

OLIMPIZM GLOBALNY – W STRONĘ FILOZOFICZNYCH UNIWERSALIÓW

Olimpizm, prastary swą historyczną tradycją i spektakularny w przestrzeni życia współczesnego społeczeństwa, jest złożonym zjawiskiem kulturowym. Jego konstytutywnymi elementami są oczywiście same sportowe zawody, ale także głęboki etos, na który składają się system wartości, idei, norm, ocen moralnych, a także wzorce zachowań, rozwoju osobowego i doskonałości człowieka. Wyrazicielką tego etosu w starożytnej Grecji była filozofia. Dzisiaj także filozofia, a szczególnie filozofia kultury fizycznej czy filozofia sportu, pozostaje jednym z najważniejszych głosów samowiedzy olimpizmu. Filozoficzne uniwersalia, idee, wartości budowały etos i antropologię sportowego agonu od początków filozofii w kulturze Zachodu. Stały się archetypami sportu, greckiego i nowożytnego, który ujawnił jak w soczewce tendencje globalizacyjne kultury w ogólności. Globalny wymiar greckich agonów sportowych zawarty jest w panhellenizmie, uniwersalnym zasięgu oddziaływania tkwiących u ich podłoża idei, dzięki czemu autonomiczne politycznie regiony Hellady łączyły się w prawdziwą *oikoumene*, wspólnotę kulturową. Sport generował jedność kulturową Greków na równi z językiem, sztuką oraz wspólną tradycją mitologiczno-religijną Hellenów. Jedność ta miała jednak złożony charakter. Oparta była wszak na ideałach perfekcjonizmu i rywalizacji, zakorzenionych w charakterystycznej dla Greków woli wyróżniania się (źródła tej woli tkwią prawdopodobnie w Homerowym etosie *time*, chwały wojownika). Globalizm greckich igrzysk oparty był na zachowaniu indywidualizmu. Sport dzisiaj, w globalnej wiosce świata, zachowuje to greckie dziedzictwo, ujawniając, że globalizacja *in toto* nie powinna zmierzać do radykalnej homogenizacji (macdonaldyzacji), że kulturowa jedność, jeśli ma być żywotna, winna szanować heterogenię, zróżnicowanie. Uniwersum ludzkiego świata tworzy się w harmonii dialektyki, dialogu, porozumienia, zestrojenia tego, co lokalne, jednostkowe, odmienne z tym co powszechne, globalne. Trwanie kultury możliwe jest dzięki napięciom pomiędzy dążeniami do jedności i zachowania różnorodności.

Uniwersalna mowa sportu zawdzięcza wiele uniwersalnemu językowi filozofii. Sport od samego początku był w istotny sposób związany z doświadczeniem filozofowania oraz widowiskiem męstwa i wszechstronnego, nie tylko fizycznego, piękna człowieka. Kulturowa wspólnota sportu, teatru i filozofii w starożytnej Grecji tworzyła podwaliny tego, co w historycznym rozwoju zaczęło powoli przyjmować kształt sportowego etosu. Filozofia towarzyszyła sportowi od zarania, była wyrazicielką jego samoświadomości, obyczajowości, wartości, praw i norm, teatr stadionów był z kolei żywym ucieleśnieniem tego etosu, pokazem możliwości kondycyjnych człowieka, wysiłku ciał, charakterów, osobowości, ludzkiego ducha. Filozofowie często sięgali do metafor igrzysk czy widowisk sportowych dla wyrażenia istoty filozofowania czy życia. Tak na przykład Pitagoras w słynnej analogii przekazanej przez Cyncerona¹ porównał ludzkie bytowanie do sportowych igrzysk, a Platon w *Fajdroście* nazwał filozofię „trójbojem prawdziwie olimpijskim” Warto zaznaczyć, iż dwie najslawniejsze ateńskie szkoły filozoficzne, tj. Akademia i Liceum, usytuowane były w pobliżu gimnazjonów. A w gimnazjonach Grecy ćwiczyli nie tylko ciała, ale i umysły. Pisze o tym Werner Jaeger w swej *Paidei*: „Tylko sympozja (biesiady, uczyty – M.Z.) dzięki swej wielowiekowej tradycji mogły mierzyć się z gimnazjami, jeśli idzie o ich ogólnokulturową doniosłość. Spotkania w nich, niezależnie od swych właściwych, tzn. sportowych celów, stanowiły skutkiem intensywności rozwijających się tam kontaktów intelektualnych niezwykle żyzny grunt pod wszelki posiew nowych idei i prądów. (...) Ale nie chodziło tam o taki lub inny temat, lecz przede wszystkim o sam popis błyskotliwej inteligencji i bystrego sądu, które zawsze liczyć mogły na zainteresowanie i poklask grona uważnych, ale i krytycznych słuchaczy. Zrodziła się w ten sposób swoista gimnastyka myśli, a sama myśl stała się niebawem na równi z ciałem przedmiotem pielęgnacji i podziwu, jej kultura zaś doczekała się wnet uznania za nową formę *paidei*, równorzędną wobec formy starszej, za jaką z dawien dawna uchodziła w oczach Greków kultura fizyczna”². Filozofia towarzyszyła agonom sportowym Greków, w czasach nowożytnych była ważnym elementem ideologii neoolimpizmu, którego twórcą był baron Pierre de Coubertin.

