



Andrzej Pawłucki
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO WE WROCŁAWIU

PRAWO WYCHOWANIA PRZEZ KULTURĘ ASCEZY CIELESNEJ

Przedmiotem rozważań w niniejszym eseju z dziedziny pedagogiki i filozofii kultury fizycznej jest asceza cielesna: świecka i religijna. Asceza gimnazjonowa doprowadza do wydoskonalenia władz cielesnych dla możliwości wypełniania zadań społecznych. Asceza pokutna jest sposobem symbolicznego zadośćuczynienia za popełnione winy. O pierwszej wiadomo, że ciało ożywia, o drugiej, że je „umartwia”. Omówiono wzory ascezy religijnej zakonników, którzy włączają się w życie społeczne ludzi świeckich (wewnątrzświatowcy), i mnichów wyrzekających się kondycji ludzkiej na zawsze (zewnątrzświatowcy). Szczególnym przypadkiem wyposzczenia jest sadhu – asceta indyjski, który osiąga anonimową bezimiennność. Wzory ascezy zakonników wewnątrzświatowych przenikają do życia świeckich, natomiast asceza gimnazjonowa nie staje się udziałem zakonników ani księży. Choć obydwa wzory ascezy mają za przedmiot naturalną cielesność, ich wektory przyczynowe są przeciwbieżne. Reguła zakonna nie zakłada gimnazjonowej formacji świętego, co oznacza, że zakonny etos przeczy prawu naturalnemu. W oparciu o przesłanki prawa naturalnego sformułowano prawo ascezy cielesnej osoby. Wskazano na możliwość łączenia wychowania zdrowotnego z katechezą ascezy pokutnej w ramach niesprzecznej logicznie pedagogiki ascetycznego stylu życia.

Słowa kluczowe: asceza cielesna, prawo naturalne, wychowanie zdrowotne

WPROWADZENIE

Ascezy doświadczałem, za przyczyną dorosłych, od lat świadomego dzieciństwa. Najpierw musiałem podołać pokutnym wyrzeczeniom – nie wiedząc oczywiście, że z ascetyzmem odpustnym mam do czynienia. A następnie, kiedy ci sami dorośli doprowadzili mnie do elementarnej szkoły, byłem stawiany przez nauczyciela ćwiczeń cielesnych w szyku ćwiczebnym, jakbym do boju (czwórboju) miał wyruszyć – nie wiedząc tak samo, że z ascetyzmem gimnazjonowym mam cokolwiek wspólnego.

Od wczesnego dzieciństwa byłem więc wychowywany przez dwa różne wzory ascezy: negację i afirmację cielesności – niczym przez negatyw i pozytyw postaci ascety – z których tylko jedna mogła nieść światło prawdy o ważności kultury cielesnej w życiu doczesnym. Dziecięca rozumność objąć nie mogła, że ciału należy się pogarda i pochwała jednocześnie. Obie naraz prawdziwe logicznie przecież być nie mogły.

Dorośli powodowali tedy mną od wczesnych lat, jak chcieli, sami nie wiedząc, że

zadawane mi reguły postępowania ascetycznego należą do dwóch różnych porządków życia – religijnego i świeckiego – i że zanurzając mnie w nich, zadają mi dwa sprzeczne ideowo wzory kultury cielesnej. Co więcej, dorośli wychowawcy, którzy przez kulturę ciała mnie przeprowadzali, pojęcia nie mieli, że ascetyka odpustna (od metodystycznego odpuszczania win za grzechy) „służy” – w praktyce – uśmiercaniu ciała, a w skrajnych przypadkach objawia się tak, jakby zamachem pokutnika na jego życie była, zaś ascetyka gimnazjonowa pomyślana została dawno temu jako metodyczne ożywianie ciała – podporządkowane ważnym w życiu społecznym zadaniom wyższym: koniecznym i pożądanym, ale także – choć nie w każdym społeczeństwie – dobrym i pięknym.

W co, a raczej o co „grali” ze mną nauczyciele, dowiedziałem się dopiero w szkole wyższej, kiedy w ostatnich dniach postu ścisłego, w których zostałem zobowiązany do zadawania sobie ćwiczeń pokutnych – warunkujących odpustne oczyszczenie – musiałem podejmować jednocześnie ćwiczenia gimnazjonowe – warunkujące sportowe spełnie-

nie. Kiedy na swój sposób głodowałem – gdyż ekspiacji nie stałoby się zadość – prawie natchmiast po treningowym wycieńczeniu ciała musiałem – chciał nie chciał – w klubowej restauracji albo barze pospolitym odzyskiwać utracone zasoby materii. Byłem głodny i syty na przemian, jakbym w rozdwojeniu cielesnym przez czterdzieści dni pozostawał – nie widząc w tym sensu jednego, lecz dwa wykluczające się zadania.

Trenerzy – przytwierdzeni myśleniem do porządku materialnego – nawet nie dostrzegli zagrożenia, wynikającego z rachunku odkupieńczego, a katecheci, spod władzy których dawno już wyszedłem, o możliwej sprzeczności w prowadzeniu się względem ciała przez ascetę sportowego, nie przypominam sobie, aby kiedykolwiek napomknęli. Co dziwić nie mogło, kiedy się zważy, że zostali oni zwyczajeni przez nauczycieli ascetyki pokutnej do praktyki ubóstwa, w której nie do pomyślenia była inna niż pogardliwa postawa wobec aktów cielesnej ekspozycji – choćby ta była odziana w kostium kultury sportowej. Ani ducha w sporcie nie rozpoznawali, ani też inaczej o ascezie nie myśleli niż jak o praktyce cielesnej degradacji – wywołującej ból i skutkującej wyniszczeniem.

Gdybym wiedział, ja ułomny, że sportowe umęczenie ciała mogą zaliczyć sobie na poczet pokutnego umartwienia ciała, wówczas mój ascetyzm sportowy – niewątpliwie przeniknięty nie tyle surowością życia, co wielością wyrzeczeń – stałby się jednocześnie ascetyzmem ekspiacyjnym. Jako taki, byłby do pomyślenia przynajmniej, lecz jako praktyka upublicznionej ascezy hybrydowej – religijno-świeckiej – nie do zaakceptowania przez hagiotypy różnorakie: zakonników, klasztorników i księży. Tak więc przez osoby zdobywające świętość – niezależnie od stopnia swobody w udzielaniu sobie umartwień cielesnych: od rygoryzmu i surowości do permisywizmu i łagodności – którym nie w głowie byłaby asceza zewnętrzna, o znamionach atletycznego wyczynu.

Co musi być przykre i bolesne, nie może być przecież jednocześnie przyjemne i w najgorszym razie dolegliwe, jak, na przykład, ból mięśniowy po treningu sportowca. Biczowanie ciała natomiast musi być co najmniej piekące, by w drodze do świętości hagiotyp

„jakiś” mógł liczyć na uznanie przez świętych od siebie tego treningu jako adekwatnego w stosunku do winy – w pokutnym „dopiekaniu” swemu ciału mięsnemu.

Odwrotnie rozumując, zdecydowanie nie znalazłby uznania w dziedzinie zdobywania świętości kleryk, który chciałby „zaliczyć” sobie na konto pokuty odkupieńczej lub wynagradzającej ascetyzm atletyczny. Nieważne, czy w fitness clubie czy w jakiejś siłowni ukrytej „w podziemi” odbywałby swoje praktyki ekspiacyjne. I który jednocześnie chciałby, dzięki osiągniętej doskonałości cielesnej, doprowadzić siebie do bramy stadionowego ekshibicjonizmu, by w postać sportowca się wcielić. Wcielenie kleryka w ożywioną atletycznie postać *homo physicus* byłoby z zasady niemożliwe – gdyby jakimś „cudem” do stanu wyczynowców sportowych miał przystąpić – mimo że w uczciwości fair play nie miałby sobie równych.

Gdyby kleryk czy zakonnik chciał odbywać ascezę gimnazjonową, by w dobrych zawodach zwyciężać – popadłby w sprzeczność immanentną: jako sportowiec musiałby bowiem nieustająco ożywiać ciało, a jako święty uśmiercać ciało. Gdyby ciała nie wzbudzały do usztucznionego atletycznie życia, nie spełniłyby się jako sportowiec, gdyż każde zawody by przegrał – choćby w człowieczeństwie sportowym był najpierwszy – i jako święty do świętości nie przeszedłby, gdyż na tej drodze znalazłszy się, musiałby umartwiać ciało w długodystansowym treningu pokutnym – niczym pielgrzym, który świadomy jest ubóstwa, niewygód, a nawet śmierci. Jak piszą znawcy ascetyki pokutnej, „[...] świętość wymaga długotrwałego wysiłku. Natomiast rozluźnienie ascetyczne jest wielką przeszkodą do jej zdobycia” (Bielecki, 1992, s. 38)¹.

Stąd bierze się spostrzeżenie, że święty sportowcem zostać nie może, gdyż jego typ ascetyki cielesnej – uśmiercającej – nie odpowiada wymogowi ascetyki ożywiającej. Ale też odwrotnie, sportowiec nie może być jednocześnie świętym, jeżeli warunkiem osiągnięcia świętości jest ascetyka umartwiania cielesnego. Ponieważ sportowiec musi siebie ponaglać w ożywianiu struktury bytowej –

¹ O typach ascezy w związku ze zróżnicowaniem temperamentalnym pisze Bielecki (1992).

ku jej doskonalszej wersji somatyczno-korporalnej – to i nie mogąc poddać zasadzie „wyrzekania się” ciała, przejść na stronę świętych nie może. Nie po to uzyskuje nadnaturalną władzę nad ciałem, by władze cielesne pomniejszyć w metodystycznym zabiłaniu siebie.

