale się klęskami smuć/ Nie nad miarę. Zawsze znaj ten, który rządzi ludźmi, rytm"[17].

„Ludzki rytm" szlachetności, cnoty, dzielności to także wielki temat Arystotelesowskiej etyki. Ten uczeń Platona pisał o tym, że ludzka *eudajmonia* tj. szczęśliwość i doskonałość dotyczą człowieka pełnego umiarkowania, który nie będzie „ani zbytnio cieszył się powodzeniem, ani zbytnio martwił niepowodzeniem"[18]. Właściwa miara jest tutaj złotym środkiem pomiędzy nadmiarem i niedostatkiem[19]. Co ciekawe, Arystoteles za koronę wszystkich cnót („okrasę cnót"), opartych na zastosowaniu złotej miary, uważa jednak nie cichą skromność, lecz uzasadnioną dumę (*megalopsychia*) i uważa, że człowiek mężny, wielki moralnie i intelektualnie (cnoty etyczne nie mogły istnieć niezależnie od cnót *dianoetycznych*, intelektualnych; *megalopsychos*, tj. prawdziwie moralny człowiek, to dla Arystotelesa ten, który realizuje pełny zestaw cnót) zasługuje na publiczną cześć, honor i uznanie. W IV księdze swej *Etyki nikomachejskiej* filozof stworzył portret „człowieka słusznie dumnego", „wielkiego duszą". Jest to indywidualista, który dokonuje wielkich czynów, ma wielkie serce, ale i wielki rozum, jest niezależny i samowystarczalny,

[16] K. Elian, *Opowiastki rozmaite. Listy wieśniaków*, tł. M. Borowska, Warszawa 2005; podaję za S. G. Miller, *Starożytni olimpijczycy*, tł. I. Żółtowska, Warszawa 2006, s. 112–113.

[17] Archiloch, *Do swego serca*, cyt. za Z. Kubiak, *op. cit.*, s. 88.

[18] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 137.

[19] Tamże, s. 55–56.

ceni sobie rzeczy piękne, gardząc zaledwie pożytecznymi, o nic nie prosi, lecz zawsze chętnie udziela pomocy, jest wyniosły wobec ludzi na wyższych stanowiskach i powściągliwy wobec słabych, ma wielki gest, nie plotkuje, jest prawdomówny, opanowany, co uwidacznia się także w jego spokojnym głosie i powolnych ruchach, braku rozdrażnienia. Należy mu się słuszny hołd otoczenia, bowiem jest dzielny i piękny moralnie i fizycznie (fizyczne piękno kojarzyło się tutaj Arystotelesowi przede wszystkim z wysokim wzrostem, ale w *Polityce* napisał, że „cnota w ogóle o wiele przewyższa wzrost"[20]). Krótko mówiąc, takiemu człowiekowi w idealny sposób i zawsze udaje się realizować dyrektywę złotego środka, czyli „doznawać [...] namiętności we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób"[21]. Nie jest to zadanie łatwe: „[...] trudną jest rzeczą być w całym tego znaczeniu słusznie dumnym; nie jest to bowiem możliwe bez doskonałości etycznej (*kalokagathia*)"[22]. Można powiedzieć, że jest to zadanie życia człowieka, jego cel, dojrzałość, *entelechia,* to, w czym wyraża się istota gatunkowa człowieczeństwa. Nie wszystkim jednak udaje się ten potencjał w pełni zaktualizować.

Arystotelesowski ideał człowieka o wielkiej duszy, będący echem Homeryckiego etosu bohaterskiego, jest lekcją perfekcjonizmu świadomego konieczności zachowania umiaru. Wielki człowiek to ten, który bez zarzutu stosuje wymogi dzielności etycznej w stosunku do siebie oraz innych. A nauka tej *areté* rozpoczynała się już w dzieciństwie: w palestrze i gimnazjonie, tam też trwała dalej przygotowując młodzieńców do *efebii,* służby obywatelskiej, poprzez wszechstronne wykształcenie umysłowe i fizyczne. Dwie najsłynniejsze filozoficzne szkoły w Atenach, Akademia Platona i Likejon Arystotelesa, usytuowane były przy gimnazjonach. „W murach Akademii i Likejonu oraz na jego boiskach kształciła się elita sportowców, dramaturgów, polityków oraz filozofów. Tu młode kończyny i umysły prężyły się w gotowości do wszelkich życiowych potyczek. Tutaj Platon i Arystoteles, jak wielu przed nimi i po nich, angażowali młodzież w całe bogactwo ludzkiego doświadczenia"[23].

Arystoteles był zapewne wytrawnym znawcą sportu i jego wielbicielem, skoro w jego dziełach spotykamy nie tylko uwagi na temat gimnastyki, łączonej przezeń z problematyką szczęścia, edukacji, piękna i zdrowia człowieka, ale także zestawy imion zwycięzców olimpijskich i pytyjskich. Rozważając w I księdze swej *Retoryki* kwestię szczęścia, filozof podkreślał, że jego komponentami są zarówno dobra wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Zewnętrzne

[20] Tamże, s. 134, tegoż *Polityka z dodaniem pseudo-Arystotelesowej Ekonomiki,* tł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 125.

[21] Arystoteles, *Etyka nikomachejska,* wyd. cyt., s. 57.

[22] Tamże, s. 136.

[23] S. G. Miller, op. cit., s. 174.

dobra zależą od pomyślności losu i determinant rodzinnych, ekonomicznych, społecznych czy politycznych. Wśród dóbr wewnętrznych wymieniał Arystoteles zalety duszy i ciała. Dzielność, na którą składają się mądrość, męstwo, sprawiedliwość i umiarkowanie to podstawowe zalety duszy, zaletami ciała są z kolei zdrowie, uroda, siła, odpowiedni wzrost oraz uzdolnienia sportowe[24]. Cielesne piękno człowieka ujawnia się najpełniej w budowie atletycznej. Wśród atletów zaś filozof najbardziej podziwiał zawodników pentatlonu. Wydawali mu się najpiękniejsi. Jednoczesny zwycięzca w pięcioboju biegu krótkiego, zapasów, rzutu dyskiem, oszczepem i skoku ujawniał męstwo siły i szybkości i dzięki temu był najbardziej godny miana *kalos*[25].

Z kolei gimnastyka była wedle Arystotelesa powszechną *techne,* sztuką – kunsztem ciała dostępnym oraz niezbędnym dla każdego, nie tylko dla atlety, czyli tego, „kto bierze udział w zmaganiach o nagrodę"[26]. A już szczególnie ważna była dla podkreślenia wielkości *megalopsychos,* czyniąc jego ciało tak mężnym, jak mężna jest jego wielka dusza: „Więc np. gimnastyka ustali, jaki rodzaj ćwiczeń dla pewnego ciała jest korzystny i jaki najlepszy – oczywistą przy tym jest rzeczą, że dla najlepiej przez naturę uposażonego, a zarazem i najlepiej pielęgnowanego ciała odpowiednie muszą być ćwiczenia najlepsze – ustali również (bo i to jest rzeczą gimnastyki), jaki rodzaj ćwiczeń jest dla największej liczby osób najlepszy [...]. Nawet jeśli ktoś nie pragnie osiągnąć tego stopnia zręczności i umiejętności, jaki wchodzi w rachubę przy zawodach, to niemniej pozostaje zadaniem nauczyciela ćwiczeń i zapasów cielesnych dać mu przynajmniej wprowadzenie do tego kunsztu"[27]. Widać z tej uwagi, że Arystoteles dostrzegał nie tylko uniwersalną wartość gimnastyki, ale też świadom był konieczności zrelatywizowania wysiłku fizycznego z nią związanego do różnych grup społecznych. Wiele też wypowiadał się na temat potrzeby zróżnicowania nie tylko gimnastyki (wychowania fizycznego), ale samych zawodów sportowych podczas igrzysk w odniesieniu do wieku zawodników.

Starożytni Grecy uznawali w sporcie zasadniczo trzy kategorie wiekowe: *paides* (chłopcy, młodsi nastoletni), *ageneioi* (młodzieńcy „bez brody", starsi nastoletni) oraz *andres* (mężczyźni), chociaż w Olimpii dzielono zawodników wyłącznie na *paides* i *andres.* Nie wszystkie konkurencje dostępne były dla najmłodszych. W najbardziej konserwatywnej pod tym względem Olimpii długo istniał zakaz uczestniczenia chłopców w pentatlonie i większości biegów (z wyjątkiem biegu na *stadion*), udział *paides* w pankratione został dopuszczony dopiero w 200 r. p.n.e.[28]. Arystoteles bronił tych ograniczeń, zauważając

[24] Arystoteles, *Retoryka. Poetyka,* tł. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 83.

[25] Tamże, s. 85–86.

[26] J. Łanowski, *Święte igrzyska olimpijskie,* Poznań 2000, s. 10.

[27] Arystoteles, *Polityka,* wyd. cyt., s. 147.

[28] M. Golden, *Sport and Society in Ancient Greece,* Cambridge 1998, s. 104–123; S. G. Miller, tamże, s. 45–84.

na podstawie dokonywanych przez siebie przeglądów spisów zwycięzców sportowych, iż mistrzowie juniorów rzadko mogli poszczycić się zwycięstwami w wieku dojrzałym. Należy zatem dostosować wysiłek fizyczny do naturalnego rozwoju i dojrzewania ciała, a wszelka przesada szkodzi. „Toteż nie dzikość, lecz piękno winno mieć pierwszeństwo. Przecież ani wilk, ani żadne inne zwierzę nie potrafi stoczyć pięknej walki, a tylko dzielny człowiek, ci zaś, którzy nadmiernie do tego zaprawiają chłopców, zaniedbują ich wykształcenie w rzeczach potrzebnych, robią z nich naprawdę rzemieślników [...]"[29]. *Arete* w wychowaniu fizycznym i sporcie wymagała zachowania właściwej miary, a podporządkowywanie aktywności sportowej wyłącznie sukcesowi było naprawdę porażką człowieka, zamieniając go w „wyrobnika i niewolnika", niwecząc rudymentarną dla potencjału człowieczeństwa wolność.

W kontekście tej zatroskanej myśli filozofa antycznego wielkiej wagi nabierają dyskusje dotyczące współczesnych, inaugurowanych w 2010 roku w Singapurze światowych igrzysk olimpijskich dla młodzieży[30]. Program igrzysk obejmować ma wszystkie rodzaje sportów olimpijskich rozgrywanych podczas zmagań olimpijskich przez dorosłych sportowców. Zwraca się jednak uwagę na to, iż zwycięstwa juniorów nie będą podlegać rejestrom, a ocena dotyczyć ma wyłącznie „osiągnięć i doskonałości"[31]. Brzmi to jednak na tyle ogólnie i enigmatycznie, iż wydaje się, że szlachetna idea światowego sportowego święta młodości nie będzie całkowicie zabezpieczona przed zgubnymi wpływami „przemysłu" rekordów ponad wszystko, który jest chorobą trawiącą „dorosły sport". W idei olimpizmu młodych (MKOl zakreślił granice wiekowe uczestników w przedziale między 14 a 18 rokiem życia) tkwi coś więcej niż pragnienie rozbudzenia większego zainteresowania sportem i wartościami olimpijskimi wśród dzieci i młodzieży, w ich życiu zdominowanym przez bierne rozrywki wirtualnego świata komputerów. U podstaw tej idei zdaje się spoczywać bardziej fundamentalna nostalgia za mitem sportu całkowicie zintegrowanego, od dzieciństwa do dojrzałości, z życiem człowieka, mitu, który był faktem kulturowym, rzeczywistością antycznej Grecji.

Sport, stowarzyszony z filozofią, pedagogią, religią, sztuką i polityką, stanowił dla Greków rudymentarną część ich świadomości zbiorowej. Współwyznaczał formę nie tylko kultury, ale także potencjału człowieczeństwa. Był ideą konstytutywną ludzkiego świata, greckiego świata. Dlatego piękno ludzkiego ciała oraz boskiego ucieleśnienia w sztuce przyjmowało kształt piękna atletycznego, a uwagi filozofów na temat gimnastyki i agonu sporto-

---

[29] Arystoteles, tamże, s. 343; S. G. Miller, tamże, s. 224–226.

[30] Dyskusjom tym poświęcona była m.in. sesja naukowa w Olimpii zorganizowana przez IOA: 8th International Session for Educators and Officials of Higher Institutes of Physical Education (10–17 lipca 2008), pod wiodącym tytułem „Youth Olympic Games: Children and Sport".

