

Wiesław Firek

FILOZOFIA OLIMPIZMU
PIERRE'A DE COUBERTINA

Wiesław Firek

FILOZOFIA OLIMPIZMU
PIERRE'A DE COUBERTINA

WARSZAWA 2016

Copyright © Wiesław Firek, Warszawa 2016

Wydanie II (poprawione)

Recenzent

prof. dr hab. Zbigniew Krawczyk

Korekta

Zbigniew Ambrożewicz

Projekt okładki

Michał Mulicki

Skład i przygotowanie do druku

© Wydawnictwo FALL

ul. Garczyńskiego 2, 31-524 Kraków

tel. (12) 413-35-00

www.fall.pl

ISBN 978-83-65110-33-6

Krzepiący jest fakt, że studiując kroniki różnych narodów, starożytnych i współczesnych, żyjących na wschodzie i na zachodzie, znaleźć można tak wiele świadectw na to, jak wielka jest przewodnia i napędowa moc idei.

Pierre de Coubertin

Spis treści

OD AUTORA	9
WPROWADZENIE	11
1.1. Definicja olimpizmu	13
1.2. Główny cel badawczy	15
1.3. Uzasadnienie wyboru problematyki badawczej	17
1.4. Obecny stan wiedzy	18
1.5. Sposoby filozofowania o olimpiźmie	20
DUCH I LOGOS NOWOŻYTNEGO OLIMPIZMU	23
2.1. Najsławniejszy nieznaný	26
2.2. Robotnik idei	28
2.3. Kilka faktów z życia	29
2.4. Spór o antyczne korzenie nowożytnego olimpizmu	32
2.5. Reforma francuskiego wychowania fizycznego	38
2.6. Stan sportu w XIX wieku i jego istota	41
2.7. Filozoficzno-społeczne podstawy nowożytnego olimpizmu	43
2.7.1. Igrzyska jako projekt europejski	44
2.7.2. Krzepnięcie idei	46
2.8. Droga do Aten 1896	48
2.9. Emancypacja igrzysk	53
2.10. Obecność mitu w olimpiźmie	56
PROLEGOMENA ANTROPOLOGII OLIMPIJSKIEJ	66
3.1. Poznaj samego siebie	66
3.2. Kryzys tożsamości człowieka	68
3.3. Filozofia człowieka a sport olimpijski	70
3.4. Antropologia a sport	71

3.5. Główne założenia antropologii olimpijskiej	73
3.5.1. Blask Olimpii	75
3.5.2. <i>Adversus christianitas</i>	78
3.5.3. Nowy paradygmat	82
3.5.4. Postulat holizmu	86
3.6. O naturze człowieka i Śpiącej Królownie, czyli o skłonnościach ludzi do sportu	91
3.6.1. Co podpowiada natura?	95
3.6.2. Dwa typy człowieka	99
FILOZOFIA SPOŁECZNA	105
4.1. Filozofia społeczna a socjologia	107
4.2. Nauka jako narzędzie osvajania świata	108
4.3. Społeczeństwo jako przedmiot badań naukowych	110
4.4. Program społeczny dla Francji	111
4.5. Filozofia postępu społecznego	117
4.6. Nowa Olimpia	121
4.7. Solidaryzm klasowy	124
4.7.1. O nierównościach społecznych	125
4.7.2. Nowoczesny patronat klas panujących	129
4.7.3. Szacunek wzajemny	134
4.7.4. Ambiwalencja ideologii	137
STANOWISKA WOBEC OLIMPIZMU PIERRE'A DE COUBERTINA	140
5.1. Olimpijscy entuzjaści	142
5.2. Olimpijscy sceptycy	151
5.2.1. Dewaloryzacja igrzysk	156
5.2.2. Elitaryzacja igrzysk i problem rasizmu	163
5.3. Niewykorzystana szansa	167
ZAKOŃCZENIE	170
ŹRÓDŁA WCZEŚNIEJ OPUBLIKOWANYCH TEKSTÓW AUTORA	174
PIŚMIENNICTWO	175
Teksty źródłowe	175
Opracowania	177
STRESZCZENIE	187
ABSTRACT	188

Od autora

Niniejsza książka stanowi zwięzłą monografię o tematyce olimpijskiej, przeznaczoną dla szerokiego kręgu odbiorców. Termin „filozofia” w tytule w żadnym wypadku nie zakłada konieczności wcześniejszego specjalnego filozoficznego przygotowania czytelników. Wręcz przeciwnie, poszczególne rozdziały powoli wprowadzają odbiorcę w zagadnienia olimpizmu, tak by w sposób możliwie prosty i przyjemny wtajemniczyć go w niezwykle świat człowieka, którego dzieło gromadzi obecnie najliczniejszą widownię na świecie. Mam nadzieję, że udało się to pogodzić z koniecznością częstego odwoływania się do filozofów różnych szkół i okresów historycznych.

Dzieje powstania tej książki daleko wykraczają poza chęć przygotowania rozprawy doktorskiej obronionej pod tym samym tytułem. Niezwykle ważna była możliwość wyjazdu do Olimpi, która tak jak niegdyś inspirowała Pierre’a de Coubertina do wskrzeszenia antycznych agonów, stała się również i moim natchnieniem. Bezpośrednią przyczyną sprawczą był jednak prof. J. Lipiec, którego nie tylko miałem zaszczyt cytować na wielu stronach, ale który nieustannie czuwał nad powstawaniem kolejnych rozdziałów. Typową relację nauczyciel–uczeń w tym wypadku należałoby nazwać relacją mistrz–uczeń. Parafrazując pewnego klasyka, J. Lipiec nie był kimś, kto czegoś uczył; lecz kimś, kto zachęcał ucznia do dołożenia wszelkich starań, aby odkrył to, o czym już wie. Mnie pozostało jedynie mieć chęci i obdarzyć Profesora zaufaniem.

Najdonioślejsze jak dotąd dzieło J. Lipca, *Filozofia olimpizmu*, otworzyło pewien rozdział w polskiej filozofii sportu. Książka ta była z jednej strony niezwykle pomocna i inspirująca, a z drugiej strony wywołała przeświadczenie, że trudno będzie do podjętego tematu dodać coś więcej. Zrodziło się pytanie, czy aby ta książka również i nie zamknęła historii filozofii olimpizmu sprawiając, że będę zmuszony napisać już tylko kolejny komentarz? Tym bardziej że w 2014 roku pojawiła się następna książka *Symposium olimpijski*, która wraz z *Kalokagatią*, *Filozofią olimpizmu* i *Pożegnaniem z Olimpią* utworzyła swoistą olimpijską tetralogię. A i to pewnie nie koniec, bo J. Lipiec pytany, czy powstanie sportowy pięcioksiąg, odpowiada, że czas pokaże. Jednakże udało mi się

znaleźć niszę, w której mogłem realizować własne zainteresowania badawcze łączące wykształcenie uniwersyteckie na wydziale filozofii z ukończeniem akademii wychowania fizycznego. Suma tych studiów oraz uczestnictwo w seminariach olimpijskich prof. J. Lipca złożyły się na filozoficzny namysł nad dorobkiem piśmienniczym Pierre'a de Coubertina.

