

## NAUKI O KULTURZE FIZYCZNEJ A CHRZEŚCIJAŃSKA SYMBOLIKA<sup>1</sup>

We współczesności z łatwością dostrzegamy niepokojące tendencje nadmiernej specjalizacji, parcelacji, dezintegracji nauk o człowieku<sup>2</sup>, które w wyniku rozdrobnienia tracą możliwość porozumiewania się między sobą, ale jednocześnie tracą z pola widzenia to, co jest istotą i sensem istnienia, człowieka właśnie. Mówiąc o nauce o człowieku, nigdy nie mówimy o niej w liczbie pojedynczej, gdyż widzimy, że termin ten został zastąpiony naukami społecznymi. Podobna sytuacja występuje na gruncie nauk o kulturze fizycznej, gdzie podstawowy przedmiot badań – człowiek, został w porządku poznawczym podzielony do tego stopnia, iż została gdzieś zagubiona holistyczna jego wizja.

W związku z tym, odczuwamy nieodpartą potrzebę syntezy i integracji nauk o człowieku oraz uwzględnienia w tym procesie problematyki duchowości<sup>3</sup>, która została zepchnięta gdzieś na dalszy plan, jako nieprzystająca do analizy w porządku naukowym i pozbawiona swej faktycznej roli jaką pełni w wyjaśnianiu autentycznego sensu człowieka.

Owa integracja winna się dokonać, zdaniem G. Duranda<sup>4</sup>, na gruncie symbolologii. Jej współtwórca rehabilituje na gruncie nauk o człowieku pojęcie tradycji i przeciwstawia się dominacji racjonalizmu, dziewiętnastowiecznego sekcjentyzmu we wszystkich badaniach nad kulturą i człowiekiem. Duże znaczenie w procesie wyjaśniania człowieka nadaje badaniom dotyczącym przeżyć mistycznych i religijnych, ale prowadzonych w innym duchu niż czynili to antropolodzy społeczni i etnologowie ze szkoły strukturalistycznej C. Levi-Straussa i szkoły funkcjonalistycznej B. Malinowskiego<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Pracę wykonano w ramach badań statutowych AWF – temat Ds. 118, finansowanych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

<sup>2</sup> Tendencje integracji i dezintegracji w nauce zostały omówione w zarysie encyklopedycznym pod redakcją Z. Cackowskiego, J. Kmity, K. Szaniawskiego, J. P. Smoczyńskiego (1987) zatytułowanym *Filozofia a nauka*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, PAN, ss. 151–261.

<sup>3</sup> Duchowość jest rozumiana tutaj w znaczeniu metafizycznym.

<sup>4</sup> G. Durand, antropolog i filozof związany z Uniwersytetem Stendhala w Grenoble, prekursor poststrukturalistycznego zainteresowania wyobraźnią symboliczną i jej kulturową recepcją. Postulował między innymi przełamanie barier między poszczególnymi gałęziami nauk humanistycznych, promując interdyscyplinarność i nowe metodologie.

<sup>5</sup> Wybitny polski badacz tradycyjnych społeczeństw, który większość swego dorosłego życia spędził poza granicami Polski, kulturę rozumiał jako całość, aparat instrumentalny, zintegrowa-

Przyjmując perspektywę nauk społecznych o kulturze fizycznej, jesteśmy sceptycznie nastawieni co do możliwości dokonania owej integracji poprzez symbolologię, tym bardziej, że Durand przez swoje analizy utwierdza nas w tym przekonaniu. Natomiast stoimy na stanowisku, że wszelkie analizy, prowadzone według metodologii scjentyistycznej jak i antyscjentyistycznej, winny być uwzględnione w należnym im zakresie, przy konstruowaniu obrazu „człowieka w pełni”. Zgodni jesteśmy co do tego, że znaczącą rolę, ale nie jedyną, winny odegrać wyniki badań prowadzonych w ramach symbolologii<sup>6</sup>. Szczególnie zaś te, które koncentrują się i dociekają na temat religijnej sfery życia człowieka.

G. Durand, prowadząc badania nad funkcjami symbolu i wyobraźni symbolicznej doszedł do przekonania, że symbol w najbardziej swych autentycznych przejawach odsyła zawsze do jakiejś transcendencji. Wyobraźnia symboliczna otwiera dostęp do sfery, która nie jest dostępna żadnym innym formom poznania. Symbolika poetycka, mistyczna i religijna dostarczają przekonujących dowodów, że przez nie człowiek wchodzi w transcendencję. Bowiern symbol, zdaniem Bachelarda<sup>7</sup>, jest odślonięciem pewnego świata. Czysta inteligencja, bez zrozumienia ludzkich celów, poznanie obiektywne bez ekspresji ludzkiego podmiotu, podmiot bez stosownego szczęścia jest alienacją człowieka<sup>8</sup>.