[31] *The Youth Olympic Games,* International Olympic Committee, April 2008, s. 19.

wego, choć często czynione akcydentalnie, pojawiają się zawsze tam, gdzie mowa o kształceniu i doskonaleniu dzielności człowieka. Grecki filozof nie musiał uprawomocniać swych wywodów o sporcie, sport był bowiem prawomocnym przedmiotem, istotą greckiego życia (dlatego był nie tylko przedmiotowym celem, treścią refleksji antropologicznej czy etycznej, ale stanowił także naturalnie narzucające się pomocnicze narzędzie retoryczne, medium innych filozoficznych wywodów i argumentacji). Ta teoretyczna prawomocność sportu zakorzeniona była w powszechnej zrozumiałości jego obecności w kulturze. Obecność ta i oczywistość są znakiem jednego mitu integrującego całość greckiej kultury.

O takim „wspólnym micie" w odniesieniu do miejsca sztuki w kulturze pisali Hegel i Gadamer[32]. Dla tych myślicieli w XIX wieku nastąpił kres „samozrozumiałości" sztuki, która przestała być częścią „wspólnego mitu" tradycji chrześcijańsko-humanistycznej, jednolitej symbolicznej wspólnoty kulturowej, w której różne dziedziny życia pozostawały w semantycznej solidarności, zakorzenione w jednej, uniwersalnej prawdzie, nadającej im walor powszechnej zrozumiałości. Samowiedza człowieka nowoczesnego uległa rozszczepieniu, poddana różnym postaciom rozumu: teoretycznego, praktycznego, estetycznego, religijnego, instrumentalnego, komunikacyjnego. Ich ponowne zespolenie w jednym wspólnym micie nadrzędnego logosu jest snem współczesnych filozofów. Konstatują oni „upadek wielkich metanarracji" generowanych przez ład i harmonijne ramy klasycznego uniwersalizmu. „Funkcja narracyjna – pisał diagnosta upadku „wielkich opowieści" Lyotard – traci swoje funktory: wielkiego bohatera, wielkie zagrożenia, wielkie przedsięwzięcia i wielki cel"[33]. Eksponowane są społeczne determinanty „nowego nieporządku" wynikającego z procesów globalizacyjnych. Globalizacja jest jednak inną niż uniwersalizm tendencją ku narzucaniu jedności i powszechności, prowadzi nie do skupienia, lecz rozproszenia i pogłębienia dysonansów cywilizacyjnych[34].

Wydaje się, iż to co dotknęło sztukę w XIX wieku, o wiele wcześniej, bo u kresu epoki starożytnej, spotkało sport. Wraz z końcem świata antycznych igrzysk umarł sport jako idea konstytutywna ludzkiej samowiedzy, jednolitej, koherentnej i konkluzywnej, poddanej mierze harmonii i całości, odzwierciedlającej porządek kosmosu. Wraz z końcem XIX stulecia wskrzeszone przez

[32] G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, T. II, tł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1966, s. 280–293; H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 7 i n.; tegoż, *Dziedzictwo Europy*, tł. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 41 i n.

[33] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 20.

[34] Zob. m. in. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tł. A. Klekot, Warszawa 2000; tegoż, *Płynne życie*, tł. T. Kunz, Kraków 2007.

Coubertina igrzyska sportowe weszły w rozszczepioną przestrzeń współczesnych zróżnicowanych dyskursów i praktyk kulturowych i chociaż osadzone zostały postulatywnie w ideologii uniwersalizmu, nigdy nie zjednoczyły się z nimi w jednym wspólnym wzorcu rozumienia. Sport nie jest już częścią jednoczącej kulturę „wielkiej opowieści" bohaterskiej, opartej na ontologii indywidualizmu i etosie powszechnej rywalizacji. Współczesny *agon* nie jest zmaganiem o megalopsychię, jest napędzany raczej megalomanią sukcesu wymiernego ekonomicznie. Charyzma heroizmu, która spajała kulturę antyczną, moc bohaterska uległy dzisiaj rozproszeniu, spospolitowały się, spluralizowało się też samo pojęcie bohatera. Jeszcze w połowie XIX stulecia figura bohatera otoczona była aurą tradycyjnej mocy heroicznej, majestat tej mocy został jednak osłabiony przez jego dyferencjację i specjalizację, co więcej wśród mnogich już postaci bohaterskich nie wymienia się archetypów herosa mitologicznego czy wojownika. Romantyk Thomas Carlyle ujął bohaterstwo w sześciu wzorcach osobowych: Boga, proroka, poety, kapłana, pisarza oraz władcy politycznego[35]. W dwudziestym stuleciu pojawia się nowy typ bohatera, jest nim gwiazdor, bohater estrady, ekranów i stadionów[36]. Męstwo sportowe staje się przedmiotem rozrywki, traci wiele ze swojej głębi aksjologiczno-ontologicznej na rzecz ludyczności i hedonizmu przeżyć odbiorcy. Masowy widz, jego gusty i apetyty zdają się dominować nad samymi osiągnięciami sportowymi, a dyktat przedstawienia nad etosem działania. Nie znaczy to oczywiście, że etos trudu, samorealizacji, perfekcjonizmu w życiu samych sportowców zanika, ale na pewno bywa zdradzany na rzecz kompromisowych układów z nowymi uwarunkowaniami i upodobaniami. Ich legitymizacja jest zrelatywizowana względem różnorodnych kontekstów, oparta na swobodnej subiektywnej rewizji i reinterpretacji sensu i hierarchii wartości. Efektem tego może być (choć nie jest to konieczna implikacja) resentyment aksjologiczny (w sensie jaki nadał temu pojęciu Max Scheler[37]), alienacja wartości, złudzenie poznawcze polegające na przyznaniu wartości antywartościom. Związane jest to z olbrzymimi zagrożeniami dla życia i dobra człowieka.

Także wzorce rozumienia nie podlegają już scalającemu modelowi kosmicznej harmonii, miary, porządku, nie ma już bowiem jednego modelu myślenia, a jeśli w przestrzeni myśli dochodzi już do jakiegoś porozumienia, ma ono wyspowy charakter interferujących wpływów, doraźnych i przygodnych priorytetów, dyktatów mód i władz. Te interferencje w sporcie zbyt

---

[35] A. Małecka, *Filozofia szaty. O symbolizmie Thomasa Carlyle'a,* Kraków 1996, s. 90-94; tejże, *Bohaterowie Thomasa Carlyle'a – po latach,* w: „Pismo Literacko-Artystyczne", 1988/9, s. 36–41.

[36] Z. Bauman, *Od męczennika do bohatera i od bohatera do gwiazdora,* w: tegoż, *Płynne życie,* tł. T. Kunz, Kraków 2007, s. 64–82.

[37] M. Scheler, *Resentyment a moralność,* tł. J. Garewicz, Warszawa 1977.

często alienują dobrostan człowieka, demiurga, aktora i widza sportowego doświadczenia. Bez wątpienia najgroźniejsze są wpływy „rozumu instrumentalnego" czy „technokratycznego".

Dzisiaj sport (i nie tylko on) jak nigdy potrzebuje nowej refleksji filozofii, nie tylko dla ekspozycji jego indywidualnej tożsamości i samowiedzy, ale także dla obrony jego etosu. Trudno o taką refleksję w czasach metafilozoficznego zwątpienia filozofów w osiągalny konsens racjonalnego myślenia. Być może pozostaje tylko rozwiązanie ku anamnezie sportowego etosu, rekolekcji jego kulturowej ontologii. Jest to prawdopodobnie jedna z najprostszych form współczesnego filozoficznego zapośredniczenia sportu. Można ją postrzegać jako sentymentalny i nostalgiczny gest przywołujący *archai*, początki, niezawodnie ożywcze źródła w sytuacji dezintegracji, niepewności i rozpaczy współczesnego życia. Zapewne filozofia zdolna jest ujawnić i wypowiedzieć nowe i twórcze momenty współczesnego doświadczenia sportu. Odnaleźć nowe ontologiczne i etyczne miary wielkości, zespolenia gwiazdorstwa z heroizmem, rozrywki z trudem samorealizacji, hedonistycznego użycia z eudajmonią, eksperymentów na potencjale ludzkiego ciała ze zdrowiem i dobrostanem człowieka. Nowe rozwiązania nie muszą jednak oznaczać zerwania z tradycją, co podkreślają tacy hermeneuci czasów współczesnych, jak cytowany już tutaj Hans-Georg Gadamer, autor *Dziedzictwa Europy* czy Charles Taylor, autor *Etyki autentyczności*[38].

Warto zatem przywoływać dziedzictwo sportu. Należy ono do naszej historii, dlatego też jest – idąc za myślą Alasdaira MacIntyre'a[39] – naszą historią, także naszą aktualną historią. Poucza ono o tym, że w istocie swojej jest ono „dziedzictwem cnoty" i że prawdziwe mistrzostwo, męstwo, *areté* postępować winny drogą środka. Na tej tylko drodze, drodze miary, *metron*, właściwego „rytmu" mocy ludzkiego życia, o którym pisali przed mędrcami-filozofami bliscy im poeci, rozwinąć może się geniusz człowieka i wszystkich jego działań, w tym także sportu. W dialektyce poróżnionej wspólnoty wielkości i umiaru, dwóch biegunów, pomiędzy którymi kształtuje się w szlachetnej

[38] Ch. Tylor, *Etyka autentyczności*, tł. A. Pawelec, Kraków 2002; także tegoż *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tł. zb., Warszawa 2001. Kanadyjski filozof broni tezy o zapośredniczeniu współczesnej artykulacji tożsamości w nieuniknionych, acz dzisiaj ukrytych horyzontach bytu i historii. „Horyzonty są dane" (*Etyka autentyczności*, s. 43), autentyczna kreatywność, *poiesis*, nie odbywa się w próżni, jest ekspresją, epifanią głębokiego porządku natury. Z kolei niemiecki hermeneuta podkreśla, że Mnemosyne, pamięć, przyswojenie, przypomnienie jest Muzą autentycznego rozumienia bytu. W *Prawdzie i metodzie* czytamy: „Rozumienie należy pojmować nie tyle jako działanie subiektywności, ile jako wejście w proces przekazu tradycji, w którym przeszłość i teraźniejszość są stale zapośredniczane" (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tł. B. Baran, Kraków, 1993, s. 277).

[39] A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 241.

postaci ludzki los. Platon i Arystoteles uczą tego, że honor i sława są nagrodą za doskonałość realizowaną na drodze wysiłku poddanego rozsądnemu umiarowi. To przesłanie wydaje się uniwersalne i ponadhistoryczne, dlatego też wymaga ciągłej translacji, wychodzącej każdorazowo od aktualnych kontekstów kulturowych, a dotyczy ono każdego człowieka, także współczesnego sportowca w jego trudzie skierowanym na piękne zwycięstwo.

SUMMARY

GREATNESS AND MEASURE OF SPORT. ANTIQUE INSPIRATIONS

The article aimes to expose and describe one of possibile therapies for contemporary sport, affected and permeated by various pathologies, from doping to instrumentalisation and reification of its experience. The proposed therapy is a kind of retour to classical ideals of the Olympic ethos and their incessant reinforcement in the process of education and hermeneutical philosophic interpretation of sport. In ancient Greece philosophizing on sport was a complementary element of culture on account of a stable position and a real constitutive role of sport in the whole pattern of Greek life and self-understanding, so it was a final and excellent crowning of the sport phenomenon. Today such philosophizing should be conceived as a preliminary condition for the practice of sport. The author finds it worthwile to compare two ancient philosophical concepts which, while emphasizing the value of human improvement, also disclosed the risk involved in a fanatic pursuit of greatness.These are the Platonian concept of justice and Aristotelian ideal of magnanimous man. Both of them juxtaposed perfection with the concept of moderation. The anamnesis of ancient sport *archai* along with their Platonian or Aristotelian elaboration can be perceived as a sentimental and nostalgic attitude but the author reminds some contemporary philosophical concepts of historical consciousness like those of Gadamer and Taylor that stress deep relationship between the past and the present in human cognition, self-knowledge and practice.