Wszechstronna edukacja (*enkyklios paideia*) starożytnych Greków obejmowała zarówno ciało, jak i umysł. Platon ideał tej integralnej pedagogii wyraził w swym *Państwie*, gdzie pisał o konieczności kształcenia człowieka w służbie Muz oraz w gimnastyce, kształtowania talentów intelektualnych i fizycznych, dążenia do piękna duchowego i zmysłowego. „Ponieważ są dwa takie pierwiastki w człowieku, więc jakiś bóg, miałbym ochotę powiedzieć, dał ludziom dwie umiejętności: muzykę i gimnastykę; dla temperamentu i dla

¹ M. T. Cicero (1961), *Rozmowy tuskulańskie*. W: Tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa, s. 687.

² W. Jaeger (1962), *Paideia*, t. 1, Warszawa, ss. 83-84.

umiłowania mądrości. Nie dla ciała i duszy, chyba tylko ubocznie, ale dla tych dwóch pierwiastków, aby z sobą harmonizowały (...) Zatem, kto najpiękniej gimnastykę ze służbą Muz pomiesza i w najlepszej mierze ten napój duszy podać potrafi, o tym może najśluszniej powiemy, że posiada najwyższą kulturę osobistą, jaką służba Muzom kształci, i że najlepszą harmonię osiągnął (...) ³ W sferze wartości, aksjologicznych aspiracji człowieka piękno łączyło się z dobrem, tak jak w samym człowieku dusza z ciałem. Obie wartości, tak jak oba poziomy ludzkiego bytu, stanowiły fundament harmonijnego rozwoju człowieka, zawarty w idei *kalokagathii*, równorzędności i komunii piękna i dobra, tego co zmysłowe i duchowe, estetyczne i etyczne.

Słynny fragment Platońskiej *Ucztę*, poświęcony analizie wtajemniczenia człowieka w sztukę Erosa, tj. umiłowanie piękna, obrazuje dobitnie filozoficzne uprawomocnienie łączności piękna i dobra człowieka, wartości zarówno duszy, jak i ciała. Chociaż Platon za orfikami i pitagorejczykami przyjął religijno-metafizyczne równanie *soma=sema*, w myśl którego ciało było rozumiane jako grób, więzienie duszy, nie przekreślał jednak do końca – co jest widoczne w przedstawionej powyżej koncepcji *paidei*, a także w rozumieniu miłości – ontologicznej i aksjologicznej ważności ciała ⁴. W *Uczcie* Platon bronił zmysłowego piękna ujawniającego się w ludzkiej cielesności, ponieważ umiłowanie piękna ciała jest warunkiem i koniecznym stopniem w kontemplacji świata idealnego, na którego szczycie stoi idea piękna równoważna dobru. Kategoria *kalokagathii* ukazuje, jak poprzez kształtowanie piękna zmysłowego człowiek może osiągnąć poznanie piękna idealnego i – *vice versa* – jak dzięki osiągnięciu intelektualnego wglądu w to, co duchowe, człowiek może kształtować swe życie praktyczne w zgodzie z ideałami cnoty (dobra oraz harmonii) i miary (piękna). Piękno (*kalos*) i dobro (*agathos*) posiadają zatem wartość poznawczy – wskazują wszak na metafizyczny, idealny i transcendentny horyzont ludzkiej egzystencji, mają także wymiar praktyczny – jako wartości