Jak świętość kapłańska czy zakonna zaczyna swoją drogę od samowykluczenia z życia społecznego – choć do niej powraca przez praktyki sakramentalne, udzielane świeckim – a więc wyrzeka się tym samym udziału w sporcie, tak świeckość w życiu społecznym, która dokonuje się przez stadionową performę i oczywiście gimnazjonową ascezę, z założenia ontologicznego nie dopuszcza jednoczesnego uczestniczenia na zasadach równości w życiu świętych; i choćby sportowiec był duchem świętości natchniony i na dodatek przez kapelana sportu duchowo formowany, jego miejsce pośród świeckich jest mu wyznaczone, zaś asceza gimnazjonowa, choćby potem była okupiona (nigdy krwią, jak asceza pokutna), nie może być uznana za równorzędną ideowo ascetyce odkupieńczej. Ascetyka sportowca ciało ożywia, zaś ascetyka świętego ciało umartwia. Każda służy czemu innemu i na nic się przydaje, kiedy zostaje wykorzystana niezgodnie z jej kulturowym przeznaczeniem. Święty traci na ważności, kiedy ascetykę umartwień cielesnych łagodzi albo wcale jej nie podejmuje, zaś świecki pomniejsza siłę swej przyczynowości społecznej, kiedy albo nie podejmuje ascetyki ożywiającej ciało, albo sprowadza ją wyłącznie do praktyk zachowawczych. Nie mówiąc o tych przypadkach niespełnienia się w życiu społecznym, które z wyniszczania ciała biorą swój początek, a które z ascetyką uśmiercania ciała nic wspólnego nie mają.

Spoglądając zatem na świętych jako mistrzów ascetyki cielesnej negacji, można by mimo to zapytać o ascetykę umartwienia ciała przez księży włączających się w sport stadionowy; zagadnąć o to, jak godzą ascezę pokutną z ascezą atletyczną.

A ponieważ zasięg społeczny udziału księży w życiu świeckim jest w tym względzie ogromny (w znaczeniu socjologicznym), to i zasadne staje się podejrzenie, że ze względów wychowawczych, a także czysto kapłań-

skich nastąpiła w tych kręgach daleko idąca zamiana proporcji – w sensie ilościowym – wzoru umartwiania na wzór ożywiania cielesnego, a nawet – w pełni uświadamiana zmiana ideału ascety – ku ascetyce gimnazjonowej. Co może mieć swój logiczny początek w zrozumieniu przez księży zależności warunkowania czynności nauczycielskich i trenerskich od sprawności mięśniowej i wydolności *fitness*, a więc – ujmowaniu ascezy gimnazjonowej jako praktyki cielesnej afirmacji.

Poza tym, choć sport nie może być „ulepiony” ze świętych, to gdyby nie święci dominikanie, nie doszłoby do uznania humanizmu olimpijskiego za ideał świętości świeckiej. A i sport powszechny nie otrzymałby teologicznego uzasadnienia dla swego sensu ewangelicznego, gdyby papież Jan Paweł II swoją mądrością nie błysnął, a inni uczeni księża – profesorowie teologii, filozofii, etyki i pedagogiki – nie dopatrzili się w sporcie, na drodze studiów naukowych, potencjału kulturowego w tworzeniu cywilizacji miłości².

ASCETYKA POKUTNA *VERSUS* ASCETYKA GIMNAZJONOWA

Ascetyka pokutna jest antytezą ascetyki gimnazjonowej, zaś sala tortur cielesnych, zadawanych sobie samym przez pokutujących ascetów, to stała siedziba ich życia wewnątrzklasztornego, w której samodegradacja fizyczności nieustająco zachodzi. Nie jest miejscem przechodnim, specjalnie wydzielonym, jak gimnazjon, z którego furta odmyka się zawsze na zewnątrz. Do gimnazjonu przybywa się po to, by z niego wyjść – jak ze szpitala – ku zawieszanej akcji społecznej. Jak w klasztorze ascetą na zawsze się zostaje, tak w gimnazjonie ascetą się bywa na czas aktu formacji cielesnej – na tyle krótkiej, że imienia własnego zmieniać nie trzeba – by przygotować się należycie do wejścia w rolę społecznego przeznaczenia. Asceta zakonnny nadaje sobie nowe imię na znak wy-

² Ks. prof. Stanisław Kowalczyk, teolog i filozof kultury, wprowadził do naukowej humanistyki sportu dzieła niezwykłej wagi, a wśród nich „Elementy filozofii i teologii sportu” (Kowalczyk, 2010).

rzeczenia się pierwotnej tożsamości społecznej (umiera społecznie dla spraw doczesnych), a w skrajnych przypadkach, kiedy istnieje dla siebie wyłącznie w indywidualistycznym wcieleniu egzystencji anonimowej, staje się dla świata nieobecny, zaś asceta gimnazjonowy przybiera nazwę roli społecznej *aktora*, do której siebie przeznaczają, i w której odnajduje sens życia pośród innych. Gimnazjonowy asceta uobecnia się w życiu społecznym, a rytuał formacji cielesnej – doskonalący naturalną fizyczność – uznaje za racjonalny współczynnik osiągnięcia doczesnego ideału (patrz dalej).

Jak życie klasztorne jest nieustającą ascezą – wytyczoną regułą cierpliwiej męki – tak asceza gimnazjonowa dokonuje się w wysiłkowych aktach ćwiczebnych (męczących, ale nie cierpiętniczych) na przedpolu życia społecznego aktora. Aktor opuszcza cyklicznie rolę ascety, zaś święty wdaje się w ascezykę na zawsze. Kiedy jednak aktor opuszcza gimnazjon, nie porzuca ascezy. Przestaje być ascetą gimnazjonowym, ale nie wyzbywa się ascetyzmu jako postawy czujności wobec struktury bytowej – do której odnosić się musi nieustająco twórczo, choćby prowadził sprawę doczesnej posługi bez opamiętania. W tym sensie aktor życia doczesnego też jest ascetą nieustającym – niczym klasztornik właśnie – kiedy życie społeczne w stylu wyrzeczenia się przyjemności prowadzi, ale jednocześnie, kiedy gimnazjonową praktykę doskonalenia fizyczności uznaje za warunek spełniania się w zadaniach społecznych.

Klasztornik nie potrzebuje gimnazjonu, choć ascetyka wyrzeczeń cielesnych przenika na wskroś każdy akt jego życia w świętości: nie zdejmuje włosienicy, sypia na twardym, siedzi przez lata na słupie, stoi i nigdy nie siada, klęczy na kamieniu, jednej ręki nie używa; wszystko, co czyni, wbrew naturze cielesnej wykonuje – jakby nie chciał według ciała żyć, a nawet – w skrajnym akcie niechęci – jakby zamierzał cielesnie się uśmiercić. Można więc rozpoznać, że klasztornik, a raczej mnich z chrześcijańskiego Wschodu nie dość, że odmawia ciału posługi higienicznego oczyszczenia – w skrajnych przypadkach świadomie doprowadzając je do brudu – to przyjmując postawę negacji fizyczności, w praktyce cielesnej destrukcji dopuszcza możliwość całkowitego wynisz-

czenia struktury bytowej. Asceza zakonników Zachodu miała zawsze, jak pisał Weber (2010), zwłaszcza „w średniowieczu, a niekiedy już w starożytności – racjonalny charakter. Na tym właśnie się opiera historyczne znaczenie klasztornego sposobu życia na Zachodzie w przeciwieństwie do życia mnichów Wschodu” (s. 85).

ASCETYCZNY STYL ŻYCIA AKTORA

Ascezyka aktora nie dokonuje się wyłącznie w gimnazjonie. Kiedy asceta opuszcza gimnazjon, by włączyć się w życie społeczne, nie gasi w sobie ducha ascezyki cielesnej. Ożywia go w każdym akcie roli społecznej, żeby nieustająco dopełniać „reszty” somatycznego upełnomocnienia w rytuale oczyszczania, wzmacniania i zabezpieczania zdrowotności. Aktor prowadzi siebie przez życie społeczne w stylu ascetycznym – uznając gimnazjon za centralne miejsce upełnomocnienia cielesnego – zaś święty żyje w nieustającej ascezie wyrzekania się cielesności, jakby klasztor był dla niego centrum zaprzeczania naturalnej żywotności. Styl życia aktora jest ascetyczno-zdrowotny zazwyczaj, kiedy nie przynależy on do wspólnoty religijnej – co tłumaczy się polityką życia prowadzoną przez postępowców – a staje się o wiele bardziej ozdrowieńczy, kiedy przenika go reguła postnych wyrzeczeń – przypominana świeckim każdego cyklu liturgicznego przez religijnych konserwatystów. W tym zakresie zakonny ascetyzm wyrzeczeń, który przenika do życia doczesnego aktora, można uznać za sprzyjający jego ascezie doskonalenia w zdrowotności.

ZAWODNOŚCI ETYKI RELIGIJNEJ W OCENIE ASCEZY CIELESNEJ

Dopóki więc obydwa ascetyzmy nie są pomyślane jako zamach na cielesność jako naturalną zasadę życia społecznego, to i problem logicznej sprzeczności między ich wzorami znosi się sam. Założmy jednak, że jeden z tych wzorów, *flagellum Dei* (pokutnego biczowania – „bicz Boży”) – uzasadniany

oczywiście świętą racją ideową – znosiłby zasadę cielesnej naturalności społecznego bytowania. Do jakiego argumentu etycznego należałoby się odnieść, by wykazać jego metafizyczną niedorzeczność? Bo jeżeli stanowi prawdę metafizyczną, że człowiek jest substancją cielesną, fałszem tym samym pozostaje, iż człowiek też byłby tym, kim jest – tożsamością bytu wcielonego – gdyby wyzbył się ciała. Człowiek jako substancjalny byt osobowy jest niepodobieństwem jako substancja bezcielesna, po prostu.