SYLWETKI

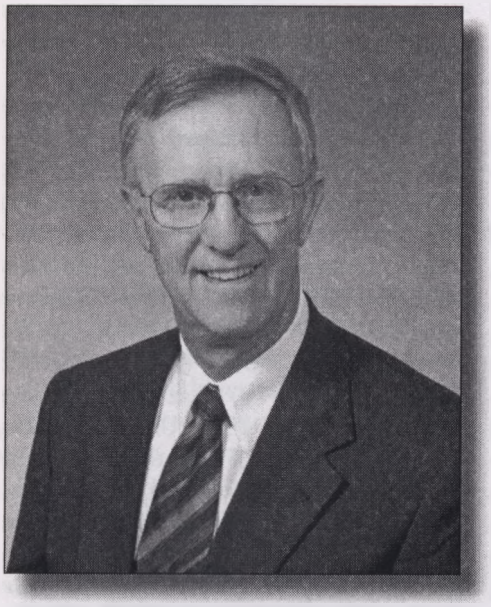
[...] rola badacza-teoretyka z humanistycznego punktu widzenia staje się rolą twórcy, którego dzieło, właśnie o tyle, o ile jest jedyne, odrębne, niesprowadzalne, wchodzi jako składnik dynamiczny w tworzącą się bezustannie, całkowitą Wiedzę ludzkości. [...] Znaczenie społeczne roli uczonych-twórców polega na tym, że tworząc dzieła względnie prawdziwsze i płodniejsze, poznawczo ważniejsze od dzieł poprzedników, umożliwiają ludzkości osiąganie coraz wyższego poziomu intelektualnego przez uczestnictwo w tym „nadludzkim", coraz bogatszym i doskonalszym świecie prawd obiektywnych.

Florian Znaniecki, *Społeczne role uczonych*

Namiętność do idei, wola przebywania w ich świecie mają swoją cenę. Ten świat nie jest ludzkim światem. On jest tylko człowiekowi dostępny, a dostępność nie oznacza gościnności. Sposób bytowania tego, co człowiek tu ukochał, różni się od ludzkiego bytowania. Trudna do zniesienia jest a-czasowość tego świata. Idee matematyczne, koncepcje teoretyczne są obojętne, zimne, chociaż wspaniałe. Można je ukochać, sycić się ich pięknem, ale w tej miłości nie ma bliskości, ciepła. Brak jej tego, na co zawsze liczy ludzka miłość – odpowiedzi, wzajemności. [...] Ta samotność nie bierze się z absolutnego oddalenia od innych ludzi. Oni są, choć na bardzo odległym planie. Przez idee możliwy jest zwrot ku nim i często jakoś się rzeczywiście dokonuje. Twórca, utrwalając swój intelektualny wytwór, ostatecznie przecież zwraca się do człowieka, do czytelnika, odbiorcy, kontynuatora. [...] Przebywanie wśród idei nie jest celem samym w sobie. Tworzę zawsze dla kogoś.

Marian Grabowski, *Istotne i nieistotne w nauce*

R. SCOTT KRETCHMAR



Urodził się 29 czerwca 1944 roku w Stanach Zjednoczonych w Cleveland w stanie Ohio. W latach 1962–1966 studiował wychowanie fizyczne i religię w Oberlin College w swym rodzimym stanie. Studia te ukończył jako licencjat (B.A.). Swoją naukę kontynuował następnie w kolejnych latach na University of Southern California, gdzie w roku 1971 uzyskał tytuł doktora nauk humanistycznych (Ph.D.) na podstawie dysertacji „A Phenomenological Analysis of the Other in Sport" (Fenomenologiczna analiza Innego w sporcie). Po doktoracie kontynuował od 1978 roku swoje badania naukowe na Wydziale Filozofii i Prawa w Uniwersytecie Buffalo. Jego kariera akademicka rozwijała się od wczesnych lat studiów doktoranckich. W latach 1966–1969 był asystentem dydaktycznym w University of Southern California. Przez kolejne lata pracował na stanowisku docenta (*Assistant Profesor*) w Emporia State University (1969–1971) oraz w SUNY Brockport (1971–1973) w stanie New York. Z uczelnią w Brockport związał się na dłużej, w latach 1974–1983 uczył tutaj jako profesor nadzwyczajny (*Associate Professor*), a w 1979–1982 był kierownikiem Wydziału Wychowania Fizycznego. W roku 1974 wykładał także jako *Visiting Associate Professor* w University of Massachusetts. Od roku 1984 związał się jednak na stałe z Penn State University w University Park w stanie Pennsylvania, gdzie wykłada do dziś jako profesor kinezjologii, łącząc wyniki nauk empirycznych o sporcie z podejściem humanistycznym, szczególnie filozoficznym. Tutaj w latach 1984–1989 pełnił funkcję dziekana Wydziału Nauk o Sporcie (Kinezjologii), w latach 2001–2002 pełnił tę samą funkcję tymczasowo, a w okresie od 1995 do 1997 był przewodniczącym senatu uczelni. Od 2000 roku jest przedstawicielem *National Collegiate Athletic Association* (NCAA) Wydziału Lekkoatletyki Uniwersytetu Pennsylvania.

Profesor Scott Kretchmar jest członkiem organizacji naukowych zajmujących się sportem, kinezjologią i filozofią sportu. Są to: *American Alliance for Health, Physical Education, Recreation and Dance* (AAHPERD), *National Association for*

Physical Education in Higher Education (NAPEHE), *American Academy of Kinesiology and Physical Education* (AAKPE, od 1989 roku, przewodniczący w 1999 roku) oraz *International Association for the Philosophy of Sport* (IAPS). W latach 1978–1979 był przewodniczącym Akademii Filozofii (*Philosophy Academy*) w AAPHERD, a w 1981-1982 przewodniczącym *Philosophic Society for the Study of Sport.* To ostatnie towarzystwo wyróżniło go w 1998 roku nadaniem tytułu *Distinguished Scholar* (wyróżnionego naukowca). Inne jego wyróżnienia to między innymi *Distinguished Scholar Award* przyznana w 1997 roku przez NAPEHE, tytuł *Alliance Scholar* (naukowca zrzeszonego) przyznany przez AAPHERD, nagroda McKay Tonkin Service (Penn State University), Warren P. Fraleigh Distinguished Scholar (IAPS, 2006). Scott Kretchmar był także honorowym gościem i występował z wykładami w szanowanych instytucjach i fundacjach naukowych, m.in. jako wykładowca *Dudley Allen Sargent Lectures* (NAPEHE, 1989), *Earle F. Zeigler Lectures* (University of Western Ontario, 1993), *Warren P. Fraleigh Lectures* (1999), *Human Kinetics Lectures* (NASPSPA, *North American Society for Psychology of Sport and Physical Activity,* 2005), *Delphine Hanna Lectures* (NAKPEHE, 2006), *Raymond A. Weiss Lectures* (Research Consortium, AAHPERD, 2007). W 2002 roku został uhonorowany miejscem w Hall of Fame Inductee (The Learning Consortium, Penn State University).

Profesor Kretchmar jest także członkiem rad wydawniczych wielu czasopism naukowych. W latach 1998-2002 był redaktorem *Journal of the Philosophy of Sport,* w okresie 1995-1998 redaktorem sekcji w *Strategies,* był członkiem Rady, a obecnie gościnnym recenzentem *Quest,* stałym członkiem *Journal for the Philosophy of Sport* oraz *Sport, Ethics, and Philosophy* (czasopismo brytyjskie), jest także redaktorem sekcji w japońskim periodyku naukowym *International Journal of Sport and Health Science* oraz od 2008 roku członkiem Kolegium Redakcyjnego polskiego czasopisma *Studia Humanistyczne* (AWF w Krakowie).

Scott Kretchmar jest autorem podręcznika akademickiego *Practical Philosophy of Sport* (Champaign, IL, 1994), który w drugim wydaniu ukazał się w tym samym wydawnictwie pod tytułem *Practical Philosophy of Sport and Physical Activity* (2005). Jest także redaktorem dwu kiążek *A Self-Study Guide to the Philosophy of Sport* (Brockport, NY: AAHPERD, 1978) oraz *United States Olympic Academy XII* (University Park, PA: USOC, 1989). Jest także autorem wielu artykułów naukowych, recenzji i komunikatów publikowanych m.in. w: *Philosophic Exchange*; *Journal of the Philosophy of Sport*; *Quest Somatics*; *Journal of Physical Education*; *Recreation and Dance*; *Sport, Ethics and Philosophy*; *Journal of Physical Education and Recreation*; *Canadian Philosophical Reviews.* Brał udział w licznych amerykańskich i międzynarodowych kongresach, konferencjach i sympozjach naukowych poświęconych wychowaniu fizycznemu, sportowi, rekreacji, kinezjologii, filozofii sportu, organizowanych m.in. przez *National Collegiate Physical Education Association for Men, Eastern Philosophic Association, National Association for Physical Education in Higher Education, Eastern Division of the American Philosophical Association, Philosophic Society for the Study of Sport, American Academy of Physical Education, American*

Alliance for Health, Physical Education, Recreation and Dance, Eastern District of AAHPERD, Sports Council for Wales (Wielka Brytania), *American Academy of Kinesiology and Physical Education, International Association for the Philosophy of Sport*. Prezentował swoje referaty w swym kraju i zagranicą, m.in. w Niemczech, Grecji, Wielkiej Brytanii, Czechach, Norwegii, Korei, Kanadzie, Japonii. Jest autorem i współautorem programów badawczych, m.in. *Ocena metodologii w nauczaniu eksperymentalnym* (2001), *Rozwój trwałych życiowo etycznych nawyków w społeczeństwie* (2005).

Scott Kretchmar podejmuje w swych rozważaniach najczęściej filozoficzne kwestie związane z rozumieniem kultury fizycznej. Są to kwestie metodologiczne, etyczne, antropologiczne oraz ontologiczne, takie jak empiryczny i materialistyczny redukcjonizm w antropologii i kinezjologii, dualizm umysł-ciało, istota i praktyka *fair play* w sporcie, humanistyczne i aksjologiczne rozumienie sportu, dostrzegające w nim obok sprawnościowych i somatycznych aspektów kreatywną przestrzeń wartości i sensów egzystencjalnych. Interesuje go istota gry i ludzkiego instynktu zabawy. Sport, rekreacja, ćwiczenia fizyczne są dlań nie tylko sposobem na zdrowe życie, racjonalną formą egzystowania uwzględniającą wymogi medycyny, higieny, zdrowotnej profilaktyki, sprawności fizycznej, ich trwała obecność w historii i współczesnej cywilizacji świadczy o czymś więcej – o nienasyconym pędzie człowieka do wyrażania się w opartej na współzawodnictwie, ale także współpracy aktywności ruchowej, która daje przyjemność, radość, jest rozrywką, ale także instrumentem wychowawczym, rozwojowym, poznawczym, kształtującym moralność i relacje międzyludzkie, społeczne. Taka dwubiegunowa ontologia sportu, zakorzeniona w naturalnych, fizycznych uwarunkowaniach ludzkiej kondycji z jednej strony oraz w kulturowych, hedonistycznych, estetycznych, etycznych, społecznych i duchowych, transgresywnych wobec determinacji biologicznych dążeniach człowieka z drugiej strony, domaga się właściwej epistemologii, która wychodzi poza skrajności i kontradykcje opozycji dualistycznych, unika redukcjonizmu i umożliwia podejście integralne. Scott Kretchmar widzi możliwość takiej epistemologii w holizmie, który nazywa „nową, udoskonaloną wizją", „bardziej właściwym obrazem" człowieka i jego życiowego potencjału. Holistyczna epistemologia jest oparta na komplementarności metodologii empirycznej oraz hermeneutyki sensów i wartości, rozwijanej wielorako przez nauki humanistyczne oraz sztukę. Holizm jest całościowym spojrzeniem na człowieka i horyzonty ludzkiej kondycji. Te horyzonty są natury biologicznej, chemicznej, genetycznej, historycznej, wskazującej na ucieleśnienie i konkretną lokalizację i kontekstualizację ludzkiej kondycji, ale także są horyzontami świadomości i jej przedmiotów, takich jak postrzeżenia, pojęcia, idee, wartości, pragnienia, nadzieje. Kretchmar broni tezy, że biochemiczna przyczynowość dotyczy nie tylko przebiegów życiowych w ciele, ale także wpływa na ludzkie idee i nie da się odrzucić węzła fizyczności. Jednakże na fizyczność wpływa w równie zasadniczy sposób kultura idealna, praca świadomości odbywa się w jej własnym immanentnym świecie, ale także infiltruje i stymuluje fizyczność: idee „zmieniają chemię, strukturę komórek, budowę kości, ilość epinefryny w strumieniu krwi". Na pewno jest tak w wypadku

ćwiczeń fizycznych, treningu sportowego i sportowych zmagań, które są obszarem wzajemnego sprzężenia intencjonalności ducha z materią ciała. Kultura sportu, jak może żaden inny z kulturowych fenomenów ludzkiego świata, ujawnia materialno-idealny węzeł życia. Holizm domaga się zatem uznania wzajemnych wpływów, ale także pozwala dostrzec i opisać różne poziomy behawioralnej inteligencji człowieka. W deskrypcji tej najbogatszą możliwość interpretacji i językowej ekspresji stwarza filozofia, nauka pierwsza, której rudymenta, wyznaczone przez uważną obserwację świata, zdrowy rozsądek i zasady myślenia indukcyjnego, dedukcyjnego oraz intuicyjnego, pozwalają na wypracowanie obiektywnych sądów o rzeczywistości.

