

SCHOLE FILOZOFII. ARCHETYP KULTUROWY W MEANDRACH ZMIAN HISTORYCZNYCH

W opracowaniach na temat filozoficznych ujęć *schole*, greckiej idei czasu wolnego, wskazuje się bardzo często na istotne momenty wspólnoty semantycznej tej klasycznej idei greckiej kultury intelektualnej z wyznacznikami współczesnej ideologii rekreacji. Należą do nich między innymi: takie samo ułożenie poza światem pracy i determinacji wegetacyjno-biologicznych, zawodowych i społecznych oraz implikowane przez nie motywy autonomii i autotelicznych wyborów, relaksu, swobody, wolności. Podkreśla się również powiązanie *schole* i rekreacji z religijnym świętem oraz świeckim etosem szczęścia, ponadto wspólnotę *ludus* (zabawy) i *agon* (rywalizacji), potencjał *paideia* (kształcenia edukacyjnego). Obie dziedziny *schole* i *recreatio* tkwią głęboko w egzystencjach ludzkiego bytu, ludzkiej *entelechii*, tj. zgodnie z Arystotelesowskim ujęciem teleologicznym, w procesie doskonalenia i samopoznania człowieka. Ta wspólnota ideowa może stać się stymulującym impulsem do rozwijania twórczego dialogu między tradycyjną filozofią a jedną z odmian aplikacyjnej filozofii, jaką bez wątpienia jest filozofia kultury, w tym kultury fizycznej człowieka (a w jej ramach filozofii rekreacji).

Za wzorcową, pochodzącą z klasycznej, grecko-rzymskiej tradycji, ideę czasu wolnego uznaje się filozoficzną koncepcję Arystotelesa, w której *schole*, czas wolny od konieczności pracy, jest rozumiany jako założenie i cel ludzkiego życia i ludzkiego świata, czyli kultury. Trzeba jednak gwoli sprawiedliwości historycznej (doksograficznej) zauważyć, że Arystoteles nie był pierwszym w ogóle filozofem, który zauważył i wyeksponował filozoficzny charakter problematyki czasu wolnego.

Pierwsze bodaj uwagi na ten temat wypowiedział mędrzec Chilon ze Sparty (Lacedemończyk), który w jednej ze swoich moralnych reguł życia szczęśliwego nakazywał dobrze wykorzystywać swój wolny czas, a umiejętność tę, na równi z dzielnością w znoszeniu cierpień, uważał za jedno z najtrudniejszych wyzwań, jakie stawia przed człowiekiem życie: „Co jest trudne? – Zamilczeć to, co powierzono w tajemnicy. Wykorzystać dobrze wolny czas, umieć znosić krzywdy”¹. W tym samym czasie, kiedy mędrzy greccy formułowali swe praktyczne gnomy, Pitagoras miał po raz pierwszy – według tradycji podanej przez Cyncerona – w swej słynnej analogii świata jako igrzyska sportowego użyć słowa „filozof” w znaczeniu „miłośnika mądrości” i wyróżnić spośród ludzkich dążeń jako pierwszą i najbardziej szlachetną działalność filozoficzną. Swoje pierwszeństwo filozofia zawdzięcza temu, iż jest czystą *theoria*, zakorzenioną

1 Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa, s. 46.

w bezinteresownym, pozbawionym pragmatycznych motywów, oglądzie całości bytu. Dokonywany on jest z podwójnego dystansu, oddalenia: poznawczego – od przedmiotu obserwacji, dla lepszego widzenia całości oraz społecznego – od praktycznych spraw ludzkich, do których należy działalność zarówno publiczna, zmierzająca do *time*, pokłasku i sławy, jak i ekonomiczna, zawodowa dla zarobku². Filozof został przeciwstawiony w tej analogii kupcowi i żadnemu chwały sportowcowi, mamy zatem tutaj pierwszą filozoficzną artykulację przeciwstawienia czynności utylitarnych i autotelicznych, pierwszych związanych z koniecznością, trudem, fatywą (*ponos*) pracy i zaabsorbowaniem (*ascholia*) zajęć publicznych, drugich tożsamych z wolnością i spokojem (*schole*) teoretycznej kontemplacji, będącej wartością samą dla siebie, celem najwyższym i nadrzędnym ludzkiego istnienia. Pitagoras uważał, że człowiek urodził się po to, by oglądać niebiosa, by kontemplując kosmos, odzwierciedlać jego ład i harmonię we własnej duszy. W takiej perspektywie filozofowanie okazuje się niezwykłą i fundamentalną częścią ludzkiego przeznaczenia, a działania wypełniające czas wolny od obowiązków praktycznych, ukierunkowane na cele wartościowe same w sobie, takie jak wiedza, szczęście, samorealizacja okazują się esencją ludzkiego życia. W nauce pitagorejskiej uwydatnione zostały intelektualne, moralne oraz ostateczne, tj. religijne motywy wolnego czasu, wolnego życia człowieka. *Ethos*, obyczajowość moralna czy raczej słynne *bios*, życie pitagorejskie przepełnione były umiarem, prostotą, ćwiczeniami duchowymi i ascezą ciała, obejmującą skromne posiłki i dietę wegetariańską, wpisane w ogólną dbałość o zdrowie. Do codziennej higieny somatyczno-duchowej pitagorejczyka należały umiarkowane ćwiczenia cielesne, a także rachunek sumienia. *Katharsis* pitagorejska, pielęgnowanie czystości życia, ma ostatecznie wymiar religijny: soteriologiczny i eschatologiczny – zbawia bowiem życie, czyniąc je boskim i nieśmiertelnym. W stopniu doskonałym możliwe to jest dopiero po śmierci. Bramą takiego zbawienia jest filozoficzne życie, wypełnione kontemplacją odkrywającą w harmonii kosmosu model uporządkowanego i doskonałego życia.