3 Platon (1990), *Państwo*, Warszawa, ks. III, 410-412.

4 Platon (1991), *Gorgiasz* W: Tenże, *Gorgiasz, Menon*, Warszawa, 493 a, gdzie Sokrates mówi: „Ale to życie, o jakim mówisz, jest przerażające. I nie dziwiłbym się, gdyby słowa Eurypidesa zawierały prawdę, gdy mówi: Kto wie, czy życie nie jest umieraniem, Śmierć zaś życiem? I może my tutaj jesteśmy nieżywi; jak słyszałem jednego z mędrców mówiącego, że my teraz umarliśmy, a ciało jest naszym grobem (...)” W kontekście tych słów głębokiego znaczenia nabierają ostatnie słowa Sokratesa wypowiedziane przezeń przed śmiercią (zapisane w Platońskim *Fedonie*), w których prosi on swego ucznia Kritona o poświęcenie w jego imieniu „koguta Asklepiosowi” Ofiara, którą chce złożyć umierający Sokrates bogu zdrowia i medycyny mogłaby świadczyć o tym, że śmierć traktuje mędrzec jako przejście do prawdziwego, doskonałego życia, które jest życiem samej duszy, poza ułomnościami ciała i ograniczeniami materialnego świata. Zob. także Platon (1993), *Fajdros*, Warszawa, 250, gdzie czytamy, iż dusza uwięziona jest w ciele „na podobieństwo ślimaków uwięzionych w skorupie” Takie krytyczne uwagi wynikające z religijnej metafizyki ciała Platona tonowane są jednak znacznie przez program *paidei*, oparty na filozoficznym ideale dialektyki muzyki i gimnastyki, który znajdujemy w *Państwie* czy właśnie przez filozofię miłości i piękna.

stanowią wzorce zachowania i obyczajów. Wartości te realizowane w życiu przez człowieka stają się cnotami – *aretai*.

Areté, cnota, dzielność człowieka, podstawowe pojęcie etyki greckiej, ma rodowód sportowy, pojęcie to stanowiło fundament *paidei* starszej niż filozoficzna, *paidei*, którą Jaeger nazywa właśnie kulturą fizyczną. Podkreśla się pochodzenie tego terminu od innych słów: *agathos* (szlachetnie urodzony, dzielny, sprawny i w końcu dobry; jako dobro stanowi *agathos* jeden z rdzeni ideału *kalos kai agathos*), *aristos* (najlepszy), *areskein* (podość się) oraz *arethai* (osiągnąć, uzyskać)⁵. „Dopiero wtedy – pisze Adam Krokiewicz – zaczynają się rysować główne (bynajmniej nie wszystkie!) skojarzenia znaczeniowe greckiej „cnoty”, a mianowicie – z tym, co się podoba, co jest najlepsze i co nie chybia celu, lecz go osiąga w zwyczajnym wysiłku”⁶. Określenie cnoty przez Krokiewicza uwydatnia doskonale korzenie semantyczne sportowej idei *kalos kai agathos*, piękna i dobra, mających stanowić podstawowy fundament etosu sportowego, także w czasach współczesnych.