Jako profesor nauk o sporcie jest Scott Kretchmar równocześnie filozofującym kinezjologiem, broniącym wartości i wagi filozoficznej refleksji nad ruchową aktywnością człowieka w wychowaniu fizycznym i sporcie, uzupełniającej empiryczne ujęcia nauk przyrodniczych. W ramach tradycji filozoficznej przeciwstawia się analitycznej filozofii języka, która zdominowała anglosaskie uczelnie i wydziały filozoficzne. Penn State University, gdzie od lat jako profesor wykłada Scott Kretchmar, należy zresztą do czołówki amerykańskich uniwersytetów, które dokonały znaczącego zwrotu w kierunku tzw. filozofii kontynentalnej, czyli tradycyjnej filozofii europejskiej. Jednym z kierunków adoptowanych i twórczo przetwarzanych przez amerykańską filozofię jest fenomenologia (przypomnijmy, że sport w perspektywie fenomenologicznej to temat dysertacji doktorskiej Kretchmara).

Scott Kretchmar proponuje „filozofię uzupełnienia" (*philosophy of complementation*), która wykracza poza ograniczenia analitycznego myślenia i jego apriorycznej, logicznej eksplikacji, dążącego do ścisłej precyzji pojęć, opartego na wzajemnie wykluczających się opozycjach, demarkacji pojęć, znaczeń i ich desygnatów. Nie znaczy to, by analityczne myślenie nie było pomocne, na pewno jest bardzo potrzebne w rozjaśnianiu błędów językowych (przykładowo, skłonności do hipostazowania pojęć i ich znaczeń), o których pisali wiele stuleci przed E. W. Moorem i B. Russelem Wilhelm Ockham czy Francis Bacon. Analityczne myślenie nie sięga jednak sedna życia, które jest płynne, pełne ambiwalencji, paradoksów, przejść i napięć. Filozofia sportu rozwijana przez Kretchmara może zostać umieszczona w ramach filozofii życia, rzeczywistości antynomicznej, prostej i złożonej jednocześnie. Poznanie tej rzeczywistości jest możliwe tylko poprzez bezpośrednie uczestnictwo, zanurzenie się w jego strumieniu, co wcale nie wyklucza obiektywności (Kretchmar określa ten rodzaj poznania „obiektywno-uczestniczącym dostępem do rzeczywistości" – *objective-participatory access*). Przypomina to „zasadę immanencji" wypracowaną w europejskiej filozofii (jako reakcja na pozytywistyczne kryteria wiedzy, także filozoficznej, reakcja zdążająca do ustanowienia obiektywnej metodologii nauk humanistycznych, niezależnej od kryteriów i roszczeń nauk przyrodniczych) u progu XX stulecia przez Wilhelma Diltheya, który w jej formule bronił tezy, że „życie poznaje życie", że sensy życia rozpoznawane są najlepiej w świadomości człowieka (podmiot życia) poprzez tego życia historyczne i kulturowe obiektywizacje, takie jak na przykład sztuka czy historiografia. Niewątpliwie sport może

być potraktowany jako soczewka życia, skupiająca w sobie jego energie, będąca jednocześnie ich spektaklem, oferująca ludzkiej świadomości wyjątkową ścieżkę samowiedzy. Kretchmar odwołuje się jednak chętniej do fenomenologii egzystencjalnej Maurice'a Merleau-Ponty'ego, amerykańskiej tradycji pragmatyzmu (William James, John Dewey) i neopragmatyzmu (Richard Rorty) oraz do metod, wypracowanych i aplikowanych przez różne dyscypliny naukowe i kierunki w ich ramach: przywołuje mechanikę kwantową, zmatematyzowane teorie chaosu, systemizm, psychologie dynamiczne. W epoce ideologicznej dominacji postmodernizmu, który w filozofii dokonał przewartościowania podstawowych pryncypiów bytu, myśli i działania, odrzucając metafizykę, Scott Kretchmar broni obecności metafizyki nie tylko w filozofowaniu, ale także w życiu człowieka. Nowa metafizyka, która musi uwzględniać głosy współczesnej krytyki, może jako *soft metaphysics* być rozumiana i praktykowana jako wstęp do etyki, dostarczając nauce o moralności nie tylko niezbędnych kategorii językowych i pojęć, ale także rozjaśniając sensy rzeczy materialnych, idealnych oraz ludzkich działań. W kinezjologii i medycynie pozwala ona na przykład na pełniejsze zrozumienie natury zdrowia, pacjenta, współzawodnictwa, profesjonalizmu, równości etc. Obrona *miękkiej metafizyki* dokonywana przez Kretchmara jest zrozumiała także ze względu na bliskość jego filozofowania z fenomenologią egzystencjalną oraz pokrewieństwo jego myśli z filozofią życia. Oba nurty można potraktować jako nowy typ metafizyki, filozoficznej teorii bytu.

Broniąc postawy uczestniczącej w filozofii i kinezjologii Scott Kretchmar praktycznie realizuje to, co stanowi treść jego wykładów i pism: jest aktywnym sportowcem jako maratończyk oraz zawodnik w tenisie stołowym.

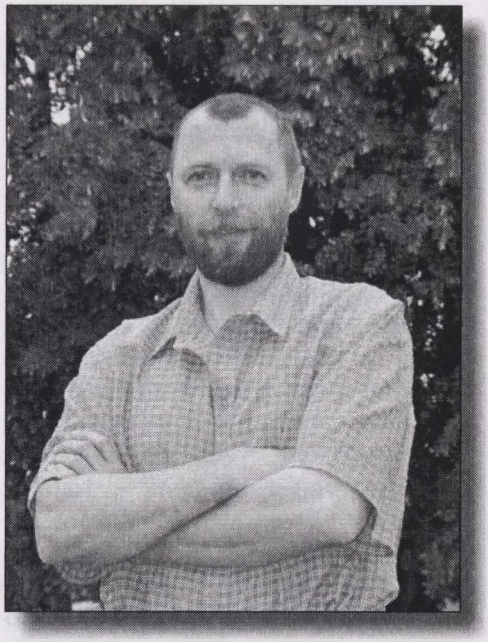
Opracowała Maria Zowisło (z wykorzystaniem biogramu przesłanego przez Profesora Scotta Kretchmara)

R. Scott Kretchmar is Professor of Exercise and Sport Science, Alliance Scholar (named by *the American Alliance for Health, Physical Education, Recreation and Dance*) and Distinguished Scholar (named by *the National Association for Kinesiology and Physical Educatin in Higher Education*). He teaches the philosophy of sport at Penn State University in University Park, Pennsylvania where he was also Head of the Departament of Kinesiology. He is a member of many American and international associations and editorial boards of journals, among others the *International Association for the Philosophy of Sport* (past President), the *American Academy of Kinesiology and Physical Education* (Fellow, past President), the *National Association for Physical Education in Higher Education* and among journals *Journal of the Philosophy of Sport* (past editor), *Sport, Ethics and Philosphy* (Great Britain), *International Journal of Sport and Health Science* (Japan). He has been a honorable lecturer invited by many universities and institutions. His researches are focused on the philosophy of games, fair play, ethics in sport experience, physical education and its role in stimulat-

ing activity for human lifestyle. His own philosophic approach to these problems are very close to Continental existential phenomenology, philosophy of life and American pragmatism. Professor Kretchmar proposes a kind of philosophy he named a „philosophy of complementation", tending to encompass all complexity and ambiguity of life that is always in flux and full of paradoxes and tensions active in fruitful and creative dynamics. Advocating a holistic and complementary approach to such reality he at the same time criticizes one-sidedness of analytic philosophy. Analytic thinking on life (and on sport and games themselves) although helpful in many ways should not be perceived as the best and exclusive gate to truth: it dichotomizes reality on account of its attachment to alternative „either-or" thinking and as such remains unable to reach and express full ontological messiness of the world. So it needs to be supplemented by other types of cognition. One of important works of Scott Kretchmar is his book *Practical Philosophy of Sport and Physical Activity* (1994, 2005), where he examines such issues as mind-body dualism and its overcoming by holistic attitude, values of sport competition, the nature of games and ethical dimensions of physical activity in the horizon of a good life. Being a participant of marathon runs and table tennis competitions, Scott Kretchmar actively realizes the ideas he has been developing and teaching in his academic work for many years.

M. Z.

IVO JIRÁSEK



Urodził się w 1964 roku w Czechosłowacji. W latach 1985–1990 studiował filologię czeską i nauki społeczne na Uniwersytecie im. F. Palacký w Ołomuńcu (Univerzita Palackého v Olomouci). Kolejne pięć lat poświęcił na studia w zakresie filozofii i politologii w tej uczelni. W 1995 roku pracował krótko jako analityk rynku pracy w Prostějově. W tym samym roku został zatrudniony jako starszy asystent w swej macierzystej uczelni na Wydziale Kultury Fizycznej. W 2000 roku ukończył studia doktoranckie w zakresie filozofii i obronił pracę doktorską na podstawie dysertacji *Prožitek a možné světy* (*Doświadczenie a światy możliwe*). Rozprawa doktorska ukazała się rok później w formie książkowej, wydana przez Uniwersytet w Ołomuńcu. W 2005 roku Ivo Jirásek habilitował się na Wydziale Kultury Fizycznej Uniwersytetu w Ołomuńcu na podstawie monografii naukowej z zakresu antropologii i kinantropologii filozoficznej pt. *Filosofická kinantropologie: setkání filosofie, těla a pohybu* (*Filozoficzna kinantropologia: spotkanie filozofii, ciała i ruchu*). Pracuje jako docent na tymże Wydziale w Katedrze Kinantropologii i Nauk Społecznych. Niezależnie od pracy akademickiej na uniwersytecie Ivo Jirásek udziela się od roku 1986 jako instruktor w „Wakacyjnej Szkole w Lipnicy". Szkoła ta, założona w 1977, roku stawia sobie za cel organizację czasu wolnego ludzi w różnym wieku i kształcenie oraz wszechstronny rozwój osobowości poprzez kursy, konferencje, treningi, ćwiczenia fizyczne, turystykę i medytację. W 1991 roku szkoła ta stała się członkiem międzynarodowej edukacyjnej organizacji Outward Bound, realizującej podobne zadania. Ivo Jirásek jest konsultantem czeskiego oddziału tej organizacji, który od roku 1993 przyjął nazwę Outward Bound – Česká cesta (Czeska droga).

Jako akademik Ivo Jirásek pełni różne funkcje, m. in. jest członkiem Kolegium Redakcyjnego Wydziału Kultury Fizycznej na Uniwersytecie w Ołomuńcu oraz od 2002 roku przewodniczącym Rady Redakcyjnej i naczelnym redaktorem czasopisma „Gymnasion: časopis pro

zážitkovou pedagogiku" (Prázdninová škola Lipnice). Od roku 2002 jest również członkiem Rady Redakcyjnej periodyku naukowego „Tělesná kultura" (UP Olomouc), a od 2007 roku pełni taką samą funkcję w „Studia Sportiva" (Fakulta sportovních studií Masarykovy univerzity Brno). Od roku 2007 jest również członkiem rad redakcyjnych czasopism zagranicznych (polskich): „Scientific Yearbook. Studies on Sport and Physical Education" (AWF w Warszawie), „Rocznika Naukowego IDŌ-RUCH dla KULTURY/MOVEMENT for CULTURE" (Uniwersytet w Rzeszowie), a od 2008 roku Rady Programowej „Studiów Humanistycznych" (AWF w Krakowie).