W trakcie pisania tej książki niektóre fragmenty były prezentowane podczas wielu konferencji naukowych krajowych i zagranicznych, w celu ich weryfikacji i konfrontacji z innymi autorami. Ciepłe ich przyjęcie było motywacją do zebrania ich i wydania w jednej monografii. Wcześniej drukiem ukazały się następujące artykuły: *O naturze człowieka i Śpiącej Królownie, czyli o skłonnościach ludzi do sportu według Pierre'a de Coubertina* (2012), *Pierre de Coubertin – najślawniejszy nieznanany. Spór o korzenie nowożytnego olimpizmu* (2013), *Obecność mitu w olimpizmie* (2013), *Koncepcja solidaryzmu klasowego w filozofii społecznej Pierre'a de Coubertina* (2014), *Prolegomena filozofii społecznej Pierre'a de Coubertina* (2014), *Pozytywne i negatywne inspiracje w antropologii olimpijskiej Pierre'a de Coubertina* (2015). Źródła drukowane wymienionych tekstów można znaleźć na końcu książki.

Prezentowana książka nie wyczerpuje w pełni problematyki filozofii olimpizmu w wersji francuskiego barona Pierre'a de Coubertina, a jedynie koncentruje się na wybranych zagadnieniach. Coraz głębsze wczytywanie się w teksty restauratora igrzysk otwierało nowe perspektywy badawcze, które raczej mnożyły pytania, niż je eliminowały. W żadnym wypadku nie była to dla mnie sytuacja niekorzystna. Przecież nauka nigdy nie zadowala się stanem obecnym, a horyzont myśli zawsze jest tylko punktem odniesienia. Droga do przedstawienia filozofii olimpizmu Coubertina została jedynie przetarta i otwarta na kolejne zagadnienia dające się wyabstrahować z jego pism teoretycznych.

Moim życzeniem jest, aby czytelnik dał się wprowadzić w świat olimpijskich wartości i przyjął za przewodnika głównego ideologa olimpizmu. Wędrowce tej powinna towarzyszyć również samodzielna refleksja umożliwiająca oddzielenie prawdziwie pięknych sportowych wartości, od tego, co sportowi olimpijskiemu obce. Tylko wtedy będzie można wznieść kielich za prastarą olimpijską ideę, która *na kształt promienia przepożętego słońca przedarła się przez mgły wieków i wróciła, by blask radosnej nadziei rzucić na próg dwudziestego wieku!*

Wprowadzenie

Olimpia, niegdyś jedno z głównych sanktuariów panhelleńskiego świata, dzisiaj fizycznie leży w ruinie. Święty gaj Altis jest martwy, a wzgórze Kronosa puste. Historia dla tej wioski nie była łaskawa, począwszy od grabieży i najazdów ludów żądnych olimpijskiego bogactwa, po kataklizmy naturalne wymazujące „święty gaj” z map świata. Niegdyś w czasach świetności goszcząca tłumy ludzi spływających co cztery lata na czas igrzysk, dzisiaj – zaledwie kilkoro turystów spacerujących wśród drzew i ocalałych szczątków dawnej architektury, już tylko w wyobraźni odtwarzających las kolumn, pomników i świątyń. Wygasły nieustające modlitwy, dzieła sztuki nie przetrwały próby czasu, lecz sam „duch olimpijski” ocalał, unosząc się ponad wiekami, czekając właściwego momentu swej reinkarnacji. Obraz greckiej agonistyki przetrwał do naszych dni nie dzięki kolejnym olimpijczykom rozślawiającym potęgę państw–miast, które reprezentowali, lecz dzięki szczątkom architektury tak misternie odgrzebanym rękami niemieckich archeologów. To nie imię zwycięzców się zachowało, a poezja i dramaty Aj-schylosa, Sofoklesa i Eurypidesa. To ody Pindara i rzeźby Myrona stały się medium zaświadczającym o niegdysiejszej świetności Olimpii. Dzięki nim po dwóch tysiącleciach ze sfery niebytu mógł powrócić fenomen starożytności, któremu początek dał Pierre de Coubertin w dniu 23 czerwca 1894 roku, kiedy to podczas Kongresu dla Wskrzeszenia Igrzysk Olimpijskich zaanonsował światu, iż helleński duch olimpijski, przytłumiony w ciągu licznych wieków, powrócił do naszego świata. Wtedy to rozpoczęła się opowieść o francuskim baronie i nowożytnej odsłonie antycznych agonów. W czasach akceleracji przemian społecznych i politycznych dokonujących się na przełomie XIX i XX wieku z prędkością i dynamiką dotąd niespotykaną, w czasach niepokoju, kwestionującego tradycyjne aksjologiczne punkty odniesienia, nowa rzeczywistość wymagała szybkich przemian społecznych, które i tak już z trudem nadążały za nadal rozpędzającym się światem. W takich właśnie warunkach pojawił się i dojrzał olimpizm jako wyraz nowego uniwersalizmu i symbol poszukiwania nowoczesnej jedności. Coubertin, konstruując podwaliny ruchu olimpijskiego, musiał stworzyć dla niego pewien mit założy-

cielski (szlachetną genealogię), który przydawałby mu blasku i charakteru nadprzyrodzoneści. Znalazł ten fundament w ruinach odkopanej za jego życia Starożytnej Olimpii wraz z jej całą helleńską tradycją i filozofią. Jeśli dołączymy do tego jego osobowość, ogromny dorobek publicystyczny, naukowy i popularyzatorski, otrzymamy odpowiedź na pytanie, dlaczego spośród wielu wcześniejszych prób wskrzeszenia igrzysk, właśnie jego wersja sportowej rywalizacji została przyjęta na świecie.

Dorobek piśmienniczy Pierre'a de Coubertina jest ogromny, w części jeszcze w Polsce nieodkryty i być może niedoceniony. Wiele zainteresowań i poruszanych przezeń wątków nakazuje traktować go poważnie w wielu dyscyplinach naukowych – począwszy od filozofii, pedagogiki, poprzez psychologię, socjologię, aż po politologię i nauki o kulturze fizycznej włącznie. Choć jest znany głównie poprzez swoje największe dzieło, tj. igrzyska olimpijskie, był także obywatelem świata, apostołem „religii sportu”, humanistą i poetą, a jednocześnie działaczem i pedagogiem, wizjonerem i człowiekiem nadzwyczaj praktycznym, który zmienił obraz i dzieje nowożytnego świata. Sam nigdy nie napisał pełnego i skończonego traktatu, w którym próbowałby przedstawić olimpizm w całości. Mamy do czynienia raczej ze zbiorem pism zawierającym otwarte idee, wyrażane zazwyczaj w sposób metaforyczny. Ponadto trzeba mieć świadomość, że Coubertin nie powziął swojego planu restauracji igrzysk jako celu samego w sobie. Pomysł ten stanowił raczej część jego filozofii, wielkiej pedagogii olimpijskiej, w której igrzyska były li tylko instrumentem. Pomimo już ponad stuletniej apoteozy francuskiego arystokraty można zaobserwować równie skrajne krytyczne stanowiska wobec jego wizji i dzieł. Postulowana prawdziwa jedność jednostek ludzkich całego świata, zbratanych w olimpijskim geście ponad różnicami klasowymi, narodowymi, państwowymi, rasowymi i światopoglądowymi, przeciwstawiona została olimpizmowi wyrażającemu przejaw kultury burżuazyjnej, ideologii klas eksploatatorskich, imperializmowi światowemu kamuflowanemu hasłami solidaryzmu¹.

Bez względu na wszelkie szczegółowe rozstrzygnięcia i wartościowania olimpizmu, poglądy Coubertina nie były tworami izolowanymi. Były mocno zakorzenione w rzeczywistości, z którą łączyły się rozlicznymi więzami. Stąd też szerszy kontekst kulturowo-społeczny przełomu wieków bez wątpienia potrzebny jest przy rekonstrukcji jego poglądów. Niniejsze opracowanie stwarza okazję, aby do ogromnego dorobku piśmiennictwa komentującego wizję Coubertina dołożyć kolejną „cegiełkę” zgodnie z postulatem mówiącym, że współczesny kontekst kulturowy może przynieść nowe filozoficzne rozstrzygnięcia. Ważne z perspektywy nauk o kulturze fizycznej o tyle, o ile te poszukując zasadności swojego miejsca w obrębie współczesnego systemu nauk, z pożytkiem dla siebie próbują ustalić swe związki z filozofią i innymi naukami. Zatem już nikogo nie dziwi sięganie do filozofii w poszukiwaniu inspiracji, argumentów uzasadniających i gruntujących koncepcje teoretyków kultury fizycznej.

