

BOHATER WCZORAJ I DZIŚ. SZKIC O IDEI MĘSTWA W FILOZOFII I SPORCIE

*Co wyróżnia/Bogów nad ludzi?/Że fala za falą/Przed
nimi płynie,/Prąd wieczysty:/Nas wznosi fala,/Pochłania
fala,/W fali toniemy.*

J.W. Goethe

*Jeden jest ród ludzi i jeden bogów. Jedni i drudzy
od tej samej matki bierzemy tchnienie. Ale dzieli nas we
wszystkim władza jednym i drugim przysędzona. Z jed-
nej strony: nicość, z drugiej spiżowe niebo, niewzruszona
siedziba. A jednak można zbliżyć się do bogów wielkością
ducha, albo siłą ciała. Chociaż nie wiemy, do jakiego celu
wyznaczonego przez los biec mamy, dniem i nocą.*

Pindar z Teb

*Prorokuję, iż świat raz jeszcze stanie się szczery, sta-
nie się światem wierzącym, światem mogącym poszczycić
się wieloma bohaterami, światem heroicznym! Dopiero
wówczas będzie światem zwycięskim, nie wcześniej.*

Thomas Carlyle

Jednym z uniwersalnych, ponadhistorycznych atrybutów zmiennego historycznie sportowego doświadczenia człowieka jest bez wątpienia heroizm. Ideał, wzorzec osobowy czy mityczny archetyp bohatera wskazują na wartość, która przez wielu badaczy sportu, jest uznawana, jako jedna z ejdetycznych, istotowych i istotnych jakości kulturowego fenomenu sportu¹. Poprzez sport człowiek sytuował się, a wiele wskazuje na to, że z upodobaniem i upartym

¹ Zob. m.in. B. Urbankowski (1981): *Etyka i mitologia sportu*. W: Z. Krawczyk (red.), *Sport i kultura*, Warszawa; A. Tyszka (1970): *Olimpia i Akademia. Szkice o humanistycznej treści sportu*. Warszawa; H. Zdebska (1986): *Bohater sportowy. Studium indywidualnego przypadku Bronisława Czecha (1908-1944)*. Kraków.

wysiłkiem – nawet, jeśli jest to dlań doświadczenie coraz bardziej metaforyczne – czyni to nadal, w przestrzeni między niebem a ziemią, między *empireum* nieśmiertelnych bogów a pospolitym śmiertelnym losem ludzi.

Grecy, którym zawdzięczamy dziedzictwo sportowego *agonu*, pojmowali herosów jako istoty półboskie i półludzkie zarazem, a – zgodnie z Louisem Gernetem – postać herosa pojawiła się w ich kulturowej świadomości intencjonalnej jako wyraz buntu wobec nieprzekraczalnej granicy między boskością a człowieczeństwem². Dla starożytnych Greków byt ludzki odróżniał się w stopniu najwyższym od boskiego. Kondycja człowieka określana była jako *ephemeroi*, efemeryczna, „jednodniowa”, łączyła się nie tylko ze znikomością, ale i trudem, znojem, cierpieniem, bólem. Na tle łatwego życia bogów mogła budzić grozę. Karl Kerényi podkreślał, że grecka samowiedza ludzkiej kondycji wyrażała się najpełniej w dwóch pojęciach: *deilon* oraz *deinon*, pierwsze oznaczało nieszczęsność doli ludzkiej, drugie jej grozę³. Być może najpełniejszy poetycki wyraz tej samowiedzy znajdujemy w poezji i sentencjach Pindara. W jego dziele ujawnia się niejednokrotnie absolutyzm nieporuszonego nieba bogów, otaczającego dookolnie ziemię ludzi, bezwzględna spiżowa twardość nieuchwytniej władzy Zeusa i jego królestwa. „Istoty żyjące z dnia na dzień! Czym jesteś? Czym nie jesteś? Cieniem we śnie – człowiek”⁴. Ale Pindar to ten sam tebański mędrzec i poeta, który w słynnych i podziwianych w całym greckim świecie odach głosił wielkość sportowych zwycięzców-herosów, wierząc, że jako autor pieśni chwały, dostępuje części blasku, zaszczytu i bohaterstwa samych sportowców. W cytowanym tutaj w motcie fragmencie poety wyrażona jest heroiczna myśl, że człowiek może zbliżyć się do bogów „wielkością ducha bądź siłą ciała”⁵. Nigdy, co prawda nie stanie się samym Zeusem (a dążność do pełnej tożsamości z bogiem była postrzegana przez Greków, jako objaw *hybris*, największej ludzkiej przewiny, objętej sankcją boskiego odwetu, zasłużonej kary za przekroczenie miary, zaburzenie porządku⁶), ale może mieć udział w części wieczności poprzez „dziedzictwo nieskażonej sławy dla potomków”⁷. Triumf siły ciała naznacza zwycięskich atletów realną charyzmą herosów, taka była wiara Greków⁸. Stąd jednym z mitologicznych bohaterów, który patronował ich igrzyskom

2 W. Lengauer (1994): *Religijność starożytnych Greków*. Warszawa, s. 170, 180.

3 K. Kerényi (2000): *Misteria Kabirów. Prometeusz*. Warszawa, s. 63.

4 Podaję za: A.M. Komornicka (1986): Temat śmierci w sentencjach Pindara. *Meander* nr 10, s. 422.

5 Op. cit., s. 423.

6 D. Dembińska-Siury (1991): *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*. Warszawa, s. 35-53. O greckiej namiętności do rywalizacji, agonistyki przejawiającej się na każdym prawie poziomie życia społecznego, pisał m.in. Nietzsche w eseju *Rywalizacja Homera*. W: idem (1993): *Pisma pozostałe 1862-1875*. Kraków, s. 83-92.