Ivo Jirásek działa także jako członek wielu instytucji oraz organizacji naukowych, czeskich oraz zagranicznych. W jego kraju są to: Česká kinantropologická společnost oraz Centrum humanitnich studií a olympismu. Zagraniczne organizacje, których jest aktywnym członkiem to International Association for the Philosophy of Sport (USA, od 2002 roku, w latach 2005–2006 jako członek zarządu), British Philosophy of Sport Association (od 2002 roku), European Association for the Philosophy of Sport (od 2008 roku jako generalny sekretarz). Aktywne uczestnictwo Ivo Jiráska w wymienionych organizacjach polega przede wszystkim na udziale w sympozjach, a także publikowaniu artykułów na łamach czasopism wydawanych pod ich auspicjami. W czasopismach tych między innymi dokonuje omówień, przeglądu i recenzji tekstów naukowych z zakresu filozofii kultury fizycznej i sportu, które wydawane są przez filozofów w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Występował z referatami na kilkunastu zagranicznych konferencjach w USA, Kanadzie, Danii, Wielkiej Brytanii, Japonii, Polsce, Słowacji i Słowenii, kilkunastu międzynarodowych, mających miejsce w Czechach oraz kilkudziesięciu krajowych. Opublikował blisko sto tekstów naukowych, jest często cytowanym i recenzowanym autorem w Czechach i zagranicą. Publikował m.in. w „International Journal of Physical Education" (Hofman Verlag), „Journal of the Philosophy of Sport" („Human Kinetics"), „Sport, Education and Society" (Routledge), oraz w czeskich periodykach naukowych: „Gymnasion: časopis pro zážitkovou pedagogiku", „Tělesná kultura", „Studia Sportiva", „AUPO Gymnica", „Česká kinantropologie", „Filosofický časopis", „Česká mysl". Jego teksty ukazują się także w zbiorowych wydaniach książkowych wydawanych w Czechach, Polsce, USA, Wielkiej Brytanii. Niezależnie od wspomnianych publikacji wiele jego konferencyjnych referatów ukazało się drukiem w wydawnictwach pokonferencyjnych: kilkadziesiąt w Czechach oraz kilkanaście zagranicą. Oprócz wcześniej wspomnianych dwu monografii naukowych jest także redaktorem książki *Fenomén Foglar* (Lipnica, 2007). Książka poświęcona jest postaci i działalności edukacyjnej w zakresie kultury fizycznej Jaroslava Foglara, czeskiego pisarza i wychowawcy, propagatora i instruktora skautingu, autora znanych wychowawczych powieści dla dzieci i młodzieży oraz licznych artykułów o ideologii skautingu. Jirásek jest także autorem naukowego projektu badawczego „Aktywność ruchowa a bezczynność populacji ludności Republiki Czeskiej w kontekście zmian behawioralnych".

Ivo Jirásek zajmuje się w swych badaniach przede wszystkim filozoficznymi aspektami kultury fizycznej. W swych

rozważaniach pochyla się nad kwestiami gry, doświadczenia, ciała i ruchu i ujmuje je wielostronnie, nawiązując do tradycji filozoficznej od Platona i Arystotelesa, przez nowożytnych myślicieli w rodzaju Descartesa aż po współczesnych filozofów, przede wszystkim Martina Heideggera, którego model autentycznej egzystencji przenosi na holistyczne pojmowanie bycia człowieka w obszarze życia i kultury (w tym kultury ruchowej). Szczególne miejsce w badaniach czeskiego filozofa zajmuje sakralny i religijny wymiar sportu. Odwołując się do tradycji antycznej, zestawiając ją ze współczesnym doświadczeniem sportu, dochodzi do wniosku, iż wymiar ten, historycznie dla sportu archetypowy, stał się obecnie zapomnianym paradygmatem, a jego anamneza byłaby ożywcza dla współczesnego sportu. Innym polem badawczym Jiráska – myśliciela, akademika i instruktora ćwiczeń ruchowych - jest pedagogika, ściślej pedagogika doświadczenia, w której główny akcent kładzie się na sferę przeżyć, doświadczeń wszechstronnego rozwoju człowieka poprzez ruch, ćwiczenia fizyczne, rekreację. Niezależnie od tych problemów Ivo Jirásek podejmuje w swych rozważaniach kwestie metodologiczne oraz lingwistyczne związane z koherentnym wyznaczeniem pola odniesień kultury ruchowej i kinantropologii oraz adekwatnym nazewnictwem nauk zajmujących się doświadczeniami człowieka w obszarach życia związanych z cielesnością i ruchem. Fundamentem tych refleksji i badań pozostaje dla Jiráska filozofia człowieka, antropologia filozoficzna. Łącząc w nich fenomen ruchu (*kinesis*) z filozoficzną refleksją nad człowiekiem, czyli antropologią tworzy Jirásek podwaliny nowej nauki (ugruntowanej jednak dobrze w tradycji czeskiej kultury ruchowej/fizycznej), którą określa się mianem kinantropologii.

Przedmiotem filozoficznej kinantropologii jest człowiek, którego Jirasek pojmuje zgodnie z tradycją kantowską jako wartość nadrzędną i cel ostateczny wszelkiej ludzkiej aktywności praktycznej. Sport, sztuki ruchowe, edukacja fizyczna, rekreacja, turystyka, terapia medyczna (komponenty kinantropologii) są wyłącznie środkami, narzędziami jakościowego rozwoju człowieka, jego doświadczeń, egzystencji. Człowiek rozumiany jest tutaj w duchu teleologicznej i personalistycznej antropologii jako osoba i najwyższy cel działań (o czym mówi jedna z wersji imperatywu kategorycznego Kanta). W tej perspektywie Jirásek dokonuje rewizji sensu ludzkiej kondycji poprzez analizę fenomenu ludzkiej motoryczności, jej kultywacji i rozwoju. Termin „kinantropologia" wydaje się czeskiemu filozofowi najbardziej adekwatny w odniesieniu do wymienionych komponentów kultury ruchowej człowieka. Określenie „filozofia sportu" jest według niego skażone zbyt wąskim zakresem znaczeniowym, ogranicza się bowiem wyłącznie do działań rywalizacyjnych człowieka w obszarze kultury fizycznej. Także nazwy „kultura fizyczna" czy „kultura cielesna" (po czesku *tělesná kultura*) naznaczone są niedoskonałością, tym razem ze względu na ich zbyt szeroki zakres semantyczny – mogą odnosić się do bardzo różnorodnych doświadczeń somatycznych człowieka: higieny, seksualności, pielęgnacji estetycznej, kosmetycznej oraz ogólnej motoryczności, ruchliwości (lokomocji, mowy, tańca, teatralnych przedstawień, gestów religijnych, obyczajowych itp.).

Kultura, ciało i ruch rozważane są przez Jiráska w perspektywie systemowej. Przydatność heurystyczna podejścia

systemowego ujawnia się wedle czeskiego filozofa w eksplikacji stanowiska holistycznego (od greckiego *holon* całość; we współczesnej filozofii czy psychologii termin ten stał się podstawą holizmu antropologicznego i kosmologicznego m.in. takich autorów jak Arthur Koestler czy Ken Wilber) w antropologii oraz kinantropologii. Filozof podkreśla w swych książkach i artykułach, że holizm pozwala ująć człowieka jako strukturalną jedność fizycznej, mentalnej, sakralnej i społecznej istoty. Holizm pozwala uniknąć pułapek i ograniczeń tradycyjnych podejść filozoficznych, tj. monizmu, dualizmu, triadyzmu czy pluralizmu. Systemowe i holistyczne rozumienie bytu ludzkiego wyklucza traktowanie umysłu i ciała jako oddzielnych części, a w efekcie redukowanie go do jednej z nich. Rozwój człowieka polega na wyłanianiu nowych całości, które nie mogą być wyjaśnione w sposób redukcyjny, tj. poprzez sprowadzenie do poprzednich stanów. Holistyczna filozofia człowieka jest obroną wieloaspektowości ludzkiego bytu, wskazuje na wartość różnych poziomów bytowania: cielesności, świadomości, emocji, społecznego ego. Jednocześnie systemowe podejście umożliwia opis kultury ruchowej człowieka jako podsystemu kultury w ogóle, współistniejącego w kulturze na równych prawach z innymi podsystemami: sztuką, prawem, filozofią, językiem, religią i innymi. Ivo Jirásek, ukazując autentyczną, inspirującą do samorealizacji, kreatywną obecność i wartość ćwiczeń ruchowych ciała w ludzkim życiu, eksponuje równocześnie olbrzymią wagę humanistycznej, wieloaspektowej naukowej refleksji nad kulturą ruchową człowieka.

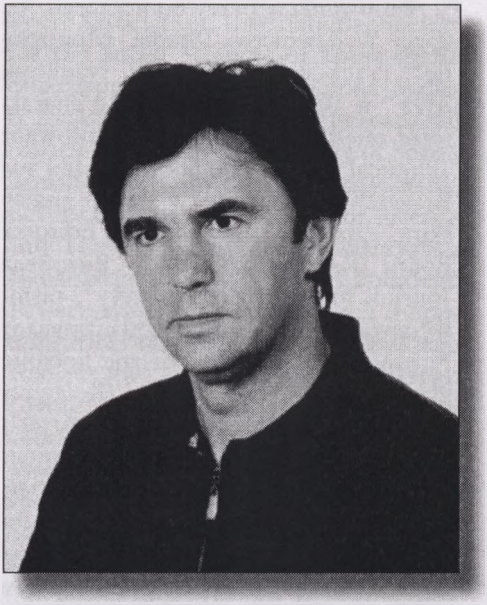
Opracowała Maria Zowisło (z wykorzystaniem biogramu przesłanego przez Ivo Jiráska)

Ivo Jirásek is a Czech philosopher. He works at Palacký University in Olomouc, the Faculty of Physical Education where he is the Vice-Chair of Kinanthropology and Social Studies. He completed and got his doctor's and postdoctoral degrees at Palacký University and since 1995 he has been teaching there the philosophy of movement culture and kinanthropology. He is a member of many Czech and international scientific associations, among others *Česká kinantropologická společnost*, the *European Association for the Philosophy of Sport*, the *International Association for the Philosophy of Sport* and the *British Philosophy of Sport Association*. He is on the editorial boards of several journals in his country and in Poland. His editorial responsiblity includes serving as chairman for *Gymnasion: časopis pro zážitkovou pedagogiku*. Ivo Jirásek is the author of three books, two own and one collective: *Prožitek a možné sety* (*Experience and possibile worlds*, 2000) *Filosofická kinantropologie: setkání filosofie, těla a pohybu* (*Philosophical kinanthropology: a meeting of philosophy, body and movement*, 2005) and *Fenomén Foglar* (*Foglar's Phenomenon*, 2007, ed.). In his researches Ivo Jirásek focuses on philosophical, methodological and linguistic questions connected with human movement culture and experiential education. His main interest is put on such issues like the nature and functions of games, experience, education, body and movement and

he considered them with broad reference to philosophic tradition. For him the most important basis for such examination is anthropology and it should be evolved in accordance with Kantian teleological thinking on man. He establishes and advocates philosophical kinanthropology, a broader type of anthropology that includes within its domain and searches into various experiences of human movement. Man is perceived here as a superior and most valuable object and sport, movement arts, physical education, recreation, tourism, medicinal therapy are only means for improving human existence, personality and experience. Ivo Jirásek applies his ideas in practice as an instructor and consultant in the Czech School of Lipnice, the member of international outdoor education organization Outward Bound.

M. Z.

JERZY KOSIEWICZ



Urodził się w 1949 roku we Wrocławiu. Szkołę podstawową i liceum ogólnokształcące ukończył w Łodzi. Z Łodzią los związał go na dłużej i w sposób szczególny. Tutaj zaczął trenować boks, tutaj także narodziła się jego fascynacja teatrem, tutaj na Uniwersytecie Łódzkim studiował, już po uzyskaniu dyplomu magistra wychowania fizycznego w Akademii Wychowania Fizycznego w Warszawie (1973, także dyplomy trenera boksu II klasy, instruktora judo, specjalisty w zakresie masażu), filozofię (magisterium w 1983 roku) oraz teatrologię (magisterium w 1986 roku). Jest brązowym medalistą boksu juniorów w wadze lekkośredniej (Mistrzostwa Polski w 1967 roku), stoczył kilkanaście pojedynków międzynarodowych, wchodził w skład młodzieżowej kadry Polski i I-ligowego zespołu „Gwardia" Łódź. Posiada II dan w zakresie aikido. W Łodzi rozpoczął też swoją działalność zawodową, najpierw jako nauczyciel wychowania fizycznego w szkole podstawowej, prowadząc klasę sportową w judo (wyróżnianą na zawodach sportowych), następnie w szkołach średnich. Był instruktorem judo, odnowy biologicznej i trenerem boksu. Pracował jako asystent filozofii w Akademii Medycznej w Łodzi.