Kto przystępuje do studiowania filozofii, nie ucieknie od konfrontacji z najtrudniejszymi pytaniami, jakie człowiek może sobie postawić. Pośród wielu przeciwstawnych odpowiedzi, w chaosie myśli filozoficznej łatwo zbłądzić, poszukując wyjścia.

1 Zob. J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, Polskie Wydawnictwo Sportowe SPRINT, Warszawa 1999.

Ciężar gatunkowy takiej refleksji jest dwojakiego rodzaju. Bowiem przedmiot i podmiot badań jest tożsamy, a zatem człowiek musi orzekać o sobie samym ze świadomością, że czyni to podług subiektywnych kryteriów. Od wieków filozofowie troszczyli się, aby każda rzecz na ziemi i niebie stała się przedmiotem ich rozważań. Przyszła pora i na dzieło obecne w naszej kulturze od ponad stu lat. Warte polecenia, gdyż zafascynowało sobą cały świat i trudno znaleźć osobę, która by go nie znała. Idea, o której mowa, przetrwała wieki, inspirując kolejne pokolenia. Pomagała ludziom odnaleźć sposób na życie i organizowała całe zbiorowości do tego stopnia, że teraz ich członkowie, mimo że pochodzą z odległych zakątków świata, nazywają siebie „rodziną olimpijską”. U podstaw więzi tak bliskich stała idea na tyle uniwersalna i atrakcyjna, że czas jej co czteroletniej kulminacji nazywamy „świętecznym”. Czym zatem jest idea olimpijska Pierre’a de Coubertina, która dokonała więcej niż wszelkie międzynarodowe porozumienia? Która nie potrzebowała do osiągnięcia swoich celów wielkich pieniędzy i potężnych armii? Która sprawia, że z niecierpliwością oczekuje się kolejnych igrzysk, w których kapitał finansowy równoważy zapał do gry, a armię żołnierzy – niezliczona liczba wolontariuszy?

1.1. Definicja olimpizmu

Większość nauk społecznych i humanistycznych wraz z ich subdyscyplinami znajduje właściwy dla siebie przedmiot poznania w zjawisku igrzysk olimpijskich, ruchu olimpijskiego i olimpizmu w ogóle. Literatura akademicka, zarówno starożytnych, jak i nowożytnych igrzysk olimpijskich, jest potężna i stale się rozwija. Bibliografia naukowa tylko w języku angielskim w 2007 roku liczyła ok. 1800 woluminów². Wielokrotnie mówiono i pisano o tym, czym jest olimpizm. Jego definicje są niezliczone. Pojęcie olimpizmu – odkąd się pojawiło – stało się przedmiotem rozważań i sporów. Lecz w obliczu nadmiaru pomysłów i koncepcji nie należy kapitulować. Jakiemuż to pojęciu dane było kiedykolwiek odrzucić wszelkie inne alternatywy i osiągnąć postać ostateczną? Ta reguła odnosi się również do olimpizmu. Pluralizm definicyjny stanowi poszlakę, że źródłem trudności są nie tyle metody i ich niewydolność, ile raczej sam stan rzeczy, jego złożoność i wielopostaciowość. Jakby nie określić olimpizmu, w ogóle i w poszczególnych przypadkach, i tak nie wyczerpie go żadna definicja. Zwróćmy jednak uwagę, że pozycja wyjściowa jest w ten sposób nie tyle godna ubolewania, co obiecująca. A zwrócenie się do korzeni tego pojęcia, do źródła w postaci Coubertinowskich teoretycznych pism, stanowi raczej szansę, a nie problem.

Wiele dyscyplin społecznych odnajduje w olimpizmie pole dla własnych badań. Każda z perspektyw badawczych wymaga jednak dokładnego sprecyzowania swego przedmiotu analiz, obszaru badań oraz teoretycznych ram i właściwej metodologii. Ścisła deklaracja w tym względzie jest konieczna, gdyż nigdzie w tekstach Coubertina nie znajdziemy w sposób katechetyczny wyłożonych jego poglądów. Trudno usystematyzować, uporządkować, wpasować w jakiś nurt stanowisko wyrażone w sposób meta-

2 Zob. K. Toohey, A.J. Veal, *The Olympic Games. A social science perspective*, Cromwell Press, 2007.

foryczny – jak zauważył K. Zuchora. Olimpizm jest terminem nowożytnym, stworzonym przez Coubertina w drugim roku VI Olimpiady, użytym po raz pierwszy w swym właściwym znaczeniu w cyklu *Listów olimpijskich* publikowanych na łamach „Gazette de Lausanne”³. Pisał:

Olimpizm jest stanem ducha wywodzącym się z dwoistego kultu: kultu rozumu i kultu harmonii⁴.

W innym miejscu czytamy:

Olimpizm jest prądem umysłowym, zrodzonym z sojuszu mięśni i myśli przekraczającym swobodnie granice dzielące między sobą narody i państwa, warstwy i klasy społeczne. Jest ruchem społecznym kształtującym poczucie zdrowej demokracji i szeroko rozumianego internacjonalizmu. Humanistyczną wizją wolnego, odpowiedzialnego za swe czyny człowieka – obywatela świata⁵.

Metaforyczne przedstawienie olimpizmu jako np. „światła i powietrza dla wszystkich” trudno nazwać definicją *sensu stricto*, natomiast pozostałe opisy stanowią niejako sam program i cele działania w jego ramach. Zatem zostaje przytoczenie definicji współczesnej. J. Lipiec w *Filozofii olimpizmu* każe rozumieć go w kilku supozycjach znaczeniowych: 1. w kontekście swego starożytnego pierwowzoru, tzn. starogreckiego obyczaju rozgrywania zawodów sportowych; 2. jako jego nowożytny Coubertinowski odpowiednik; 3. jako pewną ideologię, system wartości, ideę czy ruch społeczny⁶. Ogólnie rzecz ujmując, to „całość faktów w kulturze współczesnej, rozpościerających się nie tylko na obszar podległy bezpośredniej kontroli struktur występujących pod tą właśnie olimpijską nazwą, ale sięgających dalej, na rozległe tereny wszelkiego sportu, co więcej, całej powszechnej kultury fizycznej”⁷. W fundamentalnych zasadach olimpizmu zawartych w *Karcie Olimpijskiej* znajdujemy natomiast następującą definicję:

Olimpizm jest filozofią życia, chwalącą i łączącą w zrównoważoną całość jakość ciała, woli i umysłu. Łącząc sport z kulturą i edukacją, olimpizm dąży do stworzenia sposobu życia opartego na radości z wysiłku, wychowawczych wartościach dobrego przykładu, odpowiedzialności społecznej i poszanowaniu uniwersalnych podstawowych zasad etycznych⁸.

Spośród tych szerokich definicji przyjmuję tę jej część, którą J. Lipiec określił jako pewną ideologię, filozofię, system wartości uformowany w olimpijski ideał. Miejszem tak pojętego olimpizmu są wtedy teoretyczne pisma Pierre’a de Coubertina.