E. Cassirer dostrzegając, że formy symboliczne stanowią podstawę ludzkiej istoty, określił człowieka jako stworzenie symboliczne. Odwracając porządek rzeczy w swej koncepcji poznania w stosunku do Duranda, opierając się na „przewrocie kopernikańskim” I. Kanta, doszedł do przekonania, że duch ludzki, dzięki formom symbolicznym, buduje język, mit, moralność i religię<sup>9</sup>.

Ze względu na przypisane znaczenie wyobraźni symbolicznej w procesie opisywania i zrozumienia człowieka, myślenie symbolem, zdaniem większości symbolologów, odgrywa kluczową rolę w antropologicznej rzeczywistości. Bowiern myślenie symboliczne jest fundamentalne dla życia człowieka, daje mu zdecydowanie więcej szczęścia niż poznanie martwych prawd w po-

---

ny system, w którym zależności między elementami mają charakter funkcjonalny. Por. R. Firth [red.] (1957), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, London.

<sup>6</sup> G. Durand (1986), *Wyobraźnia symboliczna*, Warszawa, PWN.

<sup>7</sup> Wyobraźnia tworzy więcej niż rzeczy i dramaty, tworzy nowe życie; tworzy nowy umysł; otwiera oczy, które uzyskują nowe sposoby widzenia. Por. G. Bachelard (1965), *L'Eau L'imagination de la matiere*, Paris, s. 24.

<sup>8</sup> G. Bachelard (1975), *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, Warszawa.

<sup>9</sup> E. Cassirer (1977), *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa, Czytelnik. Książka stanowi próbę ogólnej charakterystyki człowieka ze względu na jego cechy konstytutywne. Autor przedstawia zarys filozofii kultury rozpatrywanej w jej fundamentalnych przejawach jak mit, język, sztuka, historia, nauka, wyklada również swą filozofię form symbolicznych.

rządunku obiektywności. Dlatego też ów rodzaj myślenia, szczególnie w sferze mityczno-religijnej, stał się w dużym stopniu instrumentem motywacyjnym i kryterium oceny etycznej postępowania współczesnego człowieka.

Dotyczy to w sposób szczególny ludzi wierzących, którzy podejmując działania w sferze kultury, w tym w jej segmencie, który nosi miano kultury fizycznej, kierują się argumentacją religijną, osadzoną na gruncie myślenia symbolicznego. Dla nich bowiem punktem odniesienia i jednocześnie motywem działania są prawdy boskie, opisane na kartach *Pisma świętego*.

Celem niniejszych rozważań jest, w oparciu o badania literaturowe z zakresu nauk społecznych, a zwłaszcza filozofii, teologii i socjologii, ukazanie kultury fizycznej poprzez pryzmat symbolologii religijnej odwołującej się do archetypu rzeczywistości stworzonej, w tym przede wszystkim człowieka. Chodzi mianowicie o ukazanie archetypicznego sensu ludzkiej aktywności na rzecz doskonalenia swych potencji zdrowotnych i fizycznych, strukturalnych i funkcjonalnych, w porządku religijnym i teologicznym. Do realizacji zamierzeń wykorzystane zostaną dokonania intelektualne przedstawicieli nauk społecznych, takich jak: Bachelard, Cassirer, Durand, Eliade, Hegel, Kłoskowska, Kołakowski, Weber, Zdybicka i innych.

## Symbol odsyła do archetypu

W antropologii teologicznej i biblijnej pierwszorzędą rolę odgrywa mit kosmogoniczny, który oznacza mit o stworzeniu świata, zawierający opis, kto i w jakich okolicznościach doprowadził do owego stworzenia. Odsyła on do czasu początków, do wydarzeń pierwszych. Wydarzenia te zaś są archetypami nie tylko rzeczywistości materialnej, wszelkich zjawisk i procesów historycznych, ale przede wszystkim człowieka w wymiarze strukturalnym i funkcjonalnym. Archetypy pełnią funkcję wzorca i modelu doskonałości we wszystkich możliwych wymiarach.

Dlatego to człowiek, zdaniem M. Eliade<sup>10</sup>, stara się ciągle reaktualizować owe wzorce przy pomocy stosowanych obrzędów<sup>11</sup>. Stworzenie świata staje się archetypem wszelkiego rodzaju stwarzania, wszelkiego budowania, kreacji i twórczej działalności człowieka. Wzór osobowy i cielesny pierwszego człowieka, ahistorycznej postaci ludzkiej, a później historycznego Jezusa Chrystusa stanowi model idealny każdego człowieka realnego.

Owe archetypy, objawiające się w myśleniu symbolicznym, mają kapitalne znaczenie dla podbudowy teoretycznej i praktyki w zakresie kultury fi-

---

<sup>10</sup> M. Eliade był głównym przedstawicielem tzw. szkoły morfologii świętości w religioznawstwie, badającej fundamentalne archetypy religijne, manifestujące się w dziejach religii poprzez symbole, mity, hierofanie oraz rytuały.

<sup>11</sup> M. Eliade (1974), *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa, PIW.

zycznej, gdyż to właśnie one implikują prawdziwe cele człowieka. Ponadto są wzorem, dzięki któremu może nastąpić hierofania, akt przejawiania się sacrum, objawienia się świętości, religijnego podniesienia wartości człowieka i jego działań.

M. Eliade przestrzeń człowieka podzielił na dwa typy: przestrzeń sacrum i przestrzeń profanum. Sfery te mogą się pokrywać, gdyż sacrum jest sferą, która jest konstytuowana przez nasz umysł. Przykładem sfery sacrum może być kościół, który dla wyznawcy może być miejscem objawiania świętości, natomiast dla ateisty zwykłym budynkiem. Sacrum i profanum były dla niego dwoma sposobami realizowania przez człowieka własnej egzystencji.

Zatem, w perspektywie założeń teoretycznych M. Eliade, zarówno ciało człowieka, trud i wysiłek związany z jego kultywacją, ale także cała aktywność człowieka w wymiarze sportowo-rekreacyjnym i turystycznym mogą być nie tylko analizowane w porządku profanum, ale także, poprzez odwołanie do archetypu, w porządku sacrum.

Ukazana perspektywa wyjaśniania ludzkiej egzystencji, w tym również tego fragmentu, który dotyczy sfery kultury fizycznej, pozwala, zwłaszcza ludziom wierzącym, na pozyskanie nowego uzasadnienia i nowej motywacji uczestnictwa w omawianej dziedzinie poprzez nałożenie na sferę profanum nowego znaczenia i sensu, które wykraczają daleko poza rzeczywistość świata przyrodzonego.

## Archetyp Adama

Z punktu widzenia przyjętej perspektywy badawczej nie jest istotne, czy pierwszy człowiek, Adam, był postacią historyczną czy też ahistoryczną. Ważne jest jedynie, że wszedł on do świadomości społecznej, zwłaszcza ludzi wierzących, kształtowanej na przestrzeni wieków przez chrześcijaństwo oraz przekazywanej jako elementu kultury w sztafecie pokoleń.

Z punktu widzenia omawianej dziedziny, a mianowicie kultury fizycznej, ważne jest, jakim cechami charakteryzuje się ów archetyp pierwszego człowieka i w jakim stopniu owe cechy są zbieżne z wizją człowieka, choćby najogólniej scharakteryzowanego, „obecnego” na gruncie nauk społecznych o kulturze fizycznej.

W taki oto sposób opisuje życie Adama w raju Aureliusz Augustyn<sup>12</sup>: „Żył zatem człowiek w raju tak, jak chciał, do czasu gdy chciał tego, co nakażywał Bóg. Żył ciesząc się Bogiem, z którego dobroci był również dobry.

---

<sup>12</sup> Aureliusz Augustyn z Hippony, w Kościele katolickim uznawany za świętego, działał i tworzył w schyłkowym okresie Cesarstwa Rzymskiego. Jego system charakteryzuje konsekwentne przystosowanie klasycznego platonizmu do treści zawartych w teologicznej doktrynie chrześcijańskiej.

Żył bez żadnego niedostatku i od niego jedynie zależało, czy zechce tak żyć bez ustanku. Miał jedzenie, by zaspokajać głód, picie, by gasić pragnienie, i drzewo żywota, aby czuć się bezpieczny przed starością. Żadne skażenie, ani znajdujące się w samym ciele, ani wywodzące się z ciała, nie przyprawiło jego zmysłów o przykre odczucia. Nie obawiał się żadnej choroby wewnętrznej, żadnego ciosu zewnętrznego. Zdrowie ciała wysmienite, spokój ducha całkowity<sup>13</sup>.

Owo rajskie bytowanie stanowi antropologiczny i egzystencjalny wzorzec ludzkiego osadzenia w porządku naturalnym. Ludzkie ciało, niczym niesplamione, kontynuowało jedność ludzkiego podmiotu, polegającą na osobowym podobieństwie do Stwórcy. Ponadto było precyzyjnym wyrazicielem treści osobowych, autentycznym znakiem duchowej struktury człowieka w interpersonalnej komunikacji.

Antropologiczny wzór Adama, archetyp człowieka doskonałego może stanowić, zwłaszcza dla ludzi wierzących, motyw doskonalenia swej struktury somatycznej, której doskonałość polega nie tylko na harmonijnym i pełnym rozwoju struktury biologicznej człowieka, ale na jej powiązaniu z doskonałością moralną, intelektualną i społeczną, na pełnej harmonii duchowego wnętrza człowieka z funkcją ciała jako ważnego elementu wypowiedania się człowieka w ciele i poprzez ciało.

## Archetyp Jezusa Chrystusa

Współczesna biblistyka uznaje Jezusa Chrystusa za drugiego Adama, który w stanie bezgrzesznym został zesłany, jako pomoc upadłemu człowiekowi, przez Boga. Mimo pewnego podobieństwa, różnica między omawianymi postaciami jest bardzo duża. Wbrew twierdzeniom Bultmanna, większość współczesnych teologów i biblistów jest zgodna, że Jezus Chrystus był postacią historyczną<sup>14</sup>.

Wynika z tego, że Wcielenie dokonało się w historii. Skoro zejście Jezusa Chrystusa znamionuje najwyższy i ostateczny przejaw sakralności w świecie, skoro jest ono wyrazem najbardziej doskonałego człowieczeństwa, to chrześcijanin może szukać swej pełnej realizacji w życiu realnym, historycznym, jakie stało się udziałem samego Chrystusa<sup>15</sup>.

Przez fakt skupienia w sobie elementów czysto boskich i elementów typowo ludzkich, Jezus Chrystus stał się zwornikiem pomiędzy ludzkością i boskością, doczesnością i transcendencją. Został uznany za bezwzględny wzór człowieka doskonałego, za drogę i cel pielgrzymki każdego człowieka.

<sup>13</sup> A. Augustyn (1977), *O Państwie Bożym*, Warszawa, PAX, s. 160.

<sup>14</sup> J. Kudasiewicz (1987), *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin, KUL.

<sup>15</sup> M. Eliade (1974), op. cit., s. 196.

Takiego zdania jest między innymi W. Kasper, który uważa, że „synostwo Jezusa jest ostatecznym modelem człowieka”<sup>16</sup>.

Teologiczna analiza ciała człowieka polega na ukazaniu doskonałości ciała Chrystusa z jednoczesnym ukazaniem perspektyw związanych z uzyskaniem tej doskonałości w wymiarze cielesnym przez każdego człowieka. Bowiem celem nadrzędnym każdego człowieka z osobna i całej ludzkości jest dążenie do doskonałości, w tym także cielesnej. Polega ona na doprowadzeniu ciała i ducha, człowieczeństwa i boskości do pełnej jedności zarówno w porządku myśli jak i czynów.

We współczesnej teologii kładzie się szczególny nacisk na ściśle powiązanie tego, co historyczne i konkretne w człowieku, z tym, co boskie i transcendentne, co było udziałem Chrystusa w cielesnym stanie. Z całą mocą podkreśla się zespolenie człowieka z Chrystusem<sup>17</sup>, jego najszlachetniejszego, bezgrzesznego ciała, z ciałem każdego człowieka. Warto podkreślić, że nie akcentuje się tego, jak to bywało w minionych okresach chrześcijaństwa, co dzieli człowieka i Boga, jaka występuje przepaść między bezgrzeszną naturą Boga a upadłym człowiekiem, ale w zdecydowany sposób eksponuje się to, co ich łączy, przez podkreślanie podobieństwa człowieka do Boga właśnie.

Odpowiedź na pytanie, jakie cechy fizyczne posiadało ciało Chrystusa, nastrocza wiele kłopotów. Bowiem żadna z *Ewangelii* nie zawiera choć wzmianki na ten temat. Jednak w opracowaniach autorów chrześcijańskich, jak choćby przywołwanego W. Kaspera, wyraźnie widać chęć wypełnienia tej luki na różne sposoby i przyjmując różny porządek argumentacji. Niezależnie od różnic w wyjaśnianiu kwestii, widać wyraźnie dążenie do przedstawienia ciała Chrystusa jako bytu stanowiącego jedność ze sferą duchową. Oznaczać to może tyle, że ciało Chrystusa jest tak doskonałe, jak doskonała jest struktura duchowa Boga-człowieka.

## Archetyp kreacji

Problematyka kreacji i rekreacji w naukach o kulturze fizycznej zajmuje poczesne miejsce. Dzieje się tak dlatego, że aktywność ruchowa, mająca na

---

<sup>16</sup> W. Kasper (1983), *Jezus Chrystus*, Warszawa, s.111. „Cieleśność zmartwychwstania polega na tym, że cała osoba Pana znajduje się ostatecznie u Boga. Ale z drugiej strony oznacza ona również to, że Zmartwychwstały nadal ma kontakt ze światem i z nami i to jako Ten, który jest u Boga; jest zatem z nami, ale w boski sposób. Ta nowa obecność Chrystusa dla nas najdobitniejszy wyraz znajduje w Eucharystii” (s. 152).

<sup>17</sup> „Jedynie i całkowicie wyjątkowe wydarzenie Wcielenia Syna Bożego nie oznacza, że Jezus Chrystus jest częściowo Bogiem i częściowo człowiekiem, ani że jest ono wynikiem niejasnego pomieszania tego, co boskie, i tego, co ludzkie. Syn Boży stał się prawdziwie człowiekiem, pozostając prawdziwie Bogiem. Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Kościół musiał bronić tej prawdy wiary i wyjaśniać ją w pierwszych wiekach, odpowiadając na herezje, które ją fałszowały”. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań, Pallottinum, 464.

celu między innymi potęgowanie zdrowia, podnoszenie sprawności fizycznej jest kluczem dochodzenia do coraz wyższego poziomu w rzeczonyj sferze kultury fizycznej. Nie może się ten proces inaczej dokonać jak tylko poprzez kreację i rekreację, praktyczne zaangażowanie oraz aktywność ruchową w wybranych przez siebie formach.

Archetypem wszelkiej twórczości człowieka w porządku teologicznym, również tej z obszaru kultury fizycznej, jest akt stwórczy Boga<sup>18</sup>, nazywany także mitem kosmogonicznym, kontynuowany przez Jezusa Chrystusa.

Dawna teologia za jedyne go stwórcę uznawała Boga, natomiast człowieka pozbawiała tego atrybutu, opisując go jedynie w kategoriach statycznych, jako byt niezdolny do kreatywnego życia i skazany na pogodzenie się ze swym upadłym stanem, bez możliwości zmiany tak wyznaczonego porządku istnienia. Obecnie mamy do czynienia z nową teologią, która wyznacza człowiekowi całkowicie różne miejsce w porządku kreacji świata. Chodzi o to, aby człowiek doskonalił się sam i otaczający świat społeczno-przyrodniczy, aby dążył, wykorzystując do tego swe siły przyrodzone, do osiągnięcia wyższej doskonałości w porządku indywidualnym jak i społecznym. Bowiem ma on być kontynuatorem boskiego dzieła stwarzania, wyrażającego się we wzroście wiary religijnej i postępie ludzkości. Człowiek religijny, zdaniem M. Eliade, nie jest tylko dany, ale raczej zadany po to, aby stworzyć samego siebie „zbliżając się do wzorów boskich”<sup>19</sup>.

Aktywność człowieka, w tym także skierowana na psychosomatyczny rozwój w wymiarze strukturalnym i funkcjonalnym, znajduje dwójakie uzasadnienie w myśli chrześcijańskiej w porządku filozofii i teologii. Pierwsze z nich polega na uznaniu ludzkiej pracy za czynnik antropotwórczy. Oznacza to, że wszelka twórczość człowieka, w tym o charakterze autokreacyjnym, nie jest interpretowana jako jakiegoś rodzaju przymus czy kara za dotychczasowe przewinienia<sup>20</sup>, ale szansa humanizacji otaczającego świata społeczno-przyrodniczego, zaś przede wszystkim samego człowieka, zarówno w sferze moralnej, intelektualnej, psychicznej, społecznej, jak i zdrowotnej oraz fizycznej. Drugie polega na ścisłym, symbolicznym powiązaniu aktywności ludzkiej z archetypem boskiego dzieła stworzenia. Aktywność ludzka rozpatrywana w porządku symbolologii religijnej oznacza, że każdy człowiek, który podejmuje dzieło kreacji świata i samego siebie staje się kontynuatorem boskiego

---

<sup>18</sup> Kreacjonizm jest poglądem, według którego świat został stworzony przez Boga z niczego: łac. *creatio ex nihilo*. Po raz pierwszy wyrażony wprost w II Księdze Machabejskiej.

<sup>19</sup> M. Eliade (1974), op. cit., s. 121.

<sup>20</sup> W przeszłości chrześcijaństwo raczej koncentrowało się na teorii czynu moralnego i zbawczego, przy jednoczesnym przyjęciu założenia o niezmienności porządku świata i historii, ustalonego przez Boga w stwórczym akcie stworzenia i pozostawionego człowiekowi wyłącznie do podziwiania. Por. Cz. Bartnik (2006), *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin, Starodruk, s. 395.

działa stwarzania. Czyny ludzkie w ten sposób uzyskują nową sankcję teologiczno-religijną, stają się w sensie symbolicznym zapośredniczone z czynami stwórczymi Boga.

Dzisiejsza myśl chrześcijańska „chce przedstawić osobę pracującą, pisze Cz. Bartnik, jako osobę wyposażoną w przymioty niemal boskie: transcendentną w stosunku do pracy, stwarzającą i nadającą rzeczywistości najwyższy sens. Cała społeczność pracujących chrześcijan ma się stać jakby jednym potężnym pracownikiem, który chce przebić ścianę niebytu, oporu materii i przemijalności rzeczy. Pracujący osiąga na płaszczyźnie antropologii religijnej pewien kształt „boski”, jego działanie jest dynamiką „obrazu bożego”, jest doskonałością doskonalącą ludzkie struktury tam, gdzie zdają się one zatapiać w chaosie przeszłości, ograniczać człowieka i unieruchamiać go”<sup>21</sup>.

Uznanie człowieka za kontynuatora boskiego dzieła stwarzania, a szczególnie stwarzania polegającego na powoływaniu nowych istnień ludzkich spowodowało, że ludzka aktywność i ontycznie z nią związana ludzka somatyka, zostały wprowadzone do sfery sacrum, sfery świętości, która jest „wartością swoistą”, „nadbudowaną”, dodaną do innych wartości, ale jednocześnie przesądzającą o ich „ostatecznej racji”<sup>22</sup>.

W ten oto sposób na gruncie teologii chrześcijańskiej rozstrzygnięta została kwestia niezwykle istotna z punktu widzenia nauk humanistycznych i społecznych o kulturze fizycznej. Z rozstrzygnięcia tego wynika, że jedna z podstawowych wartości kultury fizycznej, jaką jest aktywność czy wysiłek na rzecz rozwoju lub utrzymania swego potencjału zdrowotno-fizycznego, uzyskała głębokie i mocne, bo sięgające niemal do fundamentów chrześcijaństwa, teologiczne uzasadnienie tej aktywności.

Aktywność rekreacyjno-sportowa może być zatem uważana przez chrześcijan, jako swoisty rodzaj wyróżnienia, polegający na wpisaniu wysiłku człowieka w proces stwórczy Boga, który stanowi wyjątkową i niezaprzeczalną nobilitację człowieka i jego aktywności w kulturze fizycznej.

## Aktywność człowieka a zbawienie

Podstawowym pytaniem, jakie może narzucać się w tym momencie, to, czy uzasadnienie, w porządku teologii i filozofii chrześcijańskiej, potrzeby wszechstronnej dbałości o rozwój fizyczny i zdrowotny ma jakiś wpływ na procesy motywacyjne wierzących dotyczące aktywnego uczestnictwa w kulturze fizycznej. Czy obiecana perspektywa chrześcijańskiego zbawienia może wpłynąć na pożądane zachowania ludzi wierzących w sferze kultury fizycznej?

<sup>21</sup> Cz. Bartnik, op. cit., s. 396.

<sup>22</sup> Z. Zdybicka (1979), Wartości religijne a wartości moralne, *Zeszyty Naukowe KUL*, nr 1–3.

Wypowiedzi wielu filozofów<sup>23</sup> i socjologów, a także wyniki badań empirycznych przez nich prowadzonych dowodzą, że religia może mieć wpływ na styl życia ludzi. Wpływ wykładni chrześcijańskiej na zachowania wiernych nie jest, rzecz jasna, równomierny we wszystkich sferach życia człowieka. Jedne sfery życia są bardziej podatne i wrażliwe na przenikanie myśli chrześcijańskiej do praktyki życia ludzi, inne zaś mniej.

Historyczny ogląd omawianego zagadnienia uświadamia nam, że wierzenia religijne na przestrzeni wieków odgrywały znaczącą rolę i często były podstawowym impulsem do działania społeczeństw lokalnych i większych zbiorowości ludzkich. W przeszłości wiara ludzi była często motorem, była wykorzystywana do, jak byśmy dziś powiedzieli, antyhumanistycznych celów, ale również stawała się siłą, dzięki której osiągnęty był niebywały postęp społeczeństw i kultur.

Przykładów na poparcie powyższej tezy jest wiele. My zaś skoncentrujemy się na jednym, który został opisany przez klasyka niemieckiej myśli socjologicznej Maxa Webera w pracy *Szkice z socjologii religii*. Dowodzi on, że racjonalizm zachodni i związany z nim dynamiczny rozwój ekonomiczno-gospodarczy tej części Europy był wynikiem oddziaływania etyki protestanckiej, opierającej się na racjonalnej, religijnej pragmatyce łaski zbawienia<sup>24</sup>. Oznacza to, że Weber za przyczynę owego postępu uznał swoistą, protestancką etykę ludzkiej praxis, której podstawę stanowi jej teologiczne powiązanie z łaską<sup>25</sup>.

Współczesne nauczanie społeczne Kościoła katolickiego na temat ludzkiej praxis jest w znaczącym stopniu zbliżone do wykładni protestanckiej, opisanej przez M. Webera. W związku z tym, przenosząc ciężar rozważań na grunt nauk o kulturze fizycznej, można zapytać, czy uznanie zaangażowania wierzących w proces dzieła stwarzania świata i człowieka, może stać się siłą napędową rozwoju kultury fizycznej w sposób analogiczny, jak to miało miejsce w przypadku rozwoju kapitalizmu w Europie Zachodniej.

Mając pewien dystans co do możliwości wpływu nauczania Kościoła katolickiego na postawy wiernych wobec kultury fizycznej, odnotujmy dwa niezwykle istotne fakty. Pierwszy dotyczy tego, że Kościół katolicki w sposób

---

<sup>23</sup> Szerzej omówiłem tę kwestię z pozycji filozofii w pracy doktorskiej nt. *Wartości ciała i kultury fizycznej we współczesnej filozofii katolickiej* (1989), Warszawa, AWF.

<sup>24</sup> M. Weber zwraca uwagę, że duch kapitalizmu wywodzący się z etyki protestanckiej, przyczynił się do powstania nowoczesnego kapitalizmu (nadbudowa wpływa na bazę), a nie kapitalizm stworzył ducha kapitalizmu (zgodnie z koncepcją Marksa baza wpływa na nadbudowę). Swoją tezę stara się uzasadnić przez zwrócenie uwagi na protestanckie pojęcie zawodu. Zawód (beruf, calling) oznacza powołanie, które jest zadaniem postawionym przez Boga. By zachować się moralnie w taki sposób, aby to podobalo się Bogu, należy spełniać obowiązki w ramach zawodu. Spełnianie owych obowiązków jest jedyną drogą do podobania się Bogu, który zsyła łaskę zbawczą tylko na tych, którzy przez efektywną pracę głoszą jego chwałę. Por. M. Weber (1994), *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, Lublin.

<sup>25</sup> M. Weber (1984), *Szkice z socjologii religii*, Warszawa, Książka i Wiedza.

jednoznaczny zajmuje pozytywne stanowisko względem kultury fizycznej, uzasadniając to w porządku teologicznym. Drugi natomiast wiąże się z możliwością wpływu tej nauki, oczywiście w ograniczonym wymiarze, na postawy katolików wobec kultury fizycznej. Nie należy zatem łudzić się nadziejami, że w omawianej dziedzinie nastąpi rewolucja na podobieństwo rewolucji opisananej przez M. Webera w sferze ekonomiczno-gospodarczej, ale też trzeba uznać, że jest to jeden z ważnych czynników, który może rzutować na praktykę społeczną chrześcijan w omawianej dziedzinie.

## Człowiek w kontekście prawd wiary

Dla wiernych realizacja wartości kultury fizycznej jest o tyle zasadna, o ile wartości kultury fizycznej są wpisane czy wkomponowane w teocentryczną hierarchię wartości. Innymi słowy, zasadność inwestycji w poprawę zdrowia i sprawności fizycznej człowieka znajduje sankcję pozytywną w porządku teologicznym, o ile działania te znajdują się na szlaku lub są elementem drogi w osiągnięcia najwyższych wartości religijnych.

Problem podporządkowania życia człowieka podstawowym zasadom wiary od najdawniejszych czasów fascynował najwybitniejsze umysły. Chodziło mianowicie o odpowiedź na pytanie, czy życie z Bogiem, czy bez niego, jest bardziej sensowne<sup>26</sup>?