Widzimy, że *kalokagathia* powiązana była z bardziej pierwotnym pojęciem *areté*, z dzielnością (*agathos*), skutecznym wysiłkiem owocującym zwycięstwem, które jest piękne (*kalos*), podoba się, jest przedmiotem *time* – czci i hołdu, sławy. Męstwo, dzielność, tężyzna, odwaga, zapał, zryw, pragnienie czci – to cechy charakterystyczne, zalety wyróżniające herosów wojny i stadionu spośród wszystkich obywateli „igrzysk świata” Zanim zostały poddane uniwersalizacji w dialektyce filozofów i przypisane jako męstwo etyczne i godność każdemu człowiekowi, pojawiły się po raz pierwszy u Homera, powiązane z etosem wojowników. To wśród wojowników achajskich można dopatrywać się protoplastów bohaterów sportowych późniejszych o kilka stuleci panhelleńskich igrzysk sportowych, a także naszych współczesnych czempionów. Już wtedy Grecy wyrażali konieczność integralnego kształcenia i formowania mocy człowieka. Dzielność bohaterów Homerowych eposów miała zasadniczo dwojaki wymiar: to *areté* „siły cielesnej” i *areté* „rozumnej mowy” Werner Jaeger tak ujmuje złożoność ideału achajskiego męstwa, przypominając słowa Fojniksa, nauczyciela Achillesa: „Być mówcą słów, a równocześnie działaczem czynów. Nie bez słuszności widzieli później sami Grecy w tym wierszu najstarsze sformułowanie ich ideału wychowawczego z jego tendencją do ogarnięcia całej natury ludzkiej”⁷

W *Iliadzie* i *Odysei* w sposób plastyczny, ze znanstwem natury ludzkiej, a szczególnie człowieka spędzającego życie w bitwach i na wojnie, Homer przedstawił żywy obraz bohatera-wojownika. Achilles, największy wojownik achajski, to człowiek o skomplikowanej naturze, dawał się ponosić nie

5 W. Jaeger (1962), op. cit., ss. 35-46; A. Krokiewicz (1959), *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa, ss. 58-59.

6 Ibidem.

7 W. Jaeger (1962), op. cit., s. 40; por. A. Krokiewicz (1959), op. cit., s. 59.

tylko brawurze, nie tylko nieokiełznanemu gniewowi, którego smak poznamy już w pierwszych wersach *Iliady*, żądzы czci, pysze, ale także pokazał swe wielkie, czułe serce. W istocie „wielkie serce” (*megas thymos*) było tym, co wyznaczało właściwą *areté* Homerowych wojowników. To „wielkie serce”, było ich odwagą, zapałem, porywem bojowym, zapalczywością w walce, siłą woli i uczuć. Czytamy u Krokiewicza: „Bohaterowie Homera nie tylko składają dowody nadludzkiej siły, ale ich zapał leczy nawet ich rany i w ogóle triumfuje nad przyrodzoną człowiekowi słabością śmiertelnego ciała. Wielkie serce i właściwa mu zdolność do twórczego zapału sprawia, że bohater staje się „równy dajmonowi”⁸. Wielkość serca, woli i uczucia nie wykluczały jednak ich podległości wobec rozumu (*noos, phren*), tej najważniejszej władzy duszy, instancji myślenia, działania, panowania nad sobą. Między uczuciowością a rozumem panuje napięcie, nieustanne źródło walki, wewnętrznego sportowego *agonu* w duszy bohatera. Kiedyś Ralph Waldo Emerson, amerykański romantyk transcendentalista, wyraził głęboką myśl, która okazuje się prawdą starą i ponadhistoryczną: „Bohatera nie karmi się słodyczami,/ Co dzień zjada on swe własne serce”⁹ Sercu w epoce Homera przypisywana była cnota siły ciała, umysłowi – cnota rozumnej mowy, perswazji, rady (to zapewne *arché* greckiej filozoficznej dialektyki). Obie cnoty stanowiły prawdziwą *areté* wojownika, jeśli tylko potrafił oddać im sprawiedliwość w harmonijnym zestrojeniu. W surowym czasie wojny prawdziwi herosi potrafili walczyć brawurowo, ale brawura ta nie wykluczała zachowania kulturowych praw, *nomoi*, norm szacunku okazywanego nawet wrogowi. Nie da się zapomnieć tej wspaniałej sceny wzruszenia Achillesa wobec łez Priama okazanych nad zwłokami syna Hektora, tego – wielkodusznego w sensie klasycznym, Arystotelesowskim – czynu wielkiego wojownika Achajów, gdy zdecydował się uhonorować rodzicielski ból i oddać ciało pokonanego wroga jego ojcu. Achilles, heros fizycznej siły, uległ perswazji moralnej, okazał się prawdziwie wielkoduszny (*megalopsychos*).