7 A. M. Komornicka, op. cit., s. 445.

8 M. Golden (1998): *Sport and Society in Ancient Greece*. Cambridge, s. 18-20.

był Herakles. Postać herosa, który swoimi rozlicznymi czynami zasłużył sobie na nieśmiertelność i łaskę przebywania na boskim szczycie Olimpu, była dla sportowców greckiej starożytności nie tylko abstrakcyjnym modelem osobowej wielkości, ale odczuwana i przeżywana była, jako duch opiekuńczy (opiekuńczość to jedna z cech archetypowych herosa w ogóle⁹) ubiegających się o zwycięstwo, żywy swą nieśmiertelnością, ale zarazem bliskością wobec człowieka, jego transgresyjnych aspiracji.

Siła fizyczna nie była jednak jedynym walorem i warunkiem atletycznej chwały bohaterów sportowych. I Pindar, i wcześniej Homer ukazali, że równie istotnym komponentem *arete*, dzielności bohaterów, obok mocy ciała, jest moc ducha. Można nawet – za Wernerem Jaegerem oraz Adamem Krokiewiczem – mówić o „dwóch cnotach” heroiczych: sprawności ciała i sprawności umysłu¹⁰. Pierwsza cnota związana była w Homerowej psychologii heroicznej z sercem (*ker, kradie*), które stanowiło główne siedlisko zapału (*thymos, etor, menos*), czynnej woli, wolitywno-emocjonalnego porywu do działania, czynu realizowanego przez medium ciała. Sprawność umysłu (*noos, phren*), którego siedliskiem miała być przepona (regulująca oddech i będąca fizjologiczną cezurą między wyższymi i niższymi partiami ciała wraz z ich naturalnymi funkcjami i skłonnościami), przejawia się z kolei w „mądrych słowach i celnych radach” Umysł pełni zasadniczo trzy funkcje: poznawczą, doradczą oraz moralną, jest instancją wiedzy, mowy i sprawiedliwości. *Arete* bohatera nie jest zatem oparta wyłącznie na sile mięśni, jest złożonym kompleksem sprawności somatycznych, psychicznych i umysłowych¹¹. Sprawności te podlegały weryfikacji w tyglu działań agonicznych. Rywalizacja na polu walki, w igrzyskach czy podczas narady była właściwym testem wielkości człowieka. Greckie pojęcie *arete* wywodzi się od *artistos*, co oznacza „najlepszy” „Otóż, ten związek jest bardzo znamieny i wiele mówiący. Ideał greckiego bohatera to nie tylko ‘człowiek czynu’, ale ‘najlepszy człowiek czynu’, to oznacza posiadanie *arete* w stopniu najwyższym”¹². I chociaż bohaterowie Homera są *aristos* od urodzenia, dzięki rodowemu uposażeniu, jednakże ich szlachectwo musi być nieustannie potwierdzane, utrzymywane i na nowo ujawniane w publicznej walce, czy to tej rzeczywistej podczas wojny, czy też zamkniętej w wyodrębnionej enklawie sportowych igrzysk.

9 Zob. m.in. F.J.H. Raglan (1949): *The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*. London; S. Czarnowski (1956): *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże*. Warszawa; K. Kowalski, Z. Krzak (1989): *Tezeusz w labiryncie*. Wrocław; E. Mioletinski (1981): *Poetyka mitu*. Warszawa, s. 221-239, 280-285; M. Ossowska (1986): *Etos rycerski i jego odmiany*. Warszawa; M. Zowczak (1984): Mit bohatera jako opowieść o granicach ludzkich możliwości. *Etnografia Polska XXVIII/2*.

10 W. Jaeger (1962): *Paideia*, t. I. Warszawa, s. 40; A. Krokiewicz, op. cit., s. 47n.; zob. także, A. MacIntyre (1996): *Dziedzictwo cnoty*. Warszawa, s. 226-242.

11 A. Krokiewicz, op. cit., s. 63n.

12 D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 25.

W świetle powyższych interpretacji antycznego etosu bohaterskiego wydaje się uzasadnione stwierdzenie, że *arete*, idea cnoty w klasycznej filozofii greckiej, ma rodowód heroiczny. Co więcej, dialektyka filozoficzna może być postrzegana jako wysublimowana sztuka dyskusji, argumentowania, retoryki i erystyki, których antecedencje odnaleźć można w mądrych radach Nestora (w obozie Achajów) czy Polydamasa (w oblężonym grodzie Illionu), a także w sprycie i przebiegłości Odysa. Opiekunką tego ostatniego jest zresztą Atena, nauczycielka mądrości, roztropności i opanowania, która chwali niejednokrotnie swego wybrańca za męstwo, bystrość, spryt mowy i działania, przytomność i podstępny umysł¹³. Co prawda Ksenofanes z Kolofonu stawiał

