

KS. JAN SZYMCZYK

ELEMENTY KULTURY I SPORTU
Z PERSPEKTYWY AKSJOLOGII
W KRĘGU MYŚLI STANISŁAWA KOWALCZYKA

Socjologiczne obserwacje prowadzone z punktu widzenia wartości (ich deklarowania, a zwłaszcza uznawania i internalizowania) dostarczają wielu cennych informacji na temat jakości i kondycji różnych form i struktur życia publicznego. W wielu przypadkach akceptowany zbiór czy układ wartości przekłada się – w takiej czy innej postaci – na afirmowany styl życia, mentalność oraz określoną tożsamość społeczną i strategię działania jednostek i różnych aktorów społecznych. Kategorie aksjologiczne stanowią niewyczerpane źródło różnorodnych ludzkich motywacji; wyjaśniają sens zachowań, postaw, interakcji.

W prezentowanym tekście zostanie przedstawione rozumienie kultury i sportu w ujęciu Stanisława Kowalczyka, przedstawiciela lubelskiej szkoły personalizmu chrześcijańskiego. Ogląd tych sfer będzie dokonany z perspektywy wartości. Opracowanie nie aspiruje jednak do wyczerpującego przedstawienia poglądów lubelskiego filozofa. Dlatego pozostaniemy w kręgu preliminariów i zasadniczych implikacji odnoszących się do jego naukowej refleksji nad kulturą, sportem czy wartościami, ale nie docierając, poprzez szczegółową analizę, do wszystkich rozważanych przezeń kwestii. Będzie raczej interesował nas problem, jakie wątki, kategorie pojęciowe, przemyślenia – obecne w dorobku naukowym Kowalczyka z zakresu wspomnianych dziedzin – mogą zostać wykorzystane w np. socjologii sportu, wartości czy także ciała.

Ks. dr hab. JAN SZYMCZYK, prof. KUL – kierownik Katedry Socjologii Makrostruktur i Ruchów Społecznych w Instytucie Socjologii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: janszymczyk@kul.lublin.pl

1. ROZUMIENIE WARTOŚCI

Wartości stanowią przedmiot badań wielu dyscyplin naukowych. Ta wielość ujęć omawianych kategorii być może jest jedną z przyczyn utrudniających sformułowanie takiej ich definicji, która by zadowalała wszystkich lub przynajmniej większość badaczy zajmujących się problematyką aksjologiczną. Samo pojęcie wartości bywa zastępowane przez szereg terminów pokrewnych, takich jak: ocena, norma, aspiracje, cele, dążenia, zainteresowania¹. Na terenie socjologii wartości rozumie się jako m.in.: dowolny przedmiot materialny lub idealny, ideę lub instytucję, obiekt wyimaginowany lub realny, w stosunku do którego podmioty przyjmują postawę szacunku, przypisują im ważną rolę w swoim życiu i dążenia do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus². Oznacza to, że „wartość” może być rozumiana jako: zjawisko autonomiczne, niezależnie od ludzkich ocen i sądów (np. ojczyzna, wolność); kierunek motywacji (orientuje ona ludzkie działania); przedmiot pozytywnej oceny (łączy się z aprobatą pożądanym dla danej jednostki stanów rzeczy); kryterium pozytywnej oceny i wyboru danych przedmiotów, idei, cech (decyduje o tym, że stają się one obiektami aprobowanych postaw)³.

Wartości w sensie socjologicznym są zatem w pewnym zakresie społecznie usankcjonowane, charakterystyczne dla danej kultury, społeczności, niektóre z nich podlegają internalizacji przez jednostki i tym samym umożliwiają im dokonywanie wyborów, zajmowanie określonych postaw (stanowisk), ukierunkowują i wskazują cele, środki i motywacje dla ich działań, a także podtrzymują i wzmacniają ich aktywność w życiu społecznym.

Według Stanisława Kowalczyka, wartości dla jednych mają charakter obiektywny, istnieją w przedmiotach (obiektach), dla innych posiadają profil subiektywny; istnieją tylko w umyśle oceniającego podmiotu⁴. Samemu autorowi raczej bliskie jest takie stanowisko, które w literaturze przedmiotu (również na terenie socjologii wartości) określa się mianem psychospołecznej perspektywy (albo inaczej: podmiotowo-przedmiotowej, relacjonistycznej, czy aprobowanej przez lubelskiego filozofa „relacyjno-dualistycznej” koncepcji wartości⁵), będącej najbardziej

¹ Por. S. Jałowicki, *Wartości jako kategoria socjologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1976, nr 4, s. 206.

² J. Szcepanski, *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1970, s. 97.

³ H. Świda, *Młodzież a wartości*, WSiP, Warszawa 1979, s. 18-35.

⁴ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 133nn.

⁵ Tamże, s. 132.

właściwym podejściem do analizy i eksploracji świata wartości⁶. Wskazuje ona na aktywność poznawczo-internalizacyjną jednostki i zarazem docenia walor badanych, analizowanych obiektów, które nie są produktem ludzkiego umysłu, istnieją niezależnie od niego. Zagubienie przedmiotu prowadzi, jak pisze Kowalczyk, do subiektywizacji i relatywizacji wartości, natomiast pomijanie roli podmiotu faktycznie neutralizuje wartość jako taką⁷. Autor podziela pogląd, że byt jest zawsze wartością w relacji do podmiotu. A zatem proces odkrywania kategorii aksjologicznych łączy się z przedmiotem, w którym są one zawarte czy charakterystyczne dlań, oraz z podmiotem, gdyż to udziałem jednostki są określone wartościujące pragnienia, dążenia, taksonomie, hierarchie, także repulsje.

W sferze istnienia wartości rozwiązanie proponowane przez przedstawiciela lubelskiej szkoły personalizmu chrześcijańskiego zmierza do akceptacji rzeczywistości płaszczyzn: ontologicznej i personalistycznej. W pierwszym znaczeniu wartości są związane z szeroko rozumianym bytem. W drugim natomiast aspekcie przybierają one nową jakość, inny stopień istnienia, kiedy są aprobowane i internalizowane przez osobę. W kontekście tego ostatniego ujęcia stwierdzamy, iż nie ma osób bez wartości, a te ostatnie nie istnieją w sensie ich uznawania, odczuwania czy realizowania poza człowiekiem, zwłaszcza wartości wyższe: poznawcze, etyczne, estetyczne, religijne. A ostatecznie wszystkie one są – jak pisze Kowalczyk –zakotwiczone w Wartości Najwyższej – w Bogu⁸. Owa „dwupoziomowość rzeczywistości”⁹ kategorii aksjologicznych daje nam w miarę pełny ich obraz oraz sprawia, że wizja wartości w ujęciu autora unika zarzutu reizacji, jak też subiektywizacji, idealizacji. Jednostka wartości odczuwa, uznaje, urzeczywistnia, dokonuje ich taksonomii. Jest przez to ich pierwszorzędnym podmiotem, „nosicielem”. Wartości mają więc indywidualny charakter. Jednak są one także zakotwiczone w bycie zewnętrznym w relacji do jednostki, tkwią w nim, są jego immanentną jakością.

Te filozoficzne konstatacje Kowalczyka można w pewnym zakresie wykorzystać także na terenie socjologii. A mianowicie, ów przedmiotowy aspekt wartości implikuje – od strony ontologicznej – w pewien sposób również ich społeczny profil, kiedy podmiot owych kategorii aksjologicznych jako układy odniesienia

⁶ Por. J. S z y m c z y k, *Wokół wartości i więzi społecznych Polaków. Wybrane aspekty i tendencje*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2010, nr 4, s. 3-22; t e n ż e, *Przemiany wartości i więzi we współczesnym społeczeństwie polskim*, w: *Odpowiedzialność społeczna w innowacyjnej gospodarce*, red. P. Kawalec, A. Blachut, Wyd. KUL, Lublin 2011, s. 299-319.

⁷ S. K o w a l c z y k, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, RW KUL, Lublin 1996, s. 58.

⁸ Tamże, s. 76 nn; t e n ż e, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, s. 159.

⁹ S. K o w a l c z y k, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, s. 159.

przyjmuje różnego typu społeczności, takie jak: rodzina, zbiorowość lokalna, wyznaniowa, klub sportowy, państwo czy naród. Psychospołeczna perspektywa – jako postawa i procedura badawcza – stanowi zatem najbardziej właściwe podejście do analizy świata wartości. Wynika z niej, że wartości „żyją” w społeczeństwie jako pewne fakty (choćby występowały pod różnymi nazwami); jednostki realizują je w przestrzeni społecznej, walczą o nie, giną w imię wyznawanej aksjologii.

Rozważania Kowalczyka, dotyczące ontologii wartości, uwzględniają – w kontekście przedstawiania przezeń relacji: wartość a byt – m.in. stanowiska tomizmu i fenomenologii. Autor formułuje zastrzeżenia wobec sugerowania przez Józefa Tischnera priorytetu wartości względem bytu i tym samym pomniejszania znaczenia tego ostatniego. Zarzuca też mu relatywizm epistemologiczny podczas omawiania wartości poznawczo-intelektualnych¹⁰. Jednak wątpliwości zgłasza także pod adresem tomistycznej tezy o konwersji bytu i dobra oraz wobec poglądów niektórych przedstawicieli tego nurtu, jeśli chodzi o zagadnienie stosunku: teoria transcendentaliów a współczesna filozofia wartości (jedni tomisci kwestionują w ogóle zasadność aksjologii, inni dostrzegają w niej uszczegółowienie koncepcji uniwersaliów bytowych, a jeszcze inni mówią o ich opozycyjności). Autor zasadniczo skłania się – i słusznie – do akceptacji takiego rozwiązania, że pomiędzy transcendentaliami a aksjologią można dostrzec zarówno elementy pokrewne, jak i różniące. Tych ostatnich jest jednak zdecydowanie więcej. Mimo to docenia on jednak wkład tomizmu w zakresie popularyzowania realizmu ontologiczno-aksjologicznego¹¹.

Fakt łączenia wartości z istnieniem i funkcjonowaniem człowieka implikuje zagadnienie języka aplikowanego na terenie aksjologii. Zwrócenie uwagi przez Kowalczyka na tę kwestię jest trafne i zasadne. Tomizm posługuje się „językiem ontologicznym”, skoncentrowanym na rzeczywistości przedmiotowej, a inne teorie wartości, także w wydaniu fenomenologii, używają „języka aksjologicznego”, potrafiącego – na ile to możliwe – odkrywać elementy i specyfikę szeroko rozumianego doświadczenia człowieka jako „nosiciela” wszelkich wartości. Dlatego w zaprezentowanych przez lubelskiego uczonego różnicach pomiędzy teorią transcendentaliów a współczesną aksjologią można dostrzec jego sugestię dotyczącą potrzeby otwarcia się tomizmu na niektóre osiągnięcia filozofii podmiotu. Stanowisko Kowalczyka w sprawie bytowego statusu wartości można określić mianem ontologii personalistyczno-aksjologicznej¹².