Również późniejsze panhelleńskie igrzyska sportowe, których pierwsze datowanie określa się na 776 r. p.n.e., były nie tylko pokazem doskonałości i sprawności fizycznej, ale ekspresją złożonego etosu estetyczno-moralno-religijnego. Były one nade wszystko wyrazem greckiego pragnienia transcendencji, nostalgii za przewyciężeniem granic kruchej, przemijającej kondycji ludzkiej, za wejściem, w sposób choćby symboliczny, w obszar tego, co absolutne, wieczne i boskie. Louis Gernet wskazał na fakt, iż Grecy nie potrafili pogodzić się z istnieniem nieprzekraczalnej granicy między sobą a bogami i dlatego wymyślili herosów, istoty półboskie, półludzkie¹⁰. Zwycięzcy olimpi-

8 Ibid., s. 56.

9 R. W. Emerson (1997), *Eseje*, t. 1, Lublin, s. 237.

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

pionicy traktowani byli jak właśnie jak herosi, przysługiwała im nieśmiertelna sława, której namacalnymi świadectwami były pomniki z ich imionami czy opiewające ich panegiryki¹¹. Nie dziwi w tym kontekście fakt, że Pindar (VI-V p.n.e.), wybitny poeta epoki archaicznej, swe ody na cześć zwycięzców sportowych, traktował jako pieśni sakralne¹². Tak jak teatr, miały igrzyska sportowe charakter świąt religijnych, co widoczne jest m.in. w ich zewnętrznej, obrzędowej oprawie, a także w powiązaniu z kultem Zeusa (igrzyska olimpijskie i nemejskie), Posejdona (istmijskie), Apollona (delfickie). Etos tych igrzysk osadzony był na łączności wartości moralnych i religijnych. Do takich wartości bez wątpienia należały święty rozejm (*ekecheiria*), czyli obowiązujące pod sankcjami karnymi przerwanie działań wojennych na czas trwania zawodów, czystość rytualna zawodników (zawodnicy nie powinni byli być splamieni żadną zniesławiającą ich karą sądową), przysięga przy ołtarzu boga składana przez zawodników, ich ojców, braci i trenerów, a także sędziów – hellanodików, w której zobowiązywano się przestrzegać regulaminu zawodów oraz uczciwej gry, wykluczającej m.in. przekupstwo. Do chwały miała prowadzić sama *areté*, dzielność, obejmująca zalety duchowe oraz fizyczne – sprawność (*enexia*), odwagę (*tolme*), piękno (*kalle*)¹³. „Pokój boży” na czas igrzysk wykluczał pod groźbą skalania wszelki polityczny rozlew krwi w Helladzie, zawodnikom nie wolno było pod taką samą groźbą wchodzić na święty teren zawodów z bronią, ale w walce sportowej, która była grą ludyczną, enklawą-wyspą w rzeczywistości kulturowej, często lała się krew, szczególnie podczas brutalnych walk pięściarzy. Troskliwie przestrzegano jednak zasady ochrony życia zawodników. Kiedy Kleodamos walcząc na pięści z Ikkonem zabił go w czasie potyczki, uznano to za przestępstwo i pozbawiono go nagrody¹⁴. Nagrody w postaci gałązki dzikiej oliwki, pomnika, przywileju honorowego miejsca w teatrze, zwolnienia z płacenia podatków już po VI olimpiadzie były dodatkowo wzbogacane o pensje, dożywotnie utrzymanie i pochówek. Wymierne materialnie korzyści z sukcesów sportowych doprowadziły z czasem do zwyrodnienia honorowego i szlachetnego etosu, jego utylitaryzacji, z czym łączyła się reifikacja i alienacja człowieczeństwa w osobach sportowców i trenerów. W świętym gaju Olimpii stawiano pomniki nie tylko ku chwale szlachetnych zwycięstw olimpijczyków, ale także posągi zwane *zames*, piętnujące nieuczciwych zawodników, niewiernych wobec przysięgi. Pomniki te stawiano za pieniądze pochodzące