13 Czytamy w *Odysei* następującą przemowę Ateny do Odysa: „Nie lada krętacz i szelma byłby ten, kto by cię przeszedł w podstępach wszelakich, nawet gdyby się bóg z tobą mierzył. Nieznośny łgarzu, fortelów niesyty, nawet tu na swojej ziemi nie chcesz się wyrzec wykrętów i oszukańczych słów, które ci są drogie od dzieciństwa. Lecz dość, nie mówmy sobie takich rzeczy, zbyt dobrze znamy się na tym oboje: ty ze wszystkich śmiertelnych najtęższy jesteś w radzie i w słowach, ja pośród wszystkich bogów słynę z rozumu i chytrności”. (Homer, *Odyseja*. Warszawa 1989, s. 183.) Pamiętać przy tym należy, że Odys tęgi jest również swą siłą cielesną, co udowadnia niejednokrotnie, na przykład podczas igrzysk u Feaków czyni to, zasługując na podziw i uznanie, swoim wspaniałym rzutem dyskiem (op. cit., s. 111). W kontekście Odyseuszowej przebiegłości warto przypomnieć i uwydatnić pewien kontrowersyjny moralnie fakt, pomijany milczeniem bądź niezauważany przez badaczy w ich interpretacjach genealogii antycznego sportu. Chodzi o założycielski akt igrzysk olimpijskich, opisany w micie o Pelopsie, pierwszym herosie sportowym Grecji i patronie doryckiego Peloponezu, którego kurhan nagrobny znajdował się w samym sercu świętego okręgu Altis w Olimpii (do dzisiaj zachował się w tym miejscu, wśród drzew pinii, mały pagórek). Otóż Pelops miał zwyciężyć Ojnomaosa w wyścigu rydwanów, walcząc o rękę jego córki Hippodamei i o królewską władzę, niczym innym tylko podstępem – przekupił stajennego (kupcząc prawdopodobnie ciałem swej przyszłej małżonki!), który w miejsce metalowych kołek kół rydwanu Ojnomaosa umieścił woskowe. Podczas wyścigu koła rydwanu rywala Pelopsa odpadły i Ojnomaos zginął, wleczony przez własne rumaki. Stajenny Myrtilos został potem zgłodzony przez Pelopsa. Podstęp, przekupstwo i zdrada stoją zatem (zdawałoby się, jako paradygmaty zwycięstwa sportowego?!) u źródeł etosu olimpijskiego, obwarowanego przecież już w starożytności przez samych Greków nakazami uczciwości i czystości obyczajowej, obywatelskiej, moralnej i religijnej! Przebiegłość i nieuczciwość Pelopsa mają jednakże charakter mitologiczny, zdają się być koniecznym elementem pewnego archetypowego motywu: otóż Ojnomaos sam był krwawym zbrodniarzem, wyzywał bowiem wszystkich konkurentów do ręki swej córki na wyścigi rydwanów między Koryntem a Pizą, które sam wygrywał, a nieszczęsnych zalotników następnie uśmiercał, głowy ich przybijając dla postrachu u wejścia do swego pizańskiego pałacu. Taki mitologem walki zawiera w swym scenariuszu baśniowe, cudowne bądź właśnie podstępne przewyciężenie potwornego rywala. Niektóre źródła podają, że igrzyska sportowe w Olimpii zostały ustanowione jako igrzyska pogrzebowe na cześć zmarłego Ojnomaosa. Jednakże to kurhan Pelopsa cieszył się wielkim szacunkiem i kultem w Olimpii, to temu herosowi składano ofiary, o wiele wcześniej niż samemu bogu Zeusowi! To Pelops na cześć Hippodamei miał też wprowadzić w Olimpii święto Hery, bogini małżeństwa, chronologicznie wcześniejsze w tym miejscu od kultu jej małżonka Zeusa, a związane z jeszcze bardziej archaicznym kultem Rei, matki bogów. Herajon, olimpijska świątynia Hery (pozostały po niej, a raczej po jej późniejszych, kamiennych już, nie drewnianych, przebudowach cztery piękne w swej surowości kolumny doryckie; to pod tymi kolumnami dokonywana jest dzisiaj ceremonia zapalania

wyżej mądrość wiedzy nad siłę fizyczną wojownika, pisząc: „Przecież moja nauka/Lepsza od wszelkich jest sił, które ma człowiek lub koń./Lecz gdy już to się uznaje, to przecież nie godzi się cenić/Siły fizycznej nad myśl, która szafarką jest dóbr./Bo jeśli znajdzie się pięściarz wyborny lub ktoś w pięcio-boju/Będzie wspaniale wiódł rej, albo gdy znajdzie się mistrz/W ciężkich zapasach lub w biegu, co chwałę przynosi obecnie,/Lub gdy popisie się ktoś jaką by kolwiek z swych sił,/To praworządność bynajmniej nie wzrośnie dlatego wśród ludzi,/Długo nie cieszy się lud z takich osiągnięć jak te,/Które nad Pizu brzegami zdobywa się w różnych zawodach;/Tym nie napełni się spichrz i nie wzbogaci się gród”¹⁴. W refleksji Ksenofanesa heroizm zwycięstw wojennych i sportowych oparty na dzielności fizycznej siły zastąpiony zostaje wymagającą swoistego bohaterstwa, wysiłku woli i intelektu dzielnością *sophii*, *arete* mądrości, przejawiającej się nie tylko w życiu kontemplatywnym, lecz także moralnym. Jednakże krytyka sportu dokonana przez filozofa i poetę Ksenofanesa nie była powszechnym trendem w refleksji filozoficznej. Wydaje się, że wielu filozofów, wśród nich tacy wielbiciele atletyki oraz igrzysk jak Platon i Arystoteles, dokonywało raczej transformującej racjonalizacji homeryckiego etosu wojowniczego heroizmu aniżeli odrzucało wprost wypromowany przez ten etos ideał męstwa. Taką świadomą kontynuację etosu bohaterstwa w greckiej oraz późniejszej filozofii (scholastycznej, u Spinozy i u Nietzschego) dostrzega na przykład Paul Tillich w *Męstwie bycia*. Męstwo-mężność (gr. *andreia*, łac. *fortitudo*), moc ducha, dzielność, waleczność, bohaterstwo wojownika uległy dzięki filozofii demokratyzacji, uniwersalizowały się, łącząc się z wiedzą o tym, co dobre i złe. Dla Tillicha najwyższym przykładem męstwa mądrości i odwagi obywatelskiej była dzielność umierającego za prawdę, filozofię i dobro (cnotę) Sokratesa¹⁵

Współczesny filozof mitu Laurence Coupe dostrzegł z kolei w Platońskiej paraboli jaskini, będącej obrazowaniem psychagogii duszy, bardzo ciekawą wersję mitu heroicznego. Filozof jest w niej „bohaterem”, który ustanawia nową, filozoficzną strategię doskonałości heroicznej, tj. strategię opartą na kontemplacji i rozumie¹⁶. Warto tutaj przypomnieć, że *noesis*, najwyższy wgląd w idee bytu rozumiany był przez Platona jako zwieńczenie holistycznej *paidei*, wychowania obywatelskiego, obejmującego przecież „dialektykę muzyki i gimnastyki” (*Państwo*), opartego na męstwie pięknego i wysportowa-

olimpijskiego znicza) to jedno z najbardziej archaicznych sanktuariów greckich (VII w. p.n.e.). Zob. P. Grimal (1987): *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*. Wrocław, s. 145, 261, 284; J. Łanowski (2000): *Święte igrzyska olimpijskie*. Poznań, s. 17-18; S.G. Miller (2006): *Starożytni olimpijczycy*. Warszawa, s. 87; C. Kerényi (1975): *Zeus and Hera. Archetypal Image of Father, Husband and Wife*. London, s. 133-139.