B. Pascal<sup>27</sup> twierdził, że uznanie przez człowieka zasad wiary jest bezsensowne, ale twierdził także, że życie człowieka bez tych zasad jest jeszcze bardziej absurdalne<sup>28</sup>. Natomiast Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów* w sposób jednoznaczny uzasadnia, że człowiek zdolny jest szanować siebie samego i postrzegać sens życia tylko wtedy, gdy jest świadom istnienia bytu najwyższego. Jeśli natomiast sam sobie przypisuje wartość najwyższą, to daje tym świadectwo braku szacunku dla samego siebie<sup>29</sup>. Z logicznego punktu widzenia, zdaniem L. Kołakowskiego, konstatacja tego typu jest tak samo prawomocna, co twierdzenie przeciwne, oparte na prometejskiej maksymie<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Według ateistycznego sposobu myślenia, wszelkiego rodzaju rządy Boga nad rodzajem ludzkim są zaprzeczeniem godności człowieka i pozbawieniem go wszystkich tych atrybutów, które świadczą o jego wolności, podmiotowości, samostanowieniu itp. Jest to hipoteza na tyle uprawniona, co twierdzenie, że pełna i autentyczna godność człowieka ujawnia się wyłącznie poprzez świadomość istnienia bytu najwyższego.

<sup>27</sup> W filozofii Pascal był następcą Kartezjusza i wyznawcą idei A. Augustyna. W połowie życia porzucił nauki ścisłe na rzecz filozofii i religii oraz przyjął wiarę. Znany jest jego pascalsowski zakład, w którym wyjaśnia, że przyjmując decyzję o istnieniu Boga człowiek ma do wygrania nieskończoność, jeśli natomiast Bóg nie istnieje i tak ma w dyspozycji marną skończoność.

<sup>28</sup> B. Pascal (1989), *Mysli*, Warszawa, PAX.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel (1958), *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa, PWN.

<sup>30</sup> L. Kołakowski (1987), *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieńiach tak zwanej filozofii religii*, Londyn, Aneks.

Z powyższego wynika, że obecność w życiu człowieka, w tym także w sferze kultury fizycznej, pewnych zasad wiary, postrzeganie sensu swych wysiłków poprzez pryzmat wartości najwyższej, jest ważne z punktu widzenia usensownienia swojej egzystencji i znalezienia adekwatnej pozycji w teologicznym i całościowym porządku.

## Zakończenie

Wyobraźnia symboliczna, wydawałoby się mało znacząca z punktu widzenia nauk humanistycznych i społecznych o kulturze fizycznej, może być bardzo przydatna w wyjaśnianiu złożonych zjawisk omawianej dziedziny. Wielu przywołanych intelektualistów podkreśla znaczenie sfery symbolicznej, zwłaszcza w porządku religijnym i teologicznym, w życiu człowieka. Sfera symboliczna kultury, którą wymienia w innym kontekście jako podstawową A. Kłoskowska<sup>31</sup>, a za nią wybitni antropolodzy kulturowi i socjologowie religii, stanowi podstawową sferę życia człowieka.

Wynika z tego, że analiza kultury fizycznej w wymiarze symbolicznym ma sens. Zwiększa się on zwłaszcza wtedy, gdy owa symbolika dotyczy zagadnienia archetypów, które są rozumiane jako wzór i model, również wtedy, gdy analizowane i wyjaśniane są różnorodne zjawiska i procesy w sferze kultury fizycznej.

Koncepcja kultury fizycznej, pozbawiona swej warstwy symbolicznej w porządku myślenia religijnego i teologicznego, ograniczająca się do porządku racjonalizmu i scjentyzmu, jest z punktu widzenia ludzi wierzących pewnym rodzajem redukcjonizmu.

Nie jest to też zgodne z dotychczasową wiedzą na temat przyczyn określonych zachowań ludzi, których motywem są nie tylko przesłanki wypracowane przez ratio, ale także znaczącą rolę odgrywają emocje, obyczaj, tradycja i religia.

Przedstawiony sposób analizy fenomenu kultury fizycznej, tj. w perspektywie symboliki religijnej odsyłającej do archetypu, nie może być uznany za jedyny i pełny, ale za integralny i komplementarny wobec innych, obecnych na gruncie humanistyki kultury fizycznej. Winien być uznany, za jeden z wielu sposobów wyjaśniania złożonego fenomenu, ale także za element mogący przyczynić się do integracji nauk humanistycznych i społecznych w sferze kultury fizycznej.

---

<sup>31</sup> A. Kłoskowska (1991), *Kultura*. W: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, Wrocław, Wiedza o Kulturze.