Od roku 1981 Jerzy Kosiewicz związał się na stałe z warszawską Akademią Wychowania Fizycznego, gdzie podjął pracę w Zakładzie Filozofii i Socjologii. Jego pasje naukowe, kształtowane równolegle z zamiłowaniami i talentami sportowymi, rozwijały się wielotorowo w prawdziwie renesansowym duchu. W 1984 roku ukończył Podyplomowe Studium Religioznawstwa w Uniwersytecie Warszawskim. Religioznawstwo i filozofia religii będą stałym motywem jego pracy naukowej, obok tradycyjnej filozofii, a także humanistycznej – filozoficznej, socjologicznej i pedagogicznej – refleksji nad kulturą fizyczną.

Rozprawę doktorską *Koncepcja człowieka w teorii kultury fizycznej* (opublikowaną po modyfikacjach jako *Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne*, Warszawa 1986) Jerzy Kosiewicz obronił w 1984 r. na AWF w Warszawie i uzyskał stopień

doktora nauk o kulturze fizycznej. Stopień doktora habilitowanego w zakresie filozofii uzyskał w 1992 r. w Instytucie Kultury Rosyjskiej Akademii Nauk zaliczając kolokwium habilitacyjne na podstawie rozprawy *Tieło i duch kak obiekt christianskoj filosofskoj kultury* oraz książki *Czełowiek i jego tieło w uczenii Cerkwi i ranniechristianskoj filosofii – istoczniki i problemy. Monografia* (Moskwa 1991). Habilitacja w Rosji była dla niego pracą u źródeł, dotyczyła bowiem badań nad antropologią filozoficzną rosyjskiego prawosławia z wykorzystaniem materiałów dostępnych wówczas jedynie na miejscu. Tytuł naukowy profesora uzyskał w 2003, a mianowanie na stanowisko profesora zwyczajnego w Akademii Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w 2004 r.

Był współzałożycielem Wyższej Szkoły Ekonomiczno-Technicznej w Legionowie i pełnił w niej funkcję Dziekana Wydziału Turystyki i Rekreacji (2001–2006). Był profesorem w Wyższej Szkole Kultury Fizycznej i Turystyki w Pruszkowie (2001–2002) oraz w Uniwersytecie Rzeszowskim (2003–2006), a także w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Białej Podlaskiej (2002–2005), a od 2006 r. wykłada w Wyższej Szkole Pedagogiki i Administracji w Poznaniu. Współpracował też z Instytutem Wychowania Fizycznego (1994–2007), a później z Zamiejscowym Wydziałem Wychowania Fizycznego w Białej Podlaskiej (AWF Warszawa).

W Akademii Wychowania Fizycznego, która jest jego podstawowym miejscem pracy, profesor Kosiewicz pełni m.in. funkcje kierownika Zakładu Filozofii (od 1993) oraz kierownika Katedry Nauk Społecznych (od 2000 r.). Jest od 1996 r. przewodniczącym Komisji Senackiej, zwanej „Radą Biblioteczną". Został także wybrany wiceprzewodniczącym Senackiej Komisji Sportu. Był również założycielem i pełnił funkcję kierownika Studium Doktoranckiego (1993-1999). Był członkiem Zarządu AZS AWF w Warszawie (1998–2006).

Pełni funkcję przewodniczącego Redakcji Wydawnictwa „Studia i Monografie". Przekształcił „Roczniki Naukowe AWF" w Warszawie w pismo o charakterze międzynarodowym, zatytułowane „Physical Culture and Sport. Studies and Research", wydawane w języku angielskim. Znajduje się w składzie Editorial Board (Rady Redakcyjnej) „European Journal for Sport and Society", pisma wydawanego w Münster pod auspicjami European Association for the Sociology of Sport, Advisory Board (Kolegium Doradczego) „International Quarterly for Sport Sciences", pisma wydawanego w Budapeszcie przez Hungarian Society for Sport Sciences, Editorial Board pisma „Tělesná kultura", wydawanego w Ołomuńcu, Rady Programowej „Studiów Humanistycznych" AWF w Krakowie, Kolegium Naukowego „Idō. Ruch dla Kultury", Komitetu Naukowego „Przeglądu Naukowego Kultury Fizycznej Uniwersytetu Rzeszowskiego". Był wiceprzewodniczącym Komitetu Redakcyjnego „Wydawnictw Dydaktycznych" AWF w Warszawie oraz redaktorem „Edukacji Filozoficznej", a także członkiem Editorial Board – „Research Yearbook. Studies in the Theory of Physical Education and Sport".

Był wielokrotnie zapraszany z wykładami jako *visiting professor* do uniwersytetów w Czechach, Finlandii, na Węgrzech, w Norwegii, Niemczech, Hiszpanii, na Słowacji, w Estonii, na Litwie, w Meksyku, Danii i w Szkocji. Podej-

mował profesorów z wielu krajów z wykładami z zakresu filozofii i socjologii sportu. Jest członkiem wielu towarzystw naukowych: European Association for the Sociology of Sport (pełni funkcję wiceprezydenta), European Association for the Philosophy of Sport (członek Zarządu z wyboru), International Sociology of Sport Association, International Society for the Social Sciences of Sport (pełni funkcję prezydenta), International Society for Universal Dialogue, International Association for the Philosophy of Sport, British Philosophy of Sport Association, European Society for Study of Science and Theology, Polskiego Towarzystwa Naukowego Kultury Fizycznej, Polskiego Towarzystwa Nauk Społecznych o Sporcie (pełni funkcję prezydenta), Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Religioznawczego. Był także wieloletnim członkiem European Association for the Management of Sport, International Sport and Culture Association, International Academy of Sport for All oraz International Academy for Sports Leaders. Jest też członkiem rzeczywistym oraz wieloletnim członkiem, a obecnie wiceprzewodniczącym Zarządu Sekcji Krytyków Teatralnych Związku Artystów Scen Polskich, a także Przewodniczącym Komisji ds. Odznaczeń ZASP. Jest krytykiem i recenzentem teatralnym. Opublikował wiele tekstów związanych z teatrem oraz teorią filmu. Został wyróżniony trzykrotnie za osiągnięcia naukowe Indywidualną Nagrodą I Stopnia: Ministra Kultury Fizycznej i Turystyki w1993, Ministra Sportu w 2005, Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w 2007, a także Nagrodą III stopnia Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej w1980 r. Ponadto otrzymał wielokrotnie Nagrodę I Stopnia Rektora AWF w Warszawie, a także nagrody II i III stopnia w tym samym zakresie.

Profesor Jerzy Kosiewicz jest autorem ponad 600 publikacji (w tym ponad 100 w języku angielskim i kilku w języku rosyjskim). Napisał 7 książek własnych: *Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne* (1986); *Czełowiek i jego tieło w uczeni Cerkwi i ranniechristianskoj filosofii – istoczniki i problemy. Monografia* (1991); *Bóg, cielesność i przemoc* (1997); *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała* (1998); *Bóg, cielesność i miłość* (1998); *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii* (2000); *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu* (2004).

Jest też redaktorem 2 wyborów tekstów z zakresu filozofii: *Współczesna filozofia człowieka. Wybór tekstów* (1985) oraz *Filozofia kultury fizycznej. Koncepcje i problemy* (wraz z Z. Krawczykiem, 1990). Jest również redaktorem i współredaktorem naukowym 20 prac zbiorowych (w tym 13 w języku angielskim): *Z zagadnień teorii i praktyki kultury fizycznej* (1985); *Społeczne wartości kultury fizycznej* (1986); *Marksizm po Marksie. Studia i szkice z dziejów filozofii marksistowskiej* (1989); *Sport w procesie integracji europejskiej* (1998); *Sport in the Mirror of Values* (2003); *Sports Involvement in Changing Europe* (2004); *Sport and Society* (2004); *Education through Sport: Towards an International Academy of Sport for All* (2004); *Axiological Dimensions of Sport – Practical Aspects* (2004); *Physical Activity in Changing Europe* (2004); *Sport, Culture and Society* (2005); *Sport, kultura i społeczeństwo* (2006); *Social Differentiation of Tourism* (2006); *Movement Recreation for All* (2006); *Turystyka i rekreacja – wymiary teoretyczne i praktyczne* (2006); *Sport*

and Values – Theoretical Foundations (2006); *Sport for All as a Form of Education* (2007); *Tourism in Borderlands – Multiaspect Study of Development* (2007); *Społeczne i kulturowe wartości sportu* (2007); *Social and Cultural Aspects of Sport* (2007). Większość tych książek jest owocem międzynarodowych programów badawczych w zakresie nauk społecznych o sporcie, którymi kieruje on od 2003 roku.

Profesor Kosiewicz wykłada i prowadzi zajęcia na Wydziale Wychowania Fizycznego w zakresie historii filozofii, filozofii człowieka, filozofii przyrody i etyki. Prowadzi także seminaria magisterskie oraz zajęcia z doktorantami w zakresie metodologii ogólnej (empirycznej i humanistycznej), logiki formalnej i historii filozofii. Jest promotorem ponad 100 prac magisterskich i licencjackich. Wypromował 5 doktorów (sprawuje opiekę naukową nad 4 kolejnymi doktorantami), a także dwóch habilitantów. Brał udział w procedurach habilitacyjnych i profesorskich w Univerzita Palackého w Ołomuńcu oraz w Uniwersytecie w Prešove. Recenzował także prace doktorskie w Semmelweis University w Budapeszcie, a także w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Jerzy Kosiewicz prowadzi badania w zakresie antropologii filozoficznej, filozofii religii, metodologii ogólnej oraz w zakresie filozofii kultury fizycznej i sportu. Rozpatrywał zagadnienia związane z kulturowymi i wychowawczymi aspektami turystyki i rekreacji. Stawiał częstokroć w sposób kontrowersyjny w stosunku do dotychczasowego punktu widzenia nowe ujęcia spetryfikowanych zagadnień i założeń. Jego filozofowanie jest niepokorne, jest to wypływająca z uznania źródłowej ludzkiej niewiedzy sokratejska lekcja pokornej niepokory: stałego wątpienia, zapytywania na nowo, podważania słuszności utartych przesądów. Taka sokratejska postawa profesora Kosiewicza ujawnia się w negowaniu istnienia filozofii sportu jako dziedziny niezależnej i dojrzałej w sensie merytorycznym, w odrzuceniu przezeń koncepcji czasu wolnego w ogóle, w rozumieniu filozoficznym (np. arystotelesowskim) i pozafilozoficznym, na rzecz czasu zajętego w każdym przypadku życia ludzkiego i innych istot organicznych. Odnosi się to również do podważenia apoteozy zasady *fair play* w sporcie, bezinteresowności finansowej MKOl, edukacji olimpijskiej jako najważniejszego źródła wartości wychowawczych, ideologicznej w gruncie rzeczy koncepcji przyjmującej, że sport olimpijski jest czymś więcej niż sportem. W kręgu jego zainteresowań znalazła się problematyka aksjologiczna związana z poszukiwaniem i badaniem źródła, sensu oraz sposobu przejawiania i oddziaływania wartości w kulturze fizycznej i sporcie. Zajmował się on też zagadnieniami z obszaru antropologii filozoficznej, analizą bytu ludzkiego w świetle dynamicznej teorii człowieka, interpretacją podmiotu jako bytu złożonego z trzech warstw ontycznych: relacyjnej (społecznej), idealnej (psychicznej), materialnej (cielesnej). W efekcie doprowadziło to filozofa do sformułowania ontyczno-fenomenalnej koncepcji osobowości i zdrowia, w świetle której są one bytami, które zjawiają się lub nie, a jeżeli istnieją — to jako fakty ontyczne, zapośredniczone w człowieku i w społeczeństwie, co oznacza, że mogą być rozpatrywane z ontologicznego punktu widzenia. Tak rozumiane osobowość i zdrowie stały się dla niego fundamentem filozoficznie ujętej pedagogiki

kultury fizycznej, dziedziny, której celem jest kształcenie, rozwijanie i doskonalenie człowieka w myśl założonych celów i ideałów wychowania, nawiązujących do aksjologii — źródła i sensu wartości kultury fizycznej. W swym szerokim niepodległym filozoficznym namyśle nad kulturą fizyczną Kosiewicz pokazał źródłową bliskość pedagogiki i filozofii, rudymentarną i istotową dla zaangażowanego we wszechstronny rozwój i dobrostan człowieczej kondycji filozofowania.