14 Podaję za: D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 118.

15 P. Tillich (1983): *Męstwo bycia*. Paris, s. 12n.

16 L. Coupe (1997): *Myth*. London – New York, s. 105.

nego ciała, cnocie moralnej i mądrości. Homerycki mit heroiczny uległ tutaj wyrafinowanej metamorfozie, racjonalizacji, zachowując na trwałe swoją subtelną obecność w świadomości i twórczych działaniach człowieka. Racjonalna transformacja tego mitu obecna jest w dziele nie tylko Platona. Tak było również w filozofii pitagorejczyków, którzy dokonywali alegoryzującej krytycznej interpretacji poematów Homera w duchu heroizmu poddanego harmonii, wyznaczanej przez umiar (*sophrosyne*) oraz sprawiedliwość (*dikaiosyne*)¹⁷ (Gniew Achillesa, rozpoczynający opis perypetii wojowników pod Troją – podobnie jak sam incydent inicjujący wojnę trojańską, tj. uprowadzenie Heleny przez Parysa – winien być zatem rozumiany jako szkodliwy *pathos*, wyłom w kosmicznym porządku wszechświata, a cały epos może być potraktowany jako dojrzewanie bohatera do nowego typu heroizmu. Faktycznie *Iliadę* wieńczy wydarzenie moralnego samoprzewyciężenia Achillesa, gdy ten rezygnuje z ostatniego akordu zemsty za śmierć Patroklesa i z użycia swej fizycznej przewagi zwycięzcy, oddając ciało Hektora Priamowi).

Ważnym etapem procesu intelektualizacji oraz moralizacji *arete* była także działalność sofistów¹⁸. Klasycznym przykładem pozostaje tutaj słynna przenośnia o Heraklesie na rozstajnych drogach, której autorem był Prodikos z Keos. Herakles, mąż wielkich czynów, heros greckich igrzysk, przedstawiony jest w tej opowieści jako bohater sytuacji moralnej. Alegoria Prodikosa w formie fabulacji ukazuje dobitnie istotę tej sytuacji, zawierającej się w dylemacie aksjologicznym, angażującym wolę ludzką w spór między instancjami rozumu, woli, emocji oraz instynktów, w zmaganie się i wybór pomiędzy wartościami dobra i zła, postawami cnoty i występku. Herakles z jednej strony kuszony jest przez Nieprawość, która samą siebie nazywa Szczęściem, z drugiej pouczany jest przez Cnotę, zalecającą pracę i trud jako środki pozyskania dobra¹⁹. Droga Nieprawości to – jak sama kusicielka przyznaje – droga „łatwa i krótka”, która wiedzie do przyjemności, uciech i zmysłowych rozkoszy, możliwych do zdobycia bez większego wysiłku. Nieprawość zachęca Heraklesa do czerpania wszelkich rozkoszy i korzyści z życia, obiecuje swobodny dostęp do owoców męki i pracy innych ludzi. Sama kusicielka ukazana jest w tym przenośnym obrazie jako wyuzdana i nachalna kobieta. Postać Cnoty nakreślona jest oczywiście kreską delikatną, choć lekcja, której udziela ona herosowi jest twarda i trudna. Można tę lekcję oddać w skrócie przez znane porzekadło: „Bez pracy nie ma kołaczy”. Z wielkim dostojeństwem nauczycielka Dobra ukazuje właściwą według niej ścieżkę do „doskonałej pod każdym względem szczę-

17 M. Detienne (1962): *Homère, Hésiode et Pythagore*. Bruxelles, s. 21; podaję za: D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 113.

18 Zob. J. Czerwińska (1986): *Koncepcja arete w ujęciu sofistów i Tukidydesa*. *Meander* nr 6, s. 211-223; J. Gajda (1989): *Sofiści*. Warszawa.

19 Ksenofont (1967): *Pisma Sokratyczne*. Warszawa, s. 76-81.

śliwości”²⁰: „Wiedz zatem, że żadnej z rzeczy, które są piękne i dobre, nie użyczają bogowie ludziom za darmo – bez pracy i starań. Jeśli chcesz, aby bogowie byli dla ciebie łaskawi, musisz oddawać cześć bogom, jeśli chcesz, aby przyjaciele cię kochali, musisz przyjaciołom wyświadczać dobrodziejstwa, jeśli chcesz mieć poważanie w jakimś kraju, musisz być pożyteczny dla tego kraju [...]” To tylko nieliczne wybrane zalecenia z całego ciągu warunków, które należy spełnić, by zasłużyć na miano cnotliwego człowieka i osiąść tym samym szczęście. Nie charyzma chwały, nie nieśmiertelność, lecz szczęście staje się głównym celem dążenia bohatera moralnego. Bohater zatracza powoli swoje atrybuty mężności fizycznej, należy jednak zwrócić uwagę, że nie znikają one całkowicie, zostają raczej przetworzone w cnoty obywatelskie, w dzielność i prawość czynów publicznych i politycznych. Tak pojęte męstwo obywatelskie stanowiło przecież główny przedmiot wychowawczych zabiegów sofistów (co wyeksponował szczególnie Hegel).

Tradycja homeryckiego mitu i etosu bohaterskiego, w jego pełnym wymiarze: fizycznym i moralnym, obecna jest w sposób szczególny w Arystotelesowej etyce. Arystoteles za koronę wszystkich cnót („okrasę cnót”), opartych na zastosowaniu złotej miary, uznał uzasadnioną dumę i wielkoduszność (*megalopsychia*) i uważał, że człowiek mężny, wielki moralnie i intelektualnie (realizujący na poziomie *bios praktikos* cnoty etyczne, a w sferze *bios theoretikos* cnoty *dianoetyczne*) zasługuje na publiczną cześć. Cześć ta jest echem Homerowej *time*, chwały wojownika, a *megalopsychos*, człowiek o wielkiej duszy, wielki indywidualista, to wyraźny ślad homeryckiego ideału bohatera. I tutaj, w dziele filozofii moralnej Arystotelesa, jak wcześniej u Ksenofanesa, pitagorejczyków, sofistów, Sokratesa, Platona, następuje racjonalizacja i etyczna transformacja ideału męstwa, dzielności bohaterskiej w ideał *arete*, dzielności moralnej. Dzielność ta jest owocem wewnętrznej walki, trudu, przemiany człowieka, jest jego bohaterstwem. Arystoteles zachowuje jednakże element dzielności fizycznej, nieustannie podkreślając w swych etycznych traktatach, że człowiek mężny jest piękny i fizycznie, i duchowo.