Z całą pewnością nie do tej etyki religijnej, którą został usprawiedliwiony, gdyż to by oznaczało, że sama myśl etyczna sobie zaprzecza, ani też do żadnej innej etyki rodowodu religijnego, czyli – w konsekwencji – do żadnej etyki kulturowej, której legislacyjnym wyrazem jest prawo pozytywne, gdyż to z kolei wymagałoby wykazania jej ideowej „bezstronności”. A tego wymogu żadna etyka uwarunkowana religijnie spełnić nie może, gdyż myśl etyczna ma to do siebie, że zawsze czyjaś ideę „stronniczo” wyraża.

Wychodzi więc na to, że do prawa naturalnego trzeba by się odnieść, by orzekać o logicznej prawdziwości wzoru ascetyki wyniszczania ciała przez pokutnika. A także, w odniesieniu do bieguna ascetycznej afirmacji cielesności, na którym czyni ascety na śmierć fizyczną go narażają, orzekać o spójności logicznej jej racji z prawem naturalnym.

Problem sprzeczności logicznej obydwu wzorów nie zostaje więc w prosty sposób rozwiązany. I raczej zdaje się narastać, kiedy się zauważy, że w dziejach ascetyki pokutnej roi się od samostraceńców, zamachujących się na własne życie, a współcześnie dostrzeże w ascetyce atletycznej gigantów, którzy – nie znajdując umiaru w uszucznianiu naturalności cielesnej – skazują sami siebie na fizyczny niebyt³.

Można sobie jednak pomóc w jego rozwiązaniu, biorąc pod uwagę z jednej strony zakres wyświepczenia ascety, aż do jego całkowitego opuszczenia społeczeństwa ku

pustelni, z drugiej zaś – całkowitego współcznienia ascety, polegającego na jego całkowitym wtopieniu w kolektyw, złożony z bezimiennych ciał (ciało zbiorowe, na zasadzie, *nomen omen*, „wcielenia” w strukturę bezosobowej racji); a więc – w przypadku opuszczenia społeczeństwa – zaniku wszelkich relacji osobowych, z jednoczesnym popadnięciem w bezimiennosc⁴, a w przypadku „siłowego” wcielenia ascety w społeczeństwo zawiadywane przez tyrana – zniesienia wszelkich relacji bezosobowych oraz nazwania bezimiennosci numerem.

Im wyświepczenie radykalniejsze, do całkowitego, pustelniczego osamotnienia (anachoretycznego⁵), tym większa dowolność w wymyślnym „okładaniu” ciała, im zaś wyświepczenie radykalniejsze (kolektywistyczno-niewolnicze), w znaczeniu – ścisłą regułą kulturową regulowane przez tyrana – tym większe straty nie tylko na ciele, ale i na całym życiu mięsnym asceta ponosi jako nieosoba, kiedy – po uprzednim „przyrzędzeniu” jego ciała w gimnazjonie – na „ołtarzu” cudzej historii, do unicestwienia fizycznego włącznie, złożony być musi; żeby tyran mógł „nasyć się” mięsem armatnim poddanego, musi je najpierw „wygrillować ascetycznie” w gimnazjonie militarnym.

Kiedy po całkowitym wyświepczeniu oraz radykalnym wyświepczeniu nie jest się już osobą, można uczynić z ciałem wszystko,

⁴ Wstępując do zakonu, asceta przybiera nowe imię na znak zerwania ze starym życiem i narodzenia się po nowemu. Ale kiedy pokutny asceta wyświepcza się nawet z rzeczywistości zakonnej, by prowadzić się indywidualnie, żadne imię nie jest mu potrzebne. Kiedy znosi on wszelkie relacje społeczne, by pustelniczo trwać, nie musi nazywać się jakkolwiek. A do siebie wyłącznie zwracać się po imieniu nie musi, ponieważ poznawczą odnośnią jest jego „ja” wobec siebie. U kresu wyświepczenia *sadhu* – ascety wędrownego – następuje wyzybycie się imienia własnego ku pełnej bezimienności, zaś w krańcowych przypadkach wyświepczenia uprzedmiotowiającego (w kolektywie) bezimiennosc zostaje nazwana numerem lub jednym znakiem identyfikującym wszystkich.

⁵ Anachoretyzm, od *anachoreo* (ze strg.) – „oddałam się, odchodzę w górę, tzn. odchodzę z doliny Nilu na pustynię”; anachoretyczny – pustelniczy, ascetyczny.

³ Kulturysta z fitness klubu w Krakowie zmarł we własnym domu kilka godzin po powrocie z treningu. Zżywał dziewiętnaście preparatów o antagonistycznym działaniu.

nawet na śmierć je „wydać”, gdyż dla pustelnika naturalna cielesność i tak przestaje być zasadą życia osobowego, a dla niewolnika nie może tą zasadą pozostawać, ponieważ życie podług ideału osoby jest mu odebrane.

Jednakże pocieszeniem myśli zagłębio-nej w mądrości prawa naturalnego, a więc myśli przejętej ascetyką negacji cielesności, niech będą asceci z bieguna współcznienia z jednej strony, którzy – mimo że w ascezie pozostając, żyją dla niej samej w ten sposób, że trwają przy swojej ascetyce osobno, lecz jednocześnie razem dzielą to samo doświadczenie zewnątrzświatowości – oraz z drugiej strony asceci z bieguna współcznienia, którzy wiodą życie razem w wewnątrzświatowości, miarkując, by ascetycznymi praktykami około ciała nie zaszkodzić sobie mechanicznie.

O tych pierwszych – żyjących cenobitycznie⁶ – można powiedzieć, że ze społeczeństwem rozstali się na zawsze, lecz poza społecznością rezydualną komunikacyjnie żyć nie zamierzają, a o drugich – że choć potrafią wytworzyć wspólnotę wsobną jako mikroświat zamknięty dla nich samych, to zachowują relację ze światem pierwotnego życia świeckiego. Furta, która wyznacza granicę między światem dla siebie a światem dla innych, jest jednocześnie przedmiotem symbolizującym rozłączność i łączność ze światem zewnętrznym. W przypadku ascetów wewnątrzświatowych furta nie znajduje zastosowania w ogóle. Owszem, może być pomyślana jako przedmiot otwierający się wyłącznie do wewnątrz, ale zamiast tego rozwiązania technicznego o znaczeniu także proksemicznym, a nie wyłącznie symbolicznym, asceta wewnątrzświatowy wznosi się wraz z innymi wewnątrzświatowcami na poziom pustelni oddzielonej przepaścią albo oddala się w miejsce pustynne, do którego inni, pochodzący ze świata profanów życia w doczesności, przybyć nie będą w stanie ze względu na fizyczną niedostępność.

ASCETYKA SADHU

Kultura ascezy cielesnej zakonników Zachodu, pracujących w pocie czoła i wychodzących do ludu: benedyktyków, franciszkanów, cystersów, jezuitów, dominikanów – zachwyca roztropnością, życiową zaradnością. Zupełnie inaczej działa współczniony a święty asceta z chrześcijańskiego czy indyjskiego Wschodu, którego życie jest wyłącznie rytuałem, a nigdy dosłowną doczesnością, który nigdy nie pracuje i nikomu nie jest sługą, sam przed sobą dziwacznie, kiedy przez dni kilkaset (jak zapowiada przynajmniej⁷) nie spożywa pokarmu, zatrzymuje akcję serca, żywi się ciałem zmarłych, chodzi nago, smaruje się popiołem, nie obcina włosów, przywiązuje do penisa ciężkie przedmioty, „nawija członek na tyczkę”⁸. Marnieje przy tym cielesnie, kiedy na zimno i niedogodności wystawia siebie, sypiając na twardej bez okrycia, czy kłęczy nieustannie przez lata całe na kamieniu albo – jak w życiu wędrownym *sadhu* – niczego nie buduje, przebywa w jaskini czy w leśnej samotni w zaniebaniu, „odziany w powietrze” (Osman, 2017, s. 48).

Z wędrowno-żebraczego czy pustelniczego stylu życia ascetów Wschodu – choćby najświętszych postaci w ich rytuale hierofanii – nie da się wynieść żadnego wzoru cielesności, który mógłby wzbogacić kulturę ascezy cielesnej świeckiego Zachodu. Nie wyłączając z repertuaru bezimiennych ascetów *sadhu* medytacji jogi, która jest kluczowym, i to w proksemicznym znaczeniu, wzorem wyzbywania się relacji społecznych, ku zamyślaniu się nad sobą samym – kulminującym doświadczeniem pustki czy raczej pustoty bezrefleksyjnego rozumu, „dotkniętego” wymyśloną wyłącznie dla siebie mantrą.

Jak modlitwa zakonników Zachodu zbliża do drugiej osoby, gdyż miłość jest jej racją, tak medytacja bezimiennego *sadhu* ma przybliżyć go do boskości siebie, jako finalnego bytu współcznionego „ja”. Kiedy ktoś

⁶ Cenobityczny, od cenobita – zakonnik żyjący wraz z innymi we wspólnym budynku klasztoru, w którym mnisi żyją, w odróżnieniu od eremity.

⁷ Jest to przypadek ascety *sadhu*, Baba Nagmat, o którym wiadomo, że głodował przez 483 dni (Osman, b.d.).