11 M. Golden (2006), *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge, ss. 18-20; S. G. Miller (2006), *Starożytni olimpijczycy*, Warszawa.

12 A. M. Komornicka (1986), Temat śmierci w sentencjach Pindara, *Meander*; nr 10, ss. 421-426.

13 L. Winniczuk (1985), *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, cz. 2, Warszawa, s. 561, 566.

14 K. Zuchora (2006), *Edukacja olimpijska. Ku wspólnym wartościom*, Warszawa, s. 125.

z grzywny nakładanej na nieuczciwych zawodników. Trzeba pamiętać, iż etos sportowy był zbiorem idealnych norm i praw, które w praktyce były często łamane. Już w starożytności sport obrastał w zło, w antywartości, które stanowiły zagrożenie dla zdrowia i godności osoby sportowca. Przekupstwo, agresja, instrumentalne podejście do ciała, treningu i zwycięstwa, pycha, arogancja, chciwość sowitych nagród i przywilejów – to, co nęka sport nowożytny, miało miejsce już w antyku¹⁵. Jedną ze zwyrodniałych form starożytnego sportu były igrzyska rzymskie, które można nazwać „igrzyskami śmierci”. Ich symbolem pozostaje Colosseum, „dialektyczna opozycja” – jak określił to polski filozof sportu Józef Lipiec – „Logosu Olimpij”¹⁶. Jednak idea sportu szlachetnego, wychowawczego, pokojowego, rozumianego jako święto ludzkiego potencjału fizycznego, moralnego i duchowego przetrwała, tęsknota za honorową grą, rozrywką, rywalizacją okazała się uniwersalna, ponadhistoryczna.

Wskrzesicielem igrzysk w czasach nowożytnych, u progu XX stulecia (1894 rok – powołanie Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego, 1896 rok – I Igrzyska w Atenach), które określa się często „wiekiem sportu”, był baron Pierre de Coubertin, wykształcony humanista, wielbiciel sportu, który świadomie nawiązał nie tylko do dziedzictwa antycznych agonów, ale także do starożytnej filozofii i *paidei*, opartej na integralnym wychowaniu i idei *kalokagathii*. Bez cienia wątpliwości można nazwać Coubertina Winckelmannem greckiego olimpizmu, całą duszę, podobnie jak niemiecki klasycysta greckiemu językowi i greckiej sztuce, zaprzedał on idei wskrzeszenia i pielęgnowania helleńskiej tradycji agonu sportowego. Ideologia sportowa Coubertina jest eklektycznym połączeniem starożytnego etosu z nowożytnymi ideałami wyrosłymi na gruncie romantycznej poetyki humanizmu, ale także idei pozytywizmu oraz filozofii życia: kultu ludzkości jako *Grand Etre*, harmonii osobowej i społecznej, dynamizmu energii kinetycznej epoki industrialnej, apoteozy cielesności, ziemi, życia, tężyzny, zdrowia, samorealizacji cielesno-duchowej. Coubertin podkreślał nieustannie, iż sport jest ważnym elementem kultury ducha, a wysiłek fizyczny stanowi ważny czynnik i warunek ludzkiej moralności. W swych *Listach olimpijskich* pisał: „Olimpizm jest stanem ducha wywodzącym się z dwoistego kultu: kultu wysiłku i kultu harmonii. I proszę zauważyć, jak zgodne z naturą ludzką jest połączenie tych dwóch elementów: upodobania do przesady i upodobania do umiaru, które, jakkolwiek ze sobą sprzeczne, leżą u podstaw każdej prawdziwej odwagi. (...) Tymczasem ani skłonności do wysiłku, ani przy-