¹⁰ Tamże, s. 174-178.

¹¹ Tamże, s. 152-154.

¹² Tamże, s. 160.

W każdym razie w tekstach Kowalczyka widoczne jest odcięcie się od swego rodzaju „filozoficzno-metafizycznego dogmatyzmu”, typowej „przypadłości” filozofów. Nie mamy w nich do czynienia z przykładem jakiegoś filozoficznego „nadęcia” czy intelektualno-apodyktycznej pewności. Świadczy o tym choćby, stosowana przez autora podczas określania kategorii aksjologicznych, terminologia typu: „opis wartości”¹³, a nie silenie się na wyczerpującą i precyzyjną ich definicję, gdyż tego typu nastawienie, akurat w tym przypadku, jest mało efektywne. Dużym walorem pism lubelskiego filozofa, w których omawia on zagadnienia aksjologiczne, jest zwrócenie uwagi na potrzeby człowieka, które są znakami czy drogami prowadzącymi dopiero do odkrywania wartości. Kowalczyk patrzy na świat wartości poprzez pryzmat konkretnych kategorii aksjologicznych, a nie zbyt idealnych czy silnie znormatywizowanych. Innymi słowy, dostrzega on podczas swoich analiz – choć jest filozofem a nie socjologiem – różnice pomiędzy pytaniami: „jak jest” oraz „jak być powinno”, przez co niektóre jego przemyślenia nadają się do aplikacji i operacjonalizacji np. na terenie socjologii wartości, socjologii sportu, socjologii ciała, które to subdyscypliny wciąż poszukują dla siebie odpowiednio usystematyzowanej teoretycznej „podbudowy”¹⁴.

Oprócz problemu istnienia wartości Kowalczyk podejmuje analizę trudnej kwestii, jaką stanowi poznanie kategorii aksjologicznych (epistemologia wartości kultury, sportu, ciała). Kowalczyk proponuje odejście od ciasnego racjonalizmu (empirycznego czy spekulatywnego) i dostrzeżenie waloru poznania intuicyjnego, zarówno intelektualnego, jak i emocjonalnego¹⁵. Zdecydowanie opowiada się

¹³ Tamże, s. 133

¹⁴ W pracach licencjackich, magisterskich powstałych w Katedrze Socjologii Makrostruktur i Ruchów Społecznych nierzadko korzystano z dorobku Stanisława Kowalczyka, w zakresie ukazania teoretycznych implikacji, podstaw dla analizy danych empirycznych, np.: K. Szabata, *Stereotyp Niemca w świadomości mieszkańców wsi-emigrantów zarobkowych. Na przykładzie gminy Aleksandrów*, mps, Lublin 2009; M. Pabich, *Postawy obywatelskie młodzieży ponadgimnazjalnej. Na przykładzie IX LO im. C.K. Norwida i Technicznych Zakładów Naukowych w Częstochowie*, mps, Lublin 2009; A. Maciąg, *Postawy dziewcząt wobec pracy zawodowej. Na przykładzie LO im. ONZ w Biłgoraju*, mps, Lublin 2009; M. Januchta, *Cele życiowe jako wartości w świadomości rolników. Na przykładzie gminy Łączna*, mps, Lublin 2009; G. Wróblewski, *Preferowane wartości i motywy uprawiania karate w opinii zawodników. Na przykładzie Akademii Karate w Lublinie*, mps, Lublin 2010; P. Więcek, *Orientacje wartościujące reprezentantów sportu kwalifikowanego. Na przykładzie klubu „Korona Kielce”*, mps, Lublin 2010; F. Pruszkowski, *Postawy polityczne młodzieży ponadgimnazjalnej. Na przykładzie XVI LO im. Augusta i Juliusza Vetterów w Lublinie*, mps, Lublin 2011; J. Słoniewska, *Orientacje wartościujące członków organizacji AIESEC. Na przykładzie Lublina*, mps, Lublin 2011; P. Lempicki, *Motywy i funkcje modelowania ciała w opinii osób korzystających z lubelskich klubów fitness i salonów masażu*, mps, Lublin 2011.

¹⁵ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, s. 83nn.

za personalno-holistycznym ujęciem elementów strukturalnych doświadczenia aksjologicznego. Przedmiotem jego rozważań są doświadczane przez jednostki sytuacje aksjologiczne oraz związane z nimi etapy postępowania człowieka: np. rozpoznawanie, ocena i wybór dostrzeganych wartości, w które zaangażowany jest cały człowiek i w których nie jest on oczywiście wolny od dylematów czy przeżywania niewspółmiernych skal wartości (np. odczuwanych-uznawanych, analizowanych przez m.in. Stanisława Ossowskiego, o których jeszcze wspomnimy poniżej). Z wypowiedzi Kowalczyka wynika, że człowiek kształtuje swą osobowość poprzez wartości. Teza ta implikuje podstawową prawdę o człowieku, iż w ludzkiej naturze zawarty jest aksjotropizm¹⁶. Oczywiście, jest on – jak słusznie zauważa lubelski filozof – zróżnicowany w aspekcie internalizacji u poszczególnych jednostek. Wartości pełnią podwójną rolę: stymulują do działania z nimi zgodnego i powstrzymują od działań im przeciwnych. One otwierają i ukierunkowują na pewien „horyzont możliwości”, który może, ale nie musi być wykorzystany przez jednostki.

Można zatem powiedzieć, że w przypadku rozważań odnoszących się do podmiotowego aspektu wartości, sugestywne i komunikatywne konstatacje Kowalczyka wykazują pewne pokrewieństwo z niektórymi dywagacjami nurtu fenomenologiczno-egzystencjalnego, nawiązującego do egzystencjalizmu św. Augustyna i niektórych fenomenologów: Maxa Schelera (choć Kowalczyk odcina się od jego panemocjonalizmu)¹⁷, Dietricha von Hildebranda czy też Romana Ingardena i Marii Gołaszewskiej. Nurt ten akceptuje poszerzoną koncepcję doświadczenia człowieka. Jeśli zaś chodzi o św. Augustyna, to wyraźnie widoczna jest nuta sympatii w tekstach Kowalczyka w stosunku do jego myśli. Mamy tu do czynienia z wyeksponowaniem i dowartościowaniem przez lubelskiego personalistę bogatego dorobku duchowo-intelektualnego biskupa Hippony, zwłaszcza dotyczącego osobowego doświadczenia aksjologicznego, w zakresie: prawdy, dobra, miłości, przyjaźni itp., czy też powiązania przezeń wartości z pragnieniem szczęścia i sensem życia (chodzi o egzystencjalno-woluntarystyczny profil aksjologii św. Augustyna)¹⁸.

Jeśli chodzi o taksonomię wartości, to istnieje wiele propozycji klasyfikacji kategorii aksjologicznych. Można np. wymienić dwa zasadnicze rodzaje wartości, z których jeden dotyczy osoby ludzkiej (wartości ostateczne i codzienne), a drugi

¹⁶ T e n ż e, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, s. 142nn.

¹⁷ Tamże, s. 148 n.

¹⁸ Tamże, s. 30-37; t e n ż e, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, ODiSS, Warszawa 1987.

społeczności (wartości podstawowe)¹⁹. Wśród wartości osobowych nie wszystkie mają jednakowe znaczenie dla jednostki. I tak „wartości ostateczne” pełnią doniosłą rolę w życiu człowieka, decydują o jego przekonaniach, światopoglądzie, identyfikacji, dostarczają sensu działania i powodują integrację wewnętrzną. Natomiast „wartości życia codziennego” określane są jako bardziej zewnętrzne, społecznie zdeterminowane, pozwalają jednostce lepiej przystosować się do świata zewnętrznego, do różnych jej społecznych afiliacji²⁰. Drugi porządek stanowią wartości społeczne. Dla Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego wartość społeczną ma wszelki przedmiot posiadający empiryczną treść, dostępną członkom grupy społecznej oraz znaczenie, wskutek którego jest on lub może być obiektem działalności²¹. Jeśli wartości społeczne uzyskają szerszą, nawet powszechną zgodę społeczną, wówczas traktuje się je jako wartości podstawowe. Rozumie się przez nie mniejszy lub większy zbiór kategorii aksjologicznych akceptowanych przez wszystkich lub przynajmniej przez większość członków społeczności, w oparciu o które dochodzą oni do konsensusu, dialogu oraz podejmują pozytywną kooperację na rzecz dobra wspólnego²². Przez jednych są one nazywane wartościami podstawowymi, naczelnymi lub centralnymi²³, przez innych dominującymi lub rdzennymi²⁴.

¹⁹ W. P i w o w a r s k i, *Socjologia religii*, RW KUL, Lublin 1996, s. 242.

²⁰ Wśród niewspółmiernych skal wartości Stanisław Ossowski dokonał m.in. rozróżnienia na: wartości codzienne i uroczyste (zob. S. O s s o w s k i, *Z zagadnień psychologii społecznej*, w: t e n - ż e, *Dziela*, t. III, PWN, Warszawa 1967, s. 88). Według polskiego socjologa, wartości uroczyste to takie wartości, które w danym środowisku społecznym są szczególnie szanowane, intensywnie przeżywane przez grupę społeczną i wykazują większą trwałość od wartości codziennych. Te ostatnie związane są z powszednimi troskami, zabiegami człowieka; mają one charakter prywatny. Skala wartości odświętnych ma za sobą zdecydowanie większy udział autorytetu społecznego. Można wymienić jeszcze wartości uznawane (zwane przez innych badaczy także wartościami deklarowanymi, niektóre z nich stają się realizowanymi). Korespondują z nimi wartości odczuwane, które odnoszą się do preferencji jednostki. W tekstach Ossowskiego mamy do czynienia z subtelną analizą wzajemnych relacji pomiędzy wartościami uznawanymi i odczuwanymi. Trzecią parę niewspółmiernych skal wartości, wyróżnioną także przez polskiego socjologa, stanowią: wartości–cele i wartości–środki. Por. J. S z y m c z y k, *W świecie ludzkich kreacji. Stanisława Ossowskiego koncepcja rzeczywistości społecznej*, Wyd. KUL, Lublin 2005, s. 212nn.