⁸ Chodzi o indyjskich ascetów *sadhu* (Demski, 1989; Osman, 2017).

mówi na Zachodzie o medytacji jogi jako „technice relaksacyjnej”, to albo a) nie jest świadomy sprzeczności ontologicznej między ascetyzmem gimnazjonowym, który z założenia jest bytem relacyjnym, powiązany ze strukturą społeczną aktora, a ascetyzmem *sadhu*, w którym – w następstwie unicestwienia relacji społecznych – asceta zaczyna spełniać warunek ontyczny, umożliwiający ujednostkowione bytowanie, albo b) sprytnie, „pod płaszczykiem” ozdrowieńczych ćwiczeń oddechowych jogi, szerzy duchowość hinduizmu na Zachodzie.

Ascetyka *sadhu* zakłada współcześnie i finalnie anonimową bezimiennosc. Może się przyjąć z łatwością w ponowoczesnych społeczeństwach Zachodu, w których zasadą życia jest indywidualizm i anonimowość, a także – co istotniejsze, jako warunek internalizacji tego wzoru medytacyjnego – rezygnacja z odpowiedzialności za dobro drugiej osoby, przyrzeczona sobie przez aspołecznego ascetę⁹.

Kto postanawia o życiu dla siebie – nieważne, czy na drodze wyłączenia się z kastowej niewoli czy wyłączenia się z osobowych relacji w społeczeństwie swego pochodzenia, bowiem i jedno, i drugie zakłada „ucieczkę” od osoby ku sobie samemu – w ascezie cielesnej będzie poszukiwał spełnienia się w duchowości dla siebie (w żadnym razie spełnienia w fizyczności), zaś asceta imitujący na Zachodzie jogina – potwierdzenia jedynie słusznej drogi ku bytowaniu tylko dla siebie.

ASCETA WEWNĄTRZŚWIATOWY I ZEWNĄTRZŚWIATOWY

To rozróżnienie na ascetów wewnątrz- i zewnątrzświatowych nie jest logiczną konstrukcją formalną. Wprost przeciwnie, jest ono przydatne poznawczo jako hipoteza, gdyż łatwo znajduje potwierdzenie w faktach: w rozumowaniu retrogresywnym – zaprzyszłym

⁹ Wzory kultury jogi są nazywane „technikami relaksacyjnymi” przez propagatorów ascetyki hinduizmu w Polsce, którzy – pod pretekstem szerzenia nowego wzoru kultury zdrowotnej – zaprowadzają nową religię ciała. Przestrzegali przed jej bezkrytycznym przyjmowaniem Jan Paweł II (Pietrek, 2007).

– oraz progresywnym – terażniejszym. Czyż mnisi wschodniego Kościoła chrześcijańskiego – żyjący osobno, ale razem – jak w Meteorze – nie potwierdzali, że ich asceza była dolegliwa dla ciała, ale w żadnym razie cierpiętnicza (mechanicznie niszcząca ciało), a zakonnicy z Kościoła zachodniego czyż nie składają do dzisiaj świadectwa trwania przy pracy, będącej samą ascezą? A nawet, idąc jeszcze dalej ku poznaniu ich ascetycznego stylu życia, który pracą wyraża się najwyraźniej, czy nie właśnie zakonnicy wewnątrzświatowi – benedyktyni, cystersi, którzy świeckich uczyli obyczaju pracowniczego – wnosili do ich życia ideał ascezy?

Prawdą o przenikaniu wzoru ascezy zakonników do życia świeckich pozostaje także to, że w Kościele zreformowanym „każdy chrześcijanin miał być mnichem”, czyli – mówiąc dosadniej – ascetą całej swej doczesności, w życiu osobistym i pracowniczym. Ascetyka pokutników zakonnych Kościoła zreformowanego przeniknęła do świeckich, przetwarzając ich styl życia na ascetyczny. A kiedy zaczęła z niego „wyciekać” – jak pisał za innymi Weber (2010) – „postawiono temu tamę”. Ascetyczne wzory zakonników klasztornych znajdowały zastosowanie „w świeckim życiu zawodowym”, aż w końcu – w związku z całkowitym wyzbyciem się praktyk religijnych (odejściem od Kościoła) – z nich prawie „wyciekły”¹⁰. Niektóre, jako relikty ascetycznego stylu życia w społeczeństwach niegdyś zreformowanych wyznaniowo przez heretyków (Kalwina i Lutra) pozostały jako osobliwości zdziczenia obyczajowego w dziedzinie udzielania sobie poza-mażeńskiej aktywności płciowej w domach publicznych. W związku z „bolesnym” odczuwaniem zaniechania płciowego zostały nawet moralnie usprawiedliwione¹¹.

Mimo że propagatorzy higienicznej prostytucji zostali posądzeni o gorliwość przez purytańskich rygorystów, raz rzucone przez nich słowo o przydatności domów publicznych w ascezie cielesnej – wiadomo, że niebezpiecznie szkodliwej dla trwałości związku

¹⁰ Jak pisał Weber (2010), „zakon tercjarzy św. Franciszka był np. wielką próbą ascetycznego przeniknięcia życia codziennego – jak wiadomo, nie jedyną” (s. 86).

¹¹ Patrz bliżej na ten temat Weber (2010, s. 264).

małżeńskiego – przyjęte zostało ze „zrozumieniem” przez utylitarnie zorientowanych moralistów. Domy publiczne były pożyteczne, gdyż sprzyjały zachowaniu zdrowotności seksualnej. Współcześnie okazują się rzekomo wielce przydatnym przybytkiem „ochrony” zdrowia seksualnego małżonka – kojącego cierpienia cielesne w ramionach prostytutki – w czasie niedzielnej Eucharystii¹².

Bez porównania użyteczniejszym przybytkiem publicznym jest gimnazjon zdrowotności – nazywany potocznie fitness clubem – w którym asceza polega na oczyszczeniu się z brudu, a nie – jak w burdelu – na jego nabyciu.

CZY Z *IUS NATURALIS* MOŻNA WYCZYTAĆ PRAWO DO ASCEZY CIELESNEJ ZDROWOTNOŚCI?

Czy jest tedy jakaś miara słuszności obydwu ascetyzmów, która umożliwiłaby orzeczenie o logicznej prawdziwości ascezy pokutnej i ascezy gimnazjonowej? Nie o ocenę moralną ascetów chodzi, lecz o rację myślową, złożoną w kulturze ascetyki, która kieruje poczynaniami ascety; a więc, z metodologicznego punktu widzenia, orzeczenie o logicznej zgodności/sprzeczności między przesłanką pierwszą prawa życia naturalnego (*ius naturalis*) a tymi regułami kulturowymi ascetyki, które, jako swoiste bioetyki religijności – niezależnie od wyznawanej wiary czy przynależności do Kościoła – dopuszczają, że życie cielesne ma być umartwione, a nawet życie fizyczne uśmiercone. Bo czyż „umartwić” ciało nie znaczy to samo co zynieć „martwym” – uśmiercić je?

Reguła ascetycznego uśmiercania struktury bytowej – klasztornej i pozaklasztornej pokuty – pozostaje w logicznej sprzeczności z przesłanką pierwszą prawa naturalnego, która orzeka o życiu jako dobru najwyższym, od którego tylko dobro osoby jest większe. Jeżeli taki jest wynik sylogizmu, to reguła

kulturowa ascezy cielesnej negacji nie z czym ascety pozostaje w niezgodzie, tylko w logicznej sprzeczności z aksjomatem tego prawa – rozciągającym swoją ważność na życie całej ludzkości.

Dodać też należy, że rozumowanie to nie należy do moralistyki, tylko jest zadaniem logicznym, właściwym dla etyki normatywnej – osadzonej na prawie naturalnym¹³. Bo gdyby zastosować się do sarkastycznego skądinąd poglądu Webera w sprawie „wypowiadania się o wyższej wartości kultur” jako zadania na „kazanie do kościoła”, to po etnograficznym opisaniu różnic między kulturami ascezy dociekliwy uczony dążyłby do zapytania o rację ideową tego zróżnicowania, a jeszcze dalej idąc – o prawdziwość logiczną dobra w niej zawartego (dobra jako bytu pożądanego¹⁴).

Jeżeliby – założmy – etnograf opisywał praktyki ascezy cielesnej o skrajnie różnych skutkach negacji struktury bytowej: od zabijania siebie przez samokastrację, biczowanie siebie, po samoukrzyżowanie z jednej strony i myślowe „tępienie” zmysłów czy wolicjonalne powściągnięcie popędów z drugiej strony, to czy rozpoznając skutki fizyczne tych samozwrotnych akcji ascety przeciwko sobie, nie zapytałby o kulturowe racje owych czynów?

A jeszcze bardziej pogłębiając poznanie naukowe – nie zadałby pytania o logiczną zgodność reguły ascetyki negacji ze wzorem afirmacji cielesności – zawartym w kulturze pochwały życia? I co powiedziałyby ów etnograf oraz postępujący w ślad za nim, ku poznaniu prawdy logicznej o wzorach ascetycznego samozabijania, socjolog ciała, gdyby natknęli się na usankcjonowaną jakimś prawem pozytywnym regułę unicestwiania fizycznego rzesz ludzkich w praktyce zabijania ludów (ludobójstwa) albo zabijania słabych i niedołącznych w praktyce eutanazyjnego zabijania na życzenie?

¹² Wybitny znawca lutereńskiej herezji prof. Tadeusz Guz (2017) powiada, że w niedzielnej święto czci Pańskiej więcej małżonków przebywa w domach publicznych niż w kościele.

¹³ Tytułem przykładu przypomnę, że w myśli etycznej Arystotelesa prawo naturalne przybiera formułę etyczną. Odwołując się do Rozumności prawa naturalnego, można jednak skutecznie pobrać, uzasadniając – jak w tym przypadku – że niewolnictwo jest zgodne z prawem naturalnym.

¹⁴ „Byt w relacji do pożądanego jest dobry, jest przedmiotem pożądanego” (Dogiel, 1992, s. 88).

Czy i wtedy oddałby problem, jako nie-naukowy, pod rozważę księdza głoszącego kazanie czy też – postępując naukowo – orzekałby o wartości kultury zabijania życia bliźniego na drodze logicznego odniesienia reguł w niej zawartych do przesłanki pierwszej prawa naturalnego życia? Czy nie powinien postąpić tak jak oskarżyciele w osądzaniu czynów ludobójczych zbrodniarzy w procesie norymberskim, którzy – przywołując jako prawdziwe racje prawa narodów – oddalili jako fałszywe przesłanki prawa pozytywnego?

A zatem, korzystając z prawa naturalnego – niczym ze źródła poznania prawdy o życiu jako dobru najwyższym – w uzasadnianiu fałszu metafizycznego reguły ascetycznej negacji cielesności socjolog ciała już jako filozof kultury fizycznej, zmieniający racjonalność z nomotetycznej na normatywną, musiałby zakończyć poznanie naukowe nie jako moralista, lecz jako uczony humanista. A co więcej zamierzałby powiedzieć, byłoby już moralizatorskim postulowaniem, właśnie jak przez „księdza na kazaniu”. Takim samym jakim wykazywał się Mojżesz, kiedy pouczał, że zabijanie jest złem; mówił, że jest złem moralnym, ale nie tłumaczył swemu ludowi, jaka argumentacja „naukowa” prawdziwość tego sądu uzasadnia.

Jeżeli reguła ascetyki religijnej jest sprzeczna logicznie z prawem naturalnym, gdyż na praktykę negacji cielesności zezwala, tym samym każdy akt ascetycznego osłabiania struktury bytowej – choćby wyższą racją był usprawiedliwiany – staje się czynem bezprawnym. Nawet święty asceta nie ma prawa na to bezprawie sobie pozwolić. Etyka reguły zakonnej, którą święty asceta „pod siebie” napisał, traci ważność. Święty pozostający w ascezie pokutnej powinien też wiedzieć, że na prawie naturalnym każde życie cielesne ma być otaczane roztropną troską, nie mówiąc – z czcią wychwalane¹⁵, ze wzglę-

¹⁵ Argumentu o przysługującym ciału czci ze względu na jego przynależność do sfery *sacrum* nie rozwinę, by nie popadać w uroczysty ton wypowiedzi. Jan Paweł II pisał: „Skoro sam Bóg stał się ciałem, to ciało ludzkie nabrało szczególnej godności. Dlatego należy odnosić się do ciała z szacunkiem” (Kopycki, 2013, s. 127).

du na fizyczność przebywanej czynnie drogi, w której władza cielesna staje się pierwszym sługą pełnionej posługi.

Widac tę zależność posługi świętego od władzy cielesnej, kiedy koledujący ksiądz – w wyczerpującej drodze pozostając – o zdrowotność własnego ciała przy okazji wznosi modły. Nic nam nie wiadomo jednak, czy ksiądz doskonali zdrowotność w stylu gimnazjonowego ascey, zanim do czynności kapłańskich przystępuje¹⁶.

To rozumowanie, wyjaśniające zależność między spełnianiem się w zadaniach społecznych przez świętego i świeckiego od ascetyki ożywiającej ciało – w istocie ascetyki gimnazjonowej o znaczeniu zdrowotnym – prowadzi do postulatu nie tyle zniesienia ascetyki umartwiania cielesnego przez świętych, co dopełnienia kultury fizycznej świętych o wzór ascetyki cielesnej ożywiającej, a więc doskonałej ich naturalną strukturę bytową. Nie mówiąc, że prowadzi do postulatu nakazującego świętym wyzbywanie się uzależnień nikotynowych czy alkoholowych – wyniszczających strukturę somatyczną na równi z surową ascetyką „łamania kości” i wrywania ciała mięsnego. Wszelkie akty zamachu na ciało, choćby najstarszą regułą zakonną usprawiedliwiane, uchodzić muszą za niesłuszne, kiedy światłem prawa naturalnego – z którego zakaz zabijania siebie zostaje wydobyty – zostają zdemaskowane¹⁷.

¹⁶ Kulturą somatyczną kleryków zajmował się badawczo Dziubiński (1996). Brakuje jednak danych empirycznych o ascezie gimnazjonowej księży.

¹⁷ Kiedy święty, choćby ksiądz, a nie brat-zakonnik przestaje żyć „według” ciała, a racją jego życia doczesnego jest dobro drugiej osoby – co pozostaje oczywiście w stosunku zgodności z etyką miłości jego kultury religijnej – to popada mimo to w sprzeczność z logosem prawa naturalnego. Chodzi bowiem o to, że prawo naturalne nakłada na księdza obowiązek ascezy gimnazjonowej, doskonałej zdrowie cielesne, a jednocześnie zakazuje samozabijania życia cielesnego. Ksiądz nie może aspirować do świętości i prowadzić siebie przez antygimnazjon, gdyż nie tylko odrzuca wtedy prawo naturalne do ascezy zdrowotnej, ale także etykę własnej religijności dowolnie interpretuje. Z etyki życia osoby dla osoby wynika, o czym ksiądz dobrze wie, że należy „chwalić Boga

PRAWO NATURALNE
JAKO PRZEŚŁANKA
PRAWA O KULTURZE
ASCEZY CIELESNEJ

Wracając do moich lekcji ascezy, mogę powiedzieć, że dwóch różnych ascetyzmów doświadczałem, nie wiedząc, że moja osobowość jest wzbudzana tożsamością ascety przez dwa niezależne pola kulturowej interferencji: świeckiej i religijnej; pola, które się na siebie nakładają – gdyż ta sama cielesność jest odnośnią ich wpływu – ale ze względu na zawarte w nich ideowe regulatory ascetyka objawia się przeciwbieżnymi wektorami:

a) ku „zagładzie” ciała – wektorowi idącemu dalej niż tylko ku uśmiercaniu ciała zmysłowego;

b) ku „wynoszeniu” ciała ponad jego strukturę naturalną – wektorowi idącemu z kolei dalej niż tylko ku doskonaleniu ciała w zdrowotności, a „ocierającemu” je – w następstwie maksymalizacji wysiłku fizycznego – o zniszczenie struktury bytowej, czyli jej śmierć po prostu.

I tej sprzeczności nigdy bym nie zauważył, że w dwóch porządkach przyczynowo-ideowych kultury cielesnej życie prowadzę, gdybym sam nie przeszedł przez bramę gimnazjonu uniwersyteckiego – ku filozoficznemu poznaniu sensu ascezy. W którym, nie chcący, natknąłem się na problemat prawa naturalnego, wyrażony zapytaniem o dopuszczalność samowyniszczania własnej struktury bytowej przez pokutnych metodystów, gotowych nawet do samoukrzyżowania, gdyby tylko byli w stanie przybić swoje ciało do drzewca za pomocą władz tego samego ciała, lub zawziętych biczowników (flagelantów¹⁸), odzierających się ze skóry i wyrwywających ciało mięsne z właściwej im tkanki.

we własnym ciele, gdyż ciało jest świątynią ducha” (1Kor 6,19–20, Pismo..., s. 999). Można z tego aksjomatu uczynić przesłankę sądu operacyjnego, jako następnik zobowiązujący księdza do czystości cielesnej (w znaczeniu higienicznym) oraz „otoczenia” własnego ciała „custodią” czystych szat liturgicznych, ale także zakazujący „wypalania”, zatruwania czy otłuszczania ciała.

¹⁸ O biczownikach jako pokutnikach objętych groźbą klątwy pisze Petry Mroczkowska (2015, s. 34).

Ascetyzm pokutny był kulturowym negatywem, ale nikt nie odważył się podważyć jego niedorzeczności. Nikt by nie ocenił, że kto spod prawa naturalnego sam się wyjmuje, zaczyna głupiec, kiedy w zamachu na własne ciało dokonuje zamachu na życie własne – kierując się regułą, a nie prawem naturalnym właśnie, jako najwyższym regulatorem porządku moralnego.

Z całą pewnością reguły zakonne nazywane surowymi urągają prawu naturalnemu, co w języku etyki religijnej, jako źródła ich pochodzenia, musiałyby oznaczać, że woli Bożej nie szanują. Pozostałe zaś reguły, jeżeli nawet nie pozostają w sprzeczności logicznej z *ius naturalis*, to nie znaczy, że świadomie zostały do jego logosu odniesione.

Prawo naturalne zakazuje zabijania – co już w dzieciństwie od katechety usłyszałem – ale też podpowiada – gdyby wydobyć z jego logosu, nie bez wysiłku własnego rozumu, uszczegółowiony postulat – że zakaz ten dotyczy także zabijania siebie. A że każde zabijanie osoby przez jej ciało „prześć” musi, to wszelkie, nawet najbardziej niewinne czyny samowyniszczania ciała dokonywane przez ascetę pokutnego – jak choćby pozostawienie ciała w brudzie czy ocierania ciała włosienicą – za moralnie naganne uchodzić muszą, a zarazem w sprzeczności logicznej z *ius naturalis* pozostają; nie mówiąc, że ostatecznie w stosunku niezgodności osoby „targającej się” na siebie z wolą Darczyńcy życia też pozostawać muszą.

Okazuje się więc, że jednak istnieje miara słuszności obydwu ascetyzmów: pokutnego i gimnazjonowego, która umożliwia orzekanie o logicznej prawdziwości. I że nie jest to miara prawa religijnego (prawo religijne nie może osądzać słuszności faktów religijnych, które tym prawem są legitymizowane) ani też prawa pozytywnego – świeckiego.

Choć obydwie ascetyzmy – religijny i świecki – nie zakładają docelowo samozniszczenia struktury bytowej, czyli unicestwienia życia przez uśmiercenie ciała, to każdy, na swój sposób, o śmierć ciała „ociera”. Obydwie krańce zdają się obrazować jakiś absurd metafizyczny, ale też, dopóki każdy z nich poprzedza na umiarkowaniu, niczego niebezpiecznego, co by miało urągać naturze cielesnej jako zasadzie życia społecznego, dostrzec w nich nie można. Wprost przeciwnie, każdy

z nich zdaje się przekonywać do swojej racji: i ascetyzm pokutny jest całkiem pożądany, i ascetyzm gimnazjonowy okazuje się pożyteczny.

Wobec tego, jeśli dwa wzory ascezy cielesnej znajdują potwierdzenie ważności w życiu społecznym, to trzeba zapytać o ich logiczną prawdziwość – wywiedzioną dedukcyjnie z przesłanki metafizycznej o naturze cielesnej jako prawdy pierwszej, orzekającej o substancjalności fizycznej człowieka. Gdyby obydwa wzory ascezy – religijno-pokutny i świecko-gimnazjonowy – dały się objąć jednym pojęciem ascetycznego stylu życia, to, jako zgodne ze sobą teleologicznie (wektorami przyczynowości), mogłyby być uzasadnione jedną racją ideową. Jaką racją?

Zadając pytanie o jedną rację ideową – wpływającą z pierwotnego źródła poznania najwyższego dobra, przedkulturowo i przedreligijnie rozpoznawanego. Pytam tak, jakbym nie wiedział, że jestem wyznawcą wiary mojego Kościoła oraz że zastawisz siebie w świeckim społeczeństwie, nie znam dobra najwyższego, które jest racją tłumaczącą sens relacji z innymi, czyli wyjaśniającą mi sens życia, po prostu. Ani o jednym świecie, ani o drugim jeszcze nic nie wiem, choć zdaję sobie sprawę, że każdy z nich „zasadza” siebie na swojej racji ideowej.

Nie pytam i nie chcę wiedzieć, jakie one są, żeby wytworzyć sytuację eksperymentu myślowego, w którym zakładam, że istnieje wewnętrzna prawda świata naturalnego – właśnie przedkulturowa, a zatem, konsekwentnie, przedreligijna – która do jednego założenia logicznego prowadzić może.

W tej imaginacji chodzi o wzbudzenie w sobie wyobraźni socjologicznej – na zasadzie ćwiczenia logicznego – dzięki której możliwe będzie, jak się tego spodziewam, nie dowolne, lecz ściśle uzasadnione racją najwyższą ascetyczne odniesienie człowieka do jego ciała. W eksperymencie na wyobraźnię socjologiczną posługuję się mocnym założeniem ontologicznym, które przyjmuje istnienie Rozumności w naturze cielesnej – determinującej płciowość, a w konsekwencji objawiającej podmiotowi poznającemu – jakby Rozum rozumowi dyktował – jedynie możliwy sposób postępowania z ciałem oraz ściśle nakazany wektor obchodzenia się z życiem cielesnym.

Przyjęcie takiego założenia upoważnia do uznania owej Rozumności, „przenikającej” w naturę cielesną, za źródło normatywnych objawień, przez rozumność człowieka poznawanych, a nie tworzonych – niezależnie od istniejących kultur, w których dowolność rozumowania względem przeznaczenia naturalnej cielesności prowadzić może nawet do najgłębszych postanowień regulacyjnych w ascecyce cielesnej.

Jeżeli z Rozumu, w którym rozum ludzki uczestniczy, prawdy o naturalności cielesnej zostaną weń „przelane” – jako jedynie możliwe do przyjęcia w ascecyce cielesnej – to w każdej etyce religijnej, w tym chrześcijańskiej etyce kultury życia cielesnego, muszą zostać uznane za zobowiązujące objawienia normatywne¹⁹.

Z eksperymentu myślowego wynika, że skoro życie cielesne jest najwyższym dobrem ontycznym, to wyższym od niego dobrem jest tylko osoba. Co oznacza, że asceta nie może dowolnie wybierać uzasadnienia działania na swojej strukturze bytowej, a nawet więcej – dowolnie odnosić się do życia cielesnego – gdyż samowolą naruszałaby prawdę metafizyczną o sobie jako bycie naturalnym, będącym prawdą świata przyrodzoności. Racją jedyną ascezy cielesnej, jak orzeka prawo naturalne, może być wyłącznie dobro osoby. Uzasadnienie ascezy cielesnej inną racją byłoby sprzeczne z prawem naturalnym.

Każdy może uzasadniać swoją ascezę, jak chce. Kiedy dokonuje jednak zmian w naturalnej strukturze bytowej wbrew własnej godności osobowej – jako odrzuconej racji swojego działania – popada w sprzeczność logiczną z własnym rozumem, a tym samym z Rozumem prawa naturalnego. I tylko tyle.

Poznający podmiot nie może kwestionować prawdy metafizycznej, że cielesność jest prawdą człowieka (gdyby nie cielesność, człowiek nie byłby bytem prawdziwym) oraz że w naturze cielesnej człowieka zawarty został przekaz o przeznaczeniu ciała, a w konsekwencji o (prze)znaczeniu działań ascetycznych jako odniesionych przez podmiot do niego samego.

¹⁹ Olczyk (2014) potwierdza, że „chrześcijaństwo jest wiarą w Logos, który zaznacza się w naturze bytu i jest możliwy do odczytania przez ludzki rozum” (s. 54).

Jeżeli naturalne ciało jest przeniknięte Rozumnością, to można w nim znaleźć komunikat o przeznaczeniu ciała w życiu podmiotu, jak też „instrukcję obsługi” ciała przez podmiot działający samowzrotnie – przez siebie, ku sobie – z zamiarem wprowadzenia w naturalną strukturę cielesną zmian pożądaných, a poniekąd koniecznych.

Po pierwsze, cielesna płciowość jest „samym w sobie” komunikatem o przeznaczeniu rozrodczym kobiecego i męskiego ciała, a w konsekwencji – komunikatem o zobowiązaniu do uznania relacji rodzicielskiej jako naturalnej struktury społecznej²⁰.

Po drugie, cielesność „wchodzi” do poznania podmiotu jako naturalna zasada jego działania, a w konsekwencji – niesie komunikat o zobowiązaniu podmiotu do utrzymania ciała w gotowości umożliwiającej osiągnięcie zamierzonego celu.

Łatwo poznać, że warunkiem ontycznym działania jest naturalna cielesność, a więc w konsekwencji zrozumieć, że dzięki działaniu specjalnie wydzielonemu, a ukierunkowanemu na utrzymanie ciała w jego kompletności – może dokonać się życie społeczne podmiotu zgodnie z obranym celem.

Czyż zatem ciało nie zawiera komunikatu o zobowiązaniu podmiotu do ascezy cielesnej?

Czy nie wychodzi na to, że dzięki rozumności – wykorzystanej w dociekaniu prawdy o znaczeniu natury cielesnej w kulturowym działaniu – nie dochodzi się do poznania, że cielesność „zobowiązuje” podmiot do zajmowania się jej zasobem somatycznym i korporealnym w zakresie żywotności i zdrowotności?

A zatem czy nie wynika z tego rozumowania także i to, że tym specjalnie wydzielonym

działaniem jest asceza cielesnej zdrowotności i żywotności, dokonująca się metodycznie na zasadzie ponawianych ćwiczeń? A miejscem wydzielonym pod to działanie jest gimnazjon, z którego przenikają „na zewnątrz”, do życia społecznego, wzory ascezy cielesnej – nadające stylistyce ascetyzmu sensu pełnego przez to, że ich racją najwyższą jest dobro osoby.

PRAWO KULTURY ASCEZY CIELESNEJ

Rozumność prawa naturalnego do takiej konkluzji prowadzi, kiedy już na samym początku sylogizmu objawia się poznaniu w aksjomacie, że osoba jest dobrem najwyższym, której bytowość warunkuje jej naturalną cielesność.

Ten aksjomat, jako przesłanka największa rozumowania, pozwala wszcząć dedukcję, z której wynikną sądy niższe, o statusie logicznym następników: konkluzji (*conclusiones*) i sądów operacyjnych.

1. Jeżeli więc, jak twierdzi przesłanka aksjomatyczna, życie fizyczne osoby jest dla niej najwyższym dobrem ontycznym, to trzeba uszczegółowić, że istnienie organiczne osobnika determinują trzy dobra ontyczne substancji cielesnej, które warunkują kulturowe istnienie osoby. Są to żywotność, zdrowotność i czystość cielesna, od których zależy istnienie osoby w każdym czynnie i działaniu – w jej życiu społecznym²¹.

2. Osoba nie żyje dla życia, tylko istnieje dla drugiej osoby, lecz od postawy czynnej afirmacji dóbr ontycznych substancji cielesnej sama uzależnia sobą stan żywotności, zdrowotności i czystości cielesnej²². Na stan tych

²⁰ Z konieczności pomijam dedukcję wielu innych konkluzji i sądów operacyjnych. Zwracam tylko uwagę, że zdrowotność płciowa małżonków, stanowiąca o ich rodzicielskim statusie, wzbudza odpowiedzialność za realną potencjalność tej przypadłości, a tym samym za czynności ascezy, doskonalące prokreacyjną *fitness*. Wychowanie przez kulturę zdrowotno-prokreacyjną *fitness* należy do wychowania fizycznego i jest nazywane wychowaniem geneonomicznym (Znanięcki, 1974, s. 222–223). Tak więc prawo naturalne jest źródłem poznania prawa wychowania przez kulturę cielesną.

²¹ Żywotność jest przypadłością absolutną substancji cielesnej, to znaczy – determinującą jej bytowość bezwarunkowo. Kiedy żywotność ustaje, życie cielesne w niebyt organiczny przechodzi („w proch się obraca”). Zdrowotność jest determinowana żywotnością, co znaczy, że tylko pośrednio stanowi o trwałości struktury bytowej. Jak żywotność utraciona strukturę cielesną „znosi”, tak pomniejszona zdrowotność nie unicestwia istotowych cech życia cielesnego; śmierci cielesnej nie wywołuje.

²² Osoba ludzka jest racją życia fizycznego, a więc wszelkie działania doskonalące cielesną

przypadłości cielesnych osoba może wpływać działaniami samozwrotnymi. Działania te są wzorami kultury fizyczno-zdrowotnej²³.

3. Co więcej, od czynnej postawy afirmacji życia jako życia osoba uzależnia sobą istnienie społeczne podług moralnego ideału egzystencji. Osoba przestaje istnieć, kiedy unicestwia życie cielesne, oraz pomniejsza możliwości spełniania się w swym ideale, kiedy neguje czynnie życie cielesne w zachowaniach wyniszczających żywotność, zdrowotność i czystość.

4. Osoba tym bardziej „na swoje” wychodzi w życiu społecznym – kiedy ku świętości przez miłość zmierza – im bardziej jest skłonna czynnie doskonalić się cielesnie w zakresie przypadłości warunkujących jej działania wyższe. Kiedy więc osoba postanawia o czynnej ascezie cielesnej w doskonaleniu żywotności, zdrowotności i czystości, powiększa tym samym przestrzeń samodoskonalenia o gimnazjon, a działaniom egzystencjalnym przydaje waloru ascetyzmu – co wprowadzą ją w kulturę ascetyki cielesnej.

5. Niezależnie od celu przeznaczenia działań w życiu społecznym – świeckich lub religijnych – osoba podejmuje ascetyczny styl życia, który skutkuje wydoskonaleniem przypadłości cielesnych. Wzory kultury ascetyki cielesnej przyjmowane przez osobę nie pozostają w sprzeczności z ideałem świętości religijnej – jeżeli oczywiście ma ona z założenia normatywnego polegać na czynnym udzielaniu miłości, miłosierdzia, przyjaźni i życzliwości²⁴.

żywotność nabierają sensu moralnego, kiedy dobro osoby staje się ich racją. Jan Paweł II pisał, że „źródłem i uzasadnieniem obowiązku bezwarunkowego poszanowania życia ludzkiego jest godność osoby, a nie jedynie naturalna skłonność do zachowania własnego życia fizycznego. Dlatego nawet życie ludzkie, choć jest fundamentalnym dobrem człowieka, zyskuje sens moralny dopiero przez odniesienie do dobra osoby” (*Veritatis splendor, Encykliki...*, 2009, s. 761–762).

²³ Wzory kultury fizycznej szczegółowo omawiam w monografii „Nauki o kulturze fizycznej” (Pawłucki, 2015).

²⁴ Postulat ascezy doskonalącej naturę cielesną w gimnazjonie nie wynika z etyki chrześcijańskiej. Mimo „najszczerzych chęci” naturalnego rozumu nie dałoby się go podciągnąć pod regułę kazuistyczną w ramach tej samej, tylko nieco odno-

CONCLUSIONES

A zatem prawem naturalnym w życiu społecznym osoby jest prawo do ascetycznego stylu życia – ku doskonaleniu żywotności, zdrowotności i czystości cielesnej – ze względu na realną fizycznie gotowość czynnego osiągnięcia przez nią ideału (moralnej wartości egzystencji), który jest jedyną racją sensu gimnazjonowej afirmacji cielesnej.

wionej, a w każdym razie nieortodoksyjnej etyki kościelno-klasztornej. Prawem naturalnym każdej osoby świeckiej i konfesyjnej – bez wyjątku – jest asceza gimnazjonowa, będąca, w rzeczy samej, afirmacją wydoskonalonego *biosu*. Tym samym katechetyczne upowszechnianie wzoru ascetyki cielesnej, jako niesprzeczne ideowo ze wzorem szkolnej ascezy gimnazjonowej, musiałyby znaleźć nowe dla siebie uzasadnienie w prawie naturalnym. W ramach etyki chrześcijańskiej nie byłaby możliwa kazuistyka, która orzekałaby o niesprzecznej logicznie regule katechezy ascetyki pokutnej z wychowaniem przez ascezę gimnazjonową (wychowaniem zdrowotnym). Wbrew zdroworozsądkowej oczywistości asceza cielesna Jana Pawła II, której treść wzbudzała zaniepokojenie kardynałów („papieżowi nie przystoi pływać”), nie da się „podciągnąć” pod regułę kazuistyczną etyki chrześcijańskiej. Jedynym uzasadnieniem ascezy gimnazjonowej papieża może być prawo naturalne. I tylko naturalne prawo moralne mogło być źródłem usprawiedliwienia papieża przed kardynałami, kiedy ten praktykował ascezę atletyczną. Z etyki swego Kościoła Jan Paweł II nie mógł wynieść reguły moralnej odpowiedzialności za własną formację cielesną o znamionach śmiałej afirmacji zdrowotnego atletyzmu. W etyce religijnej nie było przesłanki, która regułę afirmacji cielesno-gimnazjonowej by usprawiedliwiła. Jan Paweł II pisze zresztą wprost o „prawdziwym sensie prawa naturalnego”, iż jest ono „rozumnym porządkiem, według którego człowiek jest powołany przez Stwórcę do kierowania i regulowania swoim życiem i swoim działaniem, a w szczególności do używania i dysponowania swoim ciałem” (*Veritatis splendor, Encykliki...*, 2009, s. 761). Tym bardziej Paweł z Tarsu nie mógł wynieść z etyki chrześcijańskiej żadnego postulatu o odpowiedzialności osoby za jej cielesność, gdyż ta jeszcze nie istniała. Zapisy Apostoła o moralnej odpowiedzialności za ciało wybrzmiewają tak, jakby właśnie z „naturalnego prawa moralnego” swoją prawdziwość czerpały. Nie „jakby”, a na pewno tym prawem były uzasadniane.

Asceza cielesna jest prawem naturalnym, ale też jest obowiązkiem osoby ze względu na odpowiedzialność za życie własne i życie innego. Jest obowiązkiem względem społeczeństwa i jego dobra wspólnego. Posługa drugiemu, będąca celem życia społecznego osoby, wymaga wzmocnienia działań o wydoskonalenie ciała naturalnego. Osoba wynosi istnienie w działaniu, czyli istnienie w swoim realnym czynnie, z wydoskonalonych władz cielesnych. A zadnie samodoskonalenia cielesnego właśnie do ascetyki gimnazjonowej należy.

Warto żyć dla życia – podejmując ascezę cielesną – kiedy w życiu społecznym osoba istnieje dla osoby, gdyż właśnie wtedy moralna wartość zawiązywanych relacji nadaje życiu dla życia sens pełny. Racją życia fizycznego jest godność osoby. Wtedy też osoba uzyskuje prawo naturalne do wejścia w rolę ascety gimnazjonowego oraz – po uzyskaniu dostępu do zrozumienia tej zależności, co zresztą nie sobie zawdzięcza, tylko nauczycielom ascetyki cielesnej – może zobowiązać siebie samą do wzmoczonej formacji cielesnej w gimnazjone zdrowotności.

A kiedy pora postu nastanie, asceza gimnazjonowa o zdrowotnym przeznaczeniu „obróci się” w ascezę pokutną, jakby tym bardziej miało stać się zadość regule umartwiania ciała – paradoksalnie – przez jego ożywianie.

Bo czyż ascetyczny styl życia nie zakłada treningowego nadwyreżenia mięśniowej *fitness* (ciało obolałe), wstrzemięźliwego odżywiania (ciało wygłodzone) oraz dogłębnego usuwania brudu (ciało oczyszczone)?

Dokładnie tak jak w ascezie pokutnej wewnątrzświatowych zakonników, w której wszystko względem ciała się dokonuje, z wyjątkiem ascezy gimnazjonowej, od której księża i zakonnicy stronią, w obawie, iż by ta nie ożywiła ich zmysłów cielesnych niebezpiecznie. Pytanie, jak temu przeciwdziałać, należy raczej do ascetyki praktycznej (Bielecki, 1992), a udzielona odpowiedź nie jest sprzeczna z konkluzją o prawie naturalnym zakonnika do uczestniczenia w kulturze ascezy cielesno-zdrowotnej, w tym – kulturze gimnazjonowej *fitness*. Zakonnik dla innych żyje – co nie jest odkrywcze, że racją jego współcznienia jest dobro osoby – a za-

tem jego prawem naturalnym jest asceza gimnazjonowa, ukierunkowana na doskonalenie cielesnej natury. Zakonnik jednak nie wie, że prawo do ascezy gimnazjonowej jest mu zadane przez Logos prawa naturalnego. Reguła zakonna nie zakłada gimnazjonowej formacji świętego, co oznacza, że zakonny etos przeczy Logosowi prawa naturalnego.

PEDAGOGIKA ASCETYCZNEGO STYLU ŻYCIA NA *IUS NATURALIS* „ZASADZONA”

Czy jest zatem możliwe wychowanie przez kulturę ascetyki cielesnej, w którym – najprościej mówiąc – wychowanie fizyczne z katechezą ascetyki pokutnej mogłyby stanowić logicznie niesprzeczną pedagogiczną jednię?

Zadają sobie to pytanie nie jako były uczeń, który po wielu latach, wspominając „przebiegi” edukacyjne, uświadamia sobie nagle występujące w nich sprzeczności. Żaden uczeń takich pytań sobie nie zadaje; nie zadaje, o ile sam nie zostaje „po drodze” pedagogiem kultury fizycznej, który podaje nauczycielom znaczenia wzorów ascetyki cielesnej, czyli ich sensy – uzasadnione racją jakiegoś dobra.

Od nauczyciela kultury fizycznej zależy bezpośrednio, jak uczeń rozumie znaczenia zadawanych mu wzorów ascetyki cielesnej, zaś to, jak będzie ujmował ich znaczenie nauczyciel ucznia, zależy od tego, jaką ideą dobra uzasadnia znaczenia wzorów formacji cielesnej pedagoga tego nauczyciela.

Jak nauczyciel uczniowi, tak pedagog nauczycielowi dostarcza wiedzy zobiektywizowanej o znaczeniu ascetyki cielesnej – odniesionej do jego racji. Dzięki pedagogowi uczeń pośrednio, a nauczyciel bezpośrednio uzyskują dostęp do prawdy o znaczeniu wzoru kulturowego.

A od kogo pedagog dowiaduje się o racji uzasadniającej znaczenie wzoru ascetyki cielesnej i kto utrzymuje go w przeświadczeniu o jej logicznej prawdziwości?

Jeżeli jest to znaczenie zobiektywizowane – w tym rozumieniu, że umieszczone w kulturze normatywnej społeczeństwa, do której pedagog ma dostęp (a przypominamy

na marginesie, że pedagog z definicji swego statusu jest filozofem kultury, co znaczy, że musi poznawać naukowo kulturową rzeczywistość²⁵) – to powinien zawdzięczać wiedzę o ideowym uzasadnieniu wzorów kultury cielesnej przodownikom intelektualnym, którzy w wysiłku twórczym wypracowują ponadindywidualną własność aksjomatyczną.

Nie musi się godzić z zastanymi obiektywizacjami, zwłaszcza gdyby wykazał ich ideologiczne nachylenie, wskazujące na fałszywą samowiedzę – ale od krytycznego przeglądu uzasadnień powinien zacząć rozumowanie, by przedłożyć światu autorskie uzasadnienie racji ideowej ascezy cielesnej, a także wytłumaczyć w jej świetle znaczenia poszczególnych wzorów.

Tak więc pedagog zawdzięcza wiedzę o przeznaczeniu wzorów ascezy cielesnej przodownikom intelektualnym – zazwyczaj pokoleniowym poprzednikom – ale także i sobie w konsekwencji epistemicznej, kiedy wybija się na niezależność i ogłasza, iż dzięki samodzielności w myśleniu refleksyjnym może uczestniczyć w rozumnej naturze człowieka. Co znaczy, że pedagog sam, jako dedukcjonista, może obiektywizować porządek społeczny, kiedy zawarte w potencjalności Logosu zasady pierwsze porządku naturalnego załamuje ku aktualności, wynosząc z nich, jako przesłanek swego rozumowania, następniki o statusie konkluzji i sądów operacyjnych; a w dalszej konsekwencji – przedkładać światu gwarantowane „wielkością” swego rozumu sądy w formule postulatywnej, nakazowej i zakazowej – tak wyrażone, jakby dekalog jaki społeczeństwu wychowującemu objawiał.

Pedagog kultury fizycznej też może dołączyć do dedukcjonistów prawa naturalnego, gdyby chciał udowodniać, jak następuje.

1. Jeżeli życie społeczne osoby znajduje się w stosunku zależności od jej naturalnej cielesności, a naturalna cielesność w stosunku

zależności od ascezy cielesnej, to warunkiem wejścia osoby na drogę ascezy cielesnej jest jej osobowościowe upełnomocnienie przez nauczyciela.

2. Jeżeli wejście ucznia na drogę ascezy cielesnej zależy od nauczyciela, to także od niego zależy, czy przedkładane uczniowi znaczenie wzoru kultury cielesnej zostanie uzasadnione racją godności osoby.

A zatem prawem naturalnym ucznia jest prawo wychowania przez kulturę ascezy gimnazjonowej – co w łańcuchu przyczynowości międzypokoleniowej doprowadza go do uczestnictwa w kulturze społecznej osoby.

Wynika z tego rozumowania naturalnego, że kiedy tylko wychowanie przez kulturę ascezy cielesnej zostanie przez pedagoga personalistycznie pomyślane, to i katecheta może pójść tą samą ścieżką co nauczyciel kultury fizycznej, gdyż każdy z nich – przedstawiając wzory ascezy cielesnej na swój sposób – racją godności osoby je usprawiedliwia²⁶.

I nic nadzwyczajnego by się nie stało, gdyby nauczyciel ascezy gimnazjonowej doprowadził do jednego działania edukacyjnego z katechetą ascezy pokutnej – przedkładając temu samemu uczniowi wzory ascetycznego stylu życia około żywotności, zdrowotności i czystości cielesnej; wzory, które zachowują niesprzeczną logiczną ważność w świeckim i religijnym życiu osoby.

Gdy zaś o mnie chodzi, jako pedagoga kultury fizycznej, to rozważań o ascezy gimnazjonowej i ascezy pokutnej jako niesprzecznych logicznie wzorów nie doprowadziłbym do ujęcia w jedno pojęcie – ascetycznego stylu życia osoby dla osoby – gdybym sam nie odczuwał niegdyś „na ciele” niezrozumiałych dla uczniowskiego poznania dwoistych racji ich uzasadniania.

²⁵ Nominalny pedagog jest filozofem kultury. W tradycji swojej nauki spotyka się jednak z nazwą zamienną filozofii wychowania. Co tłumaczy się w prosty sposób tym, że z ontologicznego punktu widzenia wychowanie jest rzeczywistością kulturową (np. Pawłucki, 1992).

²⁶ Postulat łączenia wzorów ascezy gimnazjonowej i ascezy pokutnej dotyczy pedagogiki kultury fizycznej i pedagogiki katechetycznej, a nie samego katechizmu. Jak wiadomo, w pedagogice katechetycznej są rozważane „kierunki”, wśród których szczególnie trzy sprzyjałyby takiej integracji: „terapeutyczny”, „korelacyjny” i, nomen omen, „integracyjny”. Patrz bliżej na ten temat Panuś (2001, s. 145–161).

BIBLIOGRAFIA

- Bielecki, E. (1992). *Temperamentologia i ascetyka*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
- Demski, D. (1989). Postać ascety indyjskiego jako przykład alternatywnej drogi ludzkiej egzystencji. *Etnografia Polska*, 33(1), 39–55.
- Dogiel, G. (1992). *Metafizyka*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
- Dziubiński, Z. (1996). *Kultura somatyczna kleryków. Studium socjologiczne*. Warszawa: ChAT, SIWCH, SALOS RP.
- Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II* (2009). Kraków: Znak.
- Guz, T. (2017). Małżeństwo jako wspólnota ducha. *Nasz Dziennik*, 65, 6–7.
- Kopycki, P. (2013). *Elementarz teologii ciała według Jana Pawła II*. Częstochowa: Święty Paweł.
- Kowalczyk, S. (2010). *Elementy filozofii i teologii sportu*. Lublin: KUL.
- Olczyk, M. (2014). *Eksperyment gender*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum.
- Osman, M. (2017). *Korespondencja z Indii*. Pobrano z: <https://www.tygodnikprzeгляд.pl/author/marcin-osman/> [dostęp: 20.03.2017].
- Osman, M. (b.d.). *Korespondencja z Indii*. Maszynopis.
- Panuś, T. (2001). *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Pawłucki, A. (1992). *Wychowanie jako kulturowa rzeczywistość. Na przykładzie wychowania do wartości ciała*. Gdańsk: AWF.
- Pawłucki, A. (2015). *Nauki o kulturze fizycznej*. Kraków: Impuls.
- Petry Mroczkowska, J. (2015). *Święty Peregryn. Patron chorych*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pietrek, D. (2007). Joga czy naprawdę dla chrześcijanina? *Sekty i Fakty*, 32, 10–13.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2001). Warszawa–Poznań: Pallotinum.
- Weber, M. (2010). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Warszawa: Aletheia.
- Znaniecki, F. (1974). *Socjologia wychowania. Tom 2*. Warszawa: PWN.

Abstract

The law of upbringing through the culture of physical asceticism

The object of consideration in this essay in the field of pedagogy and physical culture philosophy is lay and religious physical asceticism. Gymnasium asceticism leads to perfecting physical powers for the sake of fulfilling social tasks. Propitiatory asceticism is a way to symbolically assuage the burden of guilt. The former is known to enliven the body, the latter – to ‘mortify’ it. The author discusses the patterns of religious asceticism of monks who engage with the social life of lay people (intra-worldly ones) and those renouncing human condition forever (extra-worldly ones). A specific case of extra-socialization is a sadhu – a Hindu ascetic who reaches anonymous namelessness. The patterns of intra-worldly monks’ asceticism permeate the lay people’s life, whereas gymnasium asceticism does not affect monks or priests. Although both asceticism paradigms refer to natural physicality, their causative vectors remain divergent. The monastic rule does not assume a gymnasium-like formation of a saint, which means that the monastic ethos denies the natural law. On the basis of the natural law premises, the author formulated the law of physical asceticism of a person. The possibility was indicated to unite health education with the catechesis of propitiatory asceticism within the framework of the logically consistent pedagogy of ascetic lifestyle.

Key words: physical asceticism, natural law, health education

Praca wpłynęła do Redakcji: 23.03.2017

Po recenzji: 04.04.2017

Zaakceptowano do druku: 04.04.2017

Adres do korespondencji:

Andrzej Pawłucki

Katedra Dydaktyki Wychowania Fizycznego

Akademia Wychowania Fizycznego

ul. Witelona 25

51-617 Wrocław

e-mail: rozprawynaukowe@awf.wroc.pl

Jak cytować:

Pawłucki, A. (2017). Prawo wychowania przez kulturę ascezy cielesnej. *Rozprawy Naukowe AWF we Wrocławiu*, 57, 3–18.