3 K. Zuchora, *Nauczyciel wartości – z filozofii kultury fizycznej i pedagogiki sportu*, Wyd. Heliodor, Warszawa 2009, s. 268.

4 P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie o nadziei i pięknie*, (wybór i opracowanie T. Daszkiewicz, K. Zuchora), Wyd. Heliodor, Warszawa 2001, s. 12.

5 P. Coubertin [cyt. za:] K. Zuchora, *Powinności trenera-wychowawcy wobec olimpizmu*, „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 1–2, s. 2.

6 J. Lipiec, dz. cyt., s. 68.

7 Tamże.

8 *Karta Olimpijska*, Międzynarodowy Komitet Olimpijski, Lozanna, 8 grudnia 2014, s. 11.

1.2. Główny cel badawczy

Podjęta w książce tematyka wynika z chęci realizacji postulatów filozofów sportu w zakresie poszerzania refleksji humanistycznej nad sportem (Z. Krawczyk, J. Lipiec), a także wypełniania luk w analizie pism Coubertina, o co apelowali J. Kosiewicz⁹ czy W. Lipoński¹⁰. Ponadto asumptem do redukcji niedostatków wiedzy na temat filozofii olimpizmu Coubertina są istniejące w literaturze niedomówienia, które pojawiły się jako błędy w odpowiedziach na postawione pytania, względnie nieświadoma ignorancja poszczególnych autorów dających się zwać innym komentatorom powtarzającym wątpliwej jakości argumenty i wnioski.

Głównym celem niniejszej książki jest próba usystematyzowania myśli i poglądów francuskiego barona oraz przedstawienie ich w syntetycznej formie. Towarzyszyć temu będzie przedstawienie wyników dyskusji, jaka przetoczyła się przez łamy czasopism i monografii o tematyce olimpijskiej, a dotyczącej głównych założeń olimpizmu. Zaprezentowane zostaną głosy olimpijskich entuzjastów oraz ich adwersarzy, tzn. olimpijskich sceptyków. Nigdzie do tej pory w jednym opracowaniu nie znalazła się taka dyskusja.

By nie narazić się na zarzuty nieuzasadnionego nazywania restauratora igrzysk „filozofem” (w ścisłym sensie nim nie był, tak jak nie był pedagogiem, socjologiem, psychologiem itd.), wyjaśnienia wymaga owa decyzja autora. Skoro omawiane są poglądy filozoficzne zawarte na kartach jego pism, można, choć nie bez zastrzeżeń, przyjąć taką terminologię, choć rzeczywiście on sam nigdy tak się nie nazwał. Towarzyszy temu oczywiście nadzieja, że niniejsze opracowanie uczyni go choć trochę godnym tego miana. Podjęta tematyka skupia się głównie wokół zagadnień filozoficznych, będąc równocześnie przeglądem literatury i dorobku polskich i zagranicznych autorów. Zatem próbując odkryć nowe wartości spuścizny pisarskiej Coubertina, autor jest intelektualnym uczniem i dłużnikiem zarazem, tych wszystkich, których zdecydował się zacytować. Podjętemu zadaniu towarzyszy nadzieja, że uda się odpowiedzieć na zasadnicze pytania dotyczące rodzącego się ruchu olimpijskiego i olimpizmu oraz skierować uwagę na osobę Pierre’a de Coubertina – „najsławniejszego nieznanego” na świecie.

Ponieważ Coubertin nie był filozofem *sensu stricto*, nie można rościć pretensji do odtworzenia całościowej wizji świata w świetle jego twórczości. Zresztą nauka obecnie już nie szuka całościowych syntez, zadowolając się szczegółowymi rozstrzygnięciami, dopiero później próbując łączyć je w całość. Dlatego autor jako możliwy do zrealizowania cel wyznacza sobie analizę wybranych zagadnień filozoficznych dających się wyabstrahować z jego dzieł teoretycznych. Zatem praca będzie polegała na nałożeniu filozoficznej struktury i jej aparatu pojęciowego na poglądy Coubertina. Tym bardziej wydaje się to możliwe i trafne, że żaden pisarz, wizjoner, myśliciel nie żyje w filozoficznej próżni. W każdym z nich odbija się jak w zwierciadle „duch epoki” – rzecz jasna – w zindywidualizowanej formie. Zamiarem tej książki jest podążanie nie tylko śladem

9 Zob. J. Kosiewicz, *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, Wyd. BK, Warszawa 2004.

10 Zob. W. Lipoński, *Olimpizm dla każdego*, Wyd. AWF, Poznań 2000.

deklarowanych przez Coubertina intencji, ale także za tym, co możemy nazwać niejasnościami, niedopowiedzeniami, czy wręcz kontrowersjami. Postawione zostaną pytania, których on sam nie stawia; pytania, których *explicite* nie artykułuje, na które odpowiedzią jest jego własna, uświadomiona lub nie, filozofia.

W ramach rozważań antropologicznych przedstawiona zostanie Coubertinowska koncepcja człowieka determinująca jego miejsce w świecie, w konkretnym społeczeństwie, w określonej kulturze i nade wszystko w stosunku do samego siebie. Na horyzoncie pojawi się pytanie: kim jest człowiek bawiący się w sport i co nim powoduje? Autor uznaje zagadnienia antropologiczne za najistotniejsze (o ile nie jedyne) ogniwo refleksji filozoficznej, skądinąd dla nas najważniejsze. Ponadto rozważania odnoszące się do bytu ludzkiego nierozzerwalnie łączą się z postawieniem pytań natury egzystencjalnej i esencjalnej. Stąd celem jest również analiza samego zjawiska sportu olimpijskiego, która na zasadzie *pars pro toto*, bazując na materiale człowieka sportu, uogólni problem do poziomu człowieka w ogóle. Podjęta tematyka ma na celu umieszczenie Coubertina w konkretnej rzeczywistości filozoficzno-społecznej. Jest okazją do wskazania prawdopodobnych inspiracji, czy wręcz zewnętrznych nacisków determinujących zajęcie przez niego określonych stanowisk w wielorakich sprawach. Dalej chodzi o pokazanie wątków samodzielnych oraz tych powielonych, rozwijanych i zabarwionych jego indywidualną autorską interpretacją.

Dzisiejszy dorobek naukowy obejmujący historię starożytnych igrzysk olimpijskich jest oczywiście pokaźniejszy, niżli to miało miejsce za czasów Coubertina. Z pewnością lepszy obraz antyku daje też ponadstuletnia perspektywa badawcza. Przełom XIX i XX wieku i doba odkryć antycznej Olimpiii, to przede wszystkim czas romantycznego zachwytu możliwością odzyskania spuścizny greckiej okresu klasycznego. To właśnie na tej fali francuski arystokrata budował własny projekt olimpijski. To nakazało zapytać: na ile był znawcą kultury greckiej czasów Peryklesa, a na ile to współczesne ideologie odcisnęły swe piętno na neoolimpizmie.

Przechodząc z kolei do pojęć bardziej ogólnych, zrekonstruowana zostanie filozofia społeczna francuskiego barona. Projekt olimpijski to nie tylko program samodoskonalenia się jednostki, ale również – a może przede wszystkim – dzieło w służbie społeczeństwa najpierw lokalnego (francuskiego), potem międzynarodowego. Znalezienie zgodności myśli Coubertina z którymś z klasyków dziewiętnastowiecznej filozofii społecznej, czy socjologii – jak sugeruje J. MacAloon – jest podwójnie korzystne. Zwiększa intelektualny prestiż ruchu olimpijskiego i uwagę ze strony teoretyków społecznych¹¹.