W sferze jego zainteresowań znalazły się także zagadnienia metodologiczne, tzn. analiza struktury logicznej twierdzeń optymalizacyjnych pedagogiki kultury fizycznej na podstawie teorii wychowania fizycznego i innych subdyscyplin wchodzących w zakres owej pedagogiki (wychowanie zdrowotne, wychowanie przez sport, pedagogika w ujęciu prakseologicznym, teoria treningu, teoria walki sportowej). W wyniku wskazanych badań doszedł on do wniosku, iż pedagogika kultury fizycznej (i jej subdyscypliny) jest klasyczną dziedziną praktyczną, w obrębie której konstruuje się cele, zespoły wartości, ideały wychowania, osobowości i zdrowia o charakterze teleologicznym i optymalizacyjnym oraz określa sposoby ich realizacji, pola i warianty działań praktycznych.

Uważa on, że u podstaw antropologicznych założeń kultury fizycznej i sportu znajdują się koncepcje człowieka, uwzględniające fizyczne, tj. cielesne podłoże podmiotu ludzkiego. Wynika to między innymi stąd, że kultura fizyczna pojmowana jest również jako kultura somatyczna, czyli kultura cielesna. Z tego względu rozważania nad cielesnością ludzką traktowane są jako badania fundamentalne dla wychowania fizycznego, stanowiące genetyczną, tj. źródłową podstawę kultury fizycznej i dyscyplin z nią związanych. Kosiewicz tworzy i rozwija archetypową refleksję nad filozoficznymi, religijnymi i teologicznymi ujęciami cielesności i relacji ciało-dusza. Refleksja ta, prowadzona z rozmachem szerokiego, ale jednocześnie zakorzenionego w źródłowej analizie tekstów, bardzo erudycyjnego spojrzenia na problematykę, jest przedmiotem zainteresowania, lektury i odniesień (także encyklopedycznych) nie tylko badaczy w obszarze kultury fizycznej, ale także tradycyjnych, klasycznych filozofów i religioznawców. Kosiewicz ogniskuje swą uwagę na problematyce ciała w antropologii chrześcijańskiej rozważanej w perspektywie historycznej – od orfizmu do współczesności. Dotyczy to przede wszystkim trzech kilkakrotnie wznawianych książek: *Bóg, cielesność i przemoc* (1997), *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała* (1998) oraz *Bóg, cielesność i miłość* (1998) oraz *Czełowiek i jego tieło w uczenii Cerkwi i ranniechristianskoj filosofii – istoczniki i problemy. Monografia* (1991), obejmujących swym zasięgiem ponad trzy tysiąclecia myśli religijnej, teologii i filozofii z europejskiego kręgu kulturowego. Zwrócił w nich uwagę na judaistyczne i helleńskie korzenie antropologii chrześcijańskiej oraz na wczesnochrześcijańskie podłoże rozwoju katolickich koncepcji człowieka i zróżnicowany stosunek do ludzkiego ciała. Przedstawił też analizę współczesnej postaci antropologii katolickiej, wskazującą na istotne wpływy i konsekwencje oddziaływań biblijnych oraz religijnych greckiego i rzymskiego antyku. Omówił również postawę rosyjskiego prawosławia oraz protestantyzmu wobec ciała ludzkiego i jego potrzeb. Inspirujące są jego interpretacje myśli biblijnej, nowotestamentowej, ale także

antycznych filozofów, Ojców Kościoła, Maxa Schelera, Jacquesa Maritaina, Emmanuela Mouniera, Gabriela Marcela, Jana Pawła II, Karla Rahnera, Jürgena Moltmanna, Karla Bartha, Włodzimierza Sołowiowa, Mikołaja Bierdiajewa i innych. Rozważania nad koncepcjami ludzkiego ciała są szczególnie pomocne w wyjaśnieniu – trwającego przez bez mała dwa tysiąclecia – negatywnego stosunku Kościoła chrześcijańskiego do cielesności i kultury fizycznej. Owo wyjaśnienie może być użyteczne dla zrozumienia przyczyn przewartościowania tej postawy w katolicyzmie, prawosławiu i protestantyzmie w dwudziestym wieku, a także daleko idącej afirmacji ciała oraz jego potrzeb związanych z różnorodnymi postaciami kultury fizycznej. Taka afirmująca rewizja sensów i wartości cielesności w kondycji człowieka jest przedmiotem szczególnej troski i namysłu polskiego filozofa.

Opracowała Maria Zowisło (na podstawie materiałów i tekstu przesłanych przez Profesora Jerzego Kosiewicza)

JERZY KOSIEWICZ is Professor of Philosophy at the Academy of Physical Education in Warsaw and at the High School of Pedagogics and Administration in Poznań. He conducts lectures on history of philosophy, anthropology, the philosophy of nature, ethics, methodology and logic both for students and candidates for doctor's degree. He is a member of many Polish and international scientific societes, among others *Polskie Towarzystwo Filozoficzne* (the *Polish Philosophical Society*), *Polskie Towarzystwo Religioznawcze* (the *Polish Association for the Religious Studies*), the *British Philosophy of Sport Association*, the *International Association for the Philosophy of Sport*, the *International Society for the Social Science of Sport* (current President). He is also a member and current chairman of many editorial boards in Poland and abroad. Jerzy Kosiewicz is the author of hundreds of articles and many own and collective books (in Polish, English and Russian) devoted both to traditional philosophy and the philosophy of physical culture, to mention among books only a few: *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała* (*The Early Christian and Catholic Concept of Human Body*, 1998), *Bóg, cielesność i miłość* (*God, Human Body and Love*, 1998), *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii* (*Physical Culture and Sport in a Philosophical Perspective*, 2000), *Sport in the Mirror of Values* (2003, ed.), *Social and Cultural Aspects of Sport* (2007, ed.). He has been a visiting professor at many universities all over the world. His researches are concerned with philosophical anthropology, the philosophy of religion, the methodology of sciences and especially that of the philosophy of sport. He also inquires into such domains and problems like pedagogics in connection with philosophy and physical culture, cultural and educational aspects of tourism and recreation, axiology of physical education, a theory of coaching. He argues for a dynamic conception of man and his health. His style of philosophic thinking is developing in a manner of a Socratic insistent questioning that undermines common convictions and conventional understanding. In such

a sceptical way he examines such issues like a scientific status of the philosophy of sport, a concept of leisure time, a predominant role of the principle of fair play in sport and many others. Professor Kosiewicz is a distinguished and high-esteemed scholar on account of his studies searching philosophic, religious and theological hermeneutics of human body and historical transformations of its meaning and value. He has also got a practical experience and competition achievements in sport, especially in box and *aikido*.

M. Z.

JÓZEF LIPIEC

Urodził się w 1942 roku w Nowym Sączu. Studiował filozofię (1959-1964) oraz socjologię (1964-1968) na Uniwersytecie Jagiellońskim. W krakowskiej uczelni obronił także doktorat (w 1970 roku na podstawie dysertacji *Podstawy ontologii systemów społecznych,* promotorem był prof. Jan Leszczyński) oraz habilitację (w 1978 roku na podstawie monografii naukowej *Podstawy dialektycznej ontologii przedmiotu realnego*). W roku 1984 został profesorem. W latach 1975–1980 wykładał filozofię w Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, gdzie pełnił funkcję kierownika Zakładu Filozofii w Instytucie Nauk Społecznych. W latach 1980–1986 pracował jako profesor filozofii w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Rzeszowie, będąc jednocześnie jej rektorem. W roku 1987 powrócił do Krakowa na swoją macierzystą uczelnię i od tamtego czasu jest profesorem filozofii w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ. W ramach swojej szerokiej i wielokierunkowej działalności akademickiej spełniał i pełni nadal liczne obowiązki, nie tylko jako wykładowca filozofii. Jest m.in. przewodniczącym Rady Naukowej Instytutu Filozofii (od 2006 roku), kierownikiem studiów zaocznych w tym instytucie, pełnił przez wiele lat funkcję przewodniczącego senackiej Komisji Etyki UJ. Jednym z owoców pracy senackiej i komisyjnej profesora Lipca na Uniwersytecie Jagiellońskim jest stworzony przez niego Akademicki Kodeks Wartości. Od roku 1987 pracuje również w krakowskiej Akademii Wychowania Fizycznego, gdzie kieruje Zakładem Filozofii. Był także kierownikiem studiów doktoranckich w tej uczelni. Przez wiele kadencji był także członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych PAN oraz Komitetu Nauk o Kulturze Fizycznej PAN. Jest członkiem wielu kolegiów redakcyjnych, m.in. „Dialogue and Universalism" (pismo wydawane przez Center of Universalism w Warszawie), „Przeglądu Filozoficznego" (Uniwersytet Warszawski oraz IFiS PAN), czasopisma wrocławskiej AWF „Człowiek i Ruch, Idō. Ruch dla Kultury" (Uniwersytet Rzeszowski), olsz-

tyńskich „Studiów Humanistycznych", a od roku 2008 „Studiów Humanistycznych" AWF w Krakowie. Gościł z wykładami w Gandawie, Wilnie, Paryżu, Szwajcarii, Kanadzie, Ukrainie, Grecji, na Węgrzech i Czechosłowacji.

W krakowskich uczelniach wykłada historię filozofii, ontologię, aksjologię, filozofię społeczną, etykę, antropologię filozoficzną, filozofię sportu. Wypromował na obu uczelniach ponad sto pięćdziesiąt prac magisterskich oraz 17 doktoratów. Obecnie sprawuje opiekę naukową nad kolejnymi 12 doktorantami. Przewodniczył V Polskiemu Zjazdowi Filozofii (w 1987 roku w Krakowie), Radzie Nauki i Techniki Makroregionu Płd.-Wsch. PAN, sekcji polskiej Cercle Condorcet w Paryżu. Działa aktywnie w Polskim Komitecie Olimpijskim, gdzie m.in. przewodniczy Komisji Kultury i Edukacji PKOl. Jest współzałożycielem i od roku 2000 do chwili obecnej prezesem Polskiej Akademii Olimpijskiej, społecznego organu PKOl, zrzeszającego uczonych, publicystów i działaczy promujących ideę olimpizmu oraz rozwijających wielokierunkową refleksję nad nią. Założył w Krakowie w roku 2000 Małopolską Radę Olimpijską, której jest prezesem. Jest członkiem kapituł medali „Ecce Homo", „Kalos Kagatos", „Nagrody m. Krakowa" oraz „Wawrzynu Olimpijskiego". Działał w krakowskiej „Kuźnicy", był założycielem i pierwszym redaktorem „Zdania", pisma społeczno-politycznego związanego z tym stowarzyszeniem. W polskim, a szczególnie krakowskim środowisku sportowym znany jest nie tylko jako działacz, kibic piłki nożnej (pozostaje wierny krakowskiej „Wiśle"), ale także publicysta. Przez wiele lat pisał felietony sportowe, najpierw dla „Tempa", potem dla „Przekroju". Od roku 1956 działał aktywnie w ZHP, od lat osiemdziesiątych w stopniu harcmistrza. W latach sześćdziesiątych związany był z Teatrem 38 w Krakowie, jako aktor i reżyser. Prowadził również w tym okresie Studencki Teatr Piosenki.

Profesor Józef Lipiec został uhonorowany wieloma zaszczytnymi tytułami, wyróżnieniami i nagrodami. Jest honorowym obywatelem miasta Drummondville w Kanadzie, posiada złote odznaki ZHP, ZSP, ZNP, Towarzystwa Walki z Kalectwem, kilkakrotnie został wyróżniony nagrodami ministerialnymi. Posiada Krzyż Oficerski Orderu Orła Białego. Dwukrotnie przyznano mu nagrodę Wawrzynu Olimpijskiego.