²¹ W. T h o m a s, F. Z n a n i e c k i, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. I, LSW, Warszawa 1976, s. 54.

²² W. P i w o w a r s k i, *Socjologia religii*, s. 243.

²³ J. S t y k, *Chłopskie wartości podstawowe (dynamika i kierunki przeobrażeń)*, w: *Wartości a struktura społeczna*, red. S. Marczuk, Rzeszów 1990, s. 137-157.

²⁴ J. Smolicz, *Wartości rdzenne i tożsamość kulturowa*, „Kultura i Społeczeństwo” 1987, nr 1, s. 59-75.

W swoich publikacjach Kowalczyk omawia – aplikując, w odniesieniu do kultury, sportu, ciała ludzkiego, kryterium antropologiczno-personalistyczne – m.in. takie wartości, jak: poznawczo-intelektualne (prawda), etycznie-moralne (dobro), estetyczne (piękno), religijne, społeczno-narodowe, witalno-zmysłowe, ludyczne (np. dotyczące uprawiania sportu), ekonomiczno-uitylitarne²⁵. Wiele uwagi w swojej twórczości poświęca on zagadnieniu wolności. Jej rozumienie pochodne jest – jego zdaniem – od przyjętej koncepcji człowieka. Dlatego spotykamy się z personalnym, integralnym rozumieniem wolności oraz z redukcjonistycznymi jej ujęciami, wręcz patologiami, natury indywidualnej i społecznej (Karol Marks, Fryderyk Nietzsche, Jean P. Sartre, determinizm, socjocentryzm, totalizm, terroryzm)²⁶. Według Edwarda Baławajdera Kowalczyk wskazuje na funkcję antropologiczną i społeczną omawianych wartości; solidaryzuje się z klasyczną interpretacją kategorii aksjologicznych i równocześnie docenia inne ich interpretacje²⁷.

W języku potocznym, ale i w piśmiennictwie naukowym, formułowane są konstatacje o kryzysie wartości, dekonstrukcji ich systemu. Przy czym – zdaniem niektórych – tego typu sytuacja dotyczy tylko realizacji czy internalizacji kategorii aksjologicznych. Natomiast wartości jako wartości (idee, typy idealne) nie podlegają wypaczeniom, fluktuacjom²⁸. Faktycznie różnego rodzaju zmiany społeczne wywołują większe lub mniejsze „zamieszanie” w hierarchiach czy systemach wartości jednostek i grup społecznych. Egzemplifikacją tego stanu rzeczy są dylematy niektórych Polaków, np. jak rozłożyć akcenty pomiędzy państwem

²⁵ S. K o w a l c z y k, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, s. 168-190; t e n ż e, *Filozofia kultury*, s. 121-142.

²⁶ Por. S. K o w a l c z y k, *Filozofia wolności. Rys historyczny*, RW KUL, Lublin 1999; t e n ż e, *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2000. Autor wymienia następujące formy wolności: 1) wolność jako autodeterminacja, czyli możliwość wyboru (sens ontologiczny); 2) wolność jako autonomia, czyli samodoskonalenie (sens psychologiczno-moralny); 3) wolność jako aktywność, czyli samorealizacja (sens egzystencjalno-pragmatyczny); 4) wolność jako prawo człowieka, czyli samoopowiedzialność (sens społeczny). (S. K o w a l c z y k, *Zarys filozofii człowieka*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 1990, s. 108).

²⁷ E. B a ł a w a j d e r, *Mysł filozoficzna ks. prof. dra hab. Stanisława Kowalczyka*, w: *Książka profesor Stanisław Kowalczyk. Człowiek-uczyony-nauczyciel*, red. E. Baławajder, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2002, s. 35.

²⁸ Władysław Stróżewski (*O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Wyd. Znak, Kraków 2002) pisze: „Nie wierzę w kryzys wartości. Świat wartości to obiektywna, autonomiczna dziedzina rzeczywistości [...]. Prawda jest prawdą, dobro dobrem, piękno pięknem [...]. W tej dziedzinie kryzys jest niemożliwy. Kryzys nie dotyczy wartości, ale naszego ich przeżywania. Zatraciliśmy wrażliwość na wartości, zagubiliśmy ich smak. Zwłaszcza pogubiliśmy się w odczytywaniu ich właściwej hierarchii” (s. 168). Zob. także J. M a r i a n ś k i, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, TN KUL, Lublin 2001.

opiekuńczym (u niejednych nierzadko tęsknota za nim) a państwem pomocniczym; wolnością i równością; samorządnością a centralizacją. Tego typu dywagacje mają charakter nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny.

Kowalczyk zjawisko kryzysu rozpatruje w szerszym kontekście. A mianowicie opisuje fenomen kryzysu kultury, który ma – jego zdaniem – swoje przyczyny, sprowadzające się, najogólniej mówiąc, do: kryzysu idei człowieka jako osoby (redukcjonizm w jej postrzeganiu); kryzysu poprawnej idei Boga (np. teologia procesu, teologia „śmierci Boga”, teologia rewolucji, apostazja); kryzysu integralnej kultury (odejścia od prawdy, dobra, piękna w nauce, sztuce, literaturze, etyce, polityce); kryzysu personalnych wartości. Ostatnia forma kryzysu jest rekapitulacją jego poprzednich przejawów, a zarazem znajduje się u ich źródeł²⁹. Te czynniki znajdują swoje odzwierciedlenie – według Kowalczyka – w zjawisku kryzysu współczesnego chrześcijaństwa, współczesnej kultury zachodniej³⁰.

W każdym razie transformację kategorii aksjologicznych determinuje m.in. zachwianie hierarchii czy systemu wartości jednostek, neutralizacja i zniekształcenie ich porządku, fakt barier w dokonaniu oceny i wyboru przez jednostkę celów życiowych, różnego rodzaju niespójności, np. między wartościami deklarowanymi a faktycznie realizowanymi. Do przemiany wartości może prowadzić podmianna wartości przez ich atrapy lub fetysze³¹. W grę wchodzi tu praktyka nazywania wartości jakimś zagmatwanym wieloznacznikiem lub ogólnikiem, przez co tracą one u jednostek i w świadomości społecznej tak potrzebną dla siebie klarowność, czytelność i jednoznaczność³². Analogiczną rolę, jak zastępowanie wartości przez ich atrapy lub fetysze, odgrywa inny czynnik – przechwytywanie i zawłaszczanie symboli. Przykładem tego może być nadawanie wielu wydarzeniom, w okresie PRL, ideologicznej interpretacji, i to w taki sposób, aby symbolizowały one ducha marksistowskiej dialektyki³³.

Kowalczyk w prezentacji historii myśli filozoficznej, w tym także dotyczącej problematyki aksjologicznej, opowiada się za – jak to nazywa – koncepcją

²⁹ S. K o w a l c z y k, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, s. 191nn.

³⁰ T e n ż e, *Filozofia kultury*, s. 164nn.

³¹ A. T y s z k a, *Kultura jest kultem wartości. Aksjologia społeczna – studia i szkice*, Norbertinum, Lublin 1993, s. 111-113.

³² Np. w PRL nierzadko zachowano wtedy dawne, „przedkomunistyczne” nazwy instytucji, stare szyldy, ale wypełniono je ideologiczno-marksistowską treścią, a wszystko po to, aby ulegitymizować „władzę ludową”. Stosowano również w tamtym czasie praktykę wyciszania i dewaluacji autentycznych bohaterów narodowych, zohydzenia ich, a na ich miejsce lansowania postaci preferowanych przez panujący reżim polityczny.

³³ A. T y s z k a, *Kultura jest kultem wartości*, s. 111-114.

„pulsowania”. Opiera się ona na przekonaniu, że poszczególni autorzy, nurty czy nawet całe okresy preferują określone wartości. Jednak opcje te nie są czymś trwałym, ulegają licznym transformacjom, przeobrażeniom³⁴. Stąd można powiedzieć, że do schematycznego zilustrowania problematyki aksjologicznej – rozpatrywanej w aspekcie historycznym – najlepiej pasuje falowa czy „zygzakowata” koncepcja jej rozwoju. W ten sposób lubelski uczony dystansuje się od teorii: linearno-progresywnej (zakłada ona nieustanny postęp w filozoficzno-aksjologicznej refleksji) i cyklicznej (sugeruje, że po fazach rozwoju następuje etap regresu czy petryfikacji statycznej)³⁵. Wartości mogą także doświadczać transformacji w sytuacji, gdy ma miejsce absolutyzacja któregoś ze szczebli ich „drabiny”. Wszystkie poziomy w tej hierarchii wartości są – ze względu na integralne postrzeganie struktury człowieka – potrzebne i istotne. Potrzebne są zatem wartości hedonistyczne, witalne, etyczne, religijne. Natomiast absolutyzacja jakiejś płaszczyzny wartości, nawet religijnych, sprawia, że pozostałe aksjologiczne poziomy nie są na swoim, właściwym dla siebie, miejscu. Pojawia się w ten sposób u ludzi zachwiana wrażliwość aksjologiczna. Jesteśmy wrażliwi na pewnego typu wartości, nie dostrzegając innych lub je pomniejszając. Mamy przy tym skłonność, by absolutyzować i uznawać za jedyne i zarazem najwyższe te wartości, na które jesteśmy szczególnie uwrażliwieni. Ten swoisty „totalizm aksjologiczny” może przejawiać się w różnych formach: np. hedonizmu, witalizmu, intelektualizmu, moralizmu, estetyzmu³⁶.

Zwrócenie uwagi przez Kowalczyka na istotne elementy w opisie wartości jest niezwykle pomocne w prowadzeniu dialogu i w naukowych poszukiwaniach. Należy z pewnością do nich zaliczyć: określenie miejsca podmiotu i przedmiotu w definicjach wartości (subiektywizm i obiektywizm), wyjaśnienie stanowiska personalizmu w tej kwestii, uchwycenie relacji pomiędzy wartością a bytem w ujęciu tradycji arystotelesowsko-tomistycznej i poniekąd fenomenologicznej. A ponadto godne podkreślenia jest przedstawienie przez Kowalczyka samej struktury świata wartości. Oznacza to wyszczególnienie ich charakteru obiektywnego, realnego, jakościowego, bipolarnego oraz samej hierarchii wartości³⁷.

³⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, s. 9.

³⁵ Tamże.

³⁶ J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Oficyna Literacka i Naukowa „TIC”, Kraków 1993, s. 39-40.

³⁷ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, s. 62; tenże, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, s. 168-174.

2. SFERA KULTURY

W strukturze kultury można wyodrębnić przynajmniej cztery czynniki: socjologiczny (chodzi o jej społeczną organizację); geograficzny czy ekologiczny (adaptacja kultury do jej fizycznego środowiska); ekonomiczny (relacja między stylem życia jednostki a tym, w jaki ona zarabia na swoje utrzymanie); moralny (regulacja ludzkiego życia ze względu na pewny system wartości i norm społeczno-etycznych)³⁸. W tym kontekście przyjmuje się, że pomiędzy zjawiskami społecznymi i kulturowymi zachodzą żywe i ciągłe korelacje. W związku z tym można wyróżnić tu przynajmniej trzy przeciwstawne założenia: Po pierwsze, istnieje społeczeństwo jako byt właściwy, a wszelka działalność kulturalna zachodzi w społeczeństwie i jest jego manifestacją. Po drugie, istnieją autonomiczne dziedziny kultury, które nie są zależne od organizacji społecznej, a społeczeństwo czyni, co najwyżej, możliwym lub niemożliwym rozwój poszczególnych dziedzin kultury. Po trzecie, istnieje świat ludzki z jemu tylko właściwymi cechami oraz występują w życiu indywidualnym i zbiorowym dążenia ludzkie, różne kategorie wartości, ku którym te dążenia są zwrócone, czyli to wszystko, co zwykle ujmuje się w pojęciu kultury³⁹.

Wydaje się, że najwięcej zwolenników wśród socjologów ma stanowisko ostatnie. Oznacza to, że jakkolwiek by były rozumiane: wartości, wytwory materialne, wzory zachowań, to niewątpliwie istnieją one w jakiejś przestrzeni społecznej, a nawet można powiedzieć, że są one efektem współżycia społecznego oraz że związki (genetyczne, strukturalne, funkcjonalne) przenikają te dwa aspekty: tzn. sferę kulturową i społeczną. Jałowe jest tedy pytanie: czy kultura jest społecznie zdeterminowana i posiada społeczną organizację, czy vice versa⁴⁰. W sumie sfery te są ściśle splecione ze sobą, między którymi precyzyjna granica trudna jest

³⁸ Por. Ch. Dawson, *Istota kultury*, w: *Człowiek–wychowanie–kultura*, red. F. Adamski, Wyd. WAM, Kraków 1993, s. 182.

³⁹ P. Rybicki, *Struktura społecznego świata. Studia z teorii społecznej*, PWN, Warszawa 1979, s. 64.

⁴⁰ Z. Bauman (*Kultura a społeczeństwo. Preliminaria*, PWN, Warszawa 1966, s. 80-81) zauważa, że przy tzw. atrybutywnym pojmowaniu kultury i społeczeństwa należy przyjąć genetyczne pierwszeństwo społeczeństwa przed kulturą i odrębność tych dwu aspektów. Kultura bowiem nie mogła istnieć inaczej, jak w wytworzonym i określonym układzie stosunków społecznych. Natomiast w ujęciu dystrybutywnym wszelkie przejawy życia społecznego i kulturowego są wzajemnie splecione i uwarunkowane, a ich zmiana odbywa się także w wyniku modyfikacji obu tych aspektów jednocześnie.

do wyznaczenia, a ich samoistne życie jest praktycznie niemożliwe⁴¹. Ten pogląd wydaje się dzielić także i S. Kowalczyk, który nie separuje od siebie dymensji społecznej i kulturowej.

Kulturę danej zbiorowości określa się niekiedy mianem „dziedzictwa”. Oznacza to, że jest ona zakorzeniona w przeszłości, jawi się jako skumulowany produkt ludzkiej aktywności trwającej dłuższy czas i jest przekazywana z pokolenia na pokolenie⁴². Według Stanisława Ossowskiego, w skład dziedzictwa kulturowego wchodzi następujące elementy: „pewne wzory reakcji mięśniowych, uczuciowych i umysłowych, według których kształcą się dyspozycje członków grupy”⁴³. W myśl tego określenia o „dziedziczeniu” czy „przekazywaniu” można mówić jedynie w tych wypadkach, gdy mamy do czynienia z kształtowaniem się czyichś właściwości według pewnych wzorów, charakterystycznych dla określonych osób, z którymi dana jednostka była w jakimś społecznym kontakcie. Struktura tak rozumianego dziedzictwa kulturowego nie zawiera zatem – jak z tego wynika – żadnych przedmiotów zewnętrznych, materialnych. Stanowisko Ossowskiego koliduje zatem z powszechnie istniejącymi koncepcjami kultury. Wyłączenie przez niego poza obręb dziedzictwa kulturowego sfery przedmiotów zewnętrznych powoduje bowiem zasadniczą sprzeczność i trudność w definiowaniu kultury, a zarazem nie odpowiada ono uniwersalnym odczuciom ludzi, którzy te przedmioty-wytwory włączają z reguły do omawianej tu dziedziny. Z drugiej jednak strony, stanowisko takie nie jest całkowicie odosobnione⁴⁴.

⁴¹ Według niektórych autorów wyodrębnienie kultury od społeczeństwa jest możliwe wówczas, gdy zmniejsza się stopień interioryzacji wzorów wywoływanych przez różne wartości kulturowe, a tym samym zmniejsza się stopień identyfikacji z dobrami kultury będącymi w społecznym obiegu. Zmniejsza się przez to również siła motywacyjna kultury oraz jej wpływ na życie jednostek i grup, a także ma miejsce społeczne poczucie dystansu wobec niektórych jej elementów. Oczywiście, system kultury nie izoluje się nigdy całkowicie, jednak dochodzi w tego typu sytuacjach do pewnego stopnia jego autonomii: np. niektóre jego wytwory przestają być wynikiem społecznego oddziaływania ludzi, owocem społecznych interakcji. Również przybyłe z zewnątrz nie zaakceptowane elementy kulturowe, niewpływające na zachowania ludzi, stanowią o częściowej autonomiczności systemu kulturowego. Por. M. G o l k a, *Kultura jako system*, OWN, Poznań 1992, s. 90.

⁴² Por. P. S z t o m p k a, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wyd. Znak, Kraków 2002, s. 248.

⁴³ S. O s s o w s k i, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, w: t e n ż e, *Dzieła*, t. II, PWN, Warszawa 1966, s. 64.

⁴⁴ Zwolennicy sztuki konceptualnej opowiadają się za wyzwoleniem sztuki od przedmiotu artystycznego, mającego swe materialne odniesienia do artefaktu. Głoszą oni, że sztuka to intuicja, ekspresja artystyczna, wizja psychiczna. Zobiektywizowanie dzieła (w marmurze, na płótnie) to – ich zdaniem – sprawa techniczna, nieodgrywająca większej roli w procesie twórczym. Najważniejsze w konceptualizmie jest to, że sztuka zrezygnowała z „dzieła-przedmiotu” na rzecz „dzieła-idei”.

Możemy zatem wyróżnić dwie tendencje w definiowaniu kultury. Po pierwsze, do kultury czy dziedzictwa kulturowego włącza się – jak w koncepcji Ossowskiego – jedynie wzory zachowania i myślenia, czy różnego rodzaju przeżycia psychiczne, estetyczne, traktując przedmioty materialne powiązane w sposób istotny z owymi wzorami systemem kulturowych „znaczeń” jako korelaty kultury⁴⁵. Po drugie, mianem kultury obejmuje się zarówno wzory myślenia i zachowania, jak i przedmioty materialne, związane z tymi pierwszymi systemem grupowych znaczeń⁴⁶. W pierwszym rozumieniu, np. *Pan Tadeusz*, jest korelatem pewnych ludzkich dyspozycji przynależących bezpośrednio do dziedzictwa kulturowego, a w drugim – jego elementem składowym. Według Stefana Nowaka, drugie stanowisko wydaje się być dogodniejsze i bardziej zgodne z nawykami znaczeniowymi, które wytworzyły się w naukach zajmujących się kulturą. Jest też ono bardziej dogodne dla różnych nauk społecznych oraz jawi się jako użyteczniejsze dla tych dyscyplin, które badając ludzkie kultury, wiele uwagi poświęcają materialnym wytworom ludzkiej działalności⁴⁷.

To ostatnie stanowisko jest również bliższe Kowalczykowi, który w swojej refleksji naukowej docenia – z jednej strony – walor świadomości kulturowej jednostki, a z drugiej strony analizuje szeroko rozumiane obiekty kultury. Oczywiście, zdaje on sobie sprawę, że stopień samoświadomości kulturowej, tzn. wyraźnego postrzegania wartości, norm, symboli bywa zróżnicowany u poszczególnych jednostek. Ludzie nierzadko są zanurzeni w kulturze, stosując się do jej nakazów bezrefleksyjnie. Wydaje się, że wszystko jest dla nich oczywiste. W innym wypadku jednak wyraźnie odczuwają presję kulturową, czują się przez kulturę skrępowani, buntują się przeciwko jej dyktatowi⁴⁸. Same zaś obiekty kultury lubelski filozof czyni przedmiotem swojej analizy, choćby w kontekście omawiania przezeń specyfiki i uniwersalizmu dorobku, osiągnięć kultury polskiej⁴⁹.

Kultura implikuje wszystko to, kim człowiek jest i co posiada. Gdyby bowiem można było odseparować jednostkę całkowicie od jej kultury, społecznego dzie-

⁴⁵ Istniejące rozumienie kultury jako systemu znaczeń implikuje, iż decydujące są tu nie tyle jej elementy składowe czy nawet związki pomiędzy nimi, co przede wszystkim ich znaczenie w świadomości członków konkretnej społeczności. Przy takim rozumieniu akcentuje się w opisie kultury przede wszystkim swoiste sprzężenie symboli, znaków, idei, wartości, odgrywających istotną rolę w społecznej komunikacji. Por. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, PWN, Warszawa 1975, s. 23.

⁴⁶ Por. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, PWN, Warszawa 1971, s. 563-564.

⁴⁷ S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, PWN, Warszawa 1985, s. 116.

⁴⁸ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, s. 95 nn; por. P. Sztomпка, *Socjologia*, s. 236.

⁴⁹ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, s. 105 nn.

dzictwa, to stałaby się ona „głupcem, żyjącym we własnym świecie bezkształtnych doznań prymitywniej jednak niż zwierzęta, ponieważ zabrakłoby jej już przewodnictwa instynktu, który stanowi podstawę zachowania się zwierząt”⁵⁰. Kultura jest zatem właściwością człowieka. Ona charakteryzuje osobę ludzką i wyodrębnia ją spośród wszystkich innych istot. Jednostka ludzka jest więc ontologicznie zespolona z fenomenem kultury. Tajemnica człowieka to tajemnica – jak pisze Stanisław Kowalczyk – jego kultury wewnętrznej i zewnętrznej⁵¹. Kultura jest wyrazem człowieka. Osoba ludzka tworzy kulturę, ale i kultura (jej procesy i wytwory) poniekąd kreują osobowość jednostki⁵². Tym samym omawiany autor zwraca również uwagę na zagadnienia z zakresu antropologii kultury, wskazuje na organiczne i trwałe powiązanie kultury z ludzką naturą, czyli na kwestie ogniskujące się wokół człowieka jako twórcy kultury, który jest także jej celem i sensem⁵³.

Kowalczyk wskazuje na sprzężenie pomiędzy kulturą a wartościami: nie ma kultury bez wyższych wartości ani też nie jest możliwe ich realizowanie poza kulturą czy tym bardziej wbrew kulturze⁵⁴. W ten sposób prezentuje on personalistyczną koncepcję kultury, odwołując się do jej ontologiczno-aksjologicznych podstaw. Dostrzega w ontycznych źródłach tak rozumianej kultury zespół wartości stanowiących jej istotę. Podczas analizy typów i sektorów kultury, lubelski filozof wyróżnia dwie jej formy: kulturę egzystencjalno-osobową człowieka („być”) oraz kulturę materialno-ekonomiczną („mieć”). Opowiada się za przyznaniem prymatu tej pierwszej kategorii⁵⁵. Z rzeczywistością materialną Kowalczyk łączy feno-

⁵⁰ Ch. Dawson, *Istota kultury*, s. 176.

⁵¹ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, s. 106.

⁵² Tamże, s. 89.

⁵³ Tamże, s. 89-95.

⁵⁴ Tamże, s. 54. Wielu autorów uważa kulturowe reguły – normy i wartości – za trzon kultury, np. F. Znaniecki (system aksjonormatywny społeczeństwa), czy T. Parsons (konsensus co do wartości decydujący o tożsamości i stabilności społeczeństwa). W obrębie kultury normatywnej (jeden z segmentów kultury w ogóle) znajdują się opisy działań właściwych, przyjętych w danej kulturze, ale także niewłaściwych lub zabronionych. W grę wchodzi tu pojęcie powinności lub zakazu. Z punktu widzenia dziedzictwa kulturowego, kultura normatywna zachowuje trwałość nie tyle przez pamięć dyskursywnie zdefiniowanych reguł, ile przez aktualną, powtarzalną realizację. Szczególne znaczenie posiadają tu np. różnego typu rytuały. Również inne segmenty kultury: tzn. kultura materialna i idealna (symboliczna) odgrywają ważną rolę w relacji do systemu społecznego, jak i poszczególnych jednostek. Por. A. Kłowska, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 2007, s. 150nn.

⁵⁵ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, s. 35.

men cywilizacji, ale zarazem stwierdza, że ekskluzywne rozgraniczenie kultury i cywilizacji nie jest możliwe w odniesieniu do konkretnych fenomenów⁵⁶.

Lubelski personalista wyraźnie akcentuje, że kultura ma także charakter społeczny. Ten ponadindywidualny wymiar mają – jego zdaniem – elementy składowe kultury, np.: język, tradycja, moralność, religia, sztuka⁵⁷. W ten społeczny profil kultury wpisuje się istnienie kultur narodowych (np. specyfika kultury polskiej). Te ostatnie mogą oczywiście mieć także swoje niewłaściwe interpretacje, np. w postaci etnocentryzmu, relatywizmu kulturowego, ideologicznego totalitaryzmu⁵⁸. Stąd zasadne jest ujęcie przez autora wzajemnych relacji pomiędzy kulturą narodową a kulturą uniwersalną. Kowalczyk docenia rolę narodów w procesach integracji Europy i globalizacji⁵⁹. Analizując strukturę ontologiczną narodu, wyróżnia elementy przedmiotowe (obiektywne) narodu: terytorium, zespół ludzi i ewentualnie instytucje państwa oraz podmiotowe (subiektywne): język, literaturę, sztukę, naukę, filozofię, historię, tradycję, etos, kulturę, religię⁶⁰. Autor podejmuje też problem genezy narodów. Kwestia ta jest wieloaspektowa oraz budząca liczne kontrowersje. Kowalczyk analizuje tu te czynniki narodotwórcze, które najczęściej odgrywały rolę w procesie ewolucji od społeczności szczepowo-plemiennej do społeczności narodowej. Wskazuje przy tym na pluralizm genezy narodów. W szczególny sposób eksponuje rolę trzech istotnych dla zaistnienia narodu czynników, jakimi są: kultura i religia, dynastie władców i kierowane przez nich państwa, elity polityczno-społeczne⁶¹.

Omawiając relacje pomiędzy kulturą a religią, wyróżnia on następujące modele: opozycji i konfrontacji oraz komplementarności i współpracy. Autor opowiada się za drugim rozwiązaniem, z którym harmonizuje ukazana przezeń kwestia dotycząca kulturotwórczej roli chrześcijaństwa⁶². W tym ostatnim ujęciu podkreśla się bardziej ducha inspirującego wpływu ze strony chrześcijańskiej filozofii czy teologii na procesy i wytwory kulturowe niż sam przysłowiowy szyld, fasadę bez treści, jakiś rodzaj indoktrynacji. Innymi słowy, chrześcijaństwo poprzez odwoływanie się do tego, co najistotniejsze w osobie (choćby wartości duchowo--religijnych), transcenduje rzeczywistość społeczną i jest przez to

⁵⁶ Tamże, s. 17.

⁵⁷ Tamże, s. 99nn.

⁵⁸ Tamże, s. 105nn.

⁵⁹ S. K o w a l c z y k, *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, PWE, Radom 2003, s. 191-234.

⁶⁰ Tamże, s. 40-52.

⁶¹ Tamże, s. 73-95.

⁶² S. K o w a l c z y k, *Filozofia kultury*, s. 171-190.

poniekąd „ponadkulturowe”, tzn. w każdej kulturze jest jakby „u siebie”: nawet tam, gdzie religii Chrystusa nie uznaje się za zasadę życia jednostek i grup społecznych. Skoro przez procesy i wytwory kulturotwórcze człowiek rozwija swoją osobowość, to istotne jest podjęcie przez Kowalczyka także zagadnienia pedagogiki kultury. Podstawowa strategia wychowania człowieka i jego integralnego rozwoju wiąże się bowiem z rzeczywistością kultury. Sposoby edukacji i wychowania w zakresie kultury oraz jej przekazu są różnorodne. Do najważniejszych z nich lubelski personalista zalicza: rodzinę, szkołę, tradycję lokalną i narodową, państwo, mass media⁶³.

3. SFERA SPORTU

Sama nazwa „sport” powstała w Anglii i ma swój źródłosłów w łacińskim sformułowaniu: *dis porto*, oznaczającym wyjście z ćwiczeniami ruchowymi poza bramy miasta. W języku angielskim aktywność sportową rozumiano w podwójnym znaczeniu: szerokim (wszelka zabawa) oraz węższym (gry i rozrywki na wolnym powietrzu, zwłaszcza wyścigi, polowania)⁶⁴. Stanisław Kowalczyk ukazuje związki pomiędzy szeroko rozumianą kulturą a kulturą fizyczną oraz sportem. Stwierdza on, że sport jest częścią kultury fizycznej, a ta z kolei jest działem generalnie ujmowanej kultury⁶⁵. Kultura fizyczna wprawdzie koncentruje się na aktywności somatycznej człowieka, ale – zdaniem niektórych – nie może deprecjonować jego wymiaru psychiczno-umysłowego i duchowego⁶⁶. Lubelski filozof akceptuje i posługuje się pojęciem kultury fizycznej, stwierdzając, że jest ono zakresowo szersze od kategorii sportu, gdyż obejmuje także m.in. rehabilitację ruchową, zabiegi higieniczno-kosmetyczne ciała ludzkiego oraz tzw. wychowanie fizyczne⁶⁷. Z kolei sport jest, w jego przekonaniu, działem kultury fizycznej. Według Andrzeja Wacha, sport jako zjawisko społeczne nie doczekał się dotychczas, przynajmniej w Polsce, prawidłowego ustawowo sprecyzowania. Poszukiwania w tym wzglę-

⁶³ Tamże, s. 115nn.

⁶⁴ A. Wach, *Ewolucja pojęcia „sport” w polskim ustawodawstwie w kontekście terminu „kultura fizyczna”*, w: *Kultura fizyczna a kultura masowa*, red. Z. Dziubiński, M. Lenartowicz, Warszawa 2011, SOSRP, s. 402. Jeszcze w XIX w. angielski termin *sportsman* oznaczał miłośnika łowów, strzelectwa, łowienia ryb, żeglarstwa czy wyścigów konnych (tamże).

⁶⁵ S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, Wyd. KUL, Lublin 2010, s. 19.

⁶⁶ J. Kosiewicz, *O pojęciu i metodzie kultury fizycznej*, w: *Sport na przełomie tysiącleci: szanse i nadzieje*, red. Z. Dziubiński, SOSRP, Warszawa 2000, s. 125nn.

⁶⁷ S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 20.

dzie optymalnego normatywnie dlań określenia trwają w naszym kraju już od 30 lat⁶⁸. Prawidłowe jego zdefiniowanie ma istotne znaczenie dla m.in. określenia zasad współzawodnictwa sportowego, statusu jego podmiotów, ich odpowiedzialności prawnej, ubezpieczeń czy rozwiązywania konfliktów, sporów⁶⁹.

Według niektórych autorów, istnieją tendencje sprowadzania wszelkich typów nieużytecznej aktywności ruchowej człowieka do form sportowych. Zwolennicy takiego podejścia posługują się np. pojęciem socjologii sportu a nie socjologii kultury fizycznej⁷⁰. Całą aktywność fizyczno-ruchową obejmują mianem „sportu” lub inaczej mówiąc, kulturę fizyczną traktują jako synonim sportu. Identyfikacja kultury fizycznej i sportu występuje z reguły, zdaniem Zbigniewa Krawczyka, w tekstach socjologów w Europie Zachodniej i Ameryce oraz w krajach będących pod ich silnym wpływem, gdzie zresztą to pierwsze pojęcie wyrażane jest przy pomocy innego terminu, a mianowicie „aktywności fizycznej”. Natomiast nazwa „socjologia kultury fizycznej” ukształtowała się i ugruntowała w krajach Europy Środkowej i Wschodniej oraz została przyjęta w obszarze ich naukowego oddziaływania⁷¹. W krajach tych spotykamy nierzadko próbę przeciwstawienia tych dwóch pojęć: sportu i kultury fizycznej. Mówi się mianowicie o kulturze fizycznej i sporcie jako obszarach rozłącznych. Jednakże owa rozłączność nie została, jak pisze Krawczyk, dostatecznie uzasadniona teoretycznie, dlatego spotyka się często z uzasadnioną negacją⁷². Zdaniem Jerzego Kosiewicza istnieje również prawdopodobieństwo, że pojęcie kultury fizycznej zostanie zastąpione kategorią „sportu”, w celu ściślejszej integracji naukowej Polski z zachodnimi instytucjami⁷³.

Kowalczyk w swoich tekstach posługuje się także terminem „sport”. Jest on – jego zdaniem – kreatywną aktywnością ruchową człowieka, realizowaną zgodnie z przyjętymi regułami, zawierającą elementy gry (zabawy) i rywalizacji, będącą czasem także pracą (w sporcie kwalifikowanym), mającą na celu spotęgowanie somatycznych doskonałości i możliwości człowieka oraz wszechstronny rozwój jego osobowości⁷⁴. Pewne analogiczne elementy, jak w opisie sportu według lubelskiego

⁶⁸ A. Wach, *Ewolucja pojęcia „sport” w polskim ustawodawstwie*, s. 401.

⁶⁹ Tamże, s. 402.

⁷⁰ K. Heinemann, *Wprowadzenie do socjologii sportu*, COM SNP, Warszawa 1990.

⁷¹ Z. Krawczyk, *Powstanie i rozwój socjologii kultury fizycznej*, w: *Socjologia kultury fizycznej*, red. Z. Krawczyk, AWF, Warszawa 2006, s. 19.

⁷² Tenże, *Teoretyczne orientacje w socjologii kultury fizycznej*, w: *Socjologia kultury fizycznej*, s. 27.

⁷³ J. Kosiewicz, *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, Wyd. BK, Warszawa 2004, s. 183.

⁷⁴ S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 34.

personalisty, odnajdujemy u autorów *Małej encyklopedii sportu*, gdzie oznacza on świadomą, dobrowolną działalność człowieka, podejmowaną głównie dla zaspokojenia zabawy, popisu, walki, ale także wewnętrznego doskonalenia się w drodze systematycznego rozwoju cech fizycznych, umysłowych i wolicjonalnych⁷⁵.

Z tych ujęć sportu wynika, że zawiera on pewne elementy strukturalne: podmiotowo-personalne (zawodnicy, menedżerowie, kibice), ideowo-normatywne (wartości, normy, symbole, ceremonie, medale) i materialne (obiekty sportowe, ubiory, firmy produkujące sprzęt sportowy)⁷⁶. Według Józefa Lipca, sport stanowi typ publicznej rozrywki w dwóch głównych wariantach: jako zabawa sportowców poprzez bezpośrednie uczestnictwo w grze oraz jako widowisko, przynoszące satysfakcję obserwatorom z przyglądania się (kibicowania) zawodom⁷⁷. W aspekcie antropologiczno-ontologicznym jest on, zdaniem Kowalczyka, fenomenem złożonym; jawi się bowiem jako m.in.: odpoczynek, przeżycie quasi-uroczyste, zabawa, rywalizacja, parateatr, sposób samorealizacji człowieka, forma życia społecznego⁷⁸. Aktywność sportowa jest także profesją dla wielu osób oraz gałęzią wielkiego biznesu⁷⁹. Również Zbigniew Krawczyk wskazuje na wielopostaciowość sportu; posiada on wiele odmian, pełni liczne funkcje⁸⁰.

Jeśli chodzi o typy sportu, to Kowalczyk wyróżnia m.in.: sport amatorski, niekwalifikowany oraz zawodowy, kwalifikowany, wyczynowy. I chociaż rola wiodąca przypada temu ostatniemu, to do prawidłowego funkcjonowania całego ruchu czy systemu sportowego ważne są wszystkie jego formy⁸¹. Omawiany autor opowiada się za personalistyczną koncepcją sportu, która opiera się na personalistycznej koncepcji człowieka. Wynika z niej, że nie można aktywności sportowej zredukować tylko do wymiaru somatycznego: treningu ciała i organizmu ludzkiego. Oznacza to, że choć aktywność ta angażuje bezpośrednio biologiczny aspekt osoby, to jednak pojmowana i przeżywana w sposób humanistyczny znajduje swoje odzwierciedlenie także w sferze psychiczno-duchowej⁸² człowieka. Sportowiec,

⁷⁵ *Sport*, w: *Mała encyklopedia sportu*, t. 2, Warszawa 1986, s. 439.

⁷⁶ S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 31-32.

⁷⁷ J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, Polskie Wyd. SPRINT, Warszawa 1999, s. 50nn.

⁷⁸ S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 48nn.

⁷⁹ J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, s. 51.

⁸⁰ Z. Krawczyk, *Teoretyczne orientacje w socjologii kultury fizycznej*, s. 27; tenże, *Sport w zmieniającym się społeczeństwie*, Wyd. AWF, Warszawa 2000, s. 17.

⁸¹ Por. S. Wołoszyn, *Pedagogika wychowania fizycznego i sportu*, w: *Wychowawcze aspekty sportu*, red. Z. Dziubiński, SOSRP, Warszawa 1993, s. 28.

⁸² J. Niewęglowski, *O jaką antropologię w sporcie?*, w: *Antropologia sportu*, red. Z. Dziubiński, SOSRP, Warszawa 2002, s. 351; J. Lipiec, *Antropologia sportu: jednostka–społeczność–gatunek*, w: *Antropologia sportu*, s. 29nn.

zdaniem Kowalczyka, to nie tylko zwinne, wygimnastykowane ciało, lecz także myśląca osoba⁸³. Personalizm chrześcijański dowartościowuje rolę ciała w strukturze psychofizycznej (heterogenicznej) jedności (całości) osoby. Również i inne koncepcje sportu akcentują związek *somy z psyche*, zakładając w tym względzie „proces samodoskonalenia przez praktykę”⁸⁴, przez m.in. aktywność ruchowo-fizyczną.

Stąd w społecznych naukach o sporcie (np. w socjologii czy filozofii sportu) nie może zabraknąć problematyki z zakresu socjologii czy filozofii ciała⁸⁵. Sama filozofia w pewnym zakresie dostarczyła socjologom ciała niektórych kategorii pojęciowych, pozwalających pokazywać całą złożoność i wieloaspektowość ludzkiej somatyczności. Warto w tym względzie przywołać publikację Stanisława Kowalczyka: *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*. Praca składa się z dwóch części. W pierwszej autor omawia koncepcje cielesności człowieka, analizując różnych autorów (począwszy od Platona, a na Janie Pawle II kończąc) i nurty filozoficzne (hinduizm, buddyzm, taoizm, stoicyzm). Druga część poświęcona jest ciału i jego funkcjom⁸⁶. Zawarte tu przemyślenia lubelskiego filozofa mogą być z powodzeniem wykorzystane także w socjologii ciała: w sensie implikacji teoretycznych

⁸³ S. K o w a l c z y k, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 42.

⁸⁴ W.J. Cynarski, *Sztuki walki budów w kulturze Zachodu*, Wyd. WSP, Rzeszów 2000, s. 21nn.

⁸⁵ Z. K r a w c z y k, *Ontologia ciała*, w: *Filozofia kultury fizycznej. Koncepcje i problemy*, t. 1, red. Z. Krawczyk, J. Kosiewicz, Warszawa 1990, s. 12.

⁸⁶ S. K o w a l c z y k, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Wyd. KUL, Lublin 2009. Mówiąc o filozofii, należy także wspomnieć o teologii ciała, uprawianej m.in. przez Jana Pawła II. Tematyka ta została przedstawiona przez polskiego papieża w jego 129 katechezach podczas audiencji środowych w latach 1979-1984. Ich zbiorowy tytuł to: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (podtytuły są różne, w zależności od poszczególnych wydań). Papież ukazuje w niej chrześcijańską wizję ludzkiej cielesności i seksualności; próbuje odpowiadać na pytania o sens ucieleśnionej różnicy płciowej między mężczyzną a kobietą. Zdaniem Jacka Kurczewskiego (*Praktyki cielesne*, w: *Praktyki cielesne*, red. J. Kurczewski, Trio, Warszawa 2006, s. 57) Jan Paweł II najpełniej w historii rozbudował katolicką naukę o życiu seksualnym i teologię ciała. Autor zarzuca nawet socjologom, że – w stosunku do teologii ciała – zaniedbali tematykę cielesności, i nie waha się wytknąć im istotnego braku śmiałości w potraktowaniu owych zagadnień w socjologicznych teoriach: „Podkreślenie [przez teologię ciała – dopisek J. Sz.], że właśnie w seksualnej komunii osób realizuje się osobowy charakter bytu ludzkiego, swoista apoteoza kopulacji wprost stawia więź cielesną na miejscu, którego wciąż boi się jej przyznać socjologiczna myśl świecka” (tamże, s. 63). Kurczewski podkreśla, że niektórzy, zafascynowani sporem o granice życia i jego obrony, nie zwracają uwagi na przemiany, jakie dokonały się w tej dziedzinie w podejściu Kościoła do cielesności (tamże, s. 62; zob. także: J. K u p c z a k, *O teologii ciała w ujęciu Jana Pawła II*, „Pressje” 2006, teka 8, s. 13-20; M. S i e m i o n, *Teologia ciała Jana Pawła II. Afirmacja człowieka przez ciało*, „Pressje” 2006, teka 8, s. 76-81; J. Z a c h a r a, *Człowiek-ciało. O teologii ciała Jana Pawła II*, „Pressje” 2006, teka 8, s. 82-92).

czy inspiracji podczas badań (testowania kategorii pojęciowych w ankiecie, wywiadzie pogłębnym).

W każdym razie personalistyczna koncepcja sportu w ujęciu Kowalczyka odwołuje się do m.in. aktywności sensorywno-intelektualnej oraz emotywno-wolitywnej osoby. Poznanie zmysłowe daje o sobie znać w takich sytuacjach, jak: umiejętność oceny odległości, wysokości, wyobraźnia przestrzenna itp. Wyposażenie intelektualne człowieka przejawia się choćby w postaci umiejętności aplikowania regulaminu poszczególnych dyscyplin sportowych, władzy oceniającej, odkrywczej, twórczej⁸⁷. Współdziałał sfery wolitywnej w sporcie dotyczy mobilizacji psychicznej, chęci podejmowania ryzyka, rywalizacji, umiejętności przetrwania stresów, trudności⁸⁸. Personalizm a probuje także społeczny wymiar sportu, co jest istotne także z perspektywy socjologii sportu. Przejawia się on w postaci współpracy zaangażowanych aktorów w grach zespołowych, ale i w dyscyplinach solowych, gdzie sportowiec współdziała z trenerem, lekarzem, sponsorem itp. Gra sportowa może zbliżać ludzi, nierzadko pochodzących z różnych ras, narodów, czy inspirować przyjaźnie itp.⁸⁹.

Aktywność sportowa motywowana jest także przez określone wartości i aplikowane normy⁹⁰. Naczelne wartości w sporcie mogą mieć nieraz charakter autoteliczny, ale jednocześnie sama aktywność sportowa jawić się może jako źródło (instrumentarium) innych kategorii aksjologicznych⁹¹. Kowalczyk wskazuje, że w sporcie obecne są m.in. wartości witalne (zdrowie, zwinność ciała, płynność ruchu, zręczność, ciężyzna fizyczna). Oczywiście, uprawianie sportu, zwłaszcza kwalifikowanego, może być także zagrożeniem dla zdrowia, a nawet życia człowieka (w pogoni za rekordami następuje nadmierna eksploatacja ludzkiego organizmu, stosowanie szkodzących środków dopingowych; u zawodników pojawiają się także stesy psychiczne, załamania, kalectwo)⁹². O zmianach w organizmie człowieka, które zachodzą na skutek uprawiania sportu, pisze m.in. Henryk Grabowski⁹³. Dużą grupę kategorii aksjologicznych, łączących się z aktywnością

⁸⁷ Por. F. Z n a n i e c k i, *Sport i jego geneza*, w: *Filozofia i socjologia kultury fizycznej*, red. Z. Krawczyk, PWN, Warszawa 1974, s. 222.

⁸⁸ S. K o w a l c z y k, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 44.

⁸⁹ Tamże, s. 55.

⁹⁰ Por. J. L i p i e c, *Sport jako wartość. W kręgu aksjologii esencjalnej*, w: *Aksjologia sportu*, red. Z. Dziubiński, SOSRP, Warszawa 2001, s. 176nn.

⁹¹ Z. K r a w c z y k, *Sport w zmieniającym się społeczeństwie*, s. 60nn.

⁹² S. K o w a l c z y k, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 72-75.

⁹³ H. G r a b o w s k i, *O kształceniu i wychowaniu fizycznym*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 40nn; por. M. D e m e l, *W poszukiwaniu istoty zdrowia*, w: *Filozofia kultury fizycznej*, s. 174 n.

sportową, stanowią wartości prospołeczne (związane w taki czy inny sposób z życiem np. narodu, państwa, czy funkcjami patriotyzmu⁹⁴). Posiadają one w sferze sportu znaczenie integracyjne, kreujące różne typy więzi społecznej, elementy solidarności. Wartości prospołeczne uobecniają się w sferze sportu w zespołach, drużynach zawodników, klubach, jak i w środowisku kibiców⁹⁵. Sport ma zatem wymiar grupotwórczy; jest „szkołą uspołecznienia”⁹⁶. Kowalczyk konstatuje, że społeczno-integracyjny profil sportu dokonuje się poprzez aplikowanie i internalizację symboli, rytuałów i zasad gry, a także swoisty „kult” gwiazd sportowych, charakterystyczny zwłaszcza dla ludzi młodych. Społeczny aspekt sportu posiada także swoje liczne zagrożenia, wypaczenia. Należą do nich: komercjalizacja sportu, jego instrumentalizacja przez różne ideologie i politykę itp.⁹⁷.

Inna grupa wartości, łącząca się z aktywnością sportową, to kategorie etyczno-moralne⁹⁸. Według Kowalczyka wartości moralne mają charakter obligatoryjny, a nie fakultatywny. Ich internalizacja nie jest łatwa, wymaga wysiłku i wytrwałości. Omawiany autor do najważniejszych sprawności (cnót) moralnych – mających zastosowanie także w sferze sportu – zalicza: roztropność (ona uzdalnia człowieka do właściwego osądzenia istniejącej sytuacji, trafnego wyboru celów i środków; łączą się z nią takie kategorie, jak: inteligencja, spostrzegawczość, rozważa, ostrożność); sprawiedliwość⁹⁹ (w tym jej formy: prawną, rozdzielczą i zamienną oraz kategorie pokrewne: prawdomówność, przyjaźń, karność, posłuszeństwo, wdzięczność); męstwo (chodzi tu o wytrwałość, cierpliwość, wielkoduszność) i umiarkowanie (kategoria ta dotyczy panowania nad sobą przy korzystaniu z wartości zmysłowych, ludyecznych)¹⁰⁰. Wspomniana sprawiedliwość przejawia się w sporcie w m.in. trzech formach: jako prawo dostępu do aktywności sportowej, konieczność przestrzegania reguł poszczególnych dyscyplin, partycypacja w dobrach, korzyściach, jakie sport niesie z sobą¹⁰¹. Etyka sportu jest

⁹⁴ Zdzisław Krasnodębski (*Po co nam niepodległość*, „Gazeta Polska Codziennie” 2011, nr 53-54, s. 14) pisze, że patriotyzm pojawia się w sporcie, a nawet wkracza w obszar *sacrum*, gdyż piłka nożna od dawna jest „religią cywilną” np. Niemców, choć nie tylko.

⁹⁵ S. K o w a l c z y k, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 86nn.

⁹⁶ Z. K r a w c z y k, *Społeczne wartości kariery sportowej*, w: *Filozofia i socjologia kultury fizycznej*, s. 504.

⁹⁷ S. K o w a l c z y k, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 112nn.

⁹⁸ H. S e k u ł a - K w a ś n i e w i c z, *Moralność a kultura fizyczna*, w: *Socjologia kultury fizycznej*, s. 127nn.

⁹⁹ Z. K r a w c z y k, *Zasada sprawiedliwości w sporcie*, w: *Salezjanie a sport*, red. Z. Dziubiński, SOSRP, Warszawa 1998, s. 77-79.

¹⁰⁰ S. K o w a l c z y k, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 132-138.

¹⁰¹ Z. K r a w c z y k, *Sport w zmieniającym się społeczeństwie*, s. 63nn.

potrzebna zwłaszcza dlatego, że jego kwalifikowana odmiana należy do zawodów wykonywanych przez człowieka i gdzie w grę wchodzi interakcje ludzi sportu, regulowane przez odpowiednie zasady moralne¹⁰².

Na szczególną uwagę wśród kategorii moralnych zasługuje zasada *fair play*¹⁰³. Kowalczyk rozumie ją jako: respektowanie reguł gry; postawę życzliwości wobec przeciwnika; rezygnację z zachowań brutalnych i nieuczciwych; lojalność, solidarność wobec własnego zespołu; posłuszeństwo wobec decyzji arbitra; sprawiedliwą ocenę własnych i cudzych osiągnięć, postaw; respektowanie zasady równości szans; niewykorzystywanie ewentualnej przewagi losowej; spokojne przyjmowanie zarówno zwycięstwa, jak i porażki¹⁰⁴. I choć nie wszystkie wymienione elementy zasady *fair play* mają charakter ściśle etyczny, to jednak ich akceptacja czy internalizacja możliwa jest jedynie w kontekście moralnej postawy człowieka¹⁰⁵. Również moralny aspekt sportu posiada swoje liczne zagrożenia. Kowalczyk wskazuje tu na: merkantylizację, brutalizację sportu zawodowego, fenomen korporeizmu (kult ciała), sztuczny doping¹⁰⁶.

Inny rodzaj wartości, który można odnaleźć w sporcie, to wartości ekonomiczno-socjalne. Zgodnie z nowoczesną koncepcją marketingu sport stał się pewnym produktem na rynku (usługą), która w mniejszym lub większym stopniu podlega prawom popytu i podaży¹⁰⁷. Złaszcza sport kwalifikowany staje się rentowną gałęzią specjalistycznych usług rozrywkowych i znakomitą lokatą kapitału¹⁰⁸. Wartości ekonomiczno-socjalne są charakterystyczne szczególnie dla dyscyplin sportu kwalifikowanego, uprawianie których łączy się z różnymi korzyściami, gratyfikacjami. Pojawia się tu – jak pisze Kowalczyk – podporządkowanie sportu

¹⁰² H. Sk or o w s k i, *Wokół etyki sportu*, w: *Sport na przełomie tysiącleci*, s. 225-226.

¹⁰³ Por. R. Ż u k o w s k i, *Sport–fair play–oczekiwania i rzeczywistość*, w: *Fair play w sporcie i olimpizmie. Szansa czy utopia*, red. Z. Żukowska, R. Żukowski, PKOKEP, Warszawa 2010, s. 102-103; Z. K r a w c z y k, *Zasada sprawiedliwości w sporcie*, s. 80nn.

¹⁰⁴ S. K o w a l c z y k, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 142.

¹⁰⁵ J. L i p i e c, *Filozofia czystej gry*, w: *Fair play–sport–edukacja*, red. Z. Żukowska, R. Żukowski, Warszawa 1997, s. 24 nn; por. A. B o d a s i ń s k a, *Czysta gra w sporcie i życiu codziennym*, ZWWF, Biała Podlaska 2007.

¹⁰⁶ S. K o w a l c z y k, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 145nn.

¹⁰⁷ A. S m o l e ń, *Aksjologiczno-normatywne aspekty przeobrażeń kultury organizacyjnej w sporcie*, w: *Aksjologia sportu*, s. 90; M. L e n a r t o w i c z, *Blaski i cienie sportowej globalizacji*, w: *Kultura fizyczna a globalizacja*, red. Z. Dziubiński, P. Rymarczyk, SOSRP, Warszawa 2010, s. 266.

¹⁰⁸ J. L i p i e c, *Sport pomiędzy przeszłością XX wieku a przyszłością XXI wieku*, w: *Sport na przełomie tysiącleci*, s. 107.

profesjonalnego prawom produkcji, rynku i zysku¹⁰⁹. Niemniej jednak, nie każdy zawodowy sportowiec kieruje się w swojej działalności tylko i wyłącznie potrzebami merkantylnymi. Choć z drugiej strony, naturalne jest przecież to, że zawód sportowca, jak każdy inny, powinien być opłacany, a każda praca zasługuje na szacunek i godziwe wynagrodzenie¹¹⁰. Praca sportowca, zwłaszcza odnoszącego sukcesy, jest z reguły przyzwoicie nagradzana, jednak wymaga ona poświęcenia ogromnych nakładów energii, długich i mozolnych treningów, a do tego wiąże się ona z ryzykiem odniesienia różnego rodzaju kontuzji.

Z aktywnością sportową łączą się wartości estetyczne. Józef Lipiec przypuszcza, że XXI wiek upomni się o zapomniany ideał sportowca wszechstronnego (najsilniej związanego z koncepcją *kalokagatii* – głoszącą w starożytnej Grecji jedność piękna ciała z dobrem i prawdą ducha)¹¹¹. Kowalczyk wyróżnia podmiotowe źródła estetycznych przeżyć dotyczące sportu, które odnoszą się do: piękna ciała (wygląd, sylwetka, odpowiednia „rzeźba” *somy* człowieka) i jego dynamiki (ruch, działanie sportowca, kinestetyka ciała) oraz dramaturgii widowiska sportowego (zawodnicy jako aktorzy czy herosi narodowi, stadion jako teatr, mecz jako spektakl, obecność symboliki sportowej, olimpijskiej)¹¹². Według Lipca zawody sportowe organizuje się m.in. po to, aby poddać zawodników testowi, który nazywa „próbą piękna”¹¹³. Jej kryteriami są m.in.: sprawność, siła, prędkość, gibkość, refleks, gracia, równowaga. Z kolei do przedmiotowych nośników piękna, związanego ze sferą sportu, Kowalczyk zalicza: kontakt z przyrodą (niektóre dyscypliny sportowe odbywają w bliskim kontakcie z naturą), ubiory, urządzenia sportowe, stadiony itp.¹¹⁴. Wykorzystywanie przez sportowców dodatkowego specjalistycznego sprzętu czy profesjonalnych ubiorów ma na celu głównie osiąganie lepszych wyników, ale służy także wywoływaniu u kibiców przeżyć estetycznych. Wartości estetyczne, łączące się z omawianą dziedziną ludzkiej aktywności, wskazują także na związki sztuki ze sportem. Sport od najdawniejszych czasów był nieustanną inspiracją dla sztuk pięknych: malarstwa, rzeźby, muzyki. Ale mówi się także, że sam sport jest sztuką (wirtuozeria, perfekcja określonych działań

¹⁰⁹ S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 132.

¹¹⁰ Tamże, s. 144.

¹¹¹ J. Lipiec, *Sport pomiędzy przeszłością XX wieku a przyszłością XXI wieku*, s. 109.

¹¹² S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 156-159; por. J. Kosiewicz, *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii*, AWF, Warszawa 2000, s. 194 nn; E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 52nn.

¹¹³ J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, s. 134.

¹¹⁴ S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 158.

i osiągnięć sportowych)¹¹⁵. Abstrakcyjność i zobiektywizowanie współczesnego sportu sprawia, iż staje się on zależny od nowoczesnych technologii pomiarowych i obliczeniowych, pozwalających wygenerować statystyki określające, kto jest dziś mistrzem, w jakim sensie i pod jakim względem¹¹⁶. Również wartości religijne (sakralne) – *implicite* czy *explicite* – determinują zachowania, postawy zawodników. Aktywność sportowa bowiem może mieć – jak pisze Kowalczyk – źródła religijne, motywację religijną¹¹⁷. Autentyczna wiara religijna może pomagać sportowcom w ich wysiłku, treningach, relacjach rodzinnych i zawodowych¹¹⁸. Z drugiej jednak strony, ów parasakralny wymiar sportu może oznaczać, że w świadomości zawodników, ale i kibiców, przypisywane są mu prerogatywy „Wartości Najwyższej”, następuje poniekąd jego apoteoza; staje się on „religią cywilną”.

Sport łączy się także z taką wartością, jaką jest pokój. W starożytnej Grecji na czas igrzysk olimpijskich zawieszano wszelkie działania wojenne, przerywano spory¹¹⁹. Intencją Pierre’a de Coubertina było, aby wznowione igrzyska spełniały tę samą rolę, ale na znacznie większą skalę, obejmującą wszystkie kontynenty i państwa¹²⁰. Według lubelskiego personalisty międzynarodowe zawody sportowe, a zwłaszcza igrzyska olimpijskie, nieraz pozwalają przełamywać lokalne konflikty i skrajne przejawy nacjonalizmu, co przyczynia się do integracji narodów i państw całego świata¹²¹. Z drugiej jednak strony, działalność ruchu olimpijskiego nie uchroniła ludzkości od dwóch wojen światowych ani nie pomogła uporać się z narastającym po 1945 r. napięciem między dwoma blokami państw: zachodnich i komunistycznych (np. bojkot igrzysk olimpijskich w Moskwie – 1980 czy Los Angeles – 1984). Tym niemniej nie sposób nie docenić doniosłej roli, jaką współcześnie sport odgrywa w budowaniu pokoju na świecie.

Aktywność sportowa pełni także wiele funkcji antropologicznych. Kowalczyk wskazuje na takie m.in. funkcje, jak: ludyczna (gra sportowa jest zabawą dla sa-

¹¹⁵ Tamże, s. 162 n.

¹¹⁶ M. K r a j e w s k i, *Sztuka jako sport*, w: *Spoleczne zmagania ze sportem*, red. Ł. Rogowski, R. Skrobaccki, Wyd. UAM, Poznań 2011, s. 37.

¹¹⁷ S. K o w a l c z y k, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 47.

¹¹⁸ Por. W. C y n a r s k i, *Wiara, etyka a sztuki walki Dalekiego Wschodu w relacji współczesnej*, w: *Wiara a sport*, red. Z. Dziubiński, SOSRP, Warszawa 1999, s. 207nn.

¹¹⁹ Z. Ł y k o, *Elementy filozofii sportu w aspektach kulturowo-moralnych*, w: *Aksjologia sportu*, red. Z. Dziubiński, SOSRP, Warszawa 2001, s. 34.

¹²⁰ W. L i p o Ń s k i, *Olimpizm dla każdego*, AWF, Poznań 2000, s. 97.

¹²¹ S. K o w a l c z y k, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 172.

mych zawodników, jak i kibiców)¹²²; hedonistyczna (sport jest źródłem przyjemności biologiczno-witalnych); rekreacyjna (występuje ona zwłaszcza w przypadku sportu amatorskiego, masowego, jako odpoczynek po pracy zawodowej); rywalizacyjna (w naturze człowieka istnieje chęć współzawodnictwa, agonistycznych inklinacji)¹²³ – w sporcie są one regulowane przez zasady regulaminowe danej dyscypliny); widowiskowo-teatralna (sport dzięki mediom stał się widowiskiem budzącym emocje, ekscytacje, agresję); pedagogiczno-edukacyjna¹²⁴ (szczególnie ważna wśród ludzi młodych, gdzie sport przyczynia się do hartowania ciała, poprawiania kondycji fizycznej, kształcenia inteligencji, poznawania własnych możliwości, formowania charakteru)¹²⁵.

UWAGI KOŃCOWE

Stanisława Kowalczyka koncepcje: kultury, sportu, aksjologii czy ciała człowieka – są silnie zakorzenione w antropologii personalistycznej. Spogląda on na analizowane przez siebie zagadnienia z punktu widzenia osoby zdążającej do Wartości Najwyższej – Boga. Tak integralnie rozumiany personalizm oznacza eksponowanie w dorobku naukowym lubelskiego filozofa roli wspólnoty: między-ludzkiej oraz *communio* człowieka i Boga. Rozważania Kowalczyka na temat kultury, sportu, ciała człowieka przynależą do aksjologicznego personalizmu, który osobę sytuuje oraz interpretuje w kontekście bogatego i zróżnicowanego jakościowo świata wartości. Jego refleksja filozoficzna ma charakter otwarty, dialogiczny. Język i analizowane przezeń kwestie zawierają w sobie walor aktualności. Przemyslenia lubelskiego personalisty można z powodzeniem aplikować w socjologicznych analizach i eksploracjach. Stanowią one solidnie usystematyzowany teoretyczny fundament pod socjologiczne operacjonalizacje, zwłaszcza w takich subdyscyplinach socjologicznych, jak socjologia sportu czy socjologia ciała, które – zwłaszcza ta ostatnia – są wciąż w Polsce w procesie konceptualizacji swojej problematyki badawczej, projektowania narracji.

¹²² Por. J. H u i z i n g a, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1985, s. 15-17.

¹²³ Por. K. Z u c h o r a, *Edukacja sportowa w nowej szkole*, w: *Myśli i uwagi o wychowaniu fizycznym i sporcie*, red. K. Zuchora, AWF, Warszawa 2000, s. 457.

¹²⁴ Por. F. Z n a n i e c k i, *Socjologia wychowania*, t. II, PWN, Warszawa 1973, s. 348nn.

¹²⁵ S. K o w a l c z y k, *Elementy filozofii i teologii sportu*, s. 54-55.

ELEMENTS OF CULTURE AND SPORT IN THE PERSPECTIVE OF AXIOLOGY
IN THE CIRCLE OF STANISŁAW KOWALCZYK'S THOUGHT

S u m m a r y

In the text aspects of understanding culture and sport in the approach taken by Stanisław Kowalczyk, a representative of the Lublin school of Christian personalism, are presented. These spheres are viewed from the perspective of axiology. In the sphere of the existence of values the solution suggested by Kowalczyk tends to accept the reality of the two planes: the ontological one and the personalistic one ("the two-leveled reality" of axiological categories). He favors the psycho-social (or, in other words, the subjective-objective, or "relative-dualist") perspective of approaching values. The author is definitely in favor of the personalistic-holistic approach to structural elements of the axiological experience. He presents the personalistic conception of culture, referring to its ontological-axiological foundations. He explicitly stresses that culture also has a social character. For Kowalczyk sport is a part of physical culture, and this, in turn, is a branch of culture understood in a general way. He is in favor of the personalistic conception of sport. Activity in the field of sport is motivated, in his approach, by definite values and applied norms; it also fulfills many anthropological functions. According to Kowalczyk, elements of philosophy of the body are an integral part of philosophy of sport. The Lublin personalist's reflections may be successfully applied in sociological analyses and explorations.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: aksjologia, socjologia wartości, kultura, sport, kultura fizyczna, filozofia i socjologia ciała

Key words: axiology, sociology of values, culture, sport, physical culture, philosophy and sociology of the body.