11 J. MacAloon, *Pierre de Coubertin a współczesne nauki społeczne*, cz. I, „Sport Wyczynowy”, 1987, nr 11, s. 36.

1.3. Uzasadnienie wyboru problematyki badawczej

Obecnie olimpizm nie jest w stanie nic więcej powiedzieć nad to, co niegdyś pisał P. de Coubertin¹². To stanowisko wyraża wielu spośród tych, którzy swoje naukowe kariery poświęcili badaniu i ocenie dziedzictwa olimpijskiego. Jako że żaden filozof nie zaczyna od „zera”, lecz czerpie z wiedzy, która jest doświadczeniem innych ludzi, pozostaje jedynie skierować swoją uwagę na zjawisko, proces, prawidłowość, mające dla danej osoby podstawowe znaczenie¹³. Jest z czego wybierać, gdyż wiele czasu i wysiłku poświęcono już studiowaniu pism Pierre’a de Coubertina i mnóstwo stron zapisano. Czy zatem właściwe jest ponowne zajmowanie się tym zagadnieniem? Tak – jeśli weźmiemy pod uwagę, że sam twórca olimpizmu nigdy nie napisał pełnego i skończonego traktatu, w którym próbowałby przedstawić własną filozofię olimpizmu. Wszyscy znawcy tematu zgodnie twierdzą, że „naukową wartość tej spuścizny trudno przecenić. Czeka ona dopiero na odkrycie, które pozwoli ocenić, ile jest warta i na ile straciła na aktualności, na ile miał autor rację, kiedy mówił: «piszę dla jutra»”¹⁴. Jednak biorąc pod uwagę cały (do tej pory odkryty) dorobek Francuza liczący ok. 60 tys. stron druku, należy oczekiwać li tylko generalnych wniosków opartych na fragmentarycznej literaturze. Ponadto należy przyjąć do wiadomości istnienie nieuchronnych trudności w odczytywaniu Coubertina, prowadzących do sytuacji, w której do rąk czytelnika trafiają przeważnie niepełne, nazbyt jednostronne monografie o Coubertinie, raczej zaciemniające obraz jego życia, niż wyjaśniające problemy jego działalności i motywy postępowania¹⁵. Dlatego – jak zaleca J. Kosiewicz – „warto w związku z tym – aby uniknąć błędów przy ocenie działalności i twórczości Coubertina, dotyczącej tak początkowej, jak i późniejszej części jego życia – zwrócić uwagę na XIX-wieczne źródła inspiracji oraz kontekst biograficzny i społeczno-kulturowy jego pierwotnych poglądów”¹⁶. Zgodnie z tymi postulatami, ponieważ dorobek Francuza obejmuje treści różnych nauk, należy zaangażować wielu specjalistów do analizy jego dzieł. W książce podjęte zostaną głównie wątki filozoficzne. Decydując się na jeden aspekt twórczości restauratora igrzysk, można mieć uzasadnioną nadzieję na solidne i dokładne przybliżenie chociaż wąskiego wycinka jego pisarskiego dorobku. Skoro Coubertin sam stworzył pojęcie olimpizmu, a następnie uprawiał refleksję filozoficzną pod tą właśnie olimpijską nazwą, to zadaniem tego opracowania jest odsłonięcie zasad i sposobu filozofowania (*modus philosophandi*) Francuza. To rzecz zawsze aktualna, gdyż sport olimpijski, jako wytwór kultury, ulega ciągłym przeobrażeniom, a determinowany paradygmatami danej epoki znajduje się w stanie permanentnej ewolu-

12 N. Muller, *Olympische Erziehung*, [w:] F. Thaller, H. Recla (red.), *Signale der Zeit*, Schorndorf, Hofmann, 1975, s. 138.

13 P. Lenartowicz, J. Koszteyn, *Wprowadzenie do filozofii*, Wyd. Petrus, Kraków 2012, s. 11.

14 G. Młodzikowski, *Pierre de Coubertin 1863–1937*, [w:] Pierre de Coubertin, *Przemówienia. Pisma różne i listy*, opr. G. Młodzikowski, Wyd. PTNKF, Warszawa 1994, s. 7.

15 Zob. J. Kosiewicz, dz. cyt., s. 308.

16 Tamże.

cji. Zadaniem filozofa jest zatem analiza tego fenomenu. Czyniono to już oczywiście nieraz, ale teraz jesteśmy bogatsi o historyczny dystans umożliwiający bardziej obiektywną ocenę. Nawet jeśli i ta praca będzie nacechowana autorskim subiektywizmem, nie zaprzepaści to celowości jej napisania. Nowa rzeczywistość XXI-wieczna również może odnaleźć w tekstach Coubertina wartości aktualne i dzisiaj. Jeśli tak się stanie, to głoszony przezeń uniwersalizm będzie miał rzeczywiście charakter ponadczasowy, a wartości proponowane przez niego będą rościły uzasadnione prawo do miana absolutnych.

1.4. Obecny stan wiedzy

Olimpizm w całym swym bogactwie treści jest przedmiotem badań wielu nauk i ich subdyscyplin. Pośród nich historycy są największą grupą badającą literaturę olimpijską, chociaż coraz częściej badania olimpizmu i igrzysk olimpijskich dotyczą zagadnień socjologicznych, ekonomicznych, politycznych, filozoficznych itd. Efektem wielkiego zainteresowania zjawiskami umieszczonymi pod olimpijskim szyldem było powstanie wielu ośrodków zajmujących się ich badaniem, np. The Olympic Studies Centres – The Olympic Museum, Lausanne (Szwajcaria); The International Centre for Olympic Studies – The University on Western Ontario (Kanada); The Centre d’Estudis Olímpic – Universitat Autònoma de Barcelona (Hiszpania); The Australian Centre for Olympic Studies – The University of Technology (Sydney – Australia); The Centre for Olympic Studies and Research – Loughborough University (Wielka Brytania). Niezwykle ważnym ośrodkiem naukowym prowadzącym humanistyczną refleksję nad sportem jest Międzynarodowa Akademia Olimpijska (International Olympic Academy) mająca swą siedzibę w Olimpii. Jeśli chodzi o dorobek polskich naukowców zajmujących się filozofią sportu, należy tu wymienić prace J. Lipca, Z. Krawczyka, J. Kosiewicza, A. Wohla, I. Bittnera, M. Zowisła, A. Przyłuskiej-Fischer, J. Mosza, B. Misiuny, S. Kowalczyka, Z. Łyki, M. Gołaszewskiej, I. Fiuta, J. Woleńskiego, B. Urbankowskiego. Kwestie socjologiczno-kulturowe podejmowane są przez W. Lipińskiego, A. Ziemilskiego, J. Tyszkę; historyczne – przez B. Bilińskiego; pedagogiczne – przez S. Wołoszyna, K. Zuchorę, Z. Żukowską¹⁷. Wszyscy wyżej wymienieni oraz wielu innych, prowadzili i prowadzą szeroką refleksję humanistyczną nad sportem. Jeśli weźmiemy pod uwagę jedynie filozoficzny aspekt podejmowanych badań nad olimpizmem, to lista autorów znacznie się kurczy. Prym tutaj wiedzie J. Lipiec. Ten krakowski filozof jest autorem *Kalokagatii* (1988), *Filozofii olimpizmu* (1999), *Pożegnania z Olimpią* (2007) oraz *Sympozjonu olimpijskiego* (2014) składających się na swoistą tetralogię olimpijską. Pod jego redakcją wydane zostały ponadto prace zbiorowe: *Duch sportu* (1980) oraz *Logos i etos polskiego olimpizmu* (1994) – „stanowiące najpełniejszy, jak dotąd, wykładnik polskiej refleksji humanistycznej, a zwłaszcza filozoficznej, nad sportem”¹⁸. Dzieło *Filozofia olimpizmu* wprowadza do refleksji