Jest autorem kilkunastu książek oraz wielu artykułów naukowych z zakresu filozofii społecznej, aksjologii, ontologii, etyki, estetyki, antropologii oraz filozofii sportu. Są to m.in: *Podstawy ontologii społeczeństwa* (1972), *Filozofia i polityka* (1978), *Ontologia świata realnego* (1979), *Czas przesilenia* (1988), *Kalokagatia* (1988, książka nagrodzona Brązowym Wawrzynem Olimpijskim), *W przestrzeni wartości* (1992), *Wolność i podmiotowość człowieka* (1997), *Filozofia olimpizmu* (1999, nagrodzona Złotym Wawrzynem Olimpijskim), *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii* (2001), *Powrót do estetyki. Uroda świata – piękno sztuki* (2005), *Koło etyczne* (2005), *Pożegnanie z Olimpią* (2007). Redagował również wiele książek zbiorowych, w tym: *Nauka i światopogląd* (1979), *Świadomość i rozwój* (1980), *Duch sportu* (1980), *Człowiek i świat wartości* (1982), *Filozofia wieku dwudziestego* (1983), *Ontologia wartości* (1990), *Studia z ontologii i epistemologii wartości* (1990), *Istnienie i poznanie wartości* (1991), *Rozdroża wartości* (1992),

Logos i etos polskiego olimpizmu (1994), *Sport, olimpizm, wartości* (1999), *Wielkość i piękno filozofii. Studia* (2003).

Nauczycielami Józefa Lipca byli mistrzowie krakowskiej filozofii: Roman Ingarden, Jan Leszczyński, Izydora Dąmbska, Kazimierz Pasenkiewicz, a także socjologii, m.in. Paweł Rybicki. Największy wpływ na jego formację intelektualną wywarł jednak Ingarden. Obok Danuty Gierulanki, Marii Gołaszewskiej, Danieli Gromskiej, Ireny Krońskiej, Anny-Teresy Tymienieckiej, Michała Hempolińskiego, Andrzeja Półtawskiego, Władysława Stróżewskiego, Jana Szewczyka, Józefa Tischnera, Andrzeja Węgrzeckiego i innych zaliczany jest do generacji wybitnych uczniów krakowskiego fenomenologa, którzy w sposób oryginalny i wielokierunkowy rozwijali bądź rozwijają nadal idee fenomenologii swojego nauczyciela, nie bez nawiązań do źródłowej myśli twórcy fenomenologii filozoficznej, Edmunda Husserla, a także Maxa Schelera.

Ingardenowskie tropy w filozofii Lipca są dwojakie: polegają zarówno na pokrewnym ukierunkowaniu tematyki oraz objęciu badaniami rozległego obszaru myślenia w zakresie bliskich Ingardenowskim zainteresowaniom dyscyplin filozoficznych, jak i na aplikacji ontologicznej analizy fenomenologicznej. Profesor Lipiec poszerzył jednak penetrację fenomenologicznego wglądu i opisu o takie dziedziny rzeczywistości (kulturowej), jak społeczeństwo, polityka oraz sport. Klasycznie ingardenowskie tematy oraz problemy rozwijane twórczo przez Lipca to: analiza ontologiczna rozumiana jako wstęp do rozstrzygnięć metafizycznych, teoria wartości, ich sposobu istnienia, natury oraz poznania, etyka, estetyka oraz antropologia filozoficzna z uwzględnieniem szczegółowych zagadnień podmiotowości, wolności, kreatywności, dynamizmu i odpowiedzialności człowieka. Lipiec broni postawy realistycznej w filozofii i fenomenologii (tym samym postępując za Ingardenem przeciwko idealizmowi Husserla), a w ramach realizmu tworzy złożoną wizję dynamicznego bytu o wieloszczeblowej strukturze. Odrzuca substancjalizm, opowiadając się za relacyjną ontologią wszelkiego bytu (świata, człowieka, wartości, społeczeństwa, kultury, sportu), zgodnie z którą nie ma bezwzględnie wyizolowanych statycznych, zamkniętych substancji, a byty mają naturę systemów względnie izolowanych, to jest takich, które posiadając tożsamość ontologiczną, kształtują ją jednak nieustannie poprzez relacje, wpływy i zwrotne oddziaływania z innobytami o takiej samej relacyjnej strukturze. Byt ludzki jest kreatywny, otwarty, dynamiczny, a jego natura kształtuje się i nieustannie spełnia w niedomkniętym wymiarze poprzez relacje ze światem przedmiotowym, materialnym, fizycznym, ale także światem intencjonalnym, tj. światem wartości. Wartości są bytami *quasi*-realnymi, intencjonalnymi, ich istota ujawnia się w przeżyciach świadomości i działaniach człowieka, ingerujących w rzeczywistość na wiele sposobów. Takie *modi* ludzkiej aktywności, dynamicznie przemieniającej świat to między innymi sztuka oraz sport.

Zgodnie z przyjmowanymi założeniami realizmu, sport jest rozumiany przez Lipca jako obiektywnie istniejący w rzeczywistości czasowy proces o określonym porządku wielofazowym. Jako taki uzyskuje on miano elementarnego faktu sportowego, jego realność oznacza niezależność od ustanowień świadomości intencjonalnej człowieka, a same inten-

cjonalne akty świadomości, nadające barwę aksjologiczną faktowi sportowemu są również traktowane jako realne i konkretne przeżycia człowieka. Struktura faktu sportowego, jak struktura bytów realnych, jest wieloszczeblowa, ściślej trójwarstwowa, konstytuują ją: podmiot/podmioty sportowej aktywności (sfera ludzka), materialne podłoże (wycinek obszaru świata wraz z istotowymi dla sportu przedmiotami działania, takimi jak piłka czy boisko) oraz wartości (byty idealne wraz ze szczegółowymi regułami gry). W zgodzie ze swym dynamicznym i kreacyjnym stanowiskiem w ontologii Józef Lipiec opisuje „dynamikę wydarzenia sportowego" i pokazuje wymiary i strategie ludzkiej kreatywności w sporcie. Sport jest wydarzeniem rozpiętym pomiędzy dwoma biegunami: dążeń rywalizacyjnych oraz perfekcjonizmu. Jest procesem pełnym dramatyzmu i żywiołu, ale także wyposażonym w strukturę przebiegu i ład reguł.

Józef Lipiec tworzy ontologię sportu, dokonując analiz esencjalnych tego zjawiska kulturowego w duchu fenomenologii swojego mistrza Ingardena. W rozumieniu Ingardena ontologia była aprioryczną analizą idei, nauką ejdetyczną, która w myśl Husserlowskiej zasady redukcji fenomenologicznej abstrahuje od faktycznego istnienia przedmiotów, możliwych korelatów idei. Nie rozstrzygając zatem o realnym istnieniu rzeczy i zjawisk, ontologia analizuje zawartość idei oraz możliwe (czyste) bądź konieczne związki między czystymi jakościami idealnymi, a także samymi ideami. Ontologia stanowi zatem analityczne i sensotwórcze przedpole metafizyki, która jako nauka o tym, co istnieje jest uprawniona do wypowiadania konkretnych sądów egzystencjalnych. Będąc zatem realistą, Lipiec nie rezygnuje jednak z badań apriorycznych, wglądów intuicyjnych oraz istotnościowych. Takie nałożenie ejdetycznej ontologii i realistycznego nastawienia pozwala na szerokie ujęcie sportu, które uwzględnia zarówno horyzont idealny (aksjologiczny), jak kulturowo-historyczny, stanowiący niejednokrotnie źródło barier dla perfekcyjnej realizacji postulatów wynikających z zawartości idei. Powyższa dialektyka w sporcie widoczna jest w przenikaniu się w jego obszarze dwóch tendencji: humanizmu i dehumanizacji, kreacji wartości i antywartości, tendencji, które filozof opisuje, używając symbolicznych skrótów Olimpii i Colosseum.

Ontologiczne analizy Lipca obejmują także zagadnienia metodologiczne związane z rozwijaniem humanistycznej refleksji nad sportem. Krakowski fenomenolog dokonuje pogłębionej i inspirującej analizy kwestii, jak możliwa jest filozofia sportu (olimpizmu, kultury fizycznej). W *Filozofii olimpizmu* tworzy takie „prolegomena filozofii sportu", rozjaśniając naturę, strukturę, funkcje oraz zakres możliwych pytań i rozstrzygnięć w zakresie ontologii, epistemologii, antropologii, aksjologii, etyki, estetyki oraz socjologii sportu. Otwiera tym samym horyzont badań, w który wchodzą młodzi badacze, doktoranci oraz członkowie seminarium z filozofii sportu, które profesor prowadzi od kilkunastu lat w krakowskiej Akademii Wychowania Fizycznego. Podobnie stymulujące są jego refleksje na temat istoty kultury fizycznej w zestawieniu z kulturą ekologiczną. Niezależnie jednak od ujęć ogólnych profesor Lipiec podejmuje się także analiz bardziej szczegółowych, takich jak problematyka związana z etosem *fair play*, uczciwością w sporcie, edu-

kacją olimpijską, architekturą sportową, fenomenem piłki, istotą i wyróżnikami sportów zimowych, antycznymi źródłami sportu w wymiarze historycznym i filozoficznym. W *Pożegnaniu z Olimpią* tworzy nawet oryginalną futurologię (przeradzającą się miejscami w dekonstrukcję) idei sportowej i olimpijskiej na tle prawdziwie postmodernistycznej konstatacji zjawiska „znużenia sportem", wyczerpania wynikającego z „kolosalnego zwielokrotnienia" oferty i rekordów sportowych. Pomimo widocznych śladów sceptycyzmu, właściwych przecież dla krytycznej świadomości filozoficznej, profesor Józef Lipiec podtrzymuje jednak swoją wiarę w humanistyczną ideę sportu. Od dziecka w sport zaangażowany, co szczegółowo opisuje w swym autobiograficznym postscriptum w *Pożegnaniu z Olimpią*, kultywuje nadal swoje sportowe pasje i zainteresowania jako kibic, propagator idei sportowej, działacz olimpijski, nauczyciel akademicki i publicysta. Jest także zamiłowanym turystą-podróżnikiem, kolejna książka wychodząca spod jego pióra poświęcona jest filozofii turystyki.

Opracowała Maria Zowisło

Józef Lipiec is Professor of Philosophy at the Jagiellonian University and the Academy of Physical Education in Cracow. He gives lectures on history of philosophy, ontology, axiology, antropology and the philosophy of sport. He was a President of the High School of Pedagogics in Rzeszów (1980-1986), a president of the Fifth Congress of Polish Philosophy (1987), a chairman of Polish Section of the *Cicrcle Condorcet* in Paris, a chairman of the *Culture and Education Board of the Polish Olympic Committee*. He is a cofounder and a current president of the *Polish Olympic Academy* and of the *Malopolska Olympic Board* in Cracow (from 2000). Besides his activity as an Olympic official, professor Lipiec is an estimable author of a number of books on traditional philosophic themes and on the philosophy of sport and Olympism, among others: *The Foundations of the Social Ontology* (1972), *The Ontology of the Real World* (1979), *Human Freedom and Subjectivity* (1997), *Kalokagatia* (1988), *The World of Values* (2001), *The Philosophy of Olympism* (1999), *Farewell to Olympia* (2007). His philosophy has got its deep roots in a well-known tradition of the Cracow school of phenomenology whose prominent master was Roman Ingarden (till his death in 1970), an outstanding follower and contributor of Edmund Husserl. Professor Lipiec was a student of Ingarden and he creatively unfolds his type of phenomenological ontology that is a domain of essentials insights into the realm of ideas and their contents and relations between them and as such it serves as an introduction to any metaphysical assertive existential statements and systems. Evolving an *eidetic* type of cognition Józef Lipiec is at the same time a realist and he builds a structural and dynamic ontology of the real world, and real objects and phenomena within it. Sport is one of such objects that attracts his philosophic concern. The structure of so called „elementary sport fact" is built of three levels: a hu-

man subject, a material base of the world and the third one of values (ideal/intentional entities being the objects of real human experiences together with a set of game rules). Professor Lipiec develops especially the third layer of sport phenomenon, that one which has essential connetions with the ideal world of values. In fact, Józef Lipiec is perceived in Polish philosophic environment first of all as an axiologist and his books on philosophy of values among with these on sport are really high-esteemed. Professor Lipiec is not only a distinguished scholar keen on sport accidentally, he is really engaged in the world of sport experiences as a sport fan, an Olympic activist and a sport publicist.

M. Z.

Akademia Wychowania Fizycznego w Krakowie BIBLIOTEKA GŁÓWNA

15,-*

ISSN 1641-8573