

# Jerzy Kosiewicz

---

## Filozofia kultury fizycznej w Polsce = Philosophy of physical culture in Poland

---

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu,  
kultura, zdrowie, edukacja] 7, 11-37

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# FILOZOFIA KULTURY FIZYCZNEJ / PHILOSOPHY OF PHYSICAL CULTURE

JERZY KOSIEWICZ

Akademia Wychowania Fizycznego J. Piłsudskiego, Warszawa (Polska)

e-mail: jerzy.kosiewicz@awf.edu.pl

## Filozofia kultury fizycznej w Polsce<sup>1</sup> / Philosophy of physical culture in Poland

Submission: 30.10.2006, acceptance: 15.01.2007

Słowa kluczowe: filozofia kultury fizycznej, filozofia sportu, wychowanie fizyczne

Artykuł zawiera syntetyczne opracowanie wypowiedzi polskich myślicieli dotyczących zagadnień związanych z szeroko rozumianą kulturą fizyczną. Autor zwrócił szczególną uwagę na rozwój i kształtowanie się namysłu filozoficznego nad kulturą fizyczną oraz filozofii kultury fizycznej sensu stricto. Wziął w związku z tym pod uwagę: a) historyczną bądź współczesną refleksję filozoficzną pojawiającą się na marginesie innych tematów badawczych, które stanowią główny nurt zainteresowania danych myślicieli, b) filozoficzne aspekty teorii wychowania fizycznego, c) wypowiedzi filozofów kultury fizycznej. Wskazał w tekście, jakie zagadnienia z zakresu kultury fizycznej wzbudzały zainteresowanie filozofów polskich; zwrócił uwagę na rozważania z kręgu filozofii i teologii ciała leżące u podstaw namysłu nad kulturą fizyczną; na relacje zachodzące między myślą filozoficzną a wybranymi formami kultury fizycznej, a także na związki zachodzące między człowiekiem oraz naturą i kulturą. Omówił też poglądy teoretyków wychowania fizycznego i teoretyków kultury fizycznej z przełomu XIX i XX wieku, koncepcje wychowania fizycznego i sportu w okresie międzywojennym oraz współczesne wypowiedzi odnoszące się do przyrodniczych, humanistycznych i zdrowotnych aspektów wychowania fizycznego. Wiele uwagi poświęcił również rozwojowi i charakterystyce filozofii kultury fizycznej w Polsce tak w ujęciu niezależnym, jak i chrześcijańskim (katolickim i protestanckim).

Mimo uściślenia wielu podstawowych kategorii, pojęć czy procedur badawczych nauki o kulturze fizycznej nie mają ustalonego i sprecyzowanego zakresu badań. Refleksja taka pojawia się podczas analizy retrospektywnej, a utrwała zwłaszcza po stwierdzeniu, iż nauki o kulturze fizycznej, w tym filozofia czy teoria kultury fizycznej, inspirowane myślą o przyszłości, permanentnie wykraczają poza horyzonty określone na podstawie zaistniałych efektów badawczych. W związku z tym powstaje coraz więcej specjalistycznych dyscyplin, które badają różnorodne przejawy i funkcje kultury, aktywności fizycznej, rywalizacji sportowej itd., a ich rozwój nabiera swoistego i istotnego znaczenia, ponieważ dążą one przeważnie do osiągnięcia pełnej autonomii w stosunku do innych dziedzin. Niejasność ich charakteru i statusu metodologicznego jest pochodną, a zarazem odzwierciedleniem trudności w zakresie ustalenia właściwości nauk o kulturze fizycznej, a także ich miejsca w ogólnym systemie nauk.

Na początku XX wieku i później sądzono, że różne gałęzie wiedzy zajmujące się problemami kultury fizycznej powinny utworzyć (po okresie niejednorodnej, niespójnej kontaminacji) jednolitą, koherentną naukę o ludzkiej aktywności ruchowej, o kulturze fizycznej. Jednakże nie doszło do oczekiwanego zbliżenia i ukonstytuowania odpowiednich podstaw metodologicznych dla wyodrębniającej się teorii kultury fizycznej. Istnieją w dalszym ciągu różne nauki o kulturze fizycznej. Nie ma w tym względzie (i nie zanoszą się na to) jednej wspólnej nauki. Jest natomiast pluralizm, funkcjonuje wiele nieprzystawalnych do siebie dyscyplin, których język, nomenklatura, kategorie, pojęcia czy metodologie wykluczają niejednokrotnie możliwość korespondencji. Można sądzić, iż postępująca specjalizacja będzie wspomniane trudności pogłębiać.

Istotną rolę wśród omawianych nauk może odegrać filozofia kultury fizycznej, jako dziedzina specyficznego, uogólniającego, ściśle filozoficznego – w odróżnieniu od teorii kultury fizycznej – namysłu nad rozlicznymi sferami kultury fizycznej tak teoretycznymi, jak i praktycznymi. Jest to

<sup>1</sup> Tekst powstał w ramach badań statutowych Ds.-106 pt. „Społeczne i kulturowe wartości sportu”, finansowanych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

dyscyplina, która dopiero powstaje i próbuje zaistnieć zarówno w obrębie nauk o kulturze fizycznej, jak też jako jedna z dyscyplin filozofii w ogóle [Kosiewicz 2005 a, b, c, 2006].

Wśród wypowiedzi dotyczących kultury fizycznej brakowało dokładnie określonych, opracowanych kanonów teoretycznych i założeń metodologicznych, które mówią, jak należy rozpatrywać zagadnienia z kręgu właśnie tej dziedziny kultury. Niefilozofowie stawiali i rozwiązywali problemy w sposób nieuporządkowany, korzystając (lub nie) przeważnie powierzchownie z teorii i koncepcji ściśle filozoficznych. Dlatego między innymi ich rozważania jako zbyt mało profesjonalne, jakby umiejscowione poniżej progu kategorii i norm obowiązujących w filozofii, nie wzbudzały zainteresowania filozofów sensu stricto. Dystansowali się oni, odgradzali od nich. Notabene, w dalszym ciągu daje się zaobserwować istnienie tego zjawiska. Natomiast filozofowie poruszający kwestie z zakresu wskazanej dziedziny korzystali z doświadczeń powstających podczas realizacji ich głównego nurtu zainteresowań, takich jak filozofia wartości, antropologia filozoficzna, filozofia przyrody itd. I byli przeważnie zbyt hermetyczni, ezoteryczni, niezrozumiali czy niedostępni dla innych, to jest dla przedstawicieli nauk o kulturze fizycznej bez wykształcenia filozoficznego. Myślę, że właśnie z powyższych względów nie zachodziła korespondencja między przedstawicielami nauk o kulturze fizycznej (niefilozofami) a filozofami podejmującymi sporadycznie kwestie z kręgu omawianej dziedziny.

Oprócz filozofii kultury fizycznej niewątpliwie integrującą funkcję pośród nauk o kulturze fizycznej spełniała teoria kultury fizycznej. Myślę, iż miała ona jedną, stałą, uniwersalną cechę, mimo iż jest rozmaicie pojmowana przez wielu twórców z różnych krajów. To znaczy, iż pierwotnie, gdy naukami o kulturze fizycznej nie zajmowali się filozofowie, próbowała ona scalić, zsyntetyzować i ujednoczyć kategorie, koncepcje i teorie z zakresu tych nauk.

Warto w związku z tym zwrócić uwagę na relacje, jakie mogą zachodzić między filozofią kultury fizycznej i teorią kultury fizycznej. Między innymi zakłada się, iż ta pierwsza powinna być nadrzędna w stosunku do tej drugiej [Krawczyk 1987, s. 19–29]. I słusznie. Na razie jednak należy założenie to potraktować jako postulat, który mógłby zostać spełniony w odległej przyszłości, ponieważ filozofia kultury fizycznej zarówno w stosunku do teorii czy nauk o kulturze fizycznej, jak i filozofii w ogóle jest dziedziną nową, zdobywającą dopiero „samoświadomość”, dążącą do wytyczenia i określenia kierunków własnych badań.

Problematyka z zakresu filozofii kultury fizycznej pojawia się na gruncie nauk o kulturze fizycznej w sposób niejednorodny i zróżnicowany. Można wyróżnić trzy jej postaci:

1. Historyczną bądź współczesną refleksję filozoficzną pojawiającą się na marginesie innych tematów badawczych, które stanowią główny nurt zainteresowań danych myślicieli.
2. Filozoficzne aspekty rozważań teoretyków wychowania fizycznego.
3. Wypowiedzi filozofów kultury fizycznej.

### **Problemy kultury fizycznej a zainteresowania filozofów polskich**

W tym dziale można umieścić dwie grupy filozofów, albo szerzej – humanistów, którzy nie zajmowali się filozofią kultury fizycznej jako dziedziną nauki, to znaczy nie prowadzili świadomych badań w tym zakresie, nie dążyli do rozwoju czy też pogłębienia jej samowiedzy jako dziedziny nauk o kulturze fizycznej bądź działu filozofii kultury. Pierwszą grupę stanowią myśliciele, którzy wśród wielu różnych problemów poruszali zagadnienia z kręgu filozofii ciała; drugą zaś filozofowie, w których twórczości można dostrzec pewne wątki z zakresu współcześnie pojmowanej teorii i filozofii kultury fizycznej.

#### **W kręgu filozofii i teologii ciała**

W obrębie tej grupy można umieścić Edwarda Abramowskiego i Stanisława Brzozowskiego oraz Jana Pawła II. Wymienieni myśliciele prezentują w sferze danego zagadnienia rozważania o charakterze filozoficzno-antropologicznym oraz teologiczno-antropologicznym niemające w ich przypadku związku z filozofią kultury fizycznej jako taką, ponieważ filozofia ciała – jak sądzę – sytuje się raczej w dziedzinie antropologii filozoficznej (jako jej część). Jednakże wpływy filozofii ciała na filozofię kultury fizycznej, podobnie jak całej filozofii człowieka są, czy też mogą być, na tyle ważne, że warto zapoznać się z tą problematyką w najbardziej istotnych ujęciach. Filozofia ciała stanowi merytoryczne: ontologiczne, epistemologiczne, aksjo-

logiczne (etyczne, estetyczne, pragmatyczne) podłoże teorii i praktyki w zakresie kultury fizycznej, której fundamentem i ośrodkiem zainteresowania jest ludzkie ciało. Pojęcie filozofii kultury fizycznej kojarzy się do pewnego stopnia (mimo pewnych – czasem istotnych – różnic) z pojęciem filozofii kultury cielesnej czy somatycznej. Z tego punktu widzenia filozofia ciała, podobnie jak filozofia kultury, stanowi niejako merytoryczną i formalną podstawę dla refleksji w obrębie filozofii kultury fizycznej.

Najbardziej płodny okres twórczości Stanisława Brzozowskiego przypada na lata, które były naznaczone wpływem myśli marksowskiej. Pisał wtedy [Brzozowski 1904], że historia świata jest z ludzkiego punktu widzenia historią ludzkiej pracy i że stanowi dzieje „humanizacji natury” (określenie Marksa). W związku z tym uważał, iż praca tworzy jedyny język, na który odpowiada przyroda. Wszelka zawartość psychiczna, wszelka myśl może oddziaływać na świat wtedy i tylko wtedy, gdy znajdzie wyraz w formie pracy, kiedy „znajdzie” ciało. Właśnie przez cielesną aktywność, „poprzez wymianę energii mięśniowej”, pracę, człowiek zbiorowy zapewnia sobie własną tożsamość i tożsamość swego świata, który styka się z tamtym nie-ludzkim światem. W tym sensie można mówić o ogromnej metafizycznej roli ciała [Urbankowski 1975, s. 112–113]. Ciało jest zatem w ujęciu Brzozowskiego warunkiem pracy, a tym samym przyswajania, humanizacji przyrody. Dzięki pracy zaś zmienia się również człowiek, jego ciało i możliwości poznawcze.

Z kolei u podstaw poglądów filozoficznych Abramowskiego daje się zauważyć współistnienie dwóch sprzecznych, wydawałoby się, stanowisk teoriopoznawczych: kantowskiego fenomenalizmu i bergsonowskiego intuicjonizmu. Abramowski był głęboko przekonany o wyższej wartości intuicyjnej sfery naszej jaźni, dzięki której człowiek styka się w sposób organiczny, cielesny z całym środowiskiem wszechświata [Krawczyk 1965, s. 157–177]. Ciało jest więc w jego ujęciu podstawą poznania, które, podobnie jak u Bergsona, ogranicza intelekt, myśl zawartą w wiedzy naukowej i potocznej: „Ciało jako zwierciadło nieskończonego środowiska jest tym olbrzymem, którego myśl ludzka więzi i krępuje” [Abramowski 1914, s. 130].

Zagadnienie ciała stało się również jednym z podstawowych problemów współczesnej filozofii katolickiej (protestanckiej także). Współcześnie nastąpiła bowiem w obrębie doktryny Kościoła katolickiego zmiana orientacji teologicznej, przesunięcie od teocentryzmu do względnego antropocentryzmu. Potwierdzeniem owej tezy jest analiza wykładni teologii ciała sformułowanej przez papieża Jana Pawła II przede wszystkim w czterech pracach: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała* [Jan Paweł II 1981, s. 19–82], *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. *O Jana Pawła II teologii ciała* [Jan Paweł II 1987; Mroczkowski 1984; Kosiewicz 1998, 1997, 2000], *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała* [Jan Paweł II 1983], *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeńska* [Jan Paweł II 1986]. Teologia ciała Jana Pawła II, zwana inaczej antropologią adekwatną lub antropologią daru, jest próbą nakreślenia możliwie pełnej wizji człowieka na podstawie Pisma Świętego, a więc na podstawie objawienia. Ponieważ wedle założeń Jana Pawła II, odwołującego się do Biblii, ciało pełni funkcję „Bożego obrazu”, odgrywa w kontaktach międzyludzkich szczególną rolę, pełni funkcję pośrednika, za pomocą którego może zachodzić pozawerbalna komunikacja, istnienie osoby dla osoby, bezpośrednia korespondencja między dwojgiem lub większą liczbą osób. Jan Paweł II zauważa, iż człowiek, przeżywający swoją odrębność, samotność, „oblubieńczy sens ciała”, nagość, dostrzega w swej cielesności źródło powinności etycznych o proveniencji boskiej. Antropologia adekwatna implikuje etykę, potrzeby moralne o charakterze wertykalnym i horyzontalnym, zobowiązania w stosunku do Boga oraz w stosunku do innych osób. Stanowi – ufundowane na założeniach biblijnych – istotne dowartościowanie ludzkiej cielesności, nadanie jej wartości sakralnych – tak w sensie genetycznym (wywodzących się w sensie *stworczym od Absolutu*), jak i *powinnościowym*.

### **Myśl filozoficzna wobec wybranych form kultury fizycznej**

U wielu wybitnych polskich myślicieli, takich jak Jędrzej Śniadecki, Florian Znaniecki, Sergiusz Hessen, których dorobek zajmuje poczesne miejsce w historii filozofii polskiej, mamy do czynienia z dogłębną analizą niektórych elementów kultury fizycznej, oddziałującą w znaczny

sposób na współczesną refleksję nauk o kulturze fizycznej. Chodzi o takie zagadnienia, jak: wychowanie fizyczne, wychowanie w kulturze, sport, higiena i inne.

Jędrzej Śniadecki należy, podobnie jak jego brat Jan, do uczonych pierwszej wielkości w dziejach nauki polskiej. Jego myśl filozoficzna i społeczna (pedagogiczna) podlegała różnym wpływom, właściwym dobie oświecenia. W pierwszym okresie w sposób istotny oddziaływała na niego filozofia francuska, ale już pod koniec XVIII i w XIX wieku interesował się żywo filozofią angielską i szkocką, koncentrował uwagę głównie na poglądach Thomasa Reida i Dugalda Stewarta.

Jędrzej Śniadecki był jeszcze bardziej krytyczny od brata wobec sensualizmu i empiryzmu. Podzielał też jego krytyczny stosunek do Kanta, ale nie był aż tak jak Jan bezkompromisowy, ponieważ w swej pierwszej publikacji: *Mowa o niepewności zdań i nauk na doświadczeniu fundowanych* (1799) przyjął pewne założenia myśliciela z Królewca, wskazując, iż poznanie zależy od aktywnej postawy podmiotu, czy też próbując, tak jak Kant, kojarzyć na gruncie epistemologii empiryzm z racjonalizmem. Ostatecznie w kolejnych pracach Jędrzeja Śniadecki jawi się jednak jako przeciwnik kantyizmu oraz nowych prądów umysłowych związanych z recepcją niemieckiego idealizmu.

Jędrzej Śniadecki był nie tylko filozofem, ale także wybitnym uczonym – chemikiem i biologiem (Śniadecki 1804). Z tego też względu zainteresował się również problematyką wychowania fizycznego (Śniadecki 1855). Nawiasem mówiąc, zainteresowania te stanowiły drobną część jego twórczości. Rozważania filozoficzne i rozważania o wychowaniu Jędrzeja Śniadeckiego stanowiły istotną inspirację dla współczesnych polskich teoretyków wychowania fizycznego i sportu, pragnących mniej lub bardziej świadomie wykorzystać jego wizję człowieka dla budowy własnych quasi-filozofii człowieka, stanowiących podstawę wychowania. W swojej pracy *O fizycznym wychowaniu dzieci*, nawiązując do popularnych w tamtych czasach poglądów Jana Jakuba Rousseau, wskazywał na potrzebę bezpośredniego kontaktu człowieka z przyrodą. Uważał, że człowiek może w pełni realizować się jedynie w obrębie przyrody jako jej wytwór i element, podlegający jej niezmiennym prawom. Środowisko społeczne natomiast w teraźniejszej formie jest sztuczne, niweczy pierwotną ludzką działalność, kultura w obecnej formie zniekształca człowieczą naturę (Śniadecki 1855, s. 45). Odejście od ideału egzystencji pierwotnej prowadziło według niego do nierównomierności rozwoju duchowego i fizycznego, do wynaturzenia we współczesnej cywilizacji. Jędrzej Śniadecki był przekonany, że osiągnięcie pełnego ideału ontologicznego i wychowawczego zależy od zaistnienia harmonii między jednostką ludzką a światem natury oraz między duchową i cielesną stroną człowieka. Sformułował dwie istotne tezy, które stały się w późniejszych rozważaniach aksjomatami teorii wychowania fizycznego.