17 Zob. J. Lipiec, dz. cyt.

18 J. Kosiewicz, dz. cyt., s. 189.

nad sportem myślenie filozoficzne jako immanentny, organicznie z nią związany dyskursywno-poznawczy namysł. Oto cytat z książki J. Kosiewicza: „uczony krakowski podjął się trudnego do realizacji zamysłu – budowy filozofii olimpizmu bez filozofii sportu i szerzej filozofii kultury fizycznej (...) Lipiec nie traktuje sportu jako egzotyki czy okazjonalnego marginesu dociekań czysto filozoficznych. Traktuje sport jako istotny, autonomiczny i zarazem stopniowo odkrywany, objaśniany obszar coraz bardziej wzbogacającej się penetracji filozoficznej”¹⁹. Istotny wkład w filozofię olimpizmu wniósł sam J. Kosiewicz, który wyróżnił obszary badań nad myślą Coubertina. Jego zdaniem problem jest skomplikowany ze względu na²⁰:

1. Wyraźną ewolucję poglądów Coubertina na temat założeń i przebiegu ruchu olimpijskiego.
2. Towarzyszącą powyższemu niestałość koncepcji, wyznaczników praktycznych samych olimpiad, nie zawsze zgodnych z ideami Coubertina.
3. Zmienny kontekst polityczno-społeczny ruchu olimpijskiego, wynikający z usytuowania w różnych epokach historycznych, odmiennych pod względem stosunków ekonomiczno-społecznych, politycznych, kulturalnych.
4. Ogromną spuściznę pisarską.
5. Pojawiające się w różnych okresach zróżnicowane, wręcz odmienne pod względem merytorycznym i wartościującym, mniej lub bardziej pełne biografie Coubertina, zależne od orientacji ideologicznej czy politycznej, co nie sprzyja właściwej recepcji.
6. Istnienie dysonansów i wykluczających się poglądów, a więc brak konsekwencji w pracach i wypowiedziach.
7. Niemożność zdefiniowania przez Coubertina pojęcia olimpizmu.

Jeśli do wyżej wymienionych osób dołożymy te zgromadzone w Polskiej Akademii Olimpijskiej, to otrzymamy pełny obraz stanu polskiej wiedzy na temat olimpizmu. Natomiast w tym miejscu konieczna jest następująca uwaga: większość dzieł i badań nad olimpizmem dotyczy autorskiej bądź współczesnej filozofii olimpizmu, i nie można ich utożsamiać z myślą samego twórcy olimpizmu – Pierre’a de Coubertina. Propozycja tematyka tej książki dotyczy tego właśnie obszaru badań, który jest szczególnie, a obecny dorobek wymaga uzupełnienia. Niektórzy autorzy, nadając swym pracom tytuły filozoficzne, w rzeczywistości nie prowadzą dyskursu *stricte* filozoficznego, a jedynie *quasi*-filozoficzny. Choć podjęty temat nie jest nowy, to jego kontynuowanie jest zalecane przez wielu znawców olimpizmu. Nowe rozstrzygnięcia pomogą w weryfikacji utartych poglądów i dotychczasowego stanu wiedzy.

19 Tamże.

20 J. Kosiewicz, *Pierre de Coubertin – w kręgu Olimpij i Laokoona*, „Sport Wyczynowy”, 1988, nr 7–8, s. 55–64.

1.5. Sposoby filozofowania o olimpizmie

Realizacja założonego celu wymaga przyjęcia odpowiednich metod, a więc sposobów osiągnięcia wybranego celu cechujących się, na dłuższą metę, stopniem niezawodności nie mniejszym niż stopień zawodności. Przy czym sposób jest tu rozumiany jako świadomy dobór i układ czynności, zasadniczo powtarzalny (dający się wielokrotnie stosować i w podobnych warunkach prowadzący do takich samych rezultatów)²¹. K. Popper jest zdania, że „filozofowie, podobnie jak inni ludzie, w ich poszukiwaniu prawdy mogą wybierać dowolne metody, które zdają się im obiecywać sukces”²². Wybór metody w badaniach filozoficznych związany jest z przyjętymi koncepcjami poznania, nauki i filozofii. J. Herbut do metod badawczych specyficznie filozoficznych zalicza następujące kompetencje: sposoby stawiania pytań filozoficznych; sposoby znajdowania na nie odpowiedzi (rozwiązywania problemów filozoficznych); sposoby porządkowania uzyskanych wyników w teorii czy systemy; sposoby prowadzenia rzeczowych dyskusji. Zaś sam dobór metod zależy od ogólnej koncepcji filozofii, od szkoły czy kierunku filozoficznego. Zatem metody wykorzystywane w niniejszej książce zdeterminowane są przedmiotem i celem badań, ukierunkowane postawionymi pytaniami oraz ich wiadomymi i założeniami. Warunkują sposoby oglądu i opisu tego, co dane, ujmują treści w odpowiednią aparaturę pojęciowo-językową, porządkują je, interpretują, wyjaśniają sensy, odsłaniają założenia, dokonują konstrukcji lub oceny argumentacji.

Zgodnie z powyższymi stwierdzeniami, w pracy zostanie wykorzystana metoda hermeneutyczna, która od M. Heideggera uczy nas, że „każde rozumienie dane jest zawsze na gruncie jakiegoś uprzedniego rozumienia”²³. Z tego powodu interesujące i znamienne wydają się przedrozumienia i przesady, które leżą u podstaw poglądów i dzieł poszczególnych autorów. Interpretacja dzieła literackiego w myśl metody hermeneutycznej może przebiegać trojako: 1. *Intentio auctoris* (znaczenie autorskie), 2. *Intentio operis* (znaczenie tekstu), 3. *Intentio lectoris* (znaczenie zorientowane na czytelnika). Mimo że dwudziestowieczna hermeneutyka w swym najbardziej reprezentatywnym wymiarze – jak podaje J. Januszkiewicz – pomniejsza rolę badawczej perspektywy *intentio auctoris*, to dla celów niniejszych badań dotarcie do źródeł filozofii olimpizmu, tj. tekstów teoretycznych Coubertina, z pominięciem późniejszych komentarzy i interpretacji, jest metodą najwłaściwszą. Pozwala ona odtworzyć warunki, motywy i intencje autora, które następnie urzeczywistnił w słowie pisanym. Można by rzec, że zadaniem autora, jako hermeneuty, jest zrozumienie filozofii Coubertina lepiej niż on sam siebie rozumiał. Bowiern nauki humanistyczne, jak podaje W. Dilthey²⁴, mają charakter rozumiejący, a więc hermeneutyczny. Każde rozumienie dane zostaje tylko na grun-

21 J. Herbut, *Elementy metodologii filozofii*, Wyd. KUL, Lublin 2007, s. 11.

22 Tamże, s. 17.

23 M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, PWN, Warszawa 2007, s. 13.

24 W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.

cie uprzedniego rozumienia, zatem analiza pism Coubertina wymaga eksplikacji lub interpretacji w świetle właściwego mu kontekstu. Ów kontekst:

1. Może być związany z kodem danego symbolu, z systemem znaków, w ramach którego dany znak-tekst funkcjonuje;
2. Może być kontekstem kulturowym, społecznym, historycznym;
3. Może być kontekstem okolicznościowym²⁵.