15 E. Kałamacka (2001), Duchowe i materialne wartości sportu. W: Z. Dziubiński [red.] *Aksjologia sportu*, Warszawa, ss. 329-338.

16 J. Lipiec (1994), *Logos nowożytnego olimpizmu*, w: Tenże (red.), *Logos i etos polskiego olimpizmu*, Kraków, s. 20; zob. m.in. R. Matthews (2007), *Rzym mroczny, ponury i krwawy*, Warszawa.

zwyczajanie do eurytmii nie rozwiną się w nas spontanicznie. Konieczny jest tu okres nauki i treningu (...)”¹⁷.

Jako stan ducha olimpizm kierować się winien ku harmonii ciała i duszy – wysiłek fizyczny, trening, który z istoty swej stanowi rodzaj przesady, jest bowiem działaniem transcendującym standardy i powinien być poddawany kontroli rozumnego umiaru, mającego na względzie harmonię, eurytmię. Jest w tym stanowisku Coubertina zawarta troska o zdrowie i zagwarantowanie człowiekowi przez udział w aktywności sportowej pełni rozwoju, jest też obawa, niepokój i zarazem przestroga, by fizyczna siła nie przebrała swej miary, by nie dążyć do rekordu niemożliwego dla cielesności, która ma wszak nieprzekraczalne granice. Dlatego słynne hasło, które wyznacza fundamenty współczesnego sportowego współzawodnictwa, podsunęte Couberinowi przez jego współpracownika, dominikańskiego kaznodzieję i pedagoga Henri Didiona: *citius, altius, fortius* (szybciej, wyżej, silniej) Coubertin równoważył powiedzeniem: „Ważny jest udział w zawodach, nie zwycięstwo”

Etos olimpizmu jest w ogóle doskonałą lekcją harmonii w znaczeniu uniwersalnym, może być traktowany jako paradygmat umiaru i sprawiedliwości. „Montaigne powiedział kiedyś – pisał Coubertin – że ciało i duszę porównać należy do dwóch koni idących przy jednym dyszlu. Uznaje więc zaprzęg dwukonny. Ja natomiast wolę zaprzęgać w cztery konie, widzę bowiem nie tylko ciało i duszę, co uważam za zbyt uproszczenie, ale: mięśnie, rozum, charakter i sumienie. Oto poczwórne zadanie stojące przed wychowawcą. Ale tak w jednym, jak i w drugim przypadku chodzi o zaprzęgi, a wielkim niedostatkiem współczesnej pedagogiki jest właśnie brak dostatecznego opanowania sztuki powożenia zaprzęgami, tj. zgrania kilku różnie działających sił we wspólną, harmonijną jedność. (...) No cóż! Powiedzmy jasno, że olimpizm jest reakcją na te szkodliwe tendencje. Sprzeciwia się on sprowadzaniu wychowania fizycznego do kategorii czysto fizjologicznych, jak też traktowaniu poszczególnych sportów jako niezależnych, odrębnych dyscyplin. Sprzeciwia się katalogowaniu osiągnięć umysłu ludzkiego i klasyfikowaniu ich w obce kategorie. (...) Olimpizm – to siła burząca przegrody. Żąda on powietrza i słońca dla wszystkich. Zaleca powszechne, dostępne dla wszystkich wychowanie sportowe, ujęte w ramy walecznego męstwa i rycerskości, zdobne w doznania estetyczne i wzbogacone działalnością literacką, będące szkołą patriotyzmu i ogniskiem życia obywatelskiego. Oto myśli przewodnie tego programu”¹⁸.