Schole jest fundamentem działania wolnego, teoretyczna kontemplacja stanowi najwyższy rodzaj takiego działania, najbardziej związany z bezruchem, spokojem, brakiem napięć, choć przecież na swój niepowtarzalny sposób jest w swej odkrywczoci intensywna, stanowi poza tym zwieńczenie życia teoretycznego (*bios theoretikos*), które jest złożonym i długotrwałym procesem wypełnionym zróżnicowaną aktywnością badawczą. Czas wolny jest przestrzenią otwartą na ludzką aktywność, autonomiczną i samocelową, która niejednokrotnie związana jest z wysiłkiem i trudem, swoistą „pracą poza pracą” To właśnie miał na myśli Chilon, prawiąc o wyzwaniu, jakim jest dla człowieka wolny czas. Człowiek bowiem skłonny jest myśleć o wolnym czasie wyłącznie w kategoriach wywczasu, próżnowania, ewentualnie hedonistycznego użycia bądź zapomnienia się w rozrywce. Filozofowie ostrzegają, że takie wypełnienie przestrzeni wolnego czasu nie stanowi spełnienia człowieczeństwa, jego szczęścia i doskonałości. Czas wolny winien stać się przedmiotem *askesis*, czyli ćwiczenia. Trzeba uczyć się i wychowywać do właściwego spędzania wolnego czasu.

2 M.T. Cicero (1961), *Pisma filozoficzne*, Warszawa, t. 3, s. 687.

Przypomnijmy w tym miejscu przekazaną przez Ksenofonta alegorię o Heraklesie na rozstajnych drogach, której autorem był sofista Prodikos z Keos (V w. p.n.e.)³ Oddaje ona istotę sytuacji moralnej, polegającą na konieczności wyboru między sprzecznymi wartościami i wzorcami szczęścia. Herakles z jednej strony kuszony jest przez Nieprawość, która samą siebie nazywa Szczęściem, z drugiej pouczany jest przez Cnotę, zalecającą pracę i trud jako środki pozyskania dobra. Droga Nieprawości to – jak sama kusicielka przyznaje – droga „łatwa i krótka”, która wiedzie do przyjemności, uciech i zmysłowych rozkoszy, możliwych do zdobycia bez większego wysiłku. Nieprawość zachęca Heraklesa do czerpania wszelkich rozkoszy i korzyści z życia, obiecuje swobodny dostęp do owoców męki i pracy innych ludzi. Sama kusicielka ukazana jest w tym przenośnym obrazie jako wyuzdana i nachalna kobieta. Postać Cnoty nakreślona jest oczywiście kreską delikatną, choć lekcja, której udziela ona herosowi jest twarda i trudna. Można tę lekcję oddać w skrócie przez znane porzekadło: „Bez pracy nie ma kołaczy” Z wielkim dostojeństwem nauczycielka Dobra ukazuje właściwą według niej ścieżkę do „doskonałej pod każdym względem szczęśliwości”: „Wiedz zatem, że żadnej z rzeczy, które są piękne i dobre, nie użyczają bogowie ludziom za darmo – bez pracy i starań. Jeśli chcesz, aby bogowie byli dla ciebie łaskawi, musisz oddawać cześć bogom, (...) jeśli chcesz mieć poważanie w jakimś kraju, musisz być pożyteczny dla tego kraju, (...) jeśli chcesz, aby ziemia rodziła obfite plony dla ciebie, musisz uprawiać ziemię, (...) jeśli wreszcie chcesz mieć silne i zdrowe ciało, musisz je przyzwyczajać do uległości względem rozumu i ćwiczyć w trudach i znoju”⁴.

To tylko nieliczne wybrane zalecenia z całego ciągu warunków, które należy spełnić, by zasłużyć na miano cnotliwego człowieka i posiadać tym samym szczęście. Szczęście jest efektem trudu, zabiegów doskonalenia się we wszystkich dziedzinach życia i na wszystkich jego poziomach, jest owocem pracy nad sobą w czasie wolnym od pracy, jak i tym wypełnionym obowiązkami pracy. Hedonistyczne użycie czasu, który się „zabija” przez „próżniactwo, wykwint, tłusty dobrobyt”, ostatecznie „zabija” samego człowieka, prowadzi do „wycieńczenia ciał”, „zgaszenia dusz”, „otępienia umysłów”, moralnej „zgrzyoty”, zapomnienia.

Chociaż wielu wolnych Greków nie musiało zajmować się pracą zarobkową, w związku z czym była ona w powszechnej pogardzie (godność zachowały te zajęcia, które łączyły się z fizyczną aktywnością wzmagającą tężyznę fizyczną i przygotowywały do fachu wojownika, do takich zaliczano uprawę roli i myślistwo), zdarzały się jednak głosy, takie jak poety Hezjoda (*Prace i dnie*) czy właśnie Prodikosa, które wskazywały na wartość pracy i hańbę beczynnego życia. Załączki ambiwalentnego stosunku Greków do pracy znajdujemy już u Homera: chociaż wojownicy nie musieli parać się ciężkimi zajęciami zarobkowymi (majątek wszak zdobywali podbojem), z ochotą podejmowali się różnych wyzwań rzemieślniczych: Odys potrafił wybudować łódź, a lekkoduch Parys ujawnił techniczne talenty przy wznoszeniu pałacu. Patronami pracy byli dla Greków atletyczny heros Herakles i Hefajstos, bóg ognia i kowali. Praca jest nieusuwalnym składnikiem

3 Ksenofont (1967), *Pisma Sokratyczne*, Warszawa, ss. 76-81 lub 21-33.

4 Tamże.

życia każdego człowieka. Nawet oligarcha posiadający ziemię i licznych niewolników musiał poświęcać swój czas na zarządzanie swoim *oikos*, gospodarstwem i majątkiem. Wraz z rozwojem społecznych i zawodowych stratyfikacji, zaczęto w Grecji dostrzegać ekonomiczną i polityczną wagę pracy i poszczególnych profesji dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa. Świadomość nieusuwalności i niezbędności pracy w życiu człowieka zrodziła potrzebę dowartościowania wypoczynku, czasu wolnego, który winien być poświęcony rekreacji sił fizycznych i psychicznych. Dla utrzymania życia konieczne są i praca, i odpoczynek, ich naturalny naprzemienny rytm wyznacza bieg ludzkiego życia. Czas wolny jest świętem człowieka, w którym celebruje on bogów, ale też własną żywotność, poprzez swobodny udział w zabawach. Takie rozumienie *scholē*, jako święta, rekreacji oraz *paideia* (w jej wymiarze edukacyjnym oraz ludycznym), znajdujemy u Platona. W *Prawach* filozof swoje rozważania nad ludzkim instynktem zabawy i ruchowych gier poprzedził znanym passusem: „Więc bogowie zlitowali się nad rodem ludzkim, obciążonym wieloma trudami, i ustanowili dla ludzi jako odpoczynki po trudach święta, powracające kolejką, i przydali im do towarzystwa przy świętach Muzy i Apollona, Muz przewodnika, i Dionizosa, aby z boską pomocą ludzie naprostowywali swoje nastawienia czasu świąt”⁵. Muzy, patronki sztuk i nauk, Apollon, przewodnik Muz i sportowych igrzysk w Delfach, Dionizos, bóg entuzjazmu, patron biesiad i teatru – oto boskie archetypy wypoczynku człowieka. Chociaż czas wolny wprzęgnięty jest według Platona w brutalną materię konieczności i trudu życia, nie jest więc dobrem samoistnym i samocelowym, jednak to właśnie w czasie wolnym człowiek zdolny jest wyrażać swoje ludyczne popędy oraz zamiłowanie do tańca, śpiewu i gier ruchowych. „Bo mówią – czytamy dalej w *Prawach* – że co tylko młode, to, żeby tak powiedzieć, nie potrafi usiedzieć spokojnie i cicho, tylko się wciąż rusza i hałasuje. Jedne młode stworzenia skaczą i płasają, jakby tańczyły z przyjemnością i dla figlów, a drugie wydają wszelkie możliwe głosy. Otóż inne istoty żywe nie mają zmysłu dla porządku w ruchach ani dla nieporządku, a to się nazywa rytmem i harmonią. A ci bogowie, o których mówiliśmy, że nam ich dano, aby z nami tańczyli, obdarzyli nas zmysłem rytmu i harmonii, który się łączy z przyjemnością”⁶

Platońska *paideia* jest nie tylko zabawą, ale też procesem edukacyjnym. Zmysł harmonii ciała, ujawniany w dynamice jego ruchów podczas świątecznych zabaw rekreacyjnych, winien być kształtowany już od dziecka przez wychowanie. Jest ono dialektyką muzyki (służby Muzom) oraz gimnastyki: „A z przedmiotów nauczania to, żeby tak powiedzieć, wypadałoby sięgnąć jakoś do dwóch rodzajów. Jeden dotyczy ciała. To gimnastyka. Drugi zmierza do zdrowia duchowego. To muzyka”⁷

Przed wystąpieniem Arystotelesa wyartykułowane już były w refleksji filozoficznej prawie wszystkie obecne w jego myśli wątki rozumienia *scholē*: rekreacyjny, terapeutyczny, ludyczny, estetyczny, hedonistyczny, edukacyjny, moralny, perfekcjonistyczny, kontemplacyjny, religijny. Stagiryta zintegrował je, poddał szczegółowym roztrząsaniom, uzgodnił z przesłankami swej „filozofii środka” i tak zreinterpretowane i skonsolidowane

5 Platon (1999), *Prawa*. W: Tenże, *Państwo*, Kęty, ks. II 653 c-d.

6 Tamże, ks. II 653 d-e.

7 Tamże, ks. VII 795 e. Podobnie integralnie ujmuje *paideię* Platon w *Państwie*, ks. III 410-412.

stały się one podstawą dla dalszych historycznych losów hermeneutyki idei rekreacji i czasu wolnego: chrześcijańskiej, nowoczesnej (od renesansu po modernizm) oraz współczesnych klasycyzujących odmian filozofii rekreacji.

Arystoteles przeciwstawił *schole* „pracy wyrobniczej”, to jest pracy podejmowanej przez człowieka „dla zaspokojenia potrzeb koniecznych”⁸, co właściwe jest dla niewolników i płatnych „pospolitych wyrobników”: „Za zajęcia właściwe wyrobnikom należy uważać ten kunszt i tę umiejętność, które ciało wolnych ludzi, duszę lub rozum robią niezdolnymi do stosowania i uprawiania cnoty. Stąd tego rodzaju kunszty, które szkodę ciału przynoszą, jak i wszelkie prace płatne zwiemy wyrobniczymi, bo zaprzatają umysł i obniżają intelekt”⁹ *Scholé* wyróżnia się autotelicznością działań go wypełniających, są to działania podejmowane dla nich samych, wartościowe same w sobie, a nie ze względu na inne wartości i cele. Wartością najwyższą, dobrem samym w sobie jest szczęście. Nie ma dobra wyższego nad szczęście, co do tego wszyscy się godzą. Jednak gdy przychodzi do bardziej szczegółowych przedmiotowych określeń szczęścia, zaczynają się rozbieżności, „niewykształcony ogół określa je inaczej niż mędrcy” Pospolite wyobrażenia szczęścia to przyjemność, dobrobyt, zaszczyty. Są do dobra podrzędne, „niewykształcony więc ogół objawia naturę zgoła niewolniczą, wybierając tryb życia odpowiedni dla bydła”¹⁰. A szczęście autentyczne, źródłowo ludzkie, jest to działanie samocelowe i rozumne, rozum jest bowiem „swoistą funkcją człowieka” i wyznacza „najlepszy i najwyższy rodzaj” dzielności ludzkiej, cnoty¹¹. Arystoteles, piewca *scholé*, podkreśla nieustannie, że człowieczeństwo wyraża się najpełniej w działaniu, aktywności. W *Polityce* czytamy: „życie jest działaniem”, a w *Etyce nikomachejskiej*: „uczestnikami tego, co w życiu jest dobre i moralnie piękne, stają się słusznie ci, którzy działają”¹². Do tych działań filozof ostatecznie zaliczył kontemplację teoretyczną (najszlachetniejszą dzielność, chociaż najmniej „czynną”, jednakże stanowiącą samą esencję rozumnego życia, jego „boski pierwiastek”), działalność obywatelską oraz radowanie się przyjemnościami życia (takimi jak przyjaźń z równymi sobie)¹³. *Bios theoretikos* oraz *bios praktikos* człowieka wolnego mają swoje cnoty, odpowiednio *dianoetyczne* (poznawcze) oraz *etyczne* (wynikające z zasady „złotego środka”), cnoty te konstituują ludzkie szczęście, tożsame z doskonałością (*eudajmonia*). Podobnie jak w etosie pitagorejskiego życia Arystotelesowski etos wolnego czasu konstituowany jest przez kontemplację teoretyczną oraz życie moralnie piękne.

Ideał ten obejmuje też bardziej utylitarne wartości, związane z czysto rekreacyjnymi, wypoczynkowymi oraz zabawowymi, ludycznymi, a także hedonistycznymi i estetycznymi motywacjami aktywności człowieka. Arystoteles uwydatnia i uprawomocnia obecność tych motywów, kiedy rozważa kwestie rozrywek oraz wychowania.

8 Arystoteles (1964), *Polityka z dodaniem pseudo-Arystotelesowej Ekonomiki*, Warszawa, ks. II 1269 a.

9 Tamże, ks. VIII 1337 b.

10 Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, Warszawa, ks. I 1095 b.

11 Tamże, 1097 b-1099 a.

12 Tamże, 1099 a; Arystoteles (1964), dz. cyt., ks. I 1254 a.

13 Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., ks. I 1095 b.

Filozof zauważył, że chociaż „szczęście zdaje się tkwić w zażywaniu wczasu; oddajemy się bowiem różnym zajęciom z myślą o późniejszych wczasach i prowadzimy wojny, aby zażywać pokoju”¹⁴, szczęście czasu wolnego nie miało polegać według niego na zabawie, zgodnie ze stwierdzeniem: „wszak niedorzecznością byłoby, by celem [ostatecznym] była zabawa i by człowiek przez całe życie trudził się i cierpiał po to, aby się bawić”¹⁵. Wolny czas winien być wypełniony nie zabawą, lecz „poważnym wysiłkiem”, *entelechią*, tj. działaniami zmierzającymi do aktualizacji ludzkiej potencji, dojrzałości. Rozrywki mają znaczenie pragmatyczne, są konieczne dla odprężenia człowieka po pracy, powiązane są zatem – jak u Platona – jednym węzłem z ekonomicznym wymiarem życia. Jednakże, jeśli człowiek oddaje się rozrywkom z umiarem, mogą dostarczać one oprócz odprężenia swoistej dla nich przyjemności zabawowej, ludycznej, która ma też odpowiadającą jej cnotę, *eutarpelia*, czyli „humor i gładkość” (złoty środek pomiędzy kpiarstwem a ponuractwem)¹⁶.

Wychowanie młodzieży do właściwego działania w roli wolnego obywatela obejmuje między innymi gimnastykę i muzykę (znowu Platońskie tropy), muzyka jest jednak bardziej szlachetna, w porównaniu z gimnastyką zaprawiającą do męstwa jest ona wartościowa samoistnie, wywołuje swym pięknem rozkosz czysto estetyczną. Dodatkowo może ona pobudzać duszę człowieka do moralnych działań, wpływając poprzez swoje rytmy i tonacje na jego nastroje¹⁷.

Arystoteles uczynił z kwestii wolnego czasu złożony problem filozoficzny, łącząc go z klasycznymi zagadnieniami teoriopoznawczymi, etycznymi, społeczno-politycznymi oraz antropologicznymi, syntetyzując wszystkie sensory, wartości, funkcje eksponowane wcześniej w filozoficznej dyspucie dotyczącej tej kwestii. Dlatego to jego koncepcja, jako najbardziej pełna i reprezentatywna dla zagadnienia, stała się podstawą i punktem odniesienia dla większości późniejszych filozoficznych ujęć czasu wolnego i rekreacji. Dotyczy to ujęć obecnych w tradycyjnych systemach filozoficznych, a także we współczesnych koncepcjach aktywności wolno-czasowej i rekreacyjnej człowieka, które konstytuują rozwijającą się jako filozofia aplikacyjna i szczegółowa filozofię rekreacji.

W antycznej filozofii rozwijającej się po śmierci Arystotelesa (której rok 322 p.n.e. wyznacza początek nowej epoki hellenistycznej) kwestia czasu wolnego stała się przedmiotem dyskusji filozofów w ramach greckich i rzymskich szkół epikureizmu i stoicyzmu. Epikur głosił hedonistyczną pochwałę życia, które samo w sobie jest przyjemne. Radość życia mącą jednak zbyt wielkie roszczenia, które człowiek stawia przed sobą, do nich zaliczył filozof sprawy życia politycznego, rodzące najgorsze namiętności. *Schole* jest tym azylem, w którym człowiek może się schronić przed zakusami zewnętrznego, społecznego świata, pełnego rozgardiaszu, hałasu, nienaturalnych i niekoniecznych dla szczęścia pragnień i dążeń. Stąd Epikurejskim ideałem szczęścia i doskonałości człowieka jest *ataraksja*, wewnętrzny spokój, który człowiek może osiągnąć dzięki wycofaniu się

14 Tamże, ks. X 1177 b.

15 Tamże, ks. 1176 b.

16 Tamże, ks. II 1108 a.

17 Arystoteles (1964), dz. cyt., ks. VIII 1339 b-1340 b.

z absorbującego życia politycznego, najlepiej do „Ogrodu Rozkoszy Życia”, w którym ceni się ciszę, kontemplację teoretyczną świata, filozofię, przyjaźń, rozmowę, wartości duchowe. Tylko w takich warunkach może człowiek odczuć w pełni rozkoszny smak życia. W porównaniu z koncepcją Arystotelesa, w której działanie publiczne było przedstawiane jako jeden z istotnych atrybutów wolnego życia, stanowisko Epikura (w Rzymie jego kontynuatorem był filozof i poeta Lukrecjusz) jest minimalistyczne, eskapistyczne i apolityczne, ale redukcjonizm ten uwydatnia tym bardziej szczęśliwość tkwiącą w samym fakcie istnienia. Szczęśliwość ta, chociaż naturalna, z uwagi na ułomność człowieka, musi stać się treścią kultury rozkoszy, polegającej na teoretycznym rozpoznaniu natury bytu, prawdziwych potrzeb i nieuzasadnionych trwóg człowieka oraz na samowychowaniu człowieka do radowania się każdą chwilą życia (późniejsze Horacjańskie *carpe diem*).

Dla starożytnych Rzymian, takich jak polityk Katon (III/II w. p.n.e.), filozof Cyce-ron (I w. p.n.e.) czy retor Pliniusz Młodszy (I/II w. n.e.), czas wolny, *otium*, pełnił zasadniczo wyłącznie funkcję służebną, ściślej wypoczynkową i relaksacyjną, wobec *negotium*, czasu zajętego działalnością polityczną. Zalecali oni wycofanie się na wieś dla odpoczynku i nabrania sił do dalszej służby państwowej. A ta miała znaczenie fundamentalne, czego wyrazem jest na przykład słynny *Sen Scypiona*, zamykający traktat *De republica* Cyce-rona, z wizją raję jako miejsca odpoczynku (ostatecznego *otium*) dusz ludzi, którzy poświęcili swe życie dobru państwa. Z kolei w *Katonie Starszym o starości* Cyce-ron pouczał, że nawet niedołączna starość, która wydaje się człowiekowi zamknięciem aktywnego życia, skazaniem na bezczynność w więzieniu *otium*, może być wypełniona pracą, o wiele szlachetniejszą niż ta, która w młodości wykorzystywała siłę ciała, tj. pracą intelektualną, nauczaniem innych, służeniem erudycją, radą i doświadczeniem *pro publico bono*. Bohater traktatu Katon Starszy dowodzi, iż zniedołącznienie nie jest efektem samej starości, lecz niewłaściwego sposobu życia, braku dbałości o zdrowie tak w młodości, jak i podeszłym wieku: „Nie wolno, Leliuszu i Scypionie, poddawać się starości, a jej wadom należy umiejętnie zapobiegać; trzeba ze starością walczyć podobnie jak z chorobami, trzeba dbać o zdrowie, trzeba uprawiać ćwiczenia fizyczne w sposób umiarkowany, trzeba jeść i pić tyle tylko, żeby siły pokrzepić, a nie ciężać”¹⁸.

Stoik Seneka (I w. n.e.) przeciwstawił się takiemu aktywistycznemu podejściu do życia, przywrócił rangę priorytetu ideałom Arystotelesowskiej kontemplacji oraz Epiku-rejskiej apolityczności. W swych listach i diatrybach *O krótkości życia* czy *O bezczynności* bronił życia prawdziwie bezczynnego, które poświęcone jest szukaniu mądrości i jej praktycznemu spełnieniu w etosie życia szczęśliwego. Bezczynność poświęconą filozofii przeciwstawił z jednej strony próżnowaniu, wypełnionemu pustymi rozryw-kami, a z drugiej życiu bezwolnie zajętemu „bezmyślną gonitwą życia” „Nic nie jest bardziej obce dla człowieka zajętego niż życie. Żadnej innej umiejętności nie uczymy się z większym trudem”¹⁹ Seneka nie postulował przy tym niedziałania, wręcz przeciwnie, uważał, że działanie i rozmyślanie należą do ludzkiego przeznaczenia, podkreślał jednak,

18 M.T. Cyce-ron (1995), *Katon Starszy o starości*, Kraków, ss. 61-62.

19 L.A. Seneka (1987), *Mysli*, Kraków, 7.3.

że refleksja filozoficzna winna poprzedzać wszelką aktywność, jeśli ma ona przynosić człowiekowi spokój i szczęście. Filozofia uczy właściwego gospodarowania czasem, rozumnego podejścia do pracy, obowiązków i spokoju wolnego czasu, ten ostatni traktując jako wartość nadrzędną i źródłową dla ludzkiego samourzeczywistnienia.

Stoickie rozumienie *scholae* oddziaływało w inspirujący sposób na rzymski neoplatonizm i chrześcijaństwo. Chrześcijańscy filozofowie św. Augustyn (w dialogu *O muzyce*) i św. Tomasz (w *Sumie filozoficznej*) podkreślali wyższość *vita contemplativa* nad *vita activa*. Czas wolny był dla nich przede wszystkim świętem, nie tylko tym wynikającym z liturgicznego kalendarza, ale także tym codziennym, poświęconym modlitwie. Obaj pisarze Kościoła zauważali jednak pozytywne funkcje świeckich zabaw i wypoczynku. Relaksują one i ciało, i duszę człowieka, poza tym posiadają właściwą tylko im „cnotę”, tkwiącą w ludyczności. W etyce chrześcijańskiej, szczególnie tomistycznej, czas wolny wypełniony odpoczynkiem i radosnymi grami i zabawami uzyskał swoje należne miejsce w ogólnej „drabinie” bytów i wartości. Chociaż koroną życia uświęconego są studia teologiczne i kontemplacja Boga, Bóg stworzył przecież świat w całości jako dobry, nie ma „absolutnego zła”, zatem także świeckie uczynki (w tym studiowanie *artes liberales*, sztuk wyzwolonych, praca, odpoczynek, miłość małżeńska, rozwój fizyczny człowieka, dbałość o zdrowie) mają swoją wartość, jeśli spełniane są godnie i z czcią dla Boga. Należy podkreślić, że szczególnie tomizm dzięki nawiązaniu do Arystotelesa dowartościował ciało i życie doczesne człowieka. Św. Tomasz podkreślał, że Bóg stworzył duszę dla danego konkretnego ciała, ono też stanowi wehikuł duszy i warunek spełniania potencjału duszy, poprzez nie człowiek kontaktuje się ze światem, poznaje go, działa w nim, urzeczywistnia swoją naturę. Do tomistycznej filozofii ciała nawiązują współcześni filozofowie katoliccy, neotomiści i personaliści. Dla neotomisty, personalisty i fenomenologa Karola Wojtyły – Jana Pawła II ciało jest darem Boga na równi z duszą. W papieskiej teologii ciała na gruncie idei Wcielenia i Zmartwychwstania uwydatnione zostały wątki soteriologiczne wpisane w ludzkie ciało. Ciało ma swoją wielką rolę w procesie zbawienia. Należy troszczyć się o nie, a jednym z elementów tej troski (obok kultury miłości) jest kultura fizyczna człowieka, a w szczególności sport powszechny, czyli rekreacja. W *Osobie i czynie* Wojtyła podkreślał, że osoba jest bytem dynamicznym, jej samostanowienie i urzeczywistnienie aktualizuje się w czynach. Działanie człowieka ma wymiar ontologiczny, ale także aksjologiczny: dobro tkwi już w samym akcie stawania się osobą, ale także w horyzoncie chrześcijańskich wartości i norm (duchowy wymiar osoby, prymat postawy „być” nad postawą „mieć”, norma personalistyczna, czyli miłość bliźniego), w którym ta aktualizacja winna zachodzić²⁰

Ewolucja rozumienia czasu wolnego i rekreacji ma wiele meandrów, mają one charakter i powrotów, i rewizji klasycznych kanonów. W okresie Renesansu Pico della Mirandola w swej mowie *O godności człowieka* nawiązał do Arystotelesowskiej filozofii człowieka i bronił nowego, humanistycznego światopoglądu wykazując, że Bóg stworzył człowieka jako „byt niedokończony”, co stanowi podstawę ludzkiej wolności i godności. Przywołując Arystotelesowski proces *entelechii*, aktualizowania potencji bytu

20 J. Kosiewicz (2003), *Mysł wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa.

w dynamicznym rozwoju jego zadatków, Mirandola wykazywał, że wolność człowieka przejawia się w niczym nieskrępowanej woli do przekształcania własnej natury. Inny renesansowy myśliciel, Michel de Montaigne, „Epikur czasów nowożytnych”, pouczał w *Próbach* siebie i innych, jak właściwie korzystać z uroków życia i „szczerze zażywać swego istnienia” Filozofia winna być lekcją umiejętnej strategii takiego „zażywania” życia. A skoro fundamentem życia jest *physis*, natura i ciało, człowiek winien dbać o jego dobrostan: „Dusza, w której mieszka filozofia, winna przez swoje zdrowie dawać zdrowie i ciału (...)” Gry i ćwiczenia fizyczne, „wyścigi, zapasy, muzyka, taniec, polowanie, zażywanie konika i szabli”²¹, są zatem niezbędne dla kultywowania szczęśliwości, radości i zdrowia. Dwa stulecia później Jan Jakub Rousseau opisał w *Marzeniach samotnego wędrowca* własne doświadczenie *sentiment de l'existence*, poczucia egzystencji, które stało się jego udziałem podczas pobytu na małej wysepce Saint-Pierre na jeziorze Biene w Szwajcarii. Stan, „w którym nie liczy się czas, a teraźniejszość trwa bez końca (...), w którym nie doznajemy uczucia niedosytu czy nadmiaru, przyjemności czy cierpienia, pożądania czy bojaźni, poza jednym tylko poczuciem własnej egzystencji” możliwy jest do osiągnięcia dzięki swoistej *epoche*, zawieszeniu zgiełku świata społecznego, w czasie wolnym od narzucanych przez ten świat ról, konwencji i obowiązków, dzięki wycofaniu w samotność i ciszę przyrody. „Czym się rozkoszujemy w podobnej sytuacji? Niczym poza nami, niczym poza sobą i swym własnym istnieniem, a jak długo trwa ten stan, wystarczamy sobie samym jak Bóg”²². Russowskie *far niente*, niedziałanie, „niepróżnujące próżnowanie”, wypełnione jest w stopniu najwyższym intensywnością doświadczenia samego przepływu życia. Połączony z uczuciem łagodnej rezygnacji splecionej z akceptacją losu, kontemplacją piękna detali przyrody stan ten jest sentymentalną nowożytną anamnezą antycznej *ataraksji*, spokoju *scholé*, będąc równocześnie zapowiedzią romantycznej czci dla natury.

Jedną z interesujących wersji romantycznej rekreacji człowieka na łonie natury jest XIX-wieczny transcendentalizm amerykański, w szczególności filozofia Henry’ego Davida Thoreau. Łączy ona w sobie wartości fizycznej rekreacji, spokoju i kontemplacji czasu wolnego z epikurejskim ideałem kontestacji społecznej i politycznej. W swej autobiograficznej książce *Walden, czyli życie w lesie*, opisującej jego samotny, z dala od cywilizacji, dwuletni pobyt w lesie nad stawem Walden niedaleko Concord (Nowa Anglia) filozof pisał: „Pragnąłem żyć pełnią życia i wysysać z niego całą kwintesencję, żyć tak śmiało i po spartańsku, aby wykorzenić wszystko, co nie jest życiem, aby zbierać bogaty plon i osiągnąć sedna, aby zapędzić życie w kozi róg i uprościć je do najskromniejszych potrzeb”²³. Pełnia życia w chacie nad stawem Walden wyrażała się w odpoczynku od uciążliwych i alienujących spraw świata, polegającym na „całkowitej i zdrowej aktywności”, obejmującej rozwój intelektualny (lektury i twórczość pisarska), fizyczny („Nasza energia domaga się ćwiczeń”), emocjonalno-psychiczny oraz duchowy. Całość tak pojętego dynamicznego i kreatywnego doświadczenia egzystencji (tożsamego z aktywnym wypoczywaniem) tworzy oryginalny, „transcendentalistyczny” wzorzec

21 M. de Montaigne (1957), *Próby*, Warszawa, t. I, ss. 248, 254.

22 J.J. Rousseau (1983), *Marzenia samotnego wędrowca*, Wrocław, s. 75.

23 H.D. Thoreau (1991), *Walden, czyli życie w lesie*, Warszawa, s. 122.

etosu *schole*, który ze względu na swoją siłę oddziaływania na kontestatorskie ruchy obyczajowo-społeczne XX wieku oraz na rozwój ideologii *deep ecology* stał się jednym z inspirujących czynników generujących wyłonienie się „świadomości rekreacyjnej” w światopoglądzie współczesnego człowieka.

Ważną propozycją filozoficznego spojrzenia na samorealizację człowieka i kreatywne przeżywanie przezeń czasu wolnego jest estetyka Hansa-Georga Gadamera, XX-wiecznego hermeneuty. W swych dziełach o sztuce, języku, tradycji i świadomości historycznej człowieka, „prawdzie i metodzie” w naukach i doświadczeniu bytu filozof uwydatniał szczególną rolę sztuki, kreacji artystycznej oraz przeżyć estetycznych człowieka, jako tych, które w istotny sposób budują jego samorozumiejącą się i samokształtującą w tym rozumieniu tożsamość. Sztuka spełnia odwieczne „popędy” człowieka do doświadczeń gry, symbolu i święta. Sztuka jest przekazicielką „prawdy” i bliższa pozostaje bytowi niż nauki poddane rygorom „metody”. Wprowadzając i wyjaśniając ideę samoprezentacji bytu w sztuce przywołał Gadamer klasyczne pojęcia *mimesis* oraz *imitatio*. Nie chodziło mu jednak o zwykłe naśladownictwo, przedstawianie czegoś już uprzednio znanego. Prawdziwe *imitatio* jest to „doprowadzenie czegoś do przedstawienia, tak by było ono obecne w zmysłowej pełni”²⁴. Posiłkując się kategoriami wypracowanymi przez Mirceę Eliadego w jego „morfologii *sacrum*”, możemy to wydarzenie artystycznej samoprezentacji bytu określić mianem *ontofanii*, tj. ujawnienia bytu w pełni jego istnienia, mocy i istoty²⁵

Sztuka dla Gadamera posiada wymiar sakralny, bliska jest doświadczeniu religijnemu, tworzy bowiem wspólnotę, komunikację, pobudza człowieka do „wyrastania ponad siebie”, jest też osadzona w specyficznym sakralnym doświadczeniu czasu, które filozof nazywa przebywaniem, „skończoną odpowiedniością wieczności”. Czas święta i czas przeżywania sztuki nie podlegają atomizacji na oddzielne, odseparowane od siebie momenty, są uroczyście przeżywaną ciągłością, która się nie dłuży. Dłuży się jedynie „nuda i skrzętność” codzienności. Czas święta nie jest czasem instrumentalnym, jest celem samym w sobie²⁶. W autotelicznej przestrzeni *schole*, sztuki i święta aktualizuje się potencjał gry. Wyjaśniając ludzką skłonność do doświadczenia gry, Gadamer podpisał się pod antropologicznymi przesłankami Schelera, Plessnera oraz Gehlena, zgodnie z którymi człowiek w porównaniu ze światem zwierząt to *Mangelwesen*, istota nacechowana brakiem, ułomnością instynktową²⁷. Według Gadamera ubóstwo instynktów kompensowane jest przez człowieka „nadwyżką gry”, brak zdeterminowania – wolnością wyborów, wyjście z immanentnego usytuowania w naturze – świadomością oraz praktykowaniem transcendencji. Sztuka jest właśnie jednym z przejawów owej nadwyżki gry, wolności oraz praktykowania transcendencji przy zachowaniu bolesnej świadomości stałego zagrożenia tych wartości, kulturowych osiągnięć człowieka, zagrożenia płynącego ze strony natury, która ostatecznie dosięga człowieka w jego skończoności, fizycznym

24 H.-G. Gadamer (1993), *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, Warszawa, s. 48.

25 Zob. m. in. M. Eliade (1993), *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa, s. 112.

26 H.-G. Gadamer, dz. cyt., ss. 56-61.

27 Zob. H.G. Gadamer (1992), *Antropologiczne podstawy wolności człowieka*. Tenże, *Dziedzictwo Europy*. Warszawa, ss. 79-84; także Tenże (1993), *Aktualność piękna*, Warszawa, s. 62.

przemijaniu i śmierci. U podstaw gry i świętowania w ludzkim doświadczeniu tworzenia i lektury dzieł sztuki leży „wysiłek zatrzymania tego, co przemija”²⁸. Filozofowie rekreacji wysiłek taki określają mianem rekreacji bytu. W perspektywie Gadamerowskiej filozofii sztuki, gry i święta tym bardziej zrozumiała i pełna egzystencjalnych sensów wydaje się koincydencja dwu motywów w rekreacyjnych działaniach człowieka: zachowawczego, wyrównującego oraz twórczego, nowatorskiego. Filozofia ta pozwala również na wyeksponowanie niezbywalnej obecności estetycznych oraz sakralnych doświadczeń w aktywnym przeżywaniu przez człowieka czasu wolnego.