W kręgu zainteresowania jest zatem Coubertin jako filozof, nie zaś jego światopogląd. Pytania i odpowiedzi filozoficzne w ramach nauki są wynikiem metodycznego poszukiwania, a światopoglądu – przekonań. W przeciwieństwie do filozofii, ten drugi nie musi płynąć z bezpośredniego, uporządkowanego dociekania. J. Kosiewicz i Z. Krawczyk postulują wykorzystywanie metod i aparatury filozoficznej do opisu rzeczywistości sportowej (w tym olimpijskiej), w relacji podrzędności nauk o kulturze fizycznej w stosunku do filozofii, „ponieważ teoretycy kultury fizycznej częściej korzystają *explicite* lub *implicite* z dorobku filozofii niż odwrotnie”²⁶. Dlatego uprawiając filozofię olimpizmu i sportu, stosuje się filozoficzne, konceptualizujące myślenie, filozoficzną metodę oglądu, porządkowania, wreszcie interpretację w refleksji nad tym fenomenem kulturowym i społecznym²⁷. Lecz drogi refleksji filozoficznej nad sportem są dwie. Ta druga korzysta już nie z metod właściwych filozofii, lecz przeciwnie – analiza zjawiska sportu „pozwała sformułować pewne hipotezy ontologiczne, rozbudować lub zmodyfikować tradycyjną problematykę filozoficzną, czy wreszcie przydać argumentów na rzecz ściśle określonych stanowisk w odwiecznych, ściśle filozoficznych sporach”²⁸. A więc nie z filozofii do sportu, a od sportu do filozofii. Zewnętrzny ogląd wizji Coubertina nakazuje rzecz jasna przyjąć tę pierwszą metodę, gdyż zadaniem autora jest przedstawienie filozofii Francuza, będącej odpowiedzią na pytania, które stawiają filozofowie w ogóle, a także te właściwe filozofii sportu. Praca nie będzie zawierała sądów wartościujących w odniesieniu do przytaczanych przez Coubertina argumentów potwierdzających jego hipotezy. Tego dokonała i dokonuje na bieżąco myśl krytyczna poszczególnych komentatorów. Zamierzeniem autora jest wskazanie podstaw i powodów uznania przez niego jakiejś myśli czy koncepcji za prawdziwą w jego mniemaniu albo jakiejś normy za obowiązującą. Przy czym przytaczając argumenty na rzecz jakiejś tezy, rozróżnia się ze względów metodologicznych dwojakiemu rodzaju argumentację. Pierwsza to ta, czyniona dla celów praktycznych (propagandowych, agitacyjnych), adresowana do określonego typu odbiorców; mająca ich przekonać do pewnych poglądów – argumentacja używająca nie tylko logiki, ale i psychologii, i socjologii. To retoryka *sensu stricto*. Natomiast ze względów filozoficznych ciekawsza i bardziej interesująca wydaje

25 J. Herbut, dz. cyt., s. 23.

26 J. Kosiewicz, dz. cyt., s. 34.

27 W. Żyszkiewicz, *Sport i filozofia*, [w:] J. Lipiec (red.), *Duch sportu*, KAW, Kraków 1980, s. 100.

28 Tamże, s. 101–102.

się argumentacja skierowana do rozsądnego człowieka, używająca raczej uzasadnienia (w logicznym rozumieniu) przedkładanej tezy, mniej zaś perswazji.

Przyjęcie powyższego metodologicznego stanowiska rozwiązuje pewne problemy z doбором wykorzystywanych materiałów źródłowych (pism Pierre'a de Coubertina). Jest dobrą odpowiedzią na zarzuty o niespójność, niesystematyczność i niekonsekwencję uniemożliwiającą uporządkowanie jego myśli. Istotny zatem jest dobór materiałów źródłowych, z których najcenniejsze będą te mające charakter programowy i wyrażające usystematyzowaną myśl Francuza. To kryterium uwalnia nas od kwerendy mniej istotnych tekstów, takich jak: niektóre listy, korespondencja, artykuły prasowe, protokoły pisane *ad hoc*. Zatem spośród niezliczonej ilości książek, artykułów, broszur należało wybrać te, które bezpośrednio lub pośrednio dotyczyły zagadnień filozoficznych. W ten sposób unika się zarzutu braku niektórych (skądinąd ważnych) pozycji w bibliografii.

Duch i logos nowożytnego olimpizmu

Zawsze spoglądaj wyżej i dalej z miejsca, w którym stoisz. Tylko tak można robić postępy i zmniejszać ryzyko przegranej. By iść dalej, zawsze musisz stawiać małe, pewne kroki, nigdy nie wyciągaj nóg ponad naturalną miarę.

D. Vikelas

Każda ceremonia otwarcia igrzysk olimpijskich lub okrągła rocznica urodzin francuskiego arystokraty, barona Pierre'a de Coubertina (ur. 1.01.1863 r.), zawsze skłania do refleksji nad człowiekiem, którego imię trwale wpisało się w historię XX wieku, zadumy nad postacią, która nie bała się postawić światu odważnych zadań. Coubertin wzrokiem i myślą sięgał daleko za XIX-wieczny horyzont społeczno-kulturowy. Stawiał kroki małe, lecz śmiałe, hamowany raz po raz realiami otaczającego świata, nieraz zmuszony zawrócić z wyznaczonej drogi, zmienić bądź obrać zgoła inny kierunek. Małymi krokami przecierał szlaki nieznane, a cel jego podróży jasnym blaskiem oświetlał mu drogę, na której budował z uporem kolejne instytucje stopniowo przybliżające go do ostatecznego ukonstytuowania się Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego. Powoli krystalizowały się idee, zrazu nieśmiałe, potem coraz odważniejsze, wreszcie występujące w skali przekraczającej nawet wielkie umysły ówczesnego świata. Nazywany marzycielem, utopistą, kroczył coraz śmieiej, nie licząc kosztów, także tych finansowych. W końcu marzenia zaprowadziły go na tereny ludzkości dotąd nieznane. Mimo trudności, braku poparcia szerokiego środowiska sportowego, parł naprzód zgodnie z ustalonym kierunkiem, pchany romantycznymi wizjami lepszego świata.

Podjęta tematyka źródeł, inspiracji i korzeni nowożytnego olimpizmu może spotkać się z zarzutem kolejnego otwierania drzwi dawno otwartych. W takiej sytuacji zawsze dobrym argumentem jest możliwość rewizji poglądów Francuza w świetle nowych uwarunkowań kulturowych, społecznych i odkryć historycznych. Ponadto nasza

dotychczasowa wiedza o olimpiźmie i samej postaci Coubertina jest ukształtowana pracami jego komentatorów, piszących swe dzieła w odmiennych sytuacjach i warunkach kulturowych. Tak więc możliwa i potrzebna jest dalsza analiza skądinąd znanych już tekstów (także szukanie nowych, dotychczas nieodkrytych) również i z tego względu, iż ponadstuletnia perspektywa daje szersze horyzonty współczesnym badaczom. Mogą oni z większą dokładnością ocenić, które z idei zapisanych ręką francuskiego barona na kartach historii olimpiźmu mają charakter uniwersalny, które dotrwały do czasów obecnych, a które stały się reliktem przeszłości. Oczywiście, ktoś może zauważyć, że i ta interpretacja będzie na wskroś subiektywna i obciążona ciężarem ducha epoki. Tego nie da się uniknąć, lecz nie jest to również wystarczający powód, by zaniechać tego rodzaju refleksji. Niech zatem każde pokolenie we właściwy dla siebie sposób oceni dorobek Coubertina, a okaże się, które z postulowanych olimpijskich wartości nie zostały dotknięte zębem czasu. Co nowego wniósł do kultury ruch olimpijski, a co tylko przejął w spadku po starożytnych Grekach, jedynie wplatając je w realia dwudziestego wieku? Odpowiadając na to pytanie zawsze należy odnosić się do wielkich idei (nawet tych utopijnych) z wielką powściągliwością i umiarkowanym krytycyzmem, żeby nie okazało się, że następną epoką zweryfikuje nasze poglądy w zgoła odmienny sposób.