Program etyczny i pedagogiczny współczesnego olimpizmu i sportu w dużej mierze wyznaczony jest przez etos *fair play*, czystej i uczciwej walki. Obejmuje ona następujące normy: bezinteresownego poszanowania reguł

17 P. de Coubertin (1994), *Listy olimpijskie*. W: Tenże, *Przemówienia. Pisma różne i listy*, Warszawa, s. 97.

18 Ibid., s. 96.

gry, szacunku dla przeciwnika, zachowania równych szans w walce, niewykorzystania przewagi losowej, tj. przypadkowych okoliczności sprzyjających jednej ze stron rywalizacji, rezygnacji z praktycznych korzyści zwycięstwa, minimalizacji cierpień przeciwnika¹⁹

Wzniosłe ideały, które mają konstytuować styl sportowego i olimpijskiego życia, są echem nie tylko etosu greckich bohaterów stadionu, ale także etosu średniowiecznego rycerstwa, można także zauważyć pewne ich pokrewieństwo do wartości, którym hołdował oryginalny arystokrata ciała i ducha – Fryderyk Nietzsche. Grecki atleta, średniowieczny rycerz honoru, Nietzscheański samotny wędrowiec szczytów świata, współczesny olimpijczyk – wszyscy oni naznaczeni wydają się być pewnym stygmatem *sacrum*, funkcjonują bowiem w świadomości potocznej jako bohaterzy, transcendujący obszar zwyczajnego życia, pospolitego świata *profanum*. Są pod pewnymi względami elitą ludzkości, bo nie każdego stać na realizowanie najwyższych, perfekcjonistycznych wartości, wymagają one bowiem stałego ćwiczenia, ascezy, wysiłku, rygoru i konsekwencji. Ich życie jest miejscem *kratofanii* (przejawu mocy) i *ontofanii* (pełni bycia). Posługuję się tutaj kategoriami Mircei Eliadego, wybitnego XX-wiecznego fenomenologa religii²⁰. Wydaje się, że pojęcia *kratofanii* i *ontofanii* są bardziej zasadne w odniesieniu do fenomenu sportu niż centralny w „morfologii *sacrum*” termin *hierofania*, wskazujący na przejaw świętości i odnoszący się do pojętego istotowo, idiogenetycznie religijnego, a nie *quasi-religijnego sacrum*. Coubertin świadom był parareligijnego charakteru sportu. Pisał o „religii sportu”, mając na uwadze idealny horyzont etyczny sportu, horyzont wartości i norm moralnych i osobowych.

Współczesny sport olimpijski przeszedł znaczącą ewolucję od sportu amatorskiego do sportu profesjonalnego, dlatego też już o wiele trudniej jest mu uchronić się od merkantylnych i instrumentalnych motywów, wpływów pieniądza, reklamy, mass mediów, od tendencji pogoni bez względu na wszystko za zwycięstwem, rekordem, jakże często wspomaganym niszczącym zdrowie i życie dopingiem. Mimo to w świadomości samych olimpijczyków, a także wielbicieli i widzów sportu olimpijskiego olimpizm pozostaje wyjątkowym fenomenem życia człowieka, enklawą społeczną posiadającą swoje własne, ciągle poważane, respektowane i atrakcyjne dla współczesnego człowieka, uniwersalne, ponadnarodowe etyczno-prawne fundamenty, które nadal wyznaczają i kształtują przestrzeń sprawiedliwej, uczciwej gry, przyczyniającej się do rozwoju potencjału cielesno-duchowego człowieka, zachowania, pielęgnacji i kształcenia pełni jego dobrostanu, a także pokojowego i przyjaznego współistnienia ludzi i całych narodów w wymiarze globalnym.

19 B. Misiuna, A. Przyłuska-Fiszer (1993), *Etyczne aspekty sportu*, Warszawa, s. 107.

20 M. Eliade (1966), *Traktat o historii religii*, Warszawa; Tenże (1996), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa.