

I. Perspektywa analizy i historyczny rys badawczy

Antropologia sportu i socjologia sportu

Kultura fizyczna to „zespół bodźców, które kształtują biologiczną wartość ludzkiej populacji, usuwają ujemne skutki naszego stylu życia i pracy, a także przeciwdziałają im, przyczyniając się także do przyspieszenia procesu regeneracji sił oraz rehabilitacji” (Drozdowski 1986: 70). Dokonuje się to poprzez wychowanie fizyczne, rehabilitację ruchową, turystykę oraz sport, „będący z jednej strony widowiskiem, a z drugiej sprawdzający zachowanie człowieka stawianego w sytuacji skrajnych obciążeń, różne metody i środki kształtujące oddziaływanie na ludzki organizm” (Drozdowski 1986: 70–71). Warto zwrócić uwagę na samą etymologię nazwy – wyraz „kultura” pochodzi od łacińskiego *colere* oznaczającego „uprawę, pielęgnowanie, kształcenie”, natomiast słowo „fizyczność” związane jest z wyglądem zewnętrznym i organizmem człowieka. Sport jest zatem jedną z metod „uprawiania” własnego ciała poprzez ruch. Logiczny wydaje się zatem często używany związek frazeologiczny „uprawiać sport”. O drugim jego członie pisał Florian Znaniecki:

Używamy wyrazu „sport” dla oznaczenia wszelkiego rodzaju działalności fizycznej, dążącej w swoim zakresie do możliwie doskonałych wyników, lecz nie usiłującej wytwarzać żadnych bezpośrednio użytecznych wartości. Odróżniamy więc sport od pracy fizycznej, w której wyniki mierzą się użytecznością wytworów, oraz od fizycznej zabawy, w której w ogóle o wynik nie chodzi, lecz tylko o przyjemność samego działania. Oczywiście, sport może być zabawą, jak wszelka inna działalność, lecz tylko wtedy, gdy zostaje podporządkowany sprawdzianom hedonistycznym. Normalnie jednak w sporcie chodzi tylko o doskonałe wykonanie pewnych czynności fizycznych, i chociaż powodzeniu towarzyszy zadowolenie, nie nadaje to jeszcze sportowi charakteru działalności hedonistycznej (Znaniecki 2001: 437).

Nazwa „antropologia sportu” jest znacznie bardziej problematyczna. Na pozór etnologia i współczesny sport mają ze sobą niewiele wspólnego. Prowadzone przeze mnie kwerendy biblioteczne skutkowały początkowo wieloma pozycjami dotyczącymi biologicznego tylko aspektu treningu i wychowania fizycznego. Zbigniew Drozdowski zdefiniował antropologię jako naukę badającą biologię człowieka, będącą podłożem zjawisk społecznych, a zarazem ich skutkiem zauważalnym w organizmie ludzkim oraz populacji. Metodą antropologii jest zatem antropometria, służąca kontrolowaniu efektywności wykonywanych ćwiczeń fizycznych (Drozdowski 1986). Nie w takim jednak sensie antropologia sportu interesuje etnologa.

Włączenie do badań nad sportem metody etnograficznej, nastawionej na kulturę człowieka i znaczenia, które nadaje różnym zjawiskom, pozwala spojrzeć na tę kwestię w nieco inny sposób: pokazuje, jak wielki wpływ na życie zbiorowe ma ruch fizyczny, a jednocześnie – jak ważna jest optyka jednostkowa oraz jak mocno kultura wpływa na sport i odwrotnie. Niektórzy badacze twierdzą nawet, że sport jest wyrazem systemu socjo-kulturowego, w którym występuje (Lüschen 2011). Antropologia sportu zainteresowana jest zatem nie tyle biologicznym wymiarem kultury fizycznej, ile znaczeniami, które nabudowywane są na codzienne praktyki sportowe. Do dziś powstało w Polsce na ten temat niewiele prac *sensu stricto* antropologicznych. W roku 1967 Günther Lüschen pisał, że wychowanie fizyczne od zawsze badane i tłumaczone było pod kątem biologii, czasem systemu osobowości, ale bardzo rzadko socjologii czy antropologii kulturowej (Lüschen 2011). Tak późne włączenie sportu w pole zainteresowań naukowych humanistów komentują Łukasz Rogowski i Radosław Skrobaccki: „Sport długo musiał czekać na swoje pełne uprawomocnienie, nawet gdy już się tego doczekał, postrzegany był przez wielu jako aktywność mniej wartościowa, przeznaczona dla klas niższych, stanowiąca pewien usprawiedliwiający rywalizację wyłom w życiu społecznym” (Rogowski, Skrobaccki 2011: 7). Dziś zdajemy sobie sprawę, jak wielkie znaczenie ma sport w życiu społecznym. Zajmując się „raczkującą” jeszcze antropologią sportu, jest się zmuszonym do korzystania w większości z literatury socjologicznej i filozoficznej. Co jednak ważne, sportem w obrębie tych dziedzin zajmowali się dotychczas w większości badacze związani z akademiami wychowania fizycznego, podczas gdy namysł uniwersytecki był w tym zakresie znikomy (Jakubowska, Nosal 2017).

Na polu socjologii właściwie dopiero od lat 60. XX wieku intensywnie prowadzone są, również w Polsce, badania różnych aspektów sportu. Sama refleksja teoretyczna dotycząca wychowania fizycznego pojawiła się natomiast wcześniej, jeszcze przed II wojną światową. W 1998 roku pisali o tym Barbara i Zbigniew Krawczykwie:

Socjologia sportu jako dyscyplina naukowa znajduje się w Polsce, podobnie jak w innych krajach, w studium pierwszych doświadczeń. Jednakże refleksja teoretyczna nad wychowaniem fizycznym, sportem wyczynowym i rekreacją, jako swoistymi faktami społeczno-kulturowymi oraz istotnymi elementami życia zbiorowego w narastającej cywilizacji industrialnej, ma stosunkowo bogatą i interesującą tradycję. [...] Cechą charakterystyczną tej refleksji był jej bezpośredni związek z praktyką społeczną środowisk pedagogów, lekarzy, higienistów, działaczy społecznych i politycznych, dziennikarzy i publicystów, twórców i popularyzatorów kultury (Krawczyk, Krawczyk 1998: 441).

Badacze, którzy w omawianym okresie podejmowali podobną refleksję dotyczącą sportu, to: Henryk Jordan i Eugeniusz Piasecki (teoretycy ruchu higienicznego i alpinistycznego), Władysław Osmolski (teoretyk wychowania fizycznego i propagator sportu wyczynowego wśród młodzieży), Jerzy Michałowicz (lekarz i teoretyk sportu robotniczego) czy Florian Znaniecki (autor *Socjologii wychowania*) (Krawczyk, Krawczyk 1998). Jak zostało wcześniej wspomniane, dopiero lata 60. przynoszą typowo socjologiczny namysł nad sportem. Ważne publikacje stworzył w tamtym okresie Andrzej Wohl (m.in. *Społeczno-historyczne podłoże sportu*, 1961; *Sport wiejski a przeobrażenia wsi polskiej*, 1977) oraz wcześniej cytowani Barbara i Zbigniew Krawczykwie (*Koncepcje wyższego szkolnictwa wychowania fizycznego w Polsce w latach 1919–1939*, 1968; *Natura, kultura, sport. Kontrowersje teoretyczne w Polsce*, 1970). Zbigniew Krawczyk był również promotorem pracy doktorskiej Jerzego Kosiewicza, autora wielu pozycji z zakresu teorii wychowania fizycznego oraz filozofii i teologii sportu (*Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne*, 1986; *Społeczne i kulturowe wartości sportu*, 2007). Mimo badań prowadzonych od lat 60. socjologia i antropologia sportu mogą zostać uznane za dziedziny dopiero rodzące się w Polsce. Niemniej jednak od paru lat daje się zauważyć coraz większe zainteresowanie socjologów i antropologów różnymi aspektami sportu w kontekście humanistycznym. Honorata Jakubowska i Przemysław Nosal wymieniają i omawiają problemy związane z polskimi

badaniami, co prawda, socjologicznymi nad sportem, ale odnoszące się również do sytuacji w antropologii:

1) dominacja refleksji teoretycznej nad praktyczną – deficyt rzeczonych badań terenowych oraz ich płytkość oraz słabe zakotwiczenie w istniejącej literaturze;

2) nienaukowość tekstów – forma bardziej humanistyczno-eseistyczna;

3) oceniająco-moralizatorski charakter tekstów;

4) „okazjonalność” tekstów, które pojawiają się bardzo rzadko i z reguły przy okazji tylko większych wydarzeń sportowych;

5) wybiórczość tematów w ramach socjologii/antropologii sportu – dominacja piłki nożnej oraz sportu męskiego (Jakubowska, Nosal 2017).

Uważam, że badania antropologiczne dotyczące sportu powinny mieć charakter interdyscyplinarny, a więc sięgać równocześnie po dokonania filozofii, psychologii czy bioetyki (na przykład przy badaniach dotyczących środków dopingujących lub technicyzacji ciała ludzkiego).

Antropologia, korespondująca z socjologią sportu, zajmuje się sportem wieloaspektowo. Bada przede wszystkim występowanie i znaczenie sportu w różnych kulturach. Przykładem może być założenie Günthera Lüschena, że to wartościowanie zdrowia w poszczególnych kulturach wpływa na popularność sportu lub jej brak: w Stanach Zjednoczonych sport jest uprawiany masowo, natomiast w Indiach, gdzie bogato rozbudowana jest symbolika śmierci, sport odgrywa rolę drugorzędną (Lüschen 2011).

W ostatnim czasie popularnym obszarem badań stały się środowiska kibicowskie i widowiskowość wydarzeń sportowych (Sahaj 2007; Antonowicz, Wrzeński 2009; Czubaj, Drozda, Myszkowski 2012; Kossakowski 2017). Podkreślana jest również ogromna rola mediów, które często manipulują faktami sportowymi, pokazując wyrywkowe obrazy z zawodów albo skupiając uwagę na jakimś konkretnym zawodniku, zupełnie pomijając przy tym innych. Zainteresowanie badaczy środowiskiem pseudokibiców i performatywnością wydarzeń odwróciło poniekąd uwagę od samego sportu i uprawiających go sportowców (Czerner 2013).

Innymi badanymi zjawiskami są związki sportu i sztuki (Krajewski 2011), sportu i literatury – objawiające się między innymi licznymi biografiami i autobiografiami sportowców (Okupnik 2011), sportu i filmu (Szczutkowska 2011), sportu i technologii (Nosal 2014) czy sportu i polityki (Woźniak 2017).

Rafał Drozdowski pisze, że „współczesny sport proponuje się nam wszystkim jako sferę, w której wbrew pozorom toleruje się – jak nigdzie indziej – bardzo różne standardy i wzorce cielesności” (Drozdowski 2011: 15). Kategoria „normalności fizycznej” w sporcie uległa znacznemu rozszerzeniu, odkąd do startu ze zdrowymi biegaczami na igrzyskach olimpijskich w Pekinie w 2008 roku dopuszczony został Oscar Pistorius, zawodnik biegający na dwóch protezach z włókna węglowego. Wywołało to głośną dyskusję na temat granic ludzkiego ciała i sensowności włączania niepełnosprawnych w domenę osób zdrowych. Ponadto dzisiejszy ideał kobiecego piękna rozszerzył się o umięśnione sportsmenki (Drozdowski 2011), czego przykładem może być wydany przez Young Athletes Fund kalendarz na 2016 rok zawierający nagie zdjęcia polskich zawodniczek.

Jednym z podstawowych problemów nieustająco analizowanych przez badaczy jest przekraczanie granic własnych możliwości – psychicznych, ale przede wszystkim fizycznych. Fenomen ten szczególnie obserwowalny jest w przypadku dyscyplin indywidualnych: biegania, pływania czy kolarstwa, które wymagają ascetyzmu i dużej dozy posłuszeństwa wobec własnego ciała i trenera, ciągłego treningu, utrzymywania diety (Lüschen 2011). Naukowcy zastanawiają się, jakie są trwałe motywacje sportowców do znoszenia bólu, monotonii i stresu. Ponadto ciekawym badawczo współczesnym zjawiskiem jest współzawodnictwo z innymi sportowcami na trasie przy równoczesnym ściganiu się z tymi, których na trasie nie ma, oraz z samym sobą. Oznacza to pogoń za miejscem w stawce, ale i za własnym rekordem życiowym lub rekordem sezonu, rekordem trasy, rekordem danej imprezy, rekordem świata, Europy i wieloma innymi (Guttmann 2011). Zjawisko dążenia do rekordu sportowego wpisuje się w teorię transgresji (łac. *transgressio*), czyli „przekraczania siebie”. Władysław Szewczyk pisze, że „celem działań transgresyjnych jest [...] przełamywanie dotychczasowych granic osiągnięć i tworzenie lub asymilacja nowych wartości” (Szewczyk 2014: 159). Motyw transgresyjny jest dla Marka Krajewskiego jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesnego sportu:

Współczesny sport jest coraz bardziej abstrakcyjny – w wielu dyscyplinach nie jest istotna gra z innymi, ale dążenie do uzyskania pożądanego wyniku wyrażanego za pomocą liczbowych miar. Ta abstrakcyjność sprawia, że sport jest dziś zobiektywizowany, zaś miarą wielkości zawodników, podobnie jak w przypadku samochodów czy komputerów, są

znaczone kolejnymi miejscami przed i po przecinku liczby odnoszące się do uzyskanych przez nich wyników (Krajewski 2011: 37).

W drodze treningu ciało sportowca staje się ciałem podatnym, które formować można według uznania (Foucault 2009). Każdy wyczynowy sportowiec powie, że nie ma nic ważniejszego niż solidny trening, jednak we współczesnym sporcie coraz częściej podkreślana jest waga nowych technologii. „To kształtowanie ciała odbywa się nie tylko poprzez dietę, modę, dbanie o kondycję, czyli – jakby to szerzej ujął Michel Foucault – poddawanie się dyscyplinującym reżimom, ale także poprzez angażowanie technologii w działanie ciała” (Kowalska 2011: 169). Usprawnianie technologiczne ciała sportowców zauważyć można na dwóch poziomach: anatomicznym i fizjologicznym. Pierwsze realizowane jest poprzez różnego rodzaju aplikacje w miejsca uszkodzeń ciała, sztuczne wypełnienia, protezy (Nosal 2011), *tapy* podtrzymujące zerwane mięśnie. Drugie – poprzez odżywki, suplementy, a krańcowo – niedozwolony doping technologiczny, stosowany w celu zwiększenia wydajności organizmu. Współcześnie prowadzone są burzliwe dyskusje na temat ingerencji technologicznych w ciało sportowca, czego przykładem może być wspomniany wcześniej Oscar Pistorius lub afery dopingowe w Rosji i licznych krajach afrykańskich. Technicyzację ciała zawodnika determinuje jednak również coraz nowszy sprzęt sportowy, poczynając od ubioru (na przykład u biegaczy: lekkie buty, przylegające do ciała niczym skóra spodnie i „oddychająca” koszulka, zegarek z pomiarem czasu, tętna czy szybkości spalania tkanki tłuszczowej, różnorodne paski na klatkę piersiową itp.), przez narzędzia do ćwiczeń, po rozmaite maszyny w ośrodkach medycyny sportowej badające funkcjonowanie organizmu (przepływ krwi, pojemność płuc, pracę mięśni, przemianę materii, pracę serca itp.). Podstawy myślenia o robotyzacji ciała ludzkiego opisuje Leopoldina Fortunati: „Po pierwsze, granice ludzkiego ciała są nieokreślone; po drugie, ciało zawsze jest postrzegane jako maszyna, w sensie redukcjonowania go do poziomu maszyny, ale także tworzenia maszyn na jego wizerunek” (Fortunati 2003: 61, za: Nosal 2011: 158–159).

Tematem kobiecości i problemami z nim związanymi zajmuje się w Polsce od kilku lat socjolożka Honorata Jakubowska. W swoich artykułach skupia się na nierównościach w sporcie: płciowych, cielesnych, rasowych, fizjologicznych. Teorie badaczki są dla tej pracy szczególnie ważne, ponieważ pokazują, że współczesne problemy z dyskryminacją

płciową w sporcie mają podłoże nie tylko biologiczne, ale głównie kulturowe.

Rozwijająca się dzisiaj prężnie antropologia codzienności pozwoliła na badanie sportu jako zjawiska na pierwszy rzut oka zwyczajnego i traktowanego przedmiotowo, a po uważniejszym przyjrzeniu się – niezwykle ważnego i coraz częściej praktykowanego przez dużą część społeczeństwa. Wiąże się to ściśle ze zjawiskiem umasowienia sportu amatorskiego w Polsce (Czerner 2013), szczególnie biegów ulicznych. Bieganie nie jest już dziś aktywnością zarezerwowaną tylko i wyłącznie dla profesjonalistów – może wykonywać ją każdy, kto pragnie zadbać o swoje zdrowie fizyczne i psychiczne. Na szczególną uwagę w tym miejscu zasługują Jacquelyn Allen-Collinson i John Hockey – autorzy licznych artykułów o tematyce biegowej i autoetnograficzno-fenomenologicznej, z których często korzystałam, przygotowując tę książkę. O bieganiu w Polsce (szczególnie amatorskim i masowym) pisze natomiast między innymi Jakub Ryszard Stempień (Stempień 2018). Ten nurt w badaniach skłonił mnie do postawienia pytania o granicę między profesjonalizmem a amatorstwem w uprawianiu biegania, a następnie do podjęcia tematyki wyczynowych biegaczek.

Antropologia ciała

Inną popularną dziś perspektywą badawczą, korespondującą z antropologią sportu, staje się antropologia ciała, zajmująca się refleksją nad cielesnością i kulturowymi znaczeniami wykorzystywania oraz modyfikowania ciała ludzkiego. Już u zarania, w okresie badań „kolonialnych”, antropologia kulturowa, w sposób bardziej bądź mniej uświadomiony, zainteresowana była tematem ciała. Wynikało to z dostrzeżenia i podkreślenia różnic między „naszymi” rytuałami czy praktykami cielesnymi a praktykami „innego”, „obcego”. Już sam wygląd czy budowa ciała mogły być podstawą badań nad odmiennością kulturową. Co jednak ważne, kulturowa koncepcja ludzkiego ciała dość szybko wykroczyła w antropologii poza granice czysto fizyczne (Wieczorkiewicz 2000). Badacze wyszli więc od ciała, aby powiedzieć o człowieku coś więcej. Dostrzeżono, że za motywacjami i postawami mentalnymi idą zwykle w parze reakcje cielesne. Ciało zaczęto traktować nie jako bezrefleksyjną materię, ale, między innymi, jako organ komunikacji oraz wzmocnienia doświadczenia społecznego (Douglas 2004). Rozumiano je również jako podstawę nadawania znaczeń,

wzorzec kategoryzowania przestrzeni oraz punkt odniesienia dla góry/dółu, wnętrza/zewnątrz, lewego/prawego, przodu/tyłu (Wieczorkiewicz 2000) i ich waloryzację.

Podstawowe kategorie kultury, jej najważniejsze pojęcia i symbole mają swe źródło w ludzkim ciele. [...] Ciało ludzkie jako punkt wyjścia stanowi element stały, *constans*: to wokół ciała nadbudowują się – bardzo różne zresztą – konstrukcje symboliczne, natomiast ono samo trwa niezmiennie (Szpakowska 2008: 5).

Nie istnieje jednak jeden właściwy sposób definiowania zjawisk związanych z ciałem – nie mogą być zamknięte w kategoriach obiektywnych lub fizjologicznych (Douglas 2004). Są one w dużej mierze kształtowane kulturowo. Jak twierdzi Claude Lévi-Strauss:

Progi podniecenia, granice odporności są różne w każdej kulturze. „Nie-możliwy” wysiłek, ból „nie do wytrzymania”, „nieograniczona” rozkosz są w mniejszym stopniu funkcjami jednostkowymi, a w większym kryteriami usankcjonowanymi przez zbiorowe przyzwolenie albo zakaz. Każda technika, każdy element zachowania, tradycyjnie wyuczony i przekazany, jest oparty na pewnych syndromach nerwowych i mięśniowych, które tworzą prawdziwe systemy związane z całościowym kontekstem socjologicznym (Lévi-Strauss 1973: XV).

Ciało w pojęciu etnograficznym było zatem istotne, a zarazem obce i tajemnicze.

Nieco inaczej sprawa kształtowała się w socjologii, gdzie jeszcze na początku XX wieku ciało zdawało się „naturalne”, przezroczyste i przedspołeczne (Wieczorkiewicz 2000), ponieważ społeczeństwo postrzegano jako pewnego rodzaju strukturę złożoną z sieci relacji. Temat cielesności – niejako oczywisty i niewart głębszej refleksji – był zatem pomijany, to od niego wychodzą bowiem wszelkie zjawiska społeczne. Ciało przynależało do sfery biologii, a nie kultury – w socjologii było zatem trywializowane: kojarzyło się z kobiecością i prywatnością. Uważano również, że badacz winien być obiektywny, a zatem „pozbawiony ciała” (Wieczorkiewicz 2000), które poprzez odbieranie bodźców zewnętrznych może wpływać na wyniki badań. Uważano, że problemem relacji między ciałem a umysłem winni zajmować się filozofowie, natomiast ciałem jako systemem klasyfikacyjnym – antropolodzy (Wieczorkiewicz 2000).

Zmiana zaszła na przełomie lat 30. i 40. XX wieku, w obliczu licznych dylematów moralnych, medycznych i prawnych (Wieczorkiewicz 2000).

Sięgnięto wtedy do filozofii, a konkretnie fenomenologii, by od podstaw zrozumieć zasady funkcjonowania ciała w rzeczywistości społecznej. Starano się zauważyć miejsce styku ciała traktowanego fizycznie i instrumentalnie oraz ciała subiektywnego i indywidualnego. Fenomenologia percepcji Maurice'a Merleau-Ponty'ego pozwoliła spojrzeć na ciało jako pierwszy, uprawniony punkt wyjścia do postrzegania i konceptualizacji świata (Wieczorkiewicz 2000). Nastąpił więc odwrót od klasycznego kartezjańskiego rozdziału na ciało i umysł. Socjologia niejako dogoniła antropologię, uznając, że wiele aspektów ludzkiego działania można tłumaczyć właśnie poprzez praktyki cielesne. Marcel Mauss pisał o ciele jako ważnym narzędziu akulturacji – uważał, że „nie tylko nasza cielesność wywiera wpływ na kształt kultury, ale [...] również kultura, w jakiej żyjemy, może w sposób decydujący oddziaływać na nasze ciało” (Szpakowska 2008: 6). Norbert Elias natomiast podejmował zagadnienie cielesnych manier i reguł, które rządzą kulturową rzeczywistością człowieka (Wieczorkiewicz 2000). Bryan S. Turner stworzył zaś zręby nowej dziedziny – socjologii ciała, w ramach której podjęto próbę zrozumienia codziennej cielesnej rutyny i cielesnego reżimu.

Turner ukuł termin społeczeństwa somatycznego (*somatic society*), aby wyrazić to, że w warunkach nowoczesności ciało staje się podstawowym polem aktywności politycznej i kulturalnej i zaczyna być niezwykle istotne w praktykach definiowania tożsamości (Wieczorkiewicz 2000: 10).

W atmosferze otwarcia się na kwestie cielesne w naukach o społeczeństwie dostrzeżono i doceniono ważny fakt, że sam badacz ma ciało – z kolorem skóry, płcią, gestykulacją, fizycznym usposobieniem. Ów fakt znacznie wpłynął na przebieg badań – i nie był to wpływ negatywny, wręcz przeciwnie, okazał się wartością dodaną. Przestano też w tak dużym stopniu trywializować ciało kobiety – zaczęto traktować je podmiotowo jako równorzędny ciału męskiemu obiekt badań. W tekstach feministycznych dotyczących tożsamości płciowej pisano o tym, że niesprawiedliwe jest podkreślanie jedynie różnicy anatomicznej między płciami (Szpakowska 2008). Simone de Beauvoir w *Drugiej płci* po raz pierwszy zwróciła uwagę na fakt, iż „to właśnie kultura sprawia, że kobiety są kobietami, a mężczyźni – mężczyznami”, słynny stał się zaś cytat: „Nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi” (Szpakowska 2008: 9).

Antropologia zmysłów

Z cielesnością nierozzerwalnie wiąże się zmysłowość. Zainteresowanie człowieka światem zmysłów trwa od bardzo dawna, choć na przestrzeni wieków, szczególnie w przypadku kultury Zachodu, zdarzały się momenty odwrotu od ich prawomocności. Niemniej jednak poszczególne zmysły po dziś dzień badane są w obrębie różnych dziedzin nauki (neurologia, kognitywistyka, historia, antropologia) (Sendyka 2011). Co więcej, niezmiennie pozostają obszarem nieznanym i tajemniczym, gdzie często dokonuje się nowych odkryć. Jak twierdzi Anna Wieczorkiewicz:

Formuła istnienia ludzkiej zmysłowości pozwala łączyć dwa aspekty ludzkiego ciała: ciało jest odczuwane jako „ja”, ale też jest tym, poprzez co odbiera się odczucia. W nim umiejscowione są narządy zmysłów, stanowiące o sposobach jednoczenia wewnętrznego „ja” z „ja” wpisanym w określony porządek zewnętrzny, a następnie o ich kulturowej i historycznej kontekstualizacji (Wieczorkiewicz 2000: 11).

Można by zapytać: skąd właściwie tak wielkie zainteresowanie tym tematem w kulturze zachodniej? Jak twierdzi Roma Sendyka, „od zmysłów zależy proces naszego poznawania świata. Jako «brama wiedzy», zmysły uchylają drzwi do oceanu informacji, łatwo jednak pomyśleć o nich w zupełnie odmienny sposób, mianowicie, że dają nam za mało” (Sendyka 2011: 20). Ten ciekawy punkt widzenia zdaje się wskazywać, że nieustająco tkwi w człowieku pragnienie bezpośredniego poznania otaczającej go rzeczywistości, co zmysły, paradoksalnie, jednocześnie utrudniają i ułatwiają. Odwołując się do świata biegowego, można podać przykład wzroku, który z jednej strony wielokrotnie pozwala uniknąć przeszkód znajdujących się pod nogami na trasie, z drugiej jednak – każe mylnie twierdzić, że do mety już niedaleko, podczas gdy zostało dużo więcej, niż może się wydawać. Niemniej jednak pewne jest, że to zmysły wyznaczają nasze umiejscowienie w świecie oraz tworzą niejednokrotnie nieprzekraczalne granice fizyczne (Sendyka 2011).

Pierwszym tekstem poruszającym temat zmysłów są hinduskie Wedy. Już w jednej z młodszych ksiąg medycyny ajurwedyjskiej odnaleźć można pięć klasycznych narządów poznania (słuch, dotyk, wzrok, smak i zapach), wspierających zmysły działania, takie jak chodzenie czy mówienie (Sendyka 2011). Platon jest natomiast uważany za ojca