Człowiek „wielki duszą” według Arystotelesa to ktoś bardzo elitarny, prawdziwy bohater swego własnego, indywidualnego losu, ale także *polis*: dokonuje wielkich czynów, ma wielkie serce, ale i wielki rozum, jest niezależny i samowystarczalny, ceni sobie rzeczy piękne, gardząc wyłącznie pożytecznymi, o nic nie prosi, lecz zawsze chętnie udziela pomocy, jest wyniosły wobec ludzi na wyższych stanowiskach i powściągliwy wobec słabych, ma wielki gest, nie plotkuje, jest prawdomówny, opanowany, co uwidacznia się także w jego spokojnym głosie i powolnych ruchach, braku rozdrażnienia.

20 Op. cit.

Jest mężny i piękny (*kalos kai agathos*) duszą i ciałem²¹. Człowiekowi wielkodusznemu udaje się w idealny sposób realizować dyrektywę złotego środka, czyli „doznawać [...] namiętności we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób”²². Nie jest to jednak zadanie łatwe, wymaga stałego ćwiczenia, niezliczonych doświadczeń i właściwych wyborów, owocujących stopniowo nawykiem bycia etycznie dzielnym w sposób stały i niewzruszony. Można przypuszczać, że jest to zadanie życia każdego człowieka, jego dojrzałość, *entelechia*, to w czym wyraża się *morphe* i *telos* człowieczeństwa. Nie wszystkim jednak udaje się ten potencjał w pełni zaktualizować.

Ideę Arystotelesowego męstwa, jako realizację pełni ontologicznej człowieka, podejmuje w XX stuleciu Paul Tillich, zauważając, że idea męstwa rodzi w filozofii pytania zarówno etyczne, jak i ontologiczne: „Piękny, czyli szlachetny czyn, jest czynem zasługującym na pochwałę. Męstwo rodzi czyny godne pochwały, wyklucza natomiast zasługujące na pogardę. Chwalimy w danym bycie to, dzięki czemu spełnia on swe możliwości czy realizuje swoje doskonałości. Męstwo jest potwierdzeniem istotnej natury człowieka, jego wewnętrznego celu, czyli *entelechii* [...]”²³.

Kategoria *arete*, męstwa, dzielności, cnoty, doskonałości, pełni człowieczeństwa, wprowadzona jako wielka idea moralna i metafizyczna do refleksji filozoficznej przez eposy Homera, stała się niezbywalnym elementem wrażliwości, myślenia, wartościowania i działania człowieka Zachodu. Zadomowiona w sporcie i filozofii, ich języku i samowiedzy, wiedzie od stuleci w ich przestrzeni swój wyjątkowo trwały i bogaty w meandry ewolucji znaczeń żywot. Los *arete* jest losem i sportowca, i filozofa, łącząc ich ze sobą ideową wspólnotą partycypacji w złożonej aksjosferze bohaterstwa. Nie zawsze jednak ta wspólnota idei jest wspólnotą rzeczywistą, nie zawsze śmiała myśl filozofa przekładana bywa na równie śmiałe i bezkompromisowe czyny, a wielkie osiągnięcia sportowców nie zawsze idą w parze z wielkimi cnotą charakterami. Wspólnota ta ulega destrukcji zarówno w wyniku działań sportowców, jak i dążeń intelektualnych, czysto spekulatywnych filozofów. Ksenofanes w istocie zapoczątkował w filozofii proces odrywania idei męstwa od jego heroiczno-sportowego fundamentu historycznego i kulturowego. Powoli piękno i męstwo samej tylko duszy stawało się tym, co najbardziej pożądane przez filozofa. Było wiązane z rozlicznymi ideałami i tendencja-

21 Arystoteles (1982): *Etyka nikomachejska*. Warszawa, 1123b 10-15; zob. m.in. A. Krokiewicz, op. cit., s. 17-43; o człowieku wielkodusznym Arystotelesa w kontekście sportu antycznego pisałam w: *Filozofia i sport. Horyzonty dialogu* (2001): Kraków, s. 34-35, także w artykule *Wielkość i miara sportu Inspiracje antyczne*. (2008): *Studia Humanistyczne* nr 8, s. 158n.

22 Arystoteles op. cit., 1106 b 20-25.

23 P. Tillich, op. cit., s. 14.

mi intelektualnymi: kontemplacją intelektualną, wiedzą emancypującą, wewnętrzną autonomią człowieka, jego samowystarczalnością i samoopanowaniem, beznamietnością, duchowym ćwiczeniem, ascezą, dionizyjskim entuzjazmem, miłością losu, walką z losem, afirmacją tragizmu, buntem wobec tragizmu, przyzwoleniem na absolutną wolność i trwogę istnienia, wadzeniem się z Bogiem, nihilizmem... Tacy myśliciele jak Spinoza (ze swoją myślą – tak istotną później dla Tillicha, ale także dla Ricoeura – o *conatus essendi*, ludzkim wysiłku bycia), Kierkegaard (i jego filozofia lęku i rozpaczony oraz religia bojaźni i drżenia), Nietzsche (wyrażający się najpełniej w ideach dionizyjskiego bólu i zarazem – wbrew temu bólowi – nadludzkiego potęgowania życia), egzystencjaliści od Miguela de Unamuno po Sartre’a i Heideggera (i ich „przekłete problemy” egzystencji) czy absurdisty i filozof buntu Albert Camus (konfrontujący milczenie świata z ludzkim pragnieniem absolutu) zdają się przywoływać na nowo i ożywiać antyczną mądrość Pindara o ułomności ludzkiej kondycji i męstwie bycia, zawartym w wielkości ducha człowieka. Tylko jeden spośród tych filozofów podkreślał wagę ćwiczenia ciała i higieny życia, czyniąc somatykę jednym z istotnych poziomów ekspresji nowego sposobu życia, życia nadczłowieka. Był nim Fryderyk Nietzsche, jeden z patronów nowożytnego olimpizmu.

Nietzscheański bohater to ten, który potrafi z odwagą patrzeć monstrualności życia prosto w twarz, co więcej energię tego życia bierze we władanie, kanalizując ją w dzieło sztuki własnej biografii, i jeszcze więcej – przytakuje życiu, wyzywając jego przygodny czas do pojedynku z wiecznością, chcąc trudzić się dalej, w kolejnych odsłonach nieskończonych powrotów świata. W słynnym fragmencie 385 *Woli mocy* mamy charakterystykę monstrualności życia i dionizyjskiej, tj. afirmującej cierpienie, miłości losu, *amor fati*: „A wiecie też, czym „świat” jest dla mnie? Mam pokazać go wam w moim zwierciadle? Świat ten: potwór siły bez początku, bez końca, stała, spiżowa wielkość siły, która ani się zwiększa, ani się zmniejsza, nie zużywa, lecz przemienia, jako całość niezmiennie wielki, [...] opasany „nicością” niby granicą, [...] morze sił wzbierających, które samo jest dla siebie burzą, wiecznie wędrujące, wiecznie się cofające, o niezmiernych okresach powrotu, [...] – kto jest dość jasny na to, żeby w niego spojrzeć i nie życzyć sobie przy tym ślepoty? Dość silny, żeby z duszą swoją stanąć przed tym zwierciadłem?”²⁴ Do tego, by spojrzeć w zwierciadło świata dionizyjskim spojrzeniem tragicznego przyzwolenia trzeba heroicznej postawy. Tragiczny heros dionizyjski jest „nowym duchem” kultywującym „wielkie zdrowie” duszy i ciała: „Potrzeba by do owego celu innego rodzaju duchów (...): duchów przez wojny i zwycięstwa wzmocnionych, którym by zdobywanie, przygoda, niebezpieczeństwo, ból nawet potrzebą się stały; trzeba by na to nawyknięcia do ostrego wyso-

24 F. Nietzsche (2003): *Wola mocy*. Kraków, s. 274.

kiego powietrza, do zimowych wędrówek, do lodu i gór w każdym znaczeniu, (...) ostatecznego najpewniejszego siebie zuchwalstwa poznania, które jest właściwe wszelkiemu zdrowiu, trzeba by (...) właśnie tego wielkiego zdrowia!”²⁵ Wielkie zdrowie ujawnia się w nieustannym przekraczaniu życia, parciu wzwyż, rzucaniu strzał „na drugi brzeg tęsknoty” (Zaratustra), przewyciężaniu, będącym – jak u Greków – potwierdzeniem własnej wielkości, elitarności, indywidualności, bohaterstwa. Swoją filozofię nazwał Nietzsche „odwróconym platonizmem”, przeciwstawiając się idealistycznemu wywyższaniu duszy nad ciało. Dusza jest wszak wtórnym produktem ewolucji, jest „błada” i „anemiczna”, wraz ze swoimi „bezkrwistymi” ideami, wyrosłymi na tchórzliwym resentymencie wobec życia i wyzwania jego energii. Zaratustra polemizuje ze „wzgardzicielami ciała” argumentując, że ciało ma swój własny rozum, potężniejszy od ducha: „Więcej rozsądku jest w twym ciele, niżli w twojej największej mądrości”²⁶. Tak silne dowartościowanie ciała pojawia się w filozofii ponownie w XX wieku, ale już w całkiem innym kontekście, tj. w fenomenologicznej epistemologii i antropologii u Maurice’a Merleau-Ponty’ego czy Michela Henry’ego²⁷

Przed Nietzschem, zapatrzonym w wielkość archaicznej Grecji, filozoficzny *topos* elitarności i numinotyczności bohatera pojawia się (z równie wielką emfazą) w pismach szkockiego romantyka Thomasa Carlyle’a. Autor *On Heroes* zróżnicował jednak wewnętrznie i spluralizował ten *topos*, pokazując, że historia z jej zmiennością stwarza warunki do wyłaniania się nowych typów bohaterskich. Bohaterami są także, obok utrwalonych już przez tradycję wzorców Boga, proroka, poety, kapłana, nowoczesny pisarz czy polityczny przywódca. Każda z tych postaci przepełniona jest charyzmą, jest postacią „[...] *natchnioną*, ponieważ to, co nazywamy *oryginalnością, szczerością, geniuszem*, heroicznym znamieniem, dla którego nie znajdujemy odpowiedniej nazwy, zawiera właśnie to znaczenie. Bohater to ten, który żyje w wewnętrznej sferze rzeczy, w Prawdzie, Boskości i Wieczności, czyli pośród tego, co istnieje zawsze, choć dla większości pozostaje niewidzialne, ukryte za tym, co przemijające i pospolite. To tutaj ugruntowany jest jego byt. Poznaną przez siebie prawdę bohater przekazuje innym, poprzez czyn lub słowo, w zależności od indywidualnych predyspozycji. Jego życie [...] jest częścią wiecznie bijącego serca samej Natury – jest nią zresztą życie wszystkich ludzi, ale większość słabych nic o tym nie wie lub też, jakże często, sprzeniewierza się

25 F. Nietzsche (2003): *Z genealogii moralności*. Kraków, s. 71.

26 F. Nietzsche (1990): *Tako rzecze Zaratustra*. Warszawa, s. 36.

27 Zob. m.in. M. Drwięga (2005): *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*. Kraków, s. 163-262; F. Chirpaz (1998): *Ciało*. Warszawa. O cielesności w kontekście teologicznego i filozoficznego jej przewartościowania pisze J. Kosiewicz w książkach *Bóg, cielesność i miłość*, Warszawa 2000 oraz *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa 2003.

tej prawdzie. Natomiast nieliczna garstka silnych jest potężna, heroiczna, nieśmiertelna, ponieważ prawda nie może ukryć się przed nimi”²⁸. Carlyle’owską filozofię bohatera ukształtował – do tego intelektualnego długu sam Carlyle się przyznaje – w dużej mierze niemiecki idealista J.G. Fichte: pobrzmiewają tutaj transcendentálna idea noumenalnej Boskiej Idei Świata, skrytej pod powierzchnią zjawisk, oraz apoteoza wolnej i twórczej, demiurgicznej Jaźni. Ta druga idea ma swoje filozoficzne antecedencje w filozofii sztuki Immanuela Kanta, który oparł swą estetykę na pojęciu geniuszu, zdolności do (twórczego, niemimetycznego) wypowiedzenia i stosowania praw sztuki jako praw przyrody²⁹. Cała ta metafizyka poparta jest jednak u Carlyle’a głęboką wiedzą historyczną, dzięki czemu stała się w odbiorze bardziej konkretna i aktualna.

Carlyle’owska hermeneutyka bohaterstwa może służyć jako poręczne narzędzie heurystyczne dla interpretacji figury bohatera sportowego. Trzeba bowiem dużej – jak u historiografa Carlyle’a – świadomości historycznej oraz umiejętności łączenia jej treści z aktualnymi kontekstami kulturowymi, by opisać i zrozumieć nośność symbolu bohatera, uchwycić jego żywotny *topos* w zmieniających się warunkach historycznych. Carlyle odważnie pokazał, że obok herosa-poety, postaci uświęconej zdawałoby się już *in illo tempore*, nowoczesność powołuje do istnienia, i ma do tego prawo, nowych herosów, jak na przykład tych posługujących się lżejszym piórem, parających się epiką, dotąd tolerowaną wyłącznie jako „dostarczycielka rozrywki” I chociaż etos i mit bohatera sportowego, jak *topos* poety, ma równie prastare i uświęcone fundamenty, można słusznie bronić tezy, że bohater sportowy jest jedną z najważniejszych postaci współczesności. „Cóż – powiedzmy za Carlylem – bohater od najdawniejszych czasów przybierać musiał najdziwniejsze postacie”³⁰. „Dziwność” to oczywiście niepospolitość, ale dziwność ta, odniesiona do współczesnego bohatera sportowego, zgodnie z analizami socjologicznymi i kulturowymi licznych badaczy, traci wiele ze starej manicznej cudowności, konotuje bowiem nazbyt często (choć nie jest to bezwzględnie powszechne zjawisko) spospolitowanie niepospolitości, niezwykłości tak charakterystycznej dla archaicznego i antycznego etosu życia wojowników i atletów. Co więcej, motywem podstawowym dewaluacji sportowego etosu i mitu bohaterskiego ma być estradowa ludyczność współczesnego doświadczenia sportowego, co, jak w wypadku pogardzanej w konfrontacji z hieratyczną poezją powieści, dyskwalifikować ma to doświadczenie w odniesieniu do zachowania klasycznej tradycji heroicznej powagi i dramatyzmu. Czy tak jest w istocie? Czy współczesny sportowiec nie może być już autentycznym, otoczonym aurą niezwykłości bohaterem?

28 T. Carlyle (1988): Bohater jako pisarz (fragmenty). *Pismo Literacko-Artystyczne* nr 9, s. 44.

29 I. Kant (1986): *Krytyka władzy sądzenia*. Warszawa, s. 231n.

30 T. Carlyle, op. cit., s. 43.

Wszak z antycznym herosem łączy go co najmniej to, że jest bożyszczem ludzkiej wyobraźni!

Współczesny bohater sportowy działa w całkiem nowych warunkach. Cywilizacja współczesna, której początkowym akordem był „bunt mas” (Ortega y Gasset) to cywilizacja „przemysłu kulturalnego” (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno), „reprodukcji technicznej” i „zaniku aury” (Walter Benjamin), ekspansji mediów teleinformatycznych pociągających za sobą przewagę znaków nad rzeczywistością (Jean Baudrillard). Dawny bohater był żywo doświadczaną w rzeczywistości społecznej wybitną jednostką, wchodził bezpośrednio i namacalnie w prywatność widza, dzisiaj jego obecność jest za pośrednictwem dystansu monstrualnych przestrzeni stadionów, a także filmowych obrazów i dziennikarskich komentarzy. Walter Benjamin podkreślał, że współczesność charakteryzuje się „nowym barbarzyństwem” tłum (filozof witał je jako przejaw pozytywnego, źródłowego początku nowej epoki, także jego stosunek do procesu „zaniku aury” był ambiwalentny), uformowanego w publiczność nastawioną na ciągłe zmiany obrazów. Dotychczasowy typ relacji człowieka do świata, czyli doświadczenie (*Erfahrung*) ustępuje miejsca przeżyciu (*Erlebnis*). Doświadczenie było trwałym układem elementów powiązanych ściśle w spójny system oparty na tradycji, zbiorowej pamięci, ciągłości historycznej i kulturowej. Miało ono rzeczywiście stymulujący i kształcący wpływ na rozwój osobowości człowieka. Przeżycie ma charakter punktowy, chwilowy, ulotny, pojawia się w kalejdoskopie szybko zmieniających się wrażeń, na bieżąco przekazywanych i komentowanych przez media, świadomość wyławia z nich na dłuższy czas tylko te najbardziej spektakularne. Przestrzeń przeżycia jest nieciągła, zatomizowana, brak jej zakorzenienia w głębszych i trwałych strukturach sensu, które mogłyby stanowić podstawę dla paradygmatów dojrzewania człowieka. Dlatego też tym, co na dłużej może przyciągnąć uwagę jest szokujące wydarzenie, a w sporcie jest nim niezwykle wyczyn i śmiały rekord³¹

W przywoływanej już tutaj na wstępie rozprawie, Andrzej Tyszka interpretując postać bohatera współczesnego uwydatnił ulotność i krótkotrwałość karier sportowych, ich fluktuację i specjalizację. Czyn bohatera zamienia się dzisiaj w wyczyn wirtuozerii, a chwała w sławę gwiazdora, szybko przechodzącą w cień zapomnienia, ustępującą mechanicznie przed blaskiem nowych rekordów nowych chwilowych gwiazd. Wydaje się jednak, że ta charakterystyka jest nieuzasadnioną generalizacją i ekstrapolacją rzeczywiście licznych przypadków efemerycznego sportowego gwiazdorstwa na wszystkich sportowych czempionów. W igrzyskach olimpijskich w Pekinie wiele chińskich złotych medali faktycznie zdobyło krótkotrwałe gwiazdy o niewiele mó-

31 K. Sauerland (1986): *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*. Warszawa, s. 149-166.

wiących nazwiskach, „wyprodukowane” dla potrzeb chwili zdominowanej ideologicznym motywem ukazania potęgi Chin, ale przykładowo Michael Phelps to bez wątpienia autentyczny bohater, który na swoje złote medale zasłużył talentem, wieloletnim treningiem, wysiłkiem, uczestnictwem w rozlicznych pływackich zawodach, prawdziwie klasycznym męstwem ciała i ducha, które pozostanie w pamięci widzów i historii olimpizmu na zawsze, i które z pewnością jeszcze niejednokrotnie będzie przez Phelpsa potwierdzane kolejnymi osiągnięciami. Autentyczne bohaterstwo sportowe i dzisiaj skorelowane bywa nierzadko z heroicznym męstwem fizycznego wysiłku, charakteru i etosu.

Według Tyszki „bóstwa stadionów” pełnią rolę „zabawiaczy” (*entertainers*) mas, są zatem – użyjmy ponownie frazy Carlyle’a – „dostarczycielami rozrywki”. Na równi z gwiazdami filmu i estrady współczesny bohater sportowy jest bardziej idolem masowej wyobraźni, figurą-substytutem niespełnionych powszechnie aspiracji ogółu do życia pełnego i spełnionego, niż wzorcem osobowym, stymulującym widza jego osiągnąć do aktywnego uczestnictwa w doświadczeniu sportowym. Takie analizy współczesnego sportu są dosyć powszechne, także wśród socjologów i filozofów – jak Benjamin czy Bauman – wpisujących refleksję nad sportem w kontekst całościowego badania kultury współczesnej³².

Innymi cechami współczesnego sportu, które stają się przedmiotem krytyki są hedonizm oraz estetyzm, łączone z tendencjami konsumpcyjnymi współczesnego społeczeństwa postindustrialnego. W tym kierunku idą analizy Daniela Bella, Georges’a Vigarello, Zygmunta Baumana czy Wolfganga Welscha³³. Danièle Hervieu-Léger powołując się na prace Vigarello i innych autorów zauważa, że w analizach doświadczeń „bohaterów torów wyścigowych, stachanowców basenów pływackich czy samotnych wojowników z Atlantykiem” uwydatnia się prymat przeżyć euforycznych, upojenie rekordem, szybkością i nadnaturalnymi osiągnięciami. Hedonistyczny narcyzm przewyższa dzisiaj wartość satysfakcji „z męznego wyczynu czy ascetycznego zmagania sportowego”. Narcyzm ten określa także recepcję masowego widza, który w wielkich widowiskach sportowych odnajduje przede wszystkim swój własny fantastyczny wizerunek, fascynując się snami o własnej potędze. Sport interpretowany jest w związku z tym również jako regulator manipulacji emocjami mas, medium propagandy ideologicznej, posiłkującej się różnymi

32 Z. Bauman (2007): *Płynne życie*, Kraków, s. 64-82.

33 D. Bell (1994): *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Warszawa; Z. Bauman (1995): *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń; G. Vigarello (1981): *D’une nature... l’autre. Les paradoxes du nouveau retour*. W: C. Pociello (red.) *Sport et société. Approche socioculturelle des pratiques*, Paris. Podaję za: D. Hervieu-Léger (1999): *Religia jako pamięć*. Kraków, s. 87-88); W. Welsch (2003): *Sport – przez pryzmat estetyki, a nawet widziany jako sztuka?* W: A. Gwóźdź (red.) *Media – eros – przemoc. Sport w czasach popkultury*. Kraków, s. 299-331.

teoriami, jak mit młodości czy właśnie mit bohatera, oraz dostosowanymi do nich praktykami i ceremoniałami³⁴.

Recepcja widza to bardzo ważny element współkonstituujący wraz z innymi składnikami (takimi jak sam przebieg rywalizacji sportowej, infrastruktura boisk i stadionów, komentarz reporterski i dziennikarski, ikonizacja wydarzenia sportowego w filmie, fotografii i reklamie) złożone doświadczenie sportowe. Udział recepcji w tym doświadczeniu ma nie tylko charakter odtwórczy, ale także twórczy, nie jest zwykłą rekonstrukcją w świadomości odbiorcy, kształtuje twórczo świat sportu, narzucając nań swoje perspektywy oglądu, oczekiwania, roszczenia, aspiracje, mniej lub bardziej uświadomione projekcje i projekty. Nawet jeśli prowadzi to do coraz większej ideologizacji doświadczenia, nie znaczy to jednak, że sport przestaje być etosem, wydaje się nawet, że tym bardziej potwierdza to trwałość i żywotność idealnego i ideowego wymiaru tegoż etosu (wszak etosy, będąc dziedzinami spójnie powiązanych idei, wartości, norm, wzorców i stylów działania, trwają jako idealny i ideowy komponent kultury). Pospolitość, tj. powszechna obecność współczesnego bohatera sportowego w świadomości zbiorowej masowego widza, podtrzymuje jednak – w popularny sposób – żywotność niepospolitego etosu i mitu heroicznego. Dawniej bohater sportowy był szczegółowym przypadkiem archetypu herosa, dzisiaj zdaje się być paradygmatem bohatera w ogóle. Niezmienne i trwałe pozostaje jedno – szczególna hieratyczna aura męstwa, która stanowi o charyzmie autentycznego sportowego bohatera.

34 D. Hervieu-Léger, op. cit., s. 87-92.