Mam na myśli tezę będącą podstawą humanistycznej wersji wychowania fizycznego, akcentującą potrzebę rozwoju duchowych właściwości człowieka oraz tezę leżącą u źródeł orientacji biologicznej, która ograniczała w skrajnej interpretacji wychowanie człowieka do kształcenia cech motorycznych i sprawności fizycznej.

Zrozumienie poglądów pedagogicznych Sergiusza Hessena – w przeciwieństwie do Jędrzeja Śniadeckiego – może nastąpić tylko przy uwzględnieniu jego rozważań filozoficznych, ponieważ traktował on pedagogikę jako filozofię stosowaną. Na twórczość Hessena miały wpływ szkoły badeńska i marburska, a zwłaszcza Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband i Heinrich Rickert. Hessen stwierdzał, że będąc uczniem Rickerta, a pośrednio Kanta, rozwijał się „w kierunku platonizmu, usiłując rozpracować wielopiętrową teorię rzeczywistości, ukoronowaną teorią bytu duchowego”. Jednym z najbardziej istotnych elementów owej proplatońskiej ewolucji, w której heglowska dialektyka ducha obiektywnego stanowiła pewien szczebel pośredni, było uznanie istnienia wartości obiektywnych. Właśnie biografia człowieka jest uzależniona od realizowania przezeń wartości obiektywnych (bez ich realizacji nie ma biografii). Istotną rolę w ich urzeczywistnieniu odgrywa proces kształcenia, który jest procesem wprowadzenia w świat ducha obiektywnego, procesem sterowanego rozwoju wartości, co jest tożsame z procesem rozwoju osobowości [Hessen 1956, s. 962].

Najważniejszą formą kształcenia osobowości jest, zdaniem Hessena, wychowanie, a najistotniejszą rolę odgrywa w nim wprowadzenie w świat wartości duchowych. Sprawa ta wyznacza cel wychowania i jego najgłębszą istotę, wobec której inne zagadnienia wychowawcze pełnią funk-

cje dodatkowe, usługowe. Wskazane cele, a więc zespół interioryzowanych wartości kulturowych oraz wyodrębnienie dziedzin wychowania odpowiadających poszczególnym wartościom, wyznacza filozofia, to jest filozofia stosowana (pedagogika).

Hessen dzieli pedagogikę, jako teorię wychowania, na teorię wychowania moralnego, naukowego, artystycznego, gospodarczego, religijnego i fizycznego [Nowacki 1973, s. XIII]. Wychowanie fizyczne nie jest dla niego w istocie niczym innym jak połączeniem wychowania moralnego, artystycznego i naukowego w zastosowaniu do ciała jako swego materiału i nie ma ono odrębnego zadania, które po bliższym rozpatrzeniu nie rozłożyłoby się na znane nam już zadania wychowawcze [Nowacki 1973, s. XXIII]. Jednakże – stwierdza dalej Hessen – wychowanie fizyczne „o ile nie jest moralnym, naukowym, artystycznym i gospodarczym kształceniem ciała, lecz ma swe własne zadanie, stanowi przedmiot nie tyle wychowania, ile higieny w szerokim znaczeniu tego wyrazu. Teoria wychowania fizycznego dotyczy w ten sposób grupy gałęzi lekarskich, stanowiąc część szerokiego pojęcia teorii higieny” [Hessen 1973, s. 306]. Higiena jest w ogóle nie do pomyślenia bez środków skierowanych na wzmożenie odporności i zdolność do pracy organizmu, to jest bez wychowania fizycznego. Nie można bowiem przeprowadzić – zdaniem Hessena – „zasadniczej granicy między klasycznym zagadnieniem tradycyjnej higieny szkolnej – wynalezieniem środków zapobiegających na przykład skrzywieniu kręgosłupa lub osłabieniu siły wzroku, zagadnieniem normalnego odżywienia organizmu dziecięcego, dopomagającego zachowaniu przezeń żywotności i wzrostowi, a zagadnieniem wychowania fizycznego, polegającego na wzmożeniu jego sił organicznych (tj. serca i płuc), jego siły mięśniowej, wytrzymałości, szybkości i zręczności (tj. siły nerwowej)” [Hessen 1973, s. 306].

Florian Znaniecki – filozof kultury i socjolog, wyrastał, podobnie jak Hessen, w klimacie sporów filozoficznych i metodologicznych na temat przedmiotu nauk humanistycznych i swoistości rozumienia ludzkiego świata (prowadzonych m.in. przez Diltheya, Windelbanda, Rickerta). Podstawowym *credo* filozoficznym Znanieckiego było, jak niegdyś u Sokratesa, stwierdzenie, że jedynie człowiek wart jest poznawania, wszystko inne natomiast tylko wówczas, jeśli jest wartością dla człowieka. Człowiek jest ostatecznym celem „filozoficznych dążeń, ogniskiem, w którym zbiegać się musi logika i teoria poznania, etyka i estetyka, metafizyka przyrody i metafizyka dziejów” [Znaniecki 1912 a, s. 149].

Głównym przedmiotem jego zainteresowań pedagogicznych (zaliczany jest również do grona wybitnych pedagogów kultury, reprezentuje, podobnie jak Sergiusz Hessen, orientację aksjologiczną) było zagadnienie, jak przystosować młodzież do szybkich przemian współczesnej cywilizacji. Uważając zgodnie z teoretykami amerykańskiej myśli pedagogicznej, zgrupowanymi wokół Teachers College w Columbia University (Johnem Deweyem, Williamem H Kilpatrickiem, Williamem F. Russellem, Williamem Ch. Bagleyem, Georgem S. Countsem, Dawidem Sneddenem), że zagadnienie pokierowania prądem zmienności społecznej jest dziś najważniejsze, głosił ideał osobowości wszechstronnie twórczej i domagał się przebudowy społecznej za pomocą wychowania w kierunku konstrukcyjnego demokratyzmu. Jako jedyny w okresie dwudziestolecia międzywojennego podjął – odchodząc od idealistycznych wyznaczników pedagogiki kultury – próbę spojrzenia na wychowanie fizyczne i sport z punktu widzenia socjologii. Jednakże – o czym również należy pamiętać – owa tematyka stanowiła jedynie fragment jednego z działów socjologii wychowania, a więc znikomą cząstkę w kontekście całego dorobku bardzo płodnego światowej sławy twórcy.

W socjologicznie ujętej teorii wychowania, pojmowanej jako refleksja nad działalnością społeczną, „której przedmiotem jest osobnik będący kandydatem na członka grupy społecznej i której zadaniem, warunkującym faktyczne jej zamiary i metody, jest przygotowanie tego osobnika do stanowiska pełnego członka” [Znaniecki 1928, s. 25], umieszczał on też teorię wychowania fizycznego jako jej część składową. W związku z tym Znaniecki uważał, że wychowanie fizyczne należy rozumieć bardzo szeroko, jako zapewnienie przez grupę bezpośrednich warunków pożądanego rozwoju fizycznego jej członków oraz stymulowanie tego rozwoju. Sądził, iż wychowanie „wpływające na cielesne właściwości przyszłych członków, czyli wychowanie fizyczne w najogólniejszym znaczeniu tego słowa, polega na urabianiu typów fizycznych zgodnie z wymaganiami społecznymi” [Znaniecki 1930, s. 159].

Florian Znaniecki nie chciał – ze względu na przyjęte założenia filozoficzne i metodologiczne – traktować fizycznej strony człowieka jako podłoża świadomości, gdyż owa hipoteza była sprzeczna z podstawowym twierdzeniem jego filozofii kultury, to jest poglądem, że wszystko, co istnieje pozytywnie, jest światem ludzkim. Dotyczy to świata przyrody, właściwości fizycznych i świadomości człowieka oraz jego wytworów. Ale jedynie wtedy, gdy są dostępne człowiekowi. A gdy są dostępne, to mają nadaną przez człowieka wartość [Krawczyk 1970, s. 283]. Znaniecki uważał bowiem, że „uprawnione będzie to stanowisko, które dla ciała zachowa charakter ważnej wartości, często ważniejszej, wpływającej na liczne fakty w świecie wartości, ale wpływające jako element tego świata, jako jego część, a nie poza nim” [Znaniecki 1912 b, s. 22]. Ciało istnieje jako wartość wśród innych wartości, a nie jako warunek czy podłoże innych [Znaniecki 1912 b, s. 22]. Wartość ciała jest względna i mierzy się skalą wartości właściwych kulturze duchowej danej grupy społecznej. Dlatego też rozróżniając wartość czynności umysłowych i fizycznych, Znaniecki odrzucał koncepcję równorzędnego traktowania pracy umysłowej i fizycznej. Pracę fizyczną uważał za proces przyrodniczy i stąd w wychowaniu fizycznym zalecał teoretykom i technologom tego wychowania sięganie do nauk przyrodniczych (do biologii), będących naukami wyjściowymi do wszelkiej teorii wychowania, ale też sądził, iż należy dopełniać je socjologią i psychologią społeczną.

To samo dotyczy sportu, który Znaniecki pojmował jako wszelkiego rodzaju działalność fizyczną, dążącą w swoim zakresie do możliwie doskonałych wyników, nieusilującą jednak wytwarzać żadnych bezpośrednio użytecznych wartości. Odróżniał więc sport od pracy fizycznej, w której wyniki mierzą się użytecznością wytworów, oraz od zabawy fizycznej, w której w ogóle nie chodzi o wynik, lecz tylko o przyjemność samego działania [Znaniecki 1930, s. 248–249]. Notabene, dla Znanieckiego granica między sportem a zabawą była płynna, a zakres czynności z nimi związanych niesprecyzowany i niejednoznaczny.

Znaniecki, Hessen czy Śniadecki, mimo iż kulturę fizyczną traktowali marginalnie, to jednak ujmowali jej zjawiska holistycznie, spoglądali na nią z perspektywy wychowania fizycznego jako na teorię, która obejmowała zasięgiem wszystkie nauki związane z kulturą fizyczną. Dopiero później wychowanie fizyczne okazało się pojęciem mało pojemnym i wprowadzono na jego miejsce pojęcie kultury fizycznej, obejmujące wiele dziedzin, w tym wychowanie fizyczne.

Na podstawie powyższych rozważań można stwierdzić, że w wypowiedziach wskazanych myślicieli pojawiały się przemyślenia, których nie można określić mianem filozofii kultury fizycznej sensu stricto. Jednakże mimo to wpływ tych poglądów na powstawanie czy też rozwój danej dziedziny istniał i nadal istnieje.

### **Człowiek między naturą i kulturą**

Kolejna część tekstu odnosi się do zagadnień filozoficznych zawartych w poglądach licznych myślicieli, praktyków i teoretyków rozmaitych form kultury fizycznej, w tym wychowania fizycznego, ruchu higienicznego, turystyki, taternictwa i marynizmu. Zostały w niej wzięte pod uwagę refleksje i badania, które pojawiły się wprawdzie na przestrzeni ostatniego stulecia, ale mimo to w różnych epokach historycznych, odmiennych pod względem stosunków ekonomiczno-społecznych, politycznych i kulturalnych. Dotyczy to trzech następujących okresów: a) przełomu XIX i XX stulecia, kiedy to sformułowali swoje koncepcje Henryk Jordan, Mariusz Zaruski i Eugeniusz Piasecki; b) dwudziestolecia międzywojennego, gdy kształtowały się i dojrzały poglądy Władysława Osmolskiego. Notabene, w tym czasie tworzyli w dalszym ciągu Mariusz Zaruski i Eugeniusz Piasecki, jednakże mimo to umieszczeni zostali w obrębie pierwszego okresu, ponieważ rozpoczęli swoją działalność na długo przed uzyskaniem przez Polskę niepodległości; c) Polski współczesnej, w której między innymi zrodziły się teorie Zygmunta Gilewicza, Macieja Demela, Andrzeja Pawluckiego i Krzysztofa Zuchory.

Na uwagę zasługują też aspekty filozoficzne zawarte w poglądach Zbigniewa Dziubińskiego, który odgrywał i odgrywa istotną rolę w kojarzeniu i kształtowaniu polskiej myśli z zakresu kultury fizycznej, a zwłaszcza wychowania fizycznego i sportu w latach dziewięćdziesiątych XX i na początku XXI wieku.

## Rozważania teoretyków wychowania fizycznego i teoretyków kultury fizycznej z przełomu XIX i XX stulecia

Koncepcje Henryka Jordana dotyczące wychowania fizycznego zawierają właściwości charakterystyczne dla galicyjskiego kanonu społeczno-politycznego, konserwatywnego pozytywizmu [Krawczyk 1970, s. 7, 71–72]. Nawiązywał on implicite do poglądów Jana Jakuba Rousseau i umiarkowanie z powyższego powodu do wytycznych Komisji Edukacji Narodowej czy też koncepcji Jędrzeja Śniadeckiego, czyniąc potrzebę kształcenia „człowieka całkowitego” generalną zasadą swoich założeń. Wprowadzał do programu nauczania obok kształcenia umysłu i wychowania religijno-moralnego także wychowanie fizyczne, głosząc, iż „nierozdzielny idąc związkiem, edukacja moralna i edukacja fizyczna będą zdolne dać społeczności cnotliwego człowieka, ojczyźnie dobrego obywatela” [Krawczyk 1970, s. 7, 71–72]. Niezależnie od wydzwiku filozofii o charakterze patriotyczno-moralnym Jordan podkreślał, utrzymując dualistyczną koncepcję człowieka, potrzebę wszechstronnego kształcenia podmiotu, który powinien pielęgnować całego siebie w celu osiągnięcia pełni życia. U podstaw tego poglądu leżała przyjęta w sposób powszechny obiegu wersja spenceryzmu i darwinizmu społecznego wraz z teorią walki o byt, to jest walki, w której zwyciężają jednostki najsilniejsze. Z tego względu, rozciągając tę zasadę na zjawiska społeczne, Jordan głosił filozofię narodową, dążył do wzmocnienia tężyzny Polaków, sądząc, iż może to zapobiec ich degradacji i przywrócić naturalne prawa istnienia w procesie koniecznego rozwoju lub zaniku grup społecznych czy narodów [Krawczyk 1969].

Mariuszowi Zaruskiemu z kolei jako teoretykowi i praktykowi tworzącemu podstawy polskiego taternictwa i marynistyki – ruchu intelektualnego i społeczno-turystycznego, towarzyszyła refleksja o ambicjach filozoficznych. W jego twórczości przypadającej na okres młodopolski i dwudziestolecia międzywojennego odnaleźć można wpływy Schopenhauera, Nietzschego, Bergsona, Brzozowskiego czy Abramowskiego. Dotyczy to zawartej w jego rozlicznych pismach filozofii gór i morza, to jest filozofii natury – charakterystycznej dla filozofii i literatury modernizmu – o właściwościach hилоzoistycznych, zawierającej elementy panteizmu i panenteizmu, animizmu, sakralizacji, estetyzacji, infinityzmu, antropomorfizacji sił natury, eskapizmu od alienacji oraz od reifikacji i atomizacji społecznej umożliwiającego osiągnięcie katharsis, odnalezienie własnej tożsamości, autentycznej więzi z przyrodą. Dychotomiczne rozróżnienie wartości natury od wartości kultury prowadziło go do wywyższania pierwszych, tworzących najcenniejsze podstawy do obiektywizowania „wyższych” zdolności ludzi żyjących w świecie natury. Wprawdzie Zaruski podkreślał panteistyczny i panenteistyczny (w zależności od ujęcia) charakter przyrody i organiczną łączność jednostki ludzkiej z naturą (nawiązując w tym względzie do bergsonizmu), to jednak w swojej filozofii natury w centrum zainteresowań umieszczał człowieka interpretowanego nie w kategoriach egzystencjalnych, ale esencjalnych, to jest jako byt metafizyczny [Krawczyk 1970, s. 138]. Podkreślana przez Zaruskiego potrzeba częściowej i okresowej izolacji jednostki od środowiska przesiąknięta była antycywilizacyjnymi ideami filozofii neoromantyzmu, negacją społeczeństwa rynkowo-przemysłowego. Taternictwo i marynistyka – jako forma turystyki kwalifikowanej oraz rekreacyjne formy turystyki – miały sprzyjać oczyszczeniu i odrodzeniu umęczonej psychiki współczesnego człowieka, ułatwić przenikanie w głąb jednostki ludzkiej panteistycznie i panenteistycznie pojmowanej przyrody, identyfikację z jej wszechbytem poprzez zafundowanie sobie dobrowolnie sprawdzianu, poprzez „czynny romantyzm”, to jest próby i zmagania z siłami natury grozącymi śmiercią [Krawczyk 1970, s. 317–318].

Owe siły natury nie działają jednak – zdaniem Zaruskiego – w sposób przypadkowy, chaotyczny i nieokreślony. Dostrzega on w ich aktywności pitagorejską harmonię i kosmiczny ład, oddziaływanie heraklitejskiego rozumu świata. Nawiązuje w swoich quasi-filozoficznych interpretacjach do poglądów jońskich filozofów przyrody – podrózników, którzy w sposób powierzchowny i naiwny (z obecnego punktu widzenia) – ze względu na brak stosownego warsztatu filozoficznego – wyjaśniali funkcjonowanie przyrody.

Eugeniusz Piasecki był natomiast teoretykiem i praktykiem ruchu higienicznego oraz zwolennikiem sportu masowego, przeciwnikiem sportu wyczynowego i sportu kobiet. W sferze wychowania fizycznego głosił renesansowy ideał człowieka. Sądził, że wychowanie fizyczne jako dział wychowania ogólnego realizuje, poza wychowaniem cielesnym, wychowanie moralne, intelektualne, estetyczne, i utylitarno-praktyczne. Kształtowanie fizyczne jednostki nie było dla niego



celem głównym. Przywiązywał największą wagę do wszechstronnego rozwoju człowieka, jego zainteresowań, wykształcenia. Wysuwał przy tym na plan pierwszy znaczenie wartości moralnych i intelektualnych, stawiał problem twórczego stosunku do życia oraz autonomii i łączności człowieka z naturą.

Piasecki, kontynuując dzieło Jordana, występował szczególnie zdecydowanie przeciw dysharmonii między naturą i kulturą, przeciw dysonansowi spowodowanemu procesami industrializacji i urbanizacji. Nawoływał do wykorzystania i rozszerzenia różnorodnych form powrotu do natury celem zahamowania owych procesów oraz jednostronnego, wynaturzonego rozwoju człowieka. Jego niezbyt rozbudowane założenia z zakresu antropologii filozoficznej, leżące u podstaw teorii wychowania fizycznego, stanowiły próbę kontynuacji dwóch systemów wartości: wizji człowieka starożytnej Grecji i nowoczesnie rozumianego chrześcijaństwa [Krawczyk 1970, s. 210–211]. Były syntezą tworzącą obraz jednostki ludzkiej zbliżony do renesansowego ideału [Suchodolski 1963].

### **Koncepcje wychowania fizycznego i sportu w okresie międzywojennym**

W tym okresie działał Władysław Osmolski. Należał on do grona najbardziej czynnych teoretyków i dydaktyków wychowania fizycznego, był organizatorem i ideologiem wychowania fizycznego i sportu. Osmolski odrzucał w swojej teorii wychowania dualistyczną koncepcję człowieka właściwą poglądom Jordana i Piaseckiego oraz ich zwolenników. Podważał zatem platońsko-kartezjańską tradycję antropologiczną, która zaciążyła na refleksji europejskiej, w tym także na koncepcjach wychowania fizycznego powstających w Polsce na przełomie XIX i XX wieku. Osmolski traktował człowieka jako jedność ciała i duszy. Podkreślał ich organiczny monizm, pisząc, że „dla umysłu ciało jest środkiem, dla ciała umysł jest celem. Razem ciało i duch tworzą życie” [Osmolski 1923, s. 3]. Wskazywał zatem na autoteliczny charakter i zarazem instrumentalność ciała w stosunku do umysłu. Krytykował poglądy akcentujące podrzędność ciała w dualistycznej wizji człowieka. Traktował ciało jako jedyne źródło energii duchowej. Korespondowało to z monistycznymi założeniami licznych wizji jednostki ludzkiej z XIX wieku, między innymi Feuerbacha, Engelsa, Darwina i innych filozofów przyrody. Podkreślał znaczenie środowiska, przyrody w kształtowaniu człowieka w ujęciu filo- i ontogenetycznym. Sprawność anatomiczna i czynnościowa rodziła się na łonie przyrody w walce o byt. Podważenie naturalnych relacji między człowiekiem i niszą ekologiczną powoduje – zdaniem Osmolskiego – alienację i izolację zarówno od natury, jak i kultury. Występując przeciw degeneracji kultury i natury jako przejawowi cywilizacji technicznej, industrializacji i urbanizacji, nie głosił – jak jego poprzednicy – naiwnego w istocie hasła powrotu do natury, nie akceptował też pesymizmu ani tym bardziej kwietyzmu. Upatrywał właśnie w rozwoju cywilizacji i technologii możliwości i gwarancji zniesienia ujemnych stron życia współczesnego człowieka. Dlatego też uważał, że między innymi za pomocą wychowania fizycznego i sportu można humanizować rzeczywistość, przezwyciężać kryzys współczesnych warunków ludzkiej egzystencji.

### **Współcześni teoretycy wobec przyrodniczych, humanistycznych i zdrowotnych aspektów wychowania fizycznego**

Wśród nich istotne miejsce zajmuje Zygmunt Gilewicz, należący do grupy teoretyków wychowania fizycznego, myślicieli, których poglądy można określić mianem orientacji naturalistycznej. Jego koncepcje, podobnie jak założenia Władysława Osmolskiego, Eugeniusza Piaseckiego, Mariusza Zaruskiego, nawiązują implicite do doktryn Johna Locke'a i teorii pedagogicznych Jana Jakuba Rousseau oraz Jędrzeja Śniadeckiego.

Zygmunt Gilewicz, tak jak wskazani poprzednicy, eksponował głównie cielesne podłoże wychowania fizycznego. Stwierdzał za Rousseau i Śniadeckim, że podstawą każdego kształcenia i wychowania powinno pozostawać wychowanie fizyczne oraz że stawia sobie ono za cel doskonalenie i uszlachetnianie materialnego podłoża ludzkiej osobowości [Gilewicz 1964, s. 19]. Gilewicz zakładał programowo przede wszystkim potrzebę kształcenia, doskonalenia i rozwoju cech motorycznych czy sprawności fizycznej człowieka, które tworzą podłoże intelektualnego, estetycznego i moralnego rozwoju człowieka [Gilewicz 1934, s. 39; Pawlucki 1982, s. 23–25].

Z kolei Maciej Demel, należący do grona ostatnich najwybitniejszych teoretyków-przyrodników, poprzedził, podobnie jak Jordan i jego następcy, zainteresowanie wychowaniem fizycz-

nym gruntownymi studiami medycznymi i pedagogicznymi. Został twórcą polskiego ruchu wychowania zdrowotnego oraz pedagogiki zdrowotnej, będąc jakby kontynuatorem rudymenarnych założeń Komisji Edukacji Narodowej, Piaseckiego czy też pedagogiki Hessenowskiej. Mimo iż pierwotnie reprezentował koncepcje o charakterze przyrodniczym, to jednak jako pierwszy w omawianym okresie dokonał próby odejścia od wyłącznie naturalistycznej wizji jednostki ludzkiej. Wynikało to z przeświadczenia, że należy wprowadzić w obręb kształcenia i kształtowania również założenia humanistyczne, zachowując równowagę między treściami biologicznymi i humanistycznymi (społecznymi). Maciej Demel przeciwny jest zatem zarazem wersji abiologicznej oraz skrajnie naturalistycznemu ujęciu wychowania fizycznego [Demel, Skład 1970, s. 11].

Aktualnie najbardziej wybijającym się (oprócz Henryka Grabowskiego, który nie uwzględnia w swoich rozważaniach refleksji filozoficznej) i najbardziej twórczym teoretykiem wychowania fizycznego jest Andrzej Pawłucki. Jego poglądy osadzone są na rzetelnym, rozbudowanym kontekście uzasadniania, opartym na pogłębionych studiach z zakresu pedagogiki i socjologii, a także – szczególnie ostatnio – w coraz większym zakresie na założeniach personalizmu, a zwłaszcza personalizmu katolickiego. Zajmuje on w związku z tym krytyczną postawę wobec wartości (szerzej aksjologii) charakterystycznych dla postmodernizmu jako kierunku filozoficznego oraz pedagogicznego (i zarazem kulturowego) oddziałującego ujemnie, jego zdaniem, na treści, metody oraz etos wychowania fizycznego i kultury fizycznej w środowisku szkolnym i poza szkołą. Myśliciel z Gdańska zwraca szczególnie uwagę na wartości i rozwój ciała w relacji do kształtującej się permanentnie osobowości w interakcjach ze środowiskiem społecznym, kulturowym i przyrodniczym, a także w relacji do Boga, jeżeli danej jednostce jest to potrzebne i niezbędne do samorealizacji i samopotwierdzenia.

Pawłucki konstruuje rozbudowaną i stale dopełnianą (dzięki nowym publikacjom) teorię wychowania fizycznego o charakterze holistycznym, która oparta jest na czterech założeniach-fundamentach: ontologicznym, pedagogicznym, socjologicznym i aksjologicznym. Pierwsze określa ciało jako podstawę ontologiczną, a więc ostateczną przesłankę w zakresie aktywności teoretycznej i praktycznej w sferze kultury fizycznej; drugie wskazuje, że wychowanie fizyczne winno być – zgodnie z pierwszym założeniem – skoncentrowane przede wszystkim na właściwościach ciała; trzecie zaś podkreśla znaczenie relacji społecznych dotyczących nauczyciela i wychowanka oraz środowiska, w którym proces edukacji przebiega; natomiast czwarta przesłanka informuje o znaczeniu źródła, sensu i kontekstu aksjologicznego dla wychowania do wartości ciała; o tym, że powinno ono przebiegać w oderwaniu od relatywizmu pedagogicznego wywodzącego się z założeń teoretycznych postmodernizmu. Owym niepodważalnym fundamentem aksjologicznym dla wychowania do wartości ciała powinien być, zdaniem Pawłuckiego, system aksjologiczny wywodzący się z antropologii personalistycznej, nawiązujący źródłowo do antropologii adekwatnej Jana Pawła II.

W poglądach Pawłuckiego można wyróżnić trzy okresy. W pierwszym odrzucał on poglądy Demela, w drugim zaś afirmował je w znacznym stopniu [Pawłucki 1982, s. 64–73; 1992, 1994 a, b, 1996, 1997, 2003], w trzecim natomiast stworzył własną oryginalną teorię wychowania fizycznego opartą na założeniach antropologicznych i aksjologicznych personalizmu katolickiego – określił ją jako wychowanie do wartości ciała.

Po pierwsze, twierdził za Znanieckim, że nie można stworzyć teorii wychowania fizycznego na pograniczu nauk przyrodniczych i społecznych, gdyż treści jej jako metodologicznie niejednorodne, pochodzące z różnych dziedzin wiedzy o naturze i kulturze, nie poddadzą się zabiegom syntezy [Pawłucki 1982, s. 64–73; 1992, 1994, 1997]. Andrzej Pawłucki jest orędownikiem humanistycznej wersji wychowania fizycznego. Kontynuował on w tym względzie tradycję Znanieckiego. Jednakże chyba wbrew niemu (ale między innymi na podstawie *Socjologii wychowania*) interpretował teorię wychowania w kategoriach socjologii. Twierdził w pierwszym okresie badawczym, iż teorii wychowania, w tym teorii wychowania fizycznego, nie należy wiązać z pedagogiką, to jest dyscypliną o charakterze teleologiczno-optymalizacyjnym, ale z socjologią wychowania, gdyż nawet pedagogika jest, jego zdaniem – jako dyscyplina podstawowa, dziedziną stricte socjologiczną.

Po drugie, jako twórca oryginalnych założeń pedagogiki wartości ciała i zarazem przeciwnik tak zwanego korporeizmu (zmierzającego do biotechnizacji wychowania fizycznego i sportu oraz reifikacji wychowanka czy sportowca) głosi jednak potrzebę potraktowania teorii wychowania

fizycznego w kategoriach pedagogiki, potraktowania rozwoju i doskonalenia właściwości sprawnościowo-cielesnych w kategoriach humanistycznych przeciwnych postmodernistycznemu relatywizmowi. W drugim okresie twórczości, nawiązując wyraźnie do pedagogiki zdrowia Demela, zwrócił uwagę na potrzebę permanentnego kształtowania ciała w perspektywie wartości wychowania zdrowotnego. W tym sensie Pawłucki dokonał w teorii wychowania fizycznego syntezy założeń z zakresu nauk humanistycznych i przyrodniczych (biologiczno-medycznych) oraz socjologii i pedagogiki bez ustalania zwierzchności którejkolwiek z tych dyscyplin w perspektywie afirmowanego przez siebie rygorystycznego aksjologicznego, przyjmującego, że istnieją pewne obiektywne, uniwersalne i fundamentalne wartości, których zarówno w pedagogice ciała, jak i w indywidualnym cielesnym samowychowaniu, aktywności w sferze kulturowej (w tym w kulturze fizycznej) przekroczyć nie można.

Po trzecie, Pawłucki oparł swoją teorię wychowania fizycznego na założeniach filozoficznych charakterystycznych dla personalizmu katolickiego. Wprawdzie eksponuje on obecnie w swoich rozważaniach w sposób otwarty aksjologię i antropologię katolicką, lecz czyni to w zeświecczonej (a nie religijnej) formie, wskazując na zalety personalizmu katolickiego w procesie edukacji szkolnej i pozaszkolnej. Nie stanowi to zagrożenia dla holistycznej koncepcji teorii wychowania fizycznego, gdyż w każdej koncepcji pedagogicznej (w tym holistycznej wizji wychowania) powinien znajdować się charakterystyczny dla niej fundament merytoryczno-metodologiczny, konkretne zaplecze teoretyczne. W innym przypadku pojawia się nieokreśloność czy też relatywizm edukacyjny. Temu właśnie Andrzej Pawłucki jest – w sensie fundamentalnym – konsekwentnie przeciwny.

Do kręgu teoretyków wychowania fizycznego o orientacji humanistycznej można również zaliczyć Krzysztofa Zuchorę. Autor *Wychowania w kulturze fizycznej* [1980] twierdzi, iż teorię wychowania fizycznego w jego wydaniu należy rozumieć jako „wspólnotę” czynu i myślenia, „swoistą filozofię życia” pojmowaną szerzej jako „filozofia kultury fizycznej”. Mimo deklaracji nie można jednak w żadnej mierze zaliczyć jego przemyśleń zarówno ze względów formalnych, tj. metodologicznych oraz merytorycznych, do jakiegokolwiek filozofii. Można dostrzec pewne wpływy rozmaitych przemyśleń filozoficznych w rozważaniach na temat sportu i wychowania olimpijskiego, ale wywodzą się one co najwyżej z opracowań o charakterze podręcznikowym [Zuchora 1980, s. 10]. Krzysztof Zuchora nie wprowadza, niestety, do swych wypowiedzi nomenklatury, definicji, pojęć, kategorii, warsztatu metodologicznego itd., czyli niezbędnego aparatu organizującego konstrukcję koncepcji filozoficznych. Dlatego też uprawiana przez niego dziedzina może być potraktowana jedynie jako teoria wychowania fizycznego. Można w jego poglądach dostrzec pewne wątki filozoficzne, pozwalające usytuować dane rozważania w obrębie humanistycznej wersji wychowania fizycznego.

Krzysztof Zuchora neguje te koncepcje (naturalistyczne, biologiczne), których najwyższym celem jest jednostronny, fizyczny rozwój człowieka, a ideałem jedynie zdrowy i sprawny fizycznie człowiek. W jego pracach pojawia się ideał człowieka wszechstronnie rozwiniętego, w pełni sprawnego i zdrowego, wyposażonego we wszechstronną wiedzę o wychowaniu fizycznym i zdrowotnym, wnikającego w istotę swych psychofizycznych potrzeb, starającego się zrozumieć sens związków, jakie zachodzą między jednostką, społeczeństwem i kulturą. Przedmiotem szczególnej troski Krzysztofa Zuchory jest rozwój osobowości, zdrowia i kultury fizycznej jednostki, rozwój, który umożliwia właściwą wymianę energetyczną między ustrojem a środowiskiem, dzięki której w aktywności człowieka dominować będzie twórczy, swoiście ludzki „pierwiastek kulturowy”. Wychowanie fizyczne, pisze Krzysztof Zuchora (ulegając koniunkturalnie mirażom ideologii socjalizmu), „jest procesem ciągłym, wprowadza wychowanka w bogaty świat kultury, sprzyja kształtowaniu socjalistycznego poglądu i obyczajów” [Zuchora 1976, s. 392].

Specyfika poglądów Krzysztofa Zuchory polega zwłaszcza na mocnym wyeksponowaniu tezy o wspólnej genezie i wzajemnych związkach kultury fizycznej, estetyki i sztuki. Twierdzi on, że tworzą one nierozdzielalną całość zakładającą potrzebę rozwoju i doskonalenia zarówno strony biologicznej, jak i kulturowej, pomnażając różnorodne sfery zainteresowań człowieka.

Na podstawie analizy założeń filozoficznych leżących u podstaw poglądów polskich teoretyków i praktyków wychowania fizycznego, ruchu higienicznego, turystyki, taternictwa i marynistyki można stwierdzić, że daje się zastosować do ich charakterystyki koncepcję natury i kultury przedstawioną przez Zbigniewa Krawczyka w pracy *Natura, kultura, sport* [1970], która

obejmuje swym zasięgiem myślicieli przełomu XIX i XX wieku oraz okresu Polski międzywojennej – Jordana, Znanieckiego, Piaseckiego, Osmolskiego, Zaruskiego i innych. Antynomia natura – kultura dotyczy wizji jednostki ludzkiej w procesie wychowania fizycznego. Oznacza w skrajnych ujęciach, po pierwsze: tylko kształcenie cech fizycznych, a po drugie: rozwój wszystkich cech, a zwłaszcza psychicznych, duchowych w procesie wychowania fizycznego. W czasach powojennych pierwszy kierunek prezentował Zygmunt Gilewicz, a drugi – Krzysztof Zuchora. Owe ambiwalentne postawy usiłovali mediatyzować Maciej Demel oraz Andrzej Pawłucki zwłaszcza w drugim i trzecim – niezwykle płodnych i obfitujących w śmiałe rozwiązania i teorie – okresach twórczości. Na szczególne uznanie zasługuje w tym przypadku ostatni okres Andrzeja Pawłuckiego, który zaowocował opracowaniem oryginalnej i dojrzałej koncepcji określonej jako wychowanie do wartości ciała.

### Od socjologii do rozważań filozoficznych nad sportem

Do grona wyróżniających się postaci z zakresu nauk o kulturze o orientacji humanistycznej zaliczyć można Zbigniewa Dziubińskiego i Wojciecha J. Cynarskiego – osoby, które doktoryzowały się i habilitowały na Akademii Wychowania Fizycznego w Warszawie. Obaj swe prace związane z uzyskaniem najważniejszego stopnia naukowego zogniskowali na zagadnieniach dotyczących socjologii kultury fizycznej. Pierwszy poświęcił ją rozmaitym aspektom kultury fizycznej kleryków katolickich, drugi natomiast dalekowschodnim sztukom walki w perspektywie europejskiej. Zawarte w nich rozważania były także konsekwencją ukończonych przez nich studiów socjologicznych – na Uniwersytecie Warszawskim oraz na Uniwersytecie Rzeszowskim. Niemniej jednak zarówno pierwszy, jak i drugi bardzo często rozważali zagadnienia ściśle związane z filozofią sportu.

Zbigniew Dziubiński jako absolwent AWF, Studium Religioznawczego UW, a także kierownik Studium Wychowania Fizycznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej oraz prezes Salezjańskiej Organizacji Sportowej RP próbuje kojarzyć w swej obszernej twórczości zagadnienia dotyczące wychowania fizycznego i sportu (szerzej – kultury fizycznej) z antropologią katolicką.

Dziubiński oprócz kwestii socjologicznych porusza także problematykę filozoficzną. Próbuje stworzyć humanistyczne, w tym przypadku katolickie, a w szczególności personalistyczne zaplecze dla teorii kultury fizycznej, a zwłaszcza dla sportu i wychowania fizycznego. Świadczy o tym m.in. jego praca doktorska nt. *Wartości ciała i kultury fizycznej we współczesnej filozofii katolickiej*. Nie stroni on zarówno w tej, jak i w innych pracach od wiązania zagadnień teologicznych z różnorodnymi zjawiskami z zakresu kultury fizycznej. Czyni to, przyjmując za podstawę tzw. zaplecze teoretyczne Kościoła katolickiego. Wskazuje na ewolucję jego doktryny, polegającą między innymi na dowartościowaniu świata doczesnego i bytującego w nim człowieka „tu i teraz”, „z krwi i kości”, człowieka rzeczywistego i historycznego zarazem. Ludzka praca, aktywność na rzecz przekształcania świata doczesnego nabierają nowego znaczenia w nauczaniu posoborowym. Ma miejsce rehabilitacja ciała w ludzkim złożeniu, które otrzymuje nowy sens, wynikający zarówno z filozoficznego, jak i teologicznego uzasadnienia (esencjalna zmiana pozycji, semiotyczna funkcja, włączenie do panteonu *sacrum*). Oceniane są one w sposób pozytywny i znajdują uzasadnienie w na nowo zinterpretowanych przez Kościół zapisach Starego i Nowego Testamentu (np. praca nie jest już oceniana jako kara za grzechy, ale jako uczestnictwo w Boskim dziele stwarzania, a uczestnictwo to, przez stanie się człowieka partnerem Boga, jest wyjątkowym dowartościowaniem pracy, ale przede wszystkim samego człowieka-osoby).

Dzięki tym dociekanom Z. Dziubiński ukazał teoretyczne zaplecze Kościoła katolickiego, który wbrew obiegowym opiniom, najogólniej rzecz ujmując, pozytywnie odnosi się do kultury fizycznej, wpływa inspirująco na założenia wychowania fizycznego

Szczególnym obszarem zainteresowań Z. Dziubińskiego są podglądy personalistyczne Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Poszukuje w nich uzasadnienia dla ontologicznych, antropologicznych i etycznych podstaw kultury fizycznej, wychowania fizycznego i sportu. Dąży, jak twierdzi, do stworzenia zaplecza teoretycznego dla tych dziedzin. Podejmuje się tego z inspiracji chrześcijańskiej – podporządkowanej chrześcijańskiemu celom.

Kolejnym obszarem zainteresowań Z. Dziubińskiego jest wychowanie fizyczne i sport (szerzej – kultura fizyczna) w wyższych seminariach duchownych Kościoła katolickiego w Polsce.

W pracach poświęconych temu zagadnieniu między innymi ukazuje filozoficzno-teologiczne założenia programowe i organizacyjne seminariów i konfrontuje je, wchodząc w obszar zagadnień socjologicznych, ze stanem faktycznym, realizowanym w życiu codziennym przez środowisko seminaryjne [Dziubiński 1986, s. 153–169; 1989, s. 8–11; 1991, s. 71–75; 1992, s. 57–80; Lipiec 1994, s. 279–284; Barlak (red., 1994, s. 777–91); Krawczyk, Kosiewicz, Piłat (red., 1998, s. 307–315); Dziubiński, Gorski (red., 2000, s. 148–164); Dziubiński 2001, s. 9–17].

W obfitym dorobku naukowym Wojciecha J. Cynarskiego – architekta i socjologa z wykształcenia – na szczególną uwagę zasługują dociekania z zakresu dalekowschodnich sztuk walki, a także wypowiedzi dotyczące epistemologii i filozofii nauki, filozofii społecznej, antropologii, filozofii kultury i filozofii kultury fizycznej.

Próbuje on stworzyć podłoże do holistycznej i humanistycznie zorientowanej teorii dalekowschodnich sztuk walki. Nawiązuje – realizując owo zamierzenie – m.in. do prac W. Diltheya, F. Znanieckiego, S. Huntingtona, F. Fukuyamy, M. Schelera, P. Teilharda de Chardina, M. Bubera, K. Wilbera, S.K. Wertza, M. Ghandiego, A. Schweitzera, Jana Pawła II, M. Gogacza, J. Kosiewiczza, S. Kowalczyka, Z. Krawczyka, J. Kuczyńskiego, J. Lipca, A. Szyszko-Bohusza, K. Obodyńskiego.

Szczególną rolę w rozważaniach rzeszowskiego profesora odgrywa filozofia moralnej drogi sztuk walki – *budō* jako ascetycznej drogi nieagresji. Zawiera ona obecnie bodaj pierwszą dojrzałą, pogłębioną próbę sformułowania epistemologii, ontologii, aksjologii, a zwłaszcza etyki normatywnej, teleologii i deontologii rzeczonych sztuk walki. Refleksję filozoficzną W.J. Cynarski kojarzy ściśle z koncepcjami i postulatami pedagogicznymi.

Cynarski sięga do filozofii kultury i humanizmu w wersjach Cassirera, Fromma, Eliadego, nawiązuje również do uniwersalizmu J. Kuczyńskiego, do nowoczesnego personalizmu i antropologii integralnej, a równocześnie do myśli religijnej i filozoficznej Dalekiego Wschodu. Rozwijają w ten sposób programy badawcze zapoczątkowane przez S. Wertza, E. Herrigela, F. Caprę, M. Maliszewskiego i S. Tokarskiego. Uzupełnia formułowaną przez Annę Żuk filozofię walki. Oczywiście filozofia konfliktu i walki nie jest tożsama z filozofią dróg nieagresji, ale na tyle bliska (przez zagadnienie walki), że wymaga wzajemnych odniesień.

Cynarski jest jednocześnie długoletnim praktykiem różnych sztuk walki i mistrzem-profesorem (posiada tytuł *shihan* i stopień mistrzowski 6 dan) w jednym z systemów pochodzenia japońskiego. Mógł więc wnieść do refleksji filozoficznej własne doświadczenie z praktyki owych psychofizycznych systemów i znajomość praktycznego sensu intuicyjnej filozofii *budō*. Metoda *shūgyō* – która służy zarówno samopoznaniu ćwiczącego, zyskaniu wglądu w tajniki sztuk walki i jednocześnie zrozumieniu różnych wymiarów sztuk walki w ich naukowej interpretacji – jest tego dobrym przykładem. Ponadto Cynarski znakomicie orientuje się w różnorodnych odmianach sztuk walki – w zakresie ich historii i tradycji, ideologii poszczególnych szkół, metodach treningu i preferowanych technikach walki, w terminologii i symbolice. Właśnie instrumentarium semiologiczne stosuje on z powodzeniem do opisu i wyjaśnienia sensu moralnej i duchowej drogi (*Tao, dō*) do mistrzostwa. Z tego względu S. Kowalczyk przedstawia Cynarskiego jako jednego z czołowych przedstawicieli tego nurtu filozofii sportu, który określa mianem „orientalnej filozofii sportu” [Kowalczyk 2002].

Wojciech J. Cynarski wspólnie z Kazimierzem Obodyńskim używają tego określenia we wspólnym opracowaniu *Oriental philosophy of sport as interpretation of martial arts of the Far East* (Orientalna filozofia sportu jako interpretacja dalekowschodnich sztuk walki [w:] J. Kosiewicz, L. Jaczynowski [red.], *Physical Activity in Integration Europe*, Warszawa 2004). Odnoszą się przy tym do filozoficznych tradycji Azji wschodniej, filozofii chińskich i japońskich sztuk walki, różnych ideologii współczesnego *budō* i zagranicznej literatury przedmiotu. Rzeszowscy badacze kontynuują wspólnie także inne wątki z wcześniejszych prac Cynarskiego. Opisują obecność etosu rycerskiego we współczesnym kinie, wskazują na obecność w światowej kulturze fizycznej wzoru ascetycznego o proveniencji wschodniej i interpretują *budō* jako wzór samorealizacyjnej drogi nieagresji. Wzbogacają jednocześnie filozofię sportu i socjologię sportu, współtworzą antropologię sztuk walki. Notabene owe badania realizowane były w ramach projektu pt. „Problem obecności w Europie wzorów i wartości kultury fizycznej pochodzących z Dalekiego Wschodu”, subtematu w ramach koordynowanego przez J. Kosiewiczza w latach 2003–2005 międzynarodowego

dowego projektu eksploracyjnego: „Wartości i wzory kulturowe w sporcie – badania komplementarno-porównawcze”

Cynarski opisuje proces zmian założeń filozoficznych dalekowschodnich sztuk walki. Ewolucja ta postępuje od „pragmatyzmu” umiejętności wojennych, przez wschodnią ‘biozofię’ (mądrość życia) i wskazania religijne taoizmu, buddyzmu, konfucjanizmu, po drogę samorealizacji i ‘sztukę życia’, drogę ascezy i transcendencji – wojownika Drogi i Cnoty (przez nawiązanie do *Księgi Drogi i Cnoty* Lao Tsy) i osobę *homo creator nobilis*, szlachetnego i twórczego wojownika „moralnej drogi” [Cynarski 2004 a]. Filozofia drogi sztuk walki może – w ujęciu Cynarskiego – dotyczyć np. sztuki szermierki średniowiecznego rycerstwa Europy lub odnosić się do rozwoju moralnego w duchu chrześcijańskim, personalistycznym, abstrahując od przeszłych, historycznych powiązań z religiami Wschodu. Kodeks etyczny i praktyka samodyscypliny tworzą uniwersalny humanistyczny kanon dzisiejszych dróg *budō*.

Formułowana przez Cynarskiego orientalna filozofia sportu i filozofia dróg sztuk walki (nie tylko tych pochodzących z Dalekiego Wschodu) jest istotnym składnikiem stworzonej przez tegoż badacza humanistycznej teorii sztuk walki. Jednocześnie namysł z perspektywy epistemologicznej i aksjologicznej, społecznej i antropologicznej jest interesujący dla współczesnej filozofii człowieka i filozofii kultury fizycznej w szczególności.

Dociekania Cynarskiego są niezmiernie wartościowe również i z tego względu, że podjął się on badań na obszarze słabo jeszcze spenetrowanym i opisanym. Do refleksji o filozofii sztuk walki i „dróg życia” wnosi istotne nowe jakości. Dotyczy to nie tylko uporządkowania wątków filozoficznych, oddzielenia ich od ideologii, religii lub treści reklamowo-marketingowych i wskazania na różnice w obecnych na obszarze sztuk walki systemów aksjonormatywnych [Cynarski 1998, s. 43–47; 1999, s. 55–76; 2000 a, b, s. 54–85, 2000 c, s. 269–272; 2001, s. 334–336; 2002–2003, s. 75–88; 2004 a, b, s. 71–89; Cynarski, Obodyński 2004, s. 136–152].

### Filozofowie kultury fizycznej

Do grona osób tworzących filozofię kultury fizycznej można zaliczyć obecnie, ze względu na istniejące piśmiennictwo i formalne ustalenia, przede wszystkim Andrzeja Wohla, Zbigniewa Krawczyka, Józefa Lipca, Jerzego Kosiewicza, Alicję Przyłuską-Fischer, Józefa Bittnera, Marię Zowisło, Jakuba Mosza, Bohdana Miśiunę, a także Bohdana Urbankowskiego oraz filozofów katolickich, takich jak Stanisław Kowalczyk czy Mirosław Mylik, oraz filozofa protestanckiego Zachariasza Łykę.

Wskazani twórcy reprezentują następujące orientacje: socjologiczno-propedeutyczną (A. Wohl, Z. Krawczyk), chrześcijańską (S. Kowalczyk, Z. Łyko, M. Mylik) i ściśle filozoficzną (pozostali). W poglądach przedstawicieli trzeciej orientacji, tj. np. w pracach J. Lipca, występuje tematyka dotycząca filozofii sportu i filozofii olimpizmu; w publikacjach J. Kosiewicza głównie problematyka antropologiczna, aksjologiczna i metodologiczna; u A. Przyłuskiej-Fischer i B. Miśiuny etyczna; w rozważaniach J. Mosza estetyczna; w wypowiedziach J. Bittnera antropologiczna i kulturowa, w pismach B. Urbankowskiego przeważają zagadnienia związane z teorią, etyką i mitologią sportu, a w rozważaniach M. Zowisło wieloaspektowa kontekstualna charakterystyka różnorodnych postaci dialogu zachodzącego między filozofią i sportem.

Na poglądy pierwszych dwóch myślicieli wywarły znaczny wpływ ich zapatrywania socjologiczne. Są oni współtwórcami polskiej szkoły socjologii sportu, do której rozwoju przyczynił się szczególnie Zbigniew Krawczyk. Istotną rolę w kształtowaniu się socjologii sportu na arenie międzynarodowej odegrał zwłaszcza Andrzej Wohl, który przyczynił się do zaistnienia International Sociology of Sport Association. Został pierwszym wieloletnim przewodniczącym tej organizacji, a następnie honorowym prezydentem. Zainicjował też powstanie międzynarodowego pisma (wpierw rocznika, później półrocznika, a następnie kwartalnika) poświęconego socjologii sportu pod nazwą „International Review for Sociology of Sport”. Sprawował funkcję redaktora naczelnego przez siedemnaście lat. Krawczyk był najpierw sekretarzem, a następnie zastępcą redaktora naczelnego tego periodyku; został także członkiem honorowym wzmiankowanej wyżej organizacji. W 2004 roku wybrano go na honorowego członka European Association for Sociology of Sport.

Podstawowy dorobek naukowy i sukcesy instytucjonalne obu myślicieli związane są przede wszystkim z socjologią sportu i ta właśnie dziedzina odcisnęła piętno na sposobie i kształcie formułowanych przez nich poglądów zarówno w sensie formalnym, jak i merytorycznym. Ich wypowiedzi w zakresie filozofii kultury fizycznej mają charakter propedeutyczny; świadczą, iż usiłowali wprowadzić i zasymilować na gruncie teorii kultury fizycznej i nauk o kulturze fizycznej podstawowe informacje dotyczące rozmaitych działów i kierunków filozoficznych.

Pierwszy z wymienionych – Wohl stwierdzał, iż po okresie rozwoju kierunków biologicznego, pedagogicznego i metodycznego w naukach o kulturze fizycznej przyszedł czas na uogólnienia i syntezy filozoficzne, obejmujące wszystkie dziedziny szczegółowe wskazanych nauk. Filozofia kultury fizycznej powinna wyodrębnić i objąć swym zainteresowaniem takie zespoły zagadnień, jak: pochodzenie kultury fizycznej i prawidłowości jej rozwoju, powiązanie kultury fizycznej z pracą i zabawą, powiązanie kultury fizycznej z wojskowością, problem widowiskowości sportowej, kulturowe znaczenie sportu dla współczesnej mody, dla architektury miast i osiedli, problem więzi społecznych [Wohl 1968, s. 95].

Wohl jako pierwszy zaproponował na gruncie polskim, aby wszystkie te zagadnienia, a także wszelkie przejawy kultury fizycznej, podobnie jak kulturę w ogóle, rozpatrywać i wyjaśnić z punktu widzenia założeń marksistowskiego materializmu historycznego i materializmu dialektycznego o proveniencji radzieckiej. Na tej podstawie tworzył swoje koncepcje z zakresu socjologii, następnie filozofii kultury fizycznej. Przedmiotem rozwiązań z marksistowskiego punktu widzenia stały się głównie: metodologia badań, biospołeczne podstawy ćwiczeń fizycznych, geneza, przeobrażenia i różnorodne formy sportu (między innymi ruch olimpijski, sport robotniczy czy sport w warunkach społeczeństwa socjalistycznego). Wohl interesował się również problemami wojny i pokoju oraz ich związkami z wychowaniem fizycznym jako przejawem kultury fizycznej [Wohl 1986].

Najmniej zideologizowaną pracą Wohla była próba wyjaśnienia aktywności ruchowej ludzi jako aktywności mającej istotne znaczenie nie tylko z punktu widzenia funkcji fizjologicznych czy biomechanicznych, ale z punktu widzenia treści emocjonalnej bądź estetycznej, a w szczególności zaś informacyjnej.

W związku z tym Wohl sformułował teorię motoryczności, na której gruncie usiłował przezwyciężyć tradycyjną, naturalistyczną koncepcję ruchowej działalności człowieka, traktując język i wypowiedzi słowne jako instrumenty działania i specyficzne dla gatunku *homo sapiens* komponenty mechanizmów motorycznych podmiotu, stanowiące podstawę komunikacji międzyludzkiej.

Jego koncepcję przenika idea jedności świadomości i aktów ruchowych, ich współzależności i współdziałania w procesie konstytucji praktyki jednostkowej i społecznej. Wohl nawiązał w tym przypadku znowu do nauki radzieckiej, do koncepcji I.M. Sieczenowa i I.P. Pawłowa, którzy wskazywali, że na podstawie związków czasowo-warunkowych, jako sygnałów pierwszego stopnia, wytworzyła się sygnalizacja wtórna – system dźwięków będących interpretacją i słowno-obrazowym uogólnieniem bezpośrednich postrzeżeń przekazywanych przez pierwszy układ sygnałów [Wohl 1961, 1962, 1965, 1967; Kosiewicz 1984].

Krawczyk z kolei wystąpił z inną próbą konstytucji filozofii kultury fizycznej jako samodzielnej dyscypliny badawczej. Nawiasem mówiąc, stworzenie nowego autonomicznego działu filozofii jest sprawą długotrwałą i wymaga wzmoczonej aktywności wielu specjalistów mogących poświęcić czas wybranej dziedzinie. Dlatego też przed teoretykami wytyczającymi sobie takie zadanie stoi przede wszystkim potrzeba stworzenia pewnego, mniej lub bardziej ogólnego, projektu inspirującego do dalszego rozwoju omawianej dziedziny. Krawczyk, nawiązując niejako do ogólnopostulatywnych poglądów oraz socjologiczno-ideologicznej orientacji Wohla, dążył jednak do przewartościowania podstaw teoretycznych dla omawianej dziedziny w oderwaniu od ortodoksyjnych wyznaczników marksizmu radzieckiego zaistniałego po okresie „wielkiego przełomu”, czyli w obrębie tzw. MELS-u (tzn. doktryny Marksa-Engelsa-Lenina-Stalina).

Zaproponowana przez Krawczyka koncepcja zakładała wyjście poza istniejące polityczne dogmaty, nawiązanie do rozmaitych orientacji z zakresu różnorodnych akademickich teorii z kręgu socjologii kultury o proveniencji zachodniej. Miało to wpływ na nowy kształt teorii kultury fi-

zycznej. Można powiedzieć, że krokiem w kierunku nowej wizji była książka o proveniencji socjologicznej (z zakresu historii myśli społecznej) poświęcona kontrowersjom teoretycznym poprzedników dzisiejszych nauk o kulturze fizycznej, a zwłaszcza teoretyków wychowania fizycznego – *Natura, kultura, sport* [1970]. Następne swoje poglądy Krawczyk przedstawił w pracy zbiorowej pt. *Filozofia i socjologia kultury fizycznej* [1973] oraz w książce *Studia z filozofii i socjologii kultury fizycznej* [1978]. Wskazują one na źródła inspiracji, na ścisły związek jego refleksji filozoficznej z socjologią kultury fizycznej.

Krawczyk stwierdza, że nowoczesna teoria kultury fizycznej, ze względu na interdyscyplinarny charakter wiedzy o kulturze fizycznej, zmuszona jest szukać swoich fundamentów w filozofii, aby odnaleźć źródło, inspiracje, argumenty uzasadniające własne stanowisko. Uważa, że szczególnie istotną rolę w filozofii kultury fizycznej odgrywa problematyka ontologiczna, antropologiczna, teoriopoznawcza i metodologiczna.

Nie jest to jednak konstatacja w pełni wystarczająca. Nie uwzględnia bowiem faktu, że ważną funkcję w filozofii kultury fizycznej pełni także problematyka aksjologiczna, etyczna, estetyczna, społeczna (rozpatrywana z punktu widzenia filozofii społecznej) oraz religijna, zwłaszcza ze względu na zachodnie koncepcje ciała ludzkiego zapośredniczone w ideach i wierzeniach religijnych od okresu helleńskiego do współczesności (rozważane z punktu widzenia filozofii religii). W późniejszym okresie Krawczyk wzbogaci jednak swój filozoficzny punkt widzenia o rozważania aksjologiczne i etyczne.

Problematyka ontologiczna pozwala – zdaniem Krawczyka – na ujmowanie świata ludzkiego jako rzeczywistości pozostającej w nieustannym ruchu i zmianie, jest punktem wyjścia dla przyswojenia sobie dialektycznej i ewolucyjnej refleksji nad człowiekiem i jego wytworami. Umiejscawia człowieka w kosmosie i w świecie otaczającej go przyrody, traktuje jednocześnie człowieka jako istotę podporządkowaną przyrodzie i zmieniającą jej prawa, uzyskującą swoją identyfikację dzięki naturalnej jedności, a zarazem odrębności poprzez kulturę.

W kręgu problematyki antropologicznej z kolei znajdują się zagadnienia związane z wyjaśnieniem stosunku człowieka do natury, społeczeństwa i kultury oraz do samego siebie. Tworzą one szczególnie istotny składnik filozofii kultury fizycznej, ponieważ człowiek w jego filozofii i ontogenezie jako zintegrowana istota biopsychiczna, społeczna i kulturowa stanowi fundament podstawowych kategorii danej dziedziny. Kłamrą spinającą różnorodne wątki i aspekty mieszczące się w tak pomyślanym nurcie tematycznym jest kategoria osobowości.

Problematykę teoriopoznawczą w zakresie filozofii kultury fizycznej Krawczyk koncentruje na rozważaniach związanych z zagadnieniem psychofizycznej koncepcji człowieka, na kwestii wzajemnej zależności między materią, ściśle mówiąc – najwyżej zorganizowaną materią a psychiką, czy – szerzej ujmując zagadnienie – świadomością w wymiarze indywidualnym i społecznym [Krawczyk 1978, s. 152–153].

Zarówno problematykę teoriopoznawczą, jak i ontologiczną (a także antropologiczną) traktuje on jako dyrektywy metodologiczne dla eksploracji w obrębie badań nad kulturą fizyczną [Krawczyk 1978, s. 153].

Krawczyk skupia swoje zainteresowania filozoficzne głównie na problematyce antropologicznej, którą przedstawił w artykułach dotyczących aksjologii oraz ontologii ciała. Wyróżnia on – rozpatrując cielesność ludzką w perspektywie aksjologicznej – instrumentalne i autoteliczne wartości ciała, biorąc pod uwagę zasadniczy cel, któremu ludzkie ciała są podporządkowane. W pierwszym przypadku ciało funkcjonuje jako środek, narzędzie, dzięki któremu można osiągać wartości pozacielesne i między innymi ekonomiczne (narzędzie pracy), militarne (instrument walki) itd. Natomiast wartości autoteliczne występują wtedy, gdy dokonywana jest świadoma „uprawa ciała w imię jego doskonałości jako wartości samej w sobie”. Związane są one z rozwojem i sprawnością ludzkiego organizmu ze względów egzystencjalnych, hedonistycznych, estetycznych jako elementy kreacyjnego stylu życia, jako dopełnienie rozwoju człowieka wszechstronnego [Krawczyk 1979, s. 5–19].

W rozważaniach nad ontologią ciała Krawczyk wyeksponował pięć następujących zagadnień dotyczących: a) zależności budowy ciała od struktury społeczno-ekologicznej, b) techniki posługiwania się ciałem, c) kontroli ciała, d) ciała jako znaku, e) wzorów kultury ciała [Krawczyk 1984, s. 3–19].



W pracach Krawczyka pojawiają się również filozoficzne aspekty refleksji nad sportem. Interpretuje go on jako zjawisko kulturowe w kategoriach ludycznych, fenomenologicznych, psychoanalitycznych, antropologiczno-kulturowych, semiotycznych, strukturalno-funkcjonalnych, dialektycznych i aksjologicznych.

W wypowiedziach Krawczyka dostrzec można również rozważania metodologiczne nad teorią kultury fizycznej, jej kształtowaniem się w Polsce oraz na temat jej związku z teorią wychowania fizycznego [Krawczyk 1983]. Przedstawił także próbę strukturalizacji nauk o kulturze fizycznej [Krawczyk 1990].

Ostatnie lata pracy badawczej (zwłaszcza w okresie 1993–2003) poświęcił Krawczyk głównie dociekaniom ze sfery socjologii kultury fizycznej, socjologii narodu, zwrócił uwagę także na problemy rozwoju socjologii w Polsce oraz podstawowe zagadnienia socjologiczne jako współautor i współredaktor prac zbiorowych, podręczników oraz redaktor *Encyklopedii kultury fizycznej* (Warszawa 1998).

Podsumowując poglądy Krawczyka i Wohla, wskazać można na to, że obaj socjologowie sportu najciekawsze teksty z zakresu filozofii kultury fizycznej poświęcili problematyce antropologicznej. Pierwszy skoncentrował się na zagadnieniach dotyczących ludzkiego ciała, zwłaszcza na jego ontologii i aksjologii. Drugi natomiast zogniskował uwagę na związkach ruchu ciała ze świadomością. Usytuował swoje rozważania na gruncie behawioryzmu Sięczenowa i Pawłowa. Krawczyk wsparł je (prawdopodobnie mimowolnie) behawioralną definicją kultury fizycznej nawiązującą do poglądów Kłoskowskiej. Postulował on też za Wohlem potrzebę powstania i rozwoju ogólnej teorii, a następnie filozofii kultury fizycznej. Obecnie się z tego wycofuje ze względu – jak twierdzi – na ideologiczne, proradzieckie jej korzenie i głosi – zgodnie z zachodnią i coraz bardziej utrwalającą się tendencją – potrzebę ukształtowania i rozwoju filozofii sportu.

Koncepcja ten wywołuje w Polsce ambiwalentne postawy. Po pierwsze dlatego, że filozofia kultury fizycznej (lub filozoficzny namysł nad kulturą fizyczną) rozwija się w Polsce niezależnie od ideologii poststalinowskiej, nawiązując do najnowszych zachodnich trendów filozoficznych. Ponadto samo określenie „kultura fizyczna” wywodzi się jednak z przełomu XIX i XX wieku – używane było we Francji, w Anglii i Niemczech oraz przez Józefa Piłsudskiego. Jest w związku z tym – w sensie genetycznym – nośnikiem innych niż li tylko radzieckie wartości kulturowe. Z kolei pojęcie kultury fizycznej jest w zasadzie tożsame z pojęciem sportu funkcjonującym w literaturze zachodniej. Pojęcie sportu dotyczy bowiem sportu wyczynowego (zawodowego, olimpijskiego) oraz sportu dla wszystkich, który obejmuje pozostałe formy aktywności ruchowej związane z kulturą fizyczną. Prawdopodobnie w przyszłości dojdzie do zastąpienia pojęcia kultury fizycznej pojęciem sportu (choć nie wydaje się to konieczne). Być może ze względu na potrzebę ściślejszej integracji naukowej Polski z zachodnimi instytucjami dojdzie do unifikacji terminów i pojęć z zakresu filozofii kultury fizycznej i filozofii sportu, co nie dowodzi konieczności zerwania z dotychczasowym dorobkiem i tradycją.

Bliskim współpracownikiem (studentem i doktorantem) Zbigniewa Krawczyka jest Jerzy Kosiewicz. W kręgu jego zainteresowań znajduje się m.in. – jak już wspomniano – problematyka aksjologiczna związana z poszukiwaniem i badaniem źródła oraz sensu wartości w kulturze fizycznej. Zajmuje się 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 (celowej). Stworzyło to podstawę do sformułowania na gruncie filozofii kultury fizycznej koncepcji osobowości i zdrowia o statusie ontycznym i fenomenalnym, pojmowanych jako byty, 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 stanowią podstawę dla 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. Refleksja nad pedagogiką kultury fizycznej zinterpretowana została – w świetle ogólnych założeń Hessenowskiej filozofii kultury i pedagogiki – jako część filozofii kultury fizycznej, czyli jako filozofia realizująca założony świat wartości, zmieniająca na tej podstawie warstwy ontyczne jednostki ludzkiej, osobowości i zdrowia, tworząca i kształtująca człowieka jako podmiot kultury i cywilizacji.

W sferze zainteresowań Kosiewicza 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 [Kosiewicz 1986, 2000, 2004].

Omawiany autor uważa, że u podstaw antropologicznych założeń kultury fizycznej znajdują się koncepcje człowieka uwzględniające jego fizyczne, tj. cielesne podłoże. Wynika to między innymi stąd, że kultura fizyczna pojmowana jest również jako kultura somatyczna, czyli kultura cielesna (nb. Kosiewicz jest przeciwny stosowaniu terminu „kultura somatyczna” czy „cielesna”, czemu daje wyraz w pierwszej części tej książki w tekście pt. *Rozważania o pojęciu i metodologii kultury fizycznej*). Z tego względu rozważania nad cielesnością ludzką traktowane są jako badania fundamentalne dla wychowania fizycznego, stanowiącego genetyczną, tj. źródłową podstawę kultury fizycznej i dyscyplin z nią związanych.

Kosiewicz ogniskuje też 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 b] oraz *Bóg, cielesność i miłość* [1998 c], 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. Rozważania nad korzeniami i różnymi postaciami antropologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza koncepcjami ludzkiego ciała są szczególnie pomocne w wyjaśnieniu – trwającego przez bez mała dwa tysiąclecia – negatywnego stosunku kościołów chrześcijańskich do cielesności, kultury fizycznej, wychowania fizycznego, sportu, turystyki i rekreacji. Dotyczy to okresu patrystycznego – wczesnochrześcijańskiego, średniowiecza, czasów nowożytnych i współczesności. Owo wyjaśnienie jest niezbędne dla zrozumienia przyczyn przewartościowania tej postawy w katolicyzmie, prawosławiu i protestantyzmie w XX wieku oraz daleko idącej afirmacji ciała i jego potrzeb związanych z różnorodnymi postaciami kultury fizycznej.

Obecnie kończy wraz z zespołem ostatni etap prac badawczych dotyczących cielesności i kultury fizycznej w perspektywie niezależnej – pozareligijnej zachodniej filozofii europejskiej, dążąc do syntezy umożliwiającej określenie relacji zachodzących między koncepcjami ciała a wychowaniem fizycznym, kulturą fizyczną i sportem. Rozpoczął też nowe zespołowe badania filozoficzno-socjologiczne w obsadzie międzynarodowej (niemieckiej, austriackiej, węgierskiej, czeskiej, estońskiej, rosyjskiej i polskiej). Do współpracy dołączyli w trakcie badań kolejni wybitni znawcy szeroko rozumianej kultury fizycznej z Australii, Anglii, Szkocji, Japonii i Danii. Dotyczą one wartości i wzorów kulturowych w sporcie, które zaistniały w cywilizacji ateńskiej (np. perfekcjonistycznych, utylitarnych, militarnych, higienicznych, estetycznych, hedonistycznych, erotycznych, religijnych, olimpijskich), występują obecnie w postaci archetypicznej i zmodyfikowanej i przyczyniły się do pojawienia się nowych wartości i wzorów.

Sumując, można stwierdzić, iż w dociekaniach badawczych Kosiewicza wystąpiły dwa istotne nurty. Pierwszy, podstawowy, obejmował głównie trzy sfery zainteresowań, tj. zagadnienia związane z wychowaniem fizycznym i sportem; ogólną teorią, metodologią i filozofią kultury fizycznej oraz antropologią filozoficzną zogniskowaną na filozofii ciała. Koncentrował w związku z tym uwagę m.in. na koncepcjach człowieka, osobowości i zdrowia leżących u podstaw teorii wychowania fizycznego; na społecznych, pedagogicznych, metodologicznych i aksjologicznych (dotyczących sensu i źródła wartości) założeniach kultury fizycznej i jej poszczególnych dziedzin; na roli pedagoga sportu, edukacji olimpijskiej i na etycznych aspektach aktyw-

ności sportowej (w tym na znaczeniu zasady *fair play*), a także na przejawach patologii społecznej w sporcie; na funkcjach czasu wolnego, turystyki, wczasów dzieci i młodzieży oraz sportu dla wszystkich. Zwracał też uwagę na estetykę i strukturę widowiska sportowego; na przeobrażenia systemowe kultury fizycznej i sportu w Polsce oraz na znaczenie sportu w integracji europejskiej; na rozwój i postaci filozofii kultury fizycznej oraz filozofii sportu w Polsce; na genezę igrzysk olimpijskich z punktu widzenia religijnych i filozoficznych koncepcji ciała, stosunek chrześcijaństwa do cielesności, sportu i agonistyki olimpijskiej oraz na etyczne aspekty aktywności sportowej; na źródła i przemiany koncepcji ciała w filozofii europejskiej, filozofię ciała w antyku hellem, we wczesnym chrześcijaństwie, myśli prawosławnej, protestanckiej i katolickiej.

Drugi nurt miał natomiast charakter uzupełniający, usytuowany był na marginesie zasadniczych rozważań. Dotyczył dociekań z kręgu filozofii religii, kultury i przyrody, teorii wartości, metodologii ogólnej oraz teorii teatru. Ów nurt eksploracyjny był jednak ważny dla badań zasadniczych, związanych z refleksją nad kulturą fizyczną. Pozwolił bowiem na wypracowanie szerszej humanistycznej perspektywy, pogłębienie analitycznego i holistycznego punktu widzenia. Znalazło to odzwierciedlenie zarówno w formalnym – teoretyczno-metodologicznym zapleczu dociekań, jak i w wywodach o charakterze merytorycznym.

Zagadnieniami kultury fizycznej w ujęciu filozoficznym interesuje się również Ireneusz Bittner [Bittner 1955; Kosiewicz 1998 c]. Rozpatruje je głównie w perspektywie antropologicznej i kulturowej. Kulturę fizyczną traktuje jako sferę psychofizycznej aktywności człowieka. Przyjmuje, że spełnia ona funkcję środka, dzięki któremu człowiek oddziałuje na siebie, czyni życie bezpiecznym i znośnym, „daje sobie radę” z otaczającym go światem. W związku z tym Bittner dokonuje analizy kultury fizycznej w perspektywie sytuacyjnych i egzystencjalnych zachowań ludzkich. Zmierza do ukazania miejsca zagadnień kultury fizycznej w obszarze problematyki filozoficzno-antropologicznej, a także do ukazania związanej z tymi problemami kwestii ludzkich postaw i działań odniesionych do ciała, w którym staje się ono – by użyć określenia Nicola Abbagnana – „sposobem bycia w świecie”.

Bittner koncentruje rozumienie kultury fizycznej i człowieka na takich pojęciach, jak: działanie, postawa, osobnik, osobowość, osoba, oraz wskazuje na ich moc eksploracyjną (sygnalizując wszakże i ich aspekty aplikacyjne). Wychodzi poza wąskie, redukcjonistyczne granice ujęć socjologicznych, poza kategorie postaw i działań właściwych tendencjom behawioralnym. Implikuje to, jego zdaniem, interpretowanie kultury fizycznej w kategoriach aksjologicznych, tj. potrzeb i powinności funkcjonujących w świecie wartości.

Alicja Przyłuska-Fiszler z kolei zajmuje się przede wszystkim etycznymi problemami sportu [Misiuna, Przyłuska-Fiszler 1993]. W jej refleksji badawczej szczególnie istotne wydają się następujące kwestie.

Po pierwsze – problem psychologicznych, socjologicznych i społecznych koncepcji pojmowania ciała ludzkiego oraz ich różnych możliwych warstw interpretacyjnych. W tym punkcie istotny jest wpływ odmiennych perspektyw filozoficznych (dotyczących koncepcji człowieka) na kształtowanie się współczesnego sposobu pojmowania ciała w kulturze fizycznej, sporcie i medycynie. Dotyczy to przede wszystkim implikacji wynikających z dualistycznej koncepcji kartezjańskiej, podkreślającej rozdźwięk pomiędzy substancją duchową a substancją cielesną, oraz perspektywy fenomenologicznej, zgodnie z którą człowiek powinien być określany jako ucieleśniony podmiot.

Po drugie – filozoficzne i etyczne implikacje przyjmowanych w teorii kultury fizycznej i sportu modeli człowieka; konsekwencje płynące z posługiwania się dwoma odmiennymi modelami, mianowicie modelem biomechanicznym, przyjmującym, że człowiek to sprawnie funkcjonujące ciało, oraz modelem aksjokulturowym, biorącym pod uwagę, oprócz faktów biologicznych, wewnętrzny świat przeżyć człowieka, uwikłanie w kulturowe systemy wartości.

Po trzecie – problem aksjologicznego uwikłania pojęcia zdrowia, ideału sprawności psychofizycznej i wizji idealnego ciała ludzkiego.

Po czwarte – koncepcja ciała jako „własności” człowieka i jej implikacji w zakresie moralnych problemów kultury fizycznej i medycyny (np. genetyki medycznej). Szczególnie istotny jawi się dla Przyłuskiej-Fiszler problem wartości ciała ludzkiego, odpowiedź na pytanie, czy ciało może mieć wartość niezależnie od wartości osoby, czy wolno traktować je w sposób przedmiotowy, a także czy można wskazać i moralnie uzasadnić granice instrumentalnego traktowania

ciała. Koncentruje ona uwagę na analizie sporu o prawomocność, sposób interpretowania i zakres obowiązywania ewentualnych granic instrumentalnego traktowania ciała w sporcie i kulturze fizycznej. Bierze w związku z tym pod uwagę kwestie związane ze stosowaniem w sporcie wyczynowym (zawodowym, olimpijskim) oraz w sporcie dla wszystkich zabronionych środków wspomagających.

Jakub Mosz natomiast charakteryzuje zjawisko sportowe za pomocą kategorii estetycznych [Mosz 1990, s. 250–264], bada właściwości genologiczne (gatunkowe) filmów o tematyce sportowej oraz obecność sportu wyczynowego w polskim filmie dokumentalnym i fabularnym [Mosz 2003]. Bohdan Misiuna zaś koncentruje uwagę na zagadnieniach *fair play* i związkach etosu rycerskiego z sytuacją walki czy współzawodnictwa sportowego [Misiuna, Przyłuska-Fischer 1993]. Bohdan Urbankowski interesuje się związkami zachodzącymi pomiędzy antropologią filozoficzną i ogólną teorią sportu. Bada istniejące w ich obrębie kierunki poszukiwań [Urbankowski 1976, 1978]. Podejmuje także między innymi próbę przekształcenia ogólnej teorii sportu w podstawę bądź zarys filozofii sportu [Urbankowski 1984]. Interesuje się również etyką i mitologią sportu [Urbankowski 1981].

Niezwykle ważną rolę w zakresie tworzenia filozofii kultury fizycznej w Polsce odgrywa Józef Lipiec, uprawiający już od wielu lat refleksję filozoficzną nad sportem i olimpiżmem. Wyrazem tego są wydane pod jego redakcją prace zbiorowe: *Duch sportu* oraz *Logos i etos polskiego olimpiżmu* – wielkie dzieło zbiorowe, stanowiące najpełniejszy, jak dotąd, wykładnik polskiej refleksji humanistycznej, a zwłaszcza filozoficznej, nad sportem [Lipiec 1980, 1994, 2001, s. 31–43]. J. Lipiec rozważa także w swoich badaniach kwestie dotyczące antynomii wychowania fizycznego [Lipiec 1987], relacji między sportem i pokojem [Lipiec 1986], współczesnej interpretacji sportu [Lipiec 1984] czy ujmowania jego zjawisk za pomocą kategorii kantowskich.

Istotny wkład w filozofię kultury fizycznej stanowi również znakomita monografia pt. *Kalokagatia*, ukazująca miejsce sportu w kulturze helleńskiej, w starożytnej *paidei* – nagrodzona Wawrzynem Olimpijskim w 1988 r. [Lipiec 1988]. Szczególną rolę w dorobku badawczym Lipca oraz w filozofii kultury fizycznej w ogóle odgrywa *Filozofia olimpiżmu* [Lipiec 1999]. Wyróżnia się ona próbą wprowadzenia do refleksji nad sportem myślenia filozoficznego jako immanentnie, organicznie z nią związanego dyskursywno-poznawczego namysłu. W innych filozoficznych rozważaniach nad sportem stosowano filozofię jako środek, narzędzie zewnętrzne, służące zrozumieniu i wyjaśnieniu praktycznych przejawów kultury fizycznej i sportu. Lipiec traktuje filozofię jako element wewnętrznie spójny z przedmiotem, który omawia.

Uczony krakowski podjął się trudnego do realizacji zamysłu – budowy filozofii olimpiżmu bez filozofii sportu i szerzej – filozofii kultury fizycznej. Wywiązał się z tego zadania w sposób znakomity. Nie rozwiązywał bowiem problemów od podstaw i stopniowo, budując wpierw filozofię kultury fizycznej, a następnie filozofię sportu. Uniemożliwiłoby to wyartykułowanie filozofii olimpiżmu (o którą przede wszystkim chodziło) w przewidywalnym czasie. Otóż autor sformułował sam rozległe i niezbędne dla prezentacji głównego nurtu rozważań prolegomena filozofii sportu, osadzając zarówno refleksje nad sportem w ogóle, jak i nad sportem olimpijskim w szczególności w kontekście filozofii kultury, której pochodną jest filozofia kultury fizycznej, tak jak integralną częścią kultury w ogóle jest kultura fizyczna.

Sprzyjały temu jego główne zainteresowania filozoficzne wyrażone w wielu książkach z zakresu filozofii społecznej, filozofii wartości i antropologii filozoficznej. Pozwoliło to na pierwszą w polskim piśmiennictwie pełną prezentację zagadnień i problemów tworzących współczesną filozoficzną refleksję nad sportem.

Skonstruowana przez J. Lipca filozofia olimpiżmu obejmuje najważniejsze problemy związane z istotą sportu, jego etycznymi i estetycznymi walorami, zagrożeniami pozaregulaminowymi, zagadnienia nieskodyfikowanych zasad dżentelmeńskiego postępowania podczas rywalizacji sportowej, a więc zagrożeń odnoszących się do istoty *fair play* (czystej gry) i podmiotowości sportowca. Lipiec podejmuje też problemy związane z antynomią wolności i dyscypliny, związków sportu z ekologiczną i architektoniczną obudową, kreacją zdrowia, sprawności i piękna ciała w ruchu, w akcji widowiska. Omawia także w sensie poznawczym i postulatywnym odwieczną kwestię szlachetności czynu moralnego w sporcie, podziwianego przez miliony ludzi na całym świecie.

Filozofia olimpizmu odpowiada na proste pytania: Dlaczego sport stał się ogromnie popularną i ważną dziedziną kultury światowej? Jakie są jego ewolucyjne i historyczne korzenie? Jaka czeka go przyszłość? Czy warto sport uprawiać i dlaczego? Czy godzi się jego mistrzów traktować jak mitycznych herosów, symbole tęsknot za „nadczołowiekiem”? Czy sport to Wielki Eksperyment, sprawdzający w atrakcyjnej formie autentyczne możliwości naszego gatunku?

Wynika z tego, że Lipiec nie traktuje sportu jako egzotyki czy okazjonalnego marginesu dociekań czysto filozoficznych. Traktuje sport jako istotny, autonomiczny i zarazem stopniowo odkrywany, objaśniany obszar coraz bardziej wzbogacającej się penetracji filozoficznej. Świadczą o tym jego kolejne – zawsze ważne, zawsze znakomite – przytoczone książki. Traktuje on bowiem sport – dotyczy to jego istnienia zarówno w formie fenomenalnej (jako zjawiska) i teoretycznej (w postaci praktycznej, prakseologicznej i pragmatycznej refleksji o nim) – jako fakt ontologiczny w sensie materialnym i świadomościowym. Dla niego sport jest w gruncie rzeczy integralnym, scalonym w amalgamatyczną całość fragmentem ontologii bytu społecznego.

Na temat relacji zachodzących między filozofią i sportem wypowiada się również Maria Zowisło w świetnej, pogłębionej w sensie filozoficznym książce pt. *Filozofia i sport. Horyzonty dialogu* [Zowisło 2001]. Motywem przewodnim tej pracy jest swoście rozumiany dialog filozofii i sportu, jaki zachodził w jego dziejach, oraz humanistycznej o nim refleksji. Zowisło traktuje go jako pewien imaginatywny *sympozjon*, jako intelektualną biesiadę wyobrażoną na wzór wspaniałych filozoficznych spotkań Greków. Prym w tej rozmowie – co uzasadnione ze względu na zakorzenienie we własnej przebogatej tradycji sztuki dialektyki i dialogizowania – wiedzie filozofia, chociaż cała jej uwaga kierowana jest na te idee, które podpowiada sport. Te idee to idee wiedzy (o świecie i potencjale człowieczeństwa), męstwa, cnoty i pedagogii, ćwiczenia i ascezy, natury i kultury oraz ich możliwej bądź niemożliwej integracji, gry i zabawy, etosu i mitu, cieleśności i życia. Opowiadając sobie o nich, ich sensach i dziejach tych sensów, sport i filozofia rozważają możliwości integracji własnych tradycji, to jest archetypów ufundowanych na tradycji Olimpij i Akademii (igrzysk olimpijskich i Akademii Platońskiej); mają także (a może przede wszystkim) na względzie problem samego człowieka, twórcy wielu kulturowych dzieł, wśród których one same zajmują uznane miejsce [Zowisło 1994, s. 81–87; 2001, s. 17–31; 1998, s. 56–61]. Zowisło uważa, że człowiek jest problematyczny, gdyż jest bytem zagadkowym dla samego siebie i bytem problematyzującym, dziwiącym się, stawiającym pytania, wątpiącym, niepewnym natury i sensu świata, w którym zamieszkuje. Penetrując tajemnice bytu, stworzył człowiek nie tylko śmiałe, uogólnione teorie, dzieła sztuki, ale także fenomen sportu, jakby nie tylko umysłem i wyobraźnią chciał zmierzyć się z nieodgadnionym, ale także swym ciałem. Z tego punktu widzenia sport jest – jej zdaniem – nie tylko wspaniałą i szlachetną szkołą (o tak starej tradycji jak tradycja filozofii) piękna, sprawności i mocy ludzkiego ciała, ale przede wszystkim lekturą człowieczeństwa.

Problematykę kultury fizycznej i sportu poruszają w sposób systematyczny coraz częściej filozofowie chrześcijańscy, wprowadzając na grunt filozofii kultury fizycznej nowe istotne koncepcje i rozwiązania. Zalicza się ich, w związku z tym, niezależnie od ich innych zainteresowań badawczych, do nielicznego grona filozofów kultury fizycznej i sportu. Dotyczy to zwłaszcza myślicieli katolickich Mirosława Mylika (z Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego) i Stanisława Kowalczyka (z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu im. Kaskiego) oraz przedstawiciela protestantyzmu – Zachariasza Łyki (z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej).

Stanisław Kowalczyk, rozważając zagadnienia specyficzne dla kultury fizycznej, przyjął jako podstawę swych dociekań opcję i metodologię filozoficzną, nie mieszając jej z porządkiem religijnym. Zajął się przede wszystkim problematyką filozofii sportu, eksponując głównie jego aspekty kulturowe, antropologiczno-personalistyczne, teleologiczno-społeczne, etyczne, związane m.in. z zasadą *fair play* [Kowalczyk 1994, 1995, 1996, 1998, 1999, 2002]. Stwierdza on, że powszechnie przyjmuje się, że filozofia sportu jest częścią filozofii kultury fizycznej i filozofii kultury w ogóle. Owa konstatacja wymaga, jego zdaniem, doprecyzowania. Uważa, że kultura jest ściśle związana z człowiekiem jako swym podmiotem i kreatorem. Wszelką formę kultury tworzy człowiek będący rozumną i wolną osobą, dlatego kultura fizyczna swoje źródło znajduje w fundamentalnych potrzebach i aspiracjach ludzkiej osoby. Charakter i sens kultury fizycznej są zrozumiałe tylko wówczas, gdy naturę człowieka ujmuje się w wymiarze integral-

no-osobowym. Dlatego adekwatne sformułowanie filozofii sportu wymaga odwołania się do jej antropologiczno-personalistycznych podstaw.

Sport w ujęciu Kowalczyka obejmuje wszystkie formy aktywności społecznej, spontaniczne lub zorganizowane, mające na celu ekspresję lub poprawę sprawności fizycznej oraz osiągnięcie poprzez tę aktywność dobrego samopoczucia psychicznego, zmierzające też do współkreowania nowych pod względem jakościowym związków międzyludzkich oraz do jak najlepszych osiągnięć we współzawodnictwie na wszystkich poziomach rywalizacji.

Owo ujęcie eksponuje głównie cele sportu, a także zwraca uwagę na jego społeczny wymiar. Kowalczyk wskazuje, że gdy się ma na uwadze podmiot uprawiania sportu, to można mówić o sporcie indywidualnym i zespołowym, rekreacyjno-amatorskim i wyczynowo-zawodowym, elitarnym i masowym, aktywnym i pasywnym. Ściśle mówiąc, sport rzeczywisty polega – zdaniem lubelskiego uczonego – na aktywnym w nim uczestnictwie. Natomiast ze sportem pasywnym mają do czynienia ci wszyscy, którzy oglądają imprezy sportowe na stadionach, skoczniach narciarskich, ekranach telewizyjnych itp. Sport jest zawsze atrybutem świata ludzkiego, dlatego jest on specyficzną formą kultury.

Wartości poznawcze i osobowościotwórcze nie są jedyną konsekwencją aktywności sportowej. Ważną rolę w życiu człowieka spełniają wartości moralne, które także są wymogiem uprawiania sportu. Trening sportowy – twierdzi Kowalczyk – wymaga perfekcjonizmu, dokładności wykonania i systematyczności, cierpliwości, wytrwałości, wytrzymałości i odporności na zmęczenie i ból, wymaga także woli wytrwania i konsekwentnego dążenia do zwycięstwa lub innej formy sukcesu. Sportowca powinna również charakteryzować odwaga, która jest niezbędna w trakcie rywalizacji z innymi zawodnikami względnie w konfrontacji z siłami przyrody. Niejednokrotnie, jak podkreśla wybitny filozof katolicki, mówi się nawet o potrzebie ascezy w uprawianiu sportu: zarówno wyczynowego, jak i amatorskiego. Sport wymaga niewątpliwie wewnętrznej samodyscypliny, zdolności kierowania własnym ciałem i jego potrzebami, umiejętności samoograniczania się, samokontroli, zdolności do respektowania nakazów trenera. Równocześnie jest on sublimacją instynktu agresji, wymaga bowiem zdolności samoopanowania. Dlatego można mówić o funkcji pedagogicznej i perfekcjonistycznej sportu.

Aktywne zaangażowanie sportowe wymaga, zdaniem Kowalczyka, integracji społecznej. Zawody sportowe zawsze odbywają się w większym czy mniejszym zespole, co wymaga od zawodników umiejętności porozumienia się, realizowania przydzielonych im zadań, posłuszeństwa wobec trenera itp. Grupa sportowa podobna jest do orkiestry, w której każdy gracz swoje działania musi synchronizować z innymi. W pewnym sensie sport jest szkołą demokracji, ponieważ wszyscy mogą pretendować do wygrania i zdobycia medali. Rywalizacja sportowa nie jest brutalną walką, gdyż obowiązuje w niej zasada *fair play*. Sportowa grzeczność jest swoistą kontynuacją średniowiecznej dworskości wobec przeciwnika. Sport pełni istotną funkcję społeczno-integrującą w mikro- i makroskali: integruje sportowy zespół, zbliża pod względem duchowym sportowców całego kraju; wreszcie przyczynia się do zbratania ludzi różnych narodów i ras. Olimpiady sportowe są tego najlepszym potwierdzeniem.

Sport, jak każde ludzkie działanie, podlega ocenie moralnej. Nic więc dziwnego, orzeka Kowalczyk, że integralnym elementem filozofii sportu jest etyka. Humanistyczno-personalistyczna filozofia sportu, której jest zwolennikiem, uznaje prymat etyki przed zasadami sportu. Etyka sportu nie może ograniczać się do socjologicznego opisu zachowań współczesnych sportowców, lecz powinna formułować stabilne normy postępowania. Celem sportu powinno być zawsze dobro człowieka jako osoby, dlatego etos sportowy ma chronić życie i godność każdego zawodnika. Do podstawowych wartości i norm etyki sportu należą między innymi: uczciwość, sprawiedliwość, walka *fair play*, przyjaźń, szacunek dla innych zawodników, kultura słowa, obowiązkowość, dyscyplina, posłuszeństwo kierownikowi zespołu, chęć zwycięstwa, ale i gotowość przyjęcia porażki, zdolność kooperacji, wytrwałość, opanowanie. Etos sportowy nie powinien mieć wyłącznie wydźwięku pragmatyczno-utilitytarne, lecz powinien odwoływać się do ogólnoludzkiego braterstwa oraz idei miłości człowieka.

Kowalczyk uważa, że filozofia sportu jest ważną formą kultury fizycznej. Jej punkt ciężkości kierowany jest na aktywność ciała rozpatrywanego zawsze w kontekście całości ludzkiej osoby. Podmiotem i celem sportu jest przede wszystkim człowiek, dlatego depersonalizacja aktywności sportowej prowadzi do groźnych zagrożeń. Sport jest częścią ludzkiej kultury, nie może więc

dystansować się od kultury moralno-duchowej człowieka jako osoby. Dotyczy to zarówno sportu amatorsko-rekreacyjnego, jak i sportu wyczynowo-zawodowego. Domena sportu nie może być aksjologiczną pustynią, dlatego niezbędnym elementem filozofii sportu jest etos sportowy. Sport jest kreowany przez człowieka i dla fizycznego oraz moralnego dobra człowieka. Odrywanie refleksji filozoficznej nad sportem od założeń personalizmu przekreśla całkowicie, wedle chrześcijańskiego myśliciela, sens filozofii sportu, której istotnym celem jest racjonalizacja i humanizacja niezwykle ważnej sfery aktywności człowieka, jaką bez wątpienia jest sport. Filozofia sportu może być tworzona jedynie na antropologiczno-personalnych przesłankach. Taki kontekst doktrynalno-systemowy domaga się jednak, aby sport nie ograniczał się wyłącznie do ilościowego rozwoju możliwości człowieka, lecz powinien być także jego rozwojem jakościowo-personalnym.

Mirosław Mylik również zajął się filozoficznymi zagadnieniami sportu [Mylik 1997 a, b] traktując je, podobnie jak Kowalczyk, jako centralne i podstawowe dla filozofii kultury fizycznej w ogóle. Połączył on w swoich rozważaniach – tym razem w przeciwieństwie do Kowalczyka – porządek filozoficzny z wartościami religijnymi (oraz parafiadowymi). Postanowił z metafizycznego punktu widzenia, opartego na założeniach tomizmu, zdefiniować, wskazać w – jego zdaniem – ujęciu obiektywnym i istotowym, na czym właściwie polega sport, jaki sens (cel) mu przyświeca, jakie posiada możliwości i ograniczenia rozwoju, jakie niebezpieczeństwa mu zagrażają itd.

Mylik wskazuje na zawadność poznania potocznego i naukowego, dowodzi w związku z tym konieczności refleksji nad sportem „w ramach filozofii (metafizyki) klasycznej”, tzn. dowodzi wyższości poznania intuicyjnego, bezpośrednio docierającego – np. w myśl poglądów Platona, które w sposób radykalny zwalczał Arystoteles – do istoty rzeczy. Odkrycie za jej pomocą esencji sportu pozwala – jego zdaniem – ukazać wszelkie możliwości i niczym niezastąpioną konieczność sportu w życiu ludzkim oraz wytyczyć ostateczne granice doskonalenia sportowego. Pozwala też określić sens oraz cel sportu, a w konsekwencji zagrożenia społeczne i jednostkowe w perspektywie religijnego przeznaczenia.

Mylik uważa, że pozytywne i negatywne oddziaływania sportu dotyczą nie tylko natury i celu egzystencji człowieka, ale również moralności. Rozpatruje kwestie etyczne w perspektywie tomistycznych podstaw nauczania Kościoła katolickiego. Dochodzi do wniosku, wprowadzając aktywność sportową na grunt doświadczenia religijnego, że od praktykowania właściwej etyki, tj. etyki chrześcijańskiej, zależą nie tylko losy człowieka, ale również losy człowieka-sportowca. Refleksja Mylika nad sportem uzyskuje w związku z tym – oprócz wymiaru filozoficznego – także wymiar doktrynalny, teologiczny.

W filozofii sportu Mylika mamy do czynienia z jednej strony z nawiązywaniem do metodologii nauk humanistycznych, z drugiej natomiast ze stanowiskiem, w którym w sposób wyraźny uwidacznia się aksjologia katolicka i związane z nią zasady wartościowania norm etycznych. Jest to świadomy zamysł Mylika, który konsekwentnie dąży nie tylko do wyjaśnienia, zrozumienia sportu na podstawie akceptowanego przez niego systemu filozoficznego, ale także do określenia jego właściwości, możliwości w perspektywie praktyki wyznaniowej.

Jednym z przykładów tej formy działalności, realizacji filozoficznych, teologicznych, etycznych założeń sportu, jest – jego zdaniem – m.in. ruch parafiadowy, podejmujący naukę Soboru Watykańskiego II, nawiązujący poniekąd do starożytnych oraz współczesnych ideałów olimpijskich.

W gruncie rzeczy forma refleksji nad sportem zaprezentowana przez Mylika zmierza przede wszystkim do propagowania światopoglądu religijnego, pełni funkcję podrzędną i instrumentalną; nie jest – w sensie poznawczym – celem samym w sobie.

Zachariasz Łyko – filozof i teolog protestancki (związany z Kościołem adwentystów dnia siódmego) po kilku tekstach na temat sportu i zdrowia w perspektywie wartości chrześcijańskich [Łyko 1996, 1999] przedstawił większą rozprawę w postaci książki poświęconej filozofii rekreacji, sportu i turystyki [Łyko 2003]. Zwiastowały ją już wcześniejsze wypowiedzi, które ukazywały się w pracach zbiorowych Salezjańskiej Organizacji Sportowej [Łyko 2001, 2002, 2003].

Łyko przypisuje rekreacji pierwszeństwo w stosunku do takich form kultury fizycznej jak sport i turystyka. Stwierdza, że jest ona w stosunku do nich pierwotna i podstawowa, że z niej właśnie wywodzi się zarówno sport, jak i turystyka, a nawet sztuka, że z refleksji nad rekreacją wypływa refleksja nad poszczególnymi – wskazanymi powyżej – dziedzinami.

W danym przypadku można zwrócić uwagę na to – czego nie czyni Łyko – że w literaturze przedmiotu wskazuje się również na dwa inne źródła pochodzenia sportu, a mianowicie że wywodzi się on z ćwiczeń wojskowych opartych na dążeniu do perfekcjonizmu i rywalizacji w zakresie sprawności fizycznej i umiejętności dotyczących praktyki żołnierskiej oraz że początek agonistyki sportowej na najwyższym poziomie związany jest też z ceremoniami religijnymi, do których w europejskim kręgu kulturowym zalicza się igrzyska olimpijskie. Nawiasem mówiąc, zarówno zjawiska kultowe o charakterze religijnym, jak i związane z nimi bądź od nich niezależne igrzyska olimpijskie i inne zawody sportowe, a także rekreacja ruchowa i turystyka pojawiają się w czasie wolnym (z wyjątkiem sportu zawodowego, który jest formą bardzo aktywnej i wyczerpującej pracy).

Ponadto biorąc pod uwagę relacje zachodzące między rekreacją a turystyką, trudno orzec, która z tych form była bardziej pierwotna. Można raczej przyjąć rozwiązanie pośrednie, wskazujące na współlistnienie tych dwóch przejawów kultury fizycznej w postaci rekreacyjnych form turystyki w sensie genetycznym i funkcjonalnym.

W rozważaniach Łyki brakuje też rozróżnienia na rekreację czynną i bierną oraz na rekreację psychiczną (czyli idealną), rekreację ruchową (czyli fizyczną, cielesną – tj. dotyczącą przede wszystkim ciała, a więc sportu dla wszystkich) i rekreację relacyjną (odnoszącą się głównie do związków społecznych). Sport rozumiany jako sport na najwyższym poziomie związany byłby – mając na względzie powyższą dywersyfikację – w sensie merytorycznym i źródłowym przede wszystkim z rekreacją ruchową jako ewentualnym – aczkolwiek nie jedynym (biorąc pod uwagę kult religijny i ćwiczenia wojskowe) – punktem wyjścia.

Oprócz tego warto podkreślić jest to, że refleksje nad rekreacją, sportem czy turystyką powinny być jednak ufundowane na rozważaniach nad czasem wolnym, który stanowi źródło wszelkiej aktywności ludzkiej poza pracą. Notabene, medytacje nad czasem wolnym posiadają pokaźną bibliotekę filozoficzną, zapoczątkowaną już w czasach antyku helleńskiego.

Łyko uważa, że znaczenie rekreacji, czyli jej funkcji, jest doniosłe i wieloaspektowe, a w tej wieloaspektowości występują także ważne elementy nie tylko gnozeologiczne (czyli poznawcze), lecz również aksjologiczne, a zwłaszcza etyczne, odnoszące się do idei dobra, oraz estetyczne. Stwierdza on, że w tym ujęciu znaczenie rekreacji jest – w swej istocie – potrójne: po pierwsze – jest ona szansą afirmacji dobra, po drugie – szansą negacji zła, po trzecie – stanowi czynnik wychowania. To ważny element również natury aksjologicznej.

Sport jako ludzka aktywność psychosomatyczno-kulturowa jest – zdaniem Łyki – pierwszym i niezwykle rozwiniętym odgałęzieniem rekreacji, będącej najbardziej podstawową dziedziną odnowy sił witalnych psychofizycznych człowieka w procesach jego egzystencji, rozwoju i wychowania. Jeśli wyobrazić sobie metaforycznie rekreację jako pień zakorzeniony w rzeczywistości przyrodniczej, społecznej i antropologicznej ludzkiej egzystencji, to sport jest właśnie – obok turystyki i sztuki – pierwszym i niezwykle bujnie rozwijającym się jego konarem.

Pogląd ten nie uwzględnia (niestety) podziału na sport wyczynowy i sport dla wszystkich. Sport dla wszystkich znaczy bowiem to samo – zdaniem Teresy Wolańskiej – co rekreacja ruchowa czy rekreacja fizyczna [Wolańska 1997]. Z tego punktu widzenia nie można twierdzić, że rekreacja jest źródłem sportu, gdyż sport jako taki jest sam dla siebie źródłem. Natomiast jego szczególnie wysublimowane odmiany w postaci sportu mniej lub bardziej widowiskowego na najwyższym poziomie – czyli sport olimpijski, wyczynowy lub zawodowy – wywodzą się albo ze sportu dla wszystkich bądź z kultu religijnego lub z ćwiczeń wojskowych służących sprawności fizycznej i zdobyciu umiejętności ruchowych.

Zachariasz Łyko, omawiając filozofię sportu, zwraca uwagę na możliwie wszystkie – jego zdaniem – podstawowe zagadnienia ontologiczne, gnozeologiczne, czyli epistemologiczne i aksjologiczne sportu jako niezwykle żywej dziedziny aktywności ludzkiej. Zwraca w związku z tym uwagę na następujące kwestie: po pierwsze – na działalność lub aktywność ludzką typu psychosomatycznego i kulturowego, po drugie – na działalność mającą na celu stałe podnoszenie sprawności fizycznej i jej estetycznej manifestacji oraz osiąganie jak najlepszych wyników, po trzecie – na działalność uprawianą systematycznie według określonych reguł, po czwarte – na działalność, w której występuje pierwiastek współzawodnictwa (rywalizacji), po piąte – na działalność rozwijaną w otoczeniu publicznym, po szóste – na działalność dostarczającą nie tylko zawodnikom, a także otoczeniu publicznemu określonych emocji i przeżyć, po siódme – na



działalność tworzącą masową rozrywkę, będącą ważnym elementem kulturowo-cywilizacyjnym współczesnego świata.

Myśliciel protestancki wskazuje także na wartości etyczno-moralne, które stanowią duchową zaporę przed ludzką nieuczciwością, komercjalizacją imprez sportowych, niedozwolonym dopinaniem, wyzwoleniem agresji wśród młodych oraz brutalizacją, upolitycznieniem i wszystkimi innymi negatywnymi zjawiskami towarzyszącymi – jak pisze – szlachetnym wyczynom działaczy sportowych, sportowców i zawodników.

Zdaniem Łyki, turystyka jest, co wydaje się dyskusyjne z przedstawionych wyżej powodów, szczytową formą rekreacji. Uważa on bowiem – z czym też trudno się zgodzić – że wszystkie elementy rekreacji występują nie tylko w sporcie, lecz także w turystyce, że tutaj doznają wszechstronnego rozwoju w wymiarach ilościowych, przestrzennych i jakościowych, a czynnikami sprawczymi są: po pierwsze – zdynamizowane potrzeby naturalne człowieka, a po drugie – powszechna dostępność tej formy aktywności ludzi.

Człowiek rozumny, myślący i kontemplujący równocześnie jest nie tylko człowiekiem zabawowym (*homo ludens*), ale także człowiekiem wędrownym (*homo viator*). W naturze jego tkwi – twierdzi filozof i teolog warszawski – swoisty popęd wędrowny (nomadyczny), przejawiający się w pragnieniu podróży (migracji), spotęgowany nadto przyrodzonym znamieniem ciekawości i chęci poznania otaczającego go świata. Jeśli „popęd wędrowny” ma charakter idiogenetyczny, a więc zawarty jest immanentnie w naturze ludzkiej, to znaczy, że ma on charakter pierwotny i nie może być wtórny wobec innych potrzeb realizowanych w czasie wolnym, tj. w stosunku do jakichkolwiek innych form rekreacji czy rekreacji w ogóle.

Wielu badaczy – zauważa Łyko – wskazuje na szereg znamion szczególnych wyróżniających turystykę spośród innych form aktywności ludzkiej. Są cztery takie znamiona: po pierwsze – ruchliwość, po drugie – „uwartościowanie” przestrzeni, po trzecie – wolność decyzji i wyboru, po czwarte – zaspokajanie określonych potrzeb psychosomatycznych i kulturowych.

Rozważania myślicieli chrześcijańskich wzbogacają w znacznym stopniu refleksję filozoficzną nad kulturą fizyczną i sportem [Kowalczyk 2002; Mylik 1997 a, b] oraz nad rekreacją i turystyką [Łyko 2003]. Ich wielką zaletą jest stawianie i rozwiązywanie wskazanych problemów z innego – zewnętrznego w stosunku do środowiska osób związanych profesjonalnie z kulturą fizyczną – punktu widzenia. Owe odmienne w stosunku do utrwalonych paradygmatów stanowiska badawcze rodzą cenne i ożywcze kontrowersje (np. wypowiedzi Mylika czy Łyki), pobudzają do oglądu znanych zagadnień pod nowym kątem, do wnikliwszej i bardziej pogłębionej analizy, a nawet do zmiany procedury badawczej.

### Podsumowanie

Przedstawione różne najbardziej istotne formy przejawiania się myśli filozoficznej w naukach o kulturze fizycznej, zręby, przyczynki i rudymenty filozofii kultury fizycznej i sportu zawierają głównie prezentację poglądów poszczególnych (choć nie wszystkich) myślicieli, czy to filozofów kultury interesujących się wychowaniem fizycznym, czy to teoretyków wychowania fizycznego, czy wreszcie filozofów kultury fizycznej i sportu sensu stricto. Owa sytuacja wynika z trudności, jakich przysparzają próby wyróżnienia pewnych trwałych związków, tendencji, kierunków czy szkół. W zasadzie wszystkie omawiane poglądy i zainteresowania wskazanych twórców są tak zróżnicowane, tak zindywidualizowane, że nie dają się w sposób globalny uporządkować. Inaczej mówiąc, struktura i treść filozoficznej problematyki kultury fizycznej implikuje w sposób istotny układ formalny i merytoryczny wypowiedzi. Optymistycznym prognozą jest fakt, że coraz częściej wybitni polscy humaniści – w tym filozofowie i myśliciele chrześcijańscy – dzielą się swoimi przemyśleniami na temat kultury fizycznej, sportu, turystyki i rekreacji.

## BIBLIOGRAFIA

1. Abramowski E. (1914), *Źródła podświadomości i jej przejawy*, Warszawa.
2. Bittner I. (1995), *Kultura fizyczna jako sfera psychofizycznej aktywności człowieka. Studia teoretyczno-metodologiczne*, Łódź.
3. Brzozowski S. (1904), *Prolegomena filozofii pracy*.
4. Cynarski W.J. (1998), *W kierunku filozofii budō*, „Przegląd Naukowy Instytutu Wychowania Fizycznego i Zdrowotnego WSP w Rzeszowie”, nr 3.
5. Cynarski W.J. (1999), *Dziedzictwo kultury wojowników. Założenia filozoficzne i funkcje pedagogiczne dalekowschodnich sztuk walki*, „Roczniki Naukowe AWF w Warszawie”, t. 38.
6. Cynarski W.J. (2000 a), *Sztuki walki budō w kulturze Zachodu*, Rzeszów.
7. Cynarski W.J. (2000 b), *Filozofia sztuk walki. Ontologia i aksjologia azjatyckich sztuk walki*, „Idō – Ruch dla Kultury / Movement for Culture”, t. I.
8. Cynarski W.J. (2000 c), *Antropologiczna teoria konfliktu i walki*, „Idō – Ruch dla Kultury / Movement for Culture”, t. I.
9. Cynarski W.J. (2001), *Filozofia kultury fizycznej*, „Idō – Ruch dla Kultury / Movement for Culture”, t. II.
10. Cynarski W.J. (2002–2003), *Semiotyka orientalnych sztuk walki*, „Idō – Ruch dla Kultury / Movement for Culture”, t. III.
11. Cynarski W.J. (2004 a), *Teoria i praktyka dalekowschodnich sztuk walki w perspektywie europejskiej*, Rzeszów.
12. Cynarski W.J. (2004 b), *Wilber i inni. Inspiracje duchowością Dalekiego Wschodu*, „Przegląd Religioznawczy”, Warszawa, nr 1.
13. Cynarski W.J., Obodyński K. (2004), *Ethos of martial arts in the movie at the beginning of the 21<sup>st</sup> century* [w:] J. Kosiewicz, K. Obodyński [red.], *Sports Involvement in Changing Europe*, PTNKF, Rzeszów.
14. Demel M., Skład A. (1970), *Teoria wychowania fizycznego*, Warszawa.
15. Dziubiński Z. (1986), *Zagadnienie ludzkiego ciała w doktrynie Tomasa z Akwinu*, „Rocznik Teologiczny”, Warszawa.
16. Dziubiński Z. (1989), *Czy antropologia Jana Pawła II jest otwarta na wartości kultury fizycznej*, „Kultura Fizyczna”, Warszawa.
17. Dziubiński Z. (1991), *Wartości kultury fizycznej w tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej*, „Sport Wyczynowy”, Warszawa, nr 1–2.
18. Dziubiński Z. (1992), *Wartości ciała i kultury fizycznej we współczesnej filozofii katolickiej*, „Roczniki Naukowe AWF”, Warszawa.
19. Dziubiński Z. (1994 a), *Katolicka aksjologia ciała* [w:] M. Barlak [red.], *Personalistyczna wizja sportu*, Warszawa.
20. Dziubiński Z. (1994 b), *Sport w wymiarze etycznym i religijnym* [w:] J. Lipiec [red.], *Logos i etos polskiego olimpizmu*, Kraków.
21. Dziubiński Z. (2000), *Studencka kultura fizyczna na przełomie wieków. Próba diagnozy i propozycje zmian* [w:] Z. Dziubiński, B. Gorski [red.], *Kultura fizyczna studentów w okresie transformacji szkolnictwa wyższego w Polsce*, Warszawa.
22. Dziubiński Z. (2001), *Prolegomena etyki sportu* [w:] *Aksjologia sportu*, Warszawa.
23. Gilewicz Z. (1964), *Teoria wychowania fizycznego*, Warszawa.
24. Hessen S. (1956), *Autobiografia* [w:] *La pedagogia russa del XX secolo*, Rzym.
25. Hessen S. (1973), *Podstawy pedagogiki* [w:] *Filozofia – kultura, wychowanie*, Warszawa.
26. Jan Paweł II (1981), *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin.
27. Jan Paweł II (1983), *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin.
28. Jan Paweł II (1986), *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeńska*, Watykan.
29. Jan Paweł II (1987), *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin.
30. Kosiewicz J. (1984), *Zagubiony paradygmat – motoryczność ludzka*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 7.
31. Kosiewicz J. (1986), *Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne*, Warszawa.
32. Kosiewicz J. (1997), *Bóg, cielesność i przemoc*, Warszawa.
33. Kosiewicz J. (1998 a), *Czy filozofia kultury fizycznej jest możliwa?* „Edukacja Filozoficzna”, nr 25.
34. Kosiewicz J. (1998 b), *Mysł wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa.
35. Kosiewicz J. (1998 c), *Bóg, cielesność i miłość*, Warszawa.
36. Kosiewicz J. (2000), *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii*, Warszawa.
37. Kosiewicz J. (2004), *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej*, Warszawa.
38. Kosiewicz J. (2005 a), *Philosophy of Sport or Philosophical Reflection on Sport*, Bratislava.
39. Kosiewicz J. (2005 b), *Sport in the Reflection of Philosophy*, „Research Yearbook”.
40. Kosiewicz J. (2006), *Filozofia sportu czy namysł filozoficzny nad sportem*, „Idō – Ruch dla Kultury / Movement for Culture”, t. VI.
41. Kosiewicz J. (2007), *O filozofii sportu*. „Idō – Ruch dla Kultury / Movement for Culture”, t. VII.
42. Kosiewicz J., Jaczynowski L. [red.] (2004), *Physical Activity in Integration Europe*, Warszawa.
43. Kowalczyk S. (1994), *Założenia chrześcijańskiego personalizmu* [w:] M. Barlak [red.], *Personalistyczna wizja sportu*, Warszawa.
44. Kowalczyk S. (1995), *Personalistyczna koncepcja osobowości* [w:] M. Barlak, Z. Dziubiński [red.], *Kościół a sport*, Warszawa.

45. Kowalczyk S. (1996), *Sport a religia: opozycja czy komplementarność* [w:] Z. Dziubiński [red.], *Sacrum a sport*, Warszawa.
46. Kowalczyk S. (1998), *Antropologiczno-personalistyczne podstawy sportu* [w:] *Kongres sportu polskiego. Materiały kongresowe*, Warszawa.
47. Kowalczyk S. (1999), *Elementy personalistycznej etyki sportu* [w:] Z. Dziubiński [red.], *Wiara a sport*, Warszawa.
48. Kowalczyk S. (2002), *Elementy filozofii i teologii sportu*, Lublin.
49. Krawczyk Z. (1965), *Socjologia Edwarda Abramowskiego*, Warszawa.
50. Krawczyk Z. (1969), *Antynomie natury i kultury w polskiej teorii kultury fizycznej*, „Studia Filozoficzne”, nr 3.
51. Krawczyk Z. (1970), *Natura, kultura, sport. Kontrowersje teoretyczne w Polsce w okresie międzywojennym*, Warszawa.
52. Krawczyk Z. [red.] (1973), *Filozofia i socjologia kultury fizycznej*, Warszawa.
53. Krawczyk Z. (1978), *Studia z filozofii i socjologii kultury fizycznej*, Warszawa.
54. Krawczyk Z. (1979), *Aksjologia ciała*, „Roczniki Naukowe AWF w Warszawie”, t. XXIV.
55. Krawczyk Z. (1983), *O kulturze fizycznej. Studia i szkice*, Warszawa.
56. Krawczyk Z. (1984), *Ontologia ciała. Studium z pogranicza antropologii filozoficznej i kulturowej*, „Wychowanie Fizyczne i Sport”, nr 2.
57. Krawczyk Z. (1987), *The taking shape of the theory of physical culture in Poland. Preliminary analysis of the problem*, „Scientific Yearbook Academy of Physical Education in Warsaw”, vol. 1.
58. Krawczyk Z. (1990), *Nauki o kulturze fizycznej. Próba strukturyzacji* [w:] *Filozofia kultury fizycznej. Konceptje i problemy*, Warszawa.
59. Lipiec J. [red.] (1980), *Duch sportu*, Warszawa.
60. Lipiec J. (1984), *How is sport. Possible?* „Dialectics and Humanism”, nr 1.
61. Lipiec J. (1986), *Sport i pokój*. Referat wygłoszony na Międzynarodowym Sympozjum w październiku 1986 roku w Warszawie.
62. Lipiec J. (1987), *Antynomie wychowania fizycznego*, „Kultura Fizyczna”, nr 3–4.
63. Lipiec J. (1988), *Kalokagatia. Szkice z filozofii sportu*, Warszawa–Kraków.
64. Lipiec J. [red.] (1994), *Logos i etos polskiego olimpiizmu*, Kraków.
65. Lipiec J. (1999), *Filozofia olimpiizmu*. Warszawa.
66. Lipiec J. (2001), *Kultura – kultura fizyczna – sport – olimpiizm (refleksje esencjalne)*, „Zeszyty Naukowe”, nr 85.
67. Łyko Z. (1996), *Elementy teologii zdrowia* [w:] Z. Dziubiński [red.], *Sacrum a sport*, Warszawa.
68. Łyko Z. (1999), *Uniwersalne znaczenie Encykliki papieskiej „Divini ilius magistri” dla rozwoju kultury fizycznej polskiej młodzieży katolickiej* [w:] Z. Dziubiński [red.], *Wiara a sport*, Warszawa.
69. Łyko Z. (2001), *Elementy filozofii sportu w aspektach kulturowo-moralnych* [w:] Z. Dziubiński [red.], *Aksjologia sportu*, Warszawa.
70. Łyko Z. (2002), *Przedpole sportu, turystyki i sztuki* [w:] Z. Dziubiński [red.], *Antropologia sportu*, Warszawa.
71. Łyko Z. (2003), *Elementy filozofii turystyki* [w:] Z. Dziubiński [red.], *Spoleczny wymiar sportu*, Warszawa.
72. Łyko Z. (2003), *Filozofia rekreacji, sportu i turystyki*, Warszawa.
73. Misiuna B., Przyłuska-Fischer A. (1993), *Etyczne aspekty sportu*, Warszawa.
74. Mosz J. (1990), *Sport w kategoriach estetyki* [w:] Z. Krawczyk, J. Kosiewicz [red.], *Filozofia kultury fizycznej*, Warszawa.
75. Mosz J. (2003), *Sfilmować ruch. Sport w polskim filmie krótkometrażowym*, Warszawa.
76. Mroczkowski J. (1984), *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock.
77. Mylik M. (1997a), *Podstawy filozofii sportu. Podręcznik ruchu parafiadowego*, Warszawa.
78. Mylik M. (1997b), *Jaka filozofia sportu?* [w:] Z. Dziubiński [red.], *Teologia i filozofia sportu*, Warszawa.
79. Nowacki T. (1973), *Wstęp* [w:] S. Hessen, *Filozofia – kultura, wychowanie*, Warszawa.
80. Osmolski W. (1923), *Stanowisko wychowania fizycznego w wychowaniu człowieka*, „Wychowanie Sportowe i Wojskowe”, nr 1.
81. Pawłucki A. (1982), *Ewolucja teorii wychowania fizycznego w naukach o kulturze fizycznej*, Warszawa.
82. Pawłucki A. (1992), *Wychowanie jako kulturowa rzeczywistość. Na przykładzie wychowania do wartości ciała*, Gdańsk.
83. Pawłucki A. (1994a), *Rozważania o wychowaniu*, Gdańsk.
84. Pawłucki A. (1994b), *Kulturowy paradygmat w pedagogice wartości ciała* [w:] Z. Kwieciński [red.], *Nieobecne dyskursy*, Toruń.
85. Pawłucki A. (1996), *Pedagogika wartości ciała*, Gdańsk.
86. Pawłucki A. (1997), *Nauczyciel wobec wartości zdrowia – studium krytyczne*, Gdańsk.
87. Pawłucki A. (2003), *Personalism for Sport Pedagogy*, Gdańsk.
88. Suchodolski B. (1963), *Narodził się nowożytny filozofii człowieka*, Warszawa.
89. Śniadecki J. (1985), *O fizycznym wychowaniu dzieci*, Sanok.
90. Urbankowski B. (1975), *Metafizyka ciała – krytyka i inspiracja*, „Studia Filozoficzne”, nr 2.
91. Urbankowski B. (1976), *Antropologia filozoficzna i ogólna teoria sportu. Kierunki poszukiwań* [w:] *Kultura fizyczna i społeczeństwo*, Warszawa.
92. Urbankowski B. (1976), *Homo creator – filozoficzne koncepcje człowieka aktywnego* [w:] *Humanistyczne wartości sportu*, Warszawa.
93. Urbankowski B. (1981), *Etyka i mitologia sportu* [w:] *Sport i kultura*, Warszawa.
94. Urbankowski B. (1984), *A general theory of sport reality*, „Dialectics and Humanism”, nr 1.
95. Wohl A. (1961), *Rola układu ruchowego w kształtowaniu poznania ludzkiego*, „Kultura Fizyczna”, nr 10, 11, 12.
96. Wohl A. (1962), *Rola układu ruchowego w kształtowaniu poznania ludzkiego*, „Kultura Fizyczna”, nr 1.

97. Wohl A. (1965), *Słowo i ruch*, Warszawa.
98. Wohl A. (1977), *Bewegung und Sprache*, Schorndorf.
99. Wohl A. (1986), *Wychowanie fizyczne dla wojny czy dla pokoju. Dwie odmienne tendencje i wizje sportu i wychowania fizycznego*, „Kultura Fizyczna”, nr 7–8.
100. Wohl A., Zuchora K. (1968), *Kierunek filozoficzny i społeczny w naukach o kulturze fizycznej* [w:] *Społeczne problemy kultury fizycznej. Wybór artykułów*, Warszawa.
101. Wolańska T. (1997), *Leksykon. Sport dla wszystkich – rekreacja ruchowa*, Warszawa.
102. Znaniecki F. (1912 a), *Humanizm i poznanie*, Warszawa.
103. Znaniecki F. (1912 b), *Studia nad filozofią wartości. Elementy rzeczywistości praktycznej*, „Przegląd Filozoficzny”.
104. Znaniecki F. (1928), *Socjologia wychowania*, t. 1, Warszawa.
105. Znaniecki F. (1930), *Socjologia wychowania*, t. 2, Warszawa.
106. Zowisło M. (1994), *Idea holizmu w starożytnym olimpizmie wobec kryzysu współczesnej kultury* [w:] J. Lipiec [red.], *Logos i etos polskiego olimpiizmu*, Kraków.
107. Zowisło M. (1998), *Sport – mężczy, kobiety czy ludzki?* [w:] A. Pawlak [red.], *Polska manager-woman sportu*, Warszawa–Kraków.
108. Zowisło M. (2001), *Filozofia i sport*, „Horyzonty Dialogu”, Kraków.
109. Zuchora K. (1976), *Wychowanie fizyczne jest tak dostępne, że nie dopuszcza żadnego wyjątku*, „Kultura Fizyczna”, nr 9.
110. Zuchora K. (1980), *Wychowanie w kulturze fizycznej*, Warszawa.

**Key words: philosophy of physical culture, philosophy of sport, physical education**

#### SUMMARY

The paper contains a synthetic study of Polish thinkers' statements concerning issues connected with broadly understood physical culture. The author has paid special attention to the development and formation of philosophical reflection on physical culture and of the philosophy of physical culture in the strict sense. Because of that reason he took into account: a) historical or contemporary reflection appearing on margins of other research subjects constituting main currents of given thinkers' interests, b) philosophical aspects of views of physical education theoreticians, c) statements of philosophers of physical culture. He has pointed out in the text which issues from the field of physical culture attracted Polish philosophers' interest; he paid attention to considerations from the area of the philosophy and theology of the body underlying reflection on physical culture; to relations taking place between the philosophical thought and selected forms of physical culture and to connections between man and nature and culture. He has also discussed views of theoreticians of physical education and theoreticians of physical culture from the turn of the 19<sup>th</sup> and the 20<sup>th</sup> century, conceptions of physical education and sport in the interwar period as well as contemporary statements concerning natural, humanist and health-related aspects of physical education. A lot of attention has also been paid to characterizing and describing the development of the philosophy of physical culture in Poland – both according to its independent and Christian (Catholic and Protestant) interpretation.