Nielatwo rozpocząć pracę nad tym rozdziałem ze świadomością, że powinno się być niezwykle odkrywczym. Bowiem ilość prac, artykułów, książek poświęconych temu zagadnieniu jest niezliczona. Każdy badacz i znawca tematyki olimpijskiej ma w swym dorobku pracę poświęconą genezie nowożytnych igrzysk olimpijskich, a i pracę o tematyce *stricto* sportowej chętnie we wstęпах odwołują się do korzeni sportu, wspominając m.in. nazwisko francuskiego barona. Nawet jeśli będzie konieczne powtórzenie niektórych ogólnie znanych faktów historycznych, to tylko z intencją uczynienia tegoż opracowania bardziej syntetycznym kompendium próbującym zebrać w zgrabną całość dotychczasową wiedzę. Jeśli ktoś poczuje niedostatek lub zauważy pewne uproszczenia i uogólnienia, niech sięgnie do obszernej bibliografii umieszczonej na końcu książki. Praca badawcza autora to nie praca historyka, stąd daleko mu do metod i warsztatu historycznego. W zamyśle jest to refleksja filozoficzna i tylko za taką należy tę pracę uważać.

Podejście akademickie do postawionego problemu wymaga przypomnienia genezy igrzysk, przytoczenia wielkich postaci antycznej Hellady, następnie przywołania ich dzieł i poddania ich krytycznej analizie. Nie można sobie również wyobrazić, by refleksję olimpijską toczyć bez odniesienia się do źródeł, tzn. tekstów napisanych przez Coubertina. Idąc za radami poprzednich komentatorów, należy sięgnąć bezpośrednio do prac Francuza, gdyż późniejsze opracowania na temat jego życia i działalności są „jak to w większości wypadków bywa, obciążone subiektywizmem ich autorów”²⁹. Wątek korzeni neoolimpiźmu podjęty został zatem co najmniej z dwóch powodów. Z jednej strony był to wymóg formalny, w tym przypadku metodologiczny. Z drugiej strony przyświecała temu motywacja merytoryczna ujawniająca się w przeświadczeniu, że niektóre – skądinąd ważne kwestie – nie zostały do tej pory przedstawione w literaturze,

29 G. Młodzikowski, Wstęp, [w:]; P. de Coubertin, dz. cyt., s. 3.

a te które doczekały się komentarza i interpretacji, nie są dość znane tudzież wystarczająco wyraźnie i dobitnie wyartykułowane. Tak czy inaczej, syntetyczna forma tego rozdziału pozwala potraktować go jako kompendium wiedzy o źródłach i inspiracjach rodzącego się ruchu olimpijskiego. Natomiast nie dość dotychczas powiedziano o filozoficznych podstawach nowożytnego olimpizmu. A mówiąc – „filozoficznych”, nie chodzi o ogólne sprawy, które by można nazwać potocznie rozumianym filozofowaniem, lecz o zagadnienia wchodzące w obszar zainteresowań i badań filozofii jako nauki.

Rozwój ruchu olimpijskiego odbywał się w dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, dotyczył czystej praktyki boiskowej mającej swe apogeum w rozgrywanych co cztery lata igrzyskach. Po drugie, co nas interesuje najbardziej, ewolucji ulegał też w płaszczyźnie teoretycznej. I to zarówno w stadium protoolimpizmu niemającego jeszcze swej materialnej ekspresji w cyklicznych rozgrywkach sportowych, jak i fazie późniejszego krzepnięcia idei. Z tego powodu kluczowe na początku podjętej pracy nad filozofią olimpizmu jest omówienie głównych etapów rozwoju Coubertinowskiej wizji olimpijskiej, poczynając od fazy krystalizowania się tej idei w jego umyśle. By przejść do omawiania szczegółowych zagadnień o charakterze filozoficznym, przedstawiony zostanie krótki zarys korzeni nowożytnych zmagani sportowych pod olimpijskim szyldem oraz rozwinięcie i analiza wpływów kulturowo-społecznych oraz samej postaci restauratora igrzysk. Wyniki zaprezentowane zostaną w postaci ogólnej (gdyż, jak to wcześniej zaznaczono, nie jest to praca historyczna), lecz koniecznej z racji częstej potrzeby odwoływania się do niej na dalszych stronach książki. Ponadto głębsze zrozumienie niektórych treści filozoficznych jest możliwe dopiero przy ujęciu olimpizmu jako całości, choćby była ona przedstawiona jedynie w zarysie. Podjęciu się tego zadania powinno towarzyszyć poczucie świadomości trudności, które podczas międzynarodowego sympozjum pod tytułem „Aktualność idei Pierre’a de Coubertina” w 1986 r. J.A. Samaranch nazwał herkulesowym zadaniem. Chociaż autor nie aspiruje do bycia owym mitycznym herosem, to jednak podejmuje wyzwanie, stawiając bardzo konkretne pytania zawężające pole i obszar badań. Chociaż wspomniane sympozjum gromadzące około pięćdziesięciu naukowców reprezentujących dwadzieścia krajów z czterech kontynentów podjęło dyskusję nad filozoficznymi, socjologicznymi, pedagogicznymi i politycznymi aspektami dzieł Francuza, to efekty tegoż spotkania nie spełniły oczekiwań organizatorów, zaś drukiem ukazała się tylko część wygłoszonych referatów.

Refleksja humanistyczna powinna dominować w opisie olimpizmu, gdyż faktem jest, że to badania naukowe, specjalnie społeczne, zapoznały barona ze sportem. Pierwotna zatem była jego fascynacja społeczeństwem jako takim, zaś rola sportu w społeczeństwie była już tylko uszczegółowieniem jego badań. Na tym samym stanowisku stoi J. MacAloon, pisząc: „Rozwój ruchu olimpijskiego i olimpijskiej myśli społecznej, których twórcą był Pierre de Coubertin, powoduje, że źródła i powiązania powstałych na tym gruncie idei zasługują na wnikliwe zbadanie i ocenę z punktu widzenia traktowanych formalnie nauk społecznych [...] Rozszerzające się kontakty i powiązania dwóch światów: olimpijskiej myśli społecznej i różnych dyscyplin nauk społecznych uzasadniają potrzebę bliższego przedstawienia i współczesnej oceny znaczenia życia i prac Pierre’a de Coubertina w celu lepszego zrozumienia gruntu i uwarunkowań, na

których powstały i rozwinęły się w funkcjonalny system pojęć, zasad, wskazań, idei i instytucji określanych mianem olimpizmu³⁰.

Olimpizm w momencie swoich narodzin, jak i na każdym etapie rozwoju, opierał się na określonych teoriach filozoficznych, etycznych, estetycznych, pedagogicznych i in. Przy czym – jak stwierdza N. Popow – „samo pojęcie «olimpizmu» stosuje się w literaturze nie tylko na określenie teorii, lecz również jako uogólniającą nazwę szerokiego kręgu problemów ruchu olimpijskiego. Część ich związana jest z wyjaśnieniem pochodzenia, roli i perspektyw igrzysk olimpijskich, to znaczy, że odnosi się do historii i organizacji ruchu sportowego. Inne zagadnienia noszą bardziej wyraźny charakter filozoficzno-światopoglądowy³¹. Związki filozofii i sportu mogą być trojaki. Można pytać, jak osiągnięcia natury sportowej wpływają na filozoficzny obraz człowieka, albo odwrotnie, czy filozofia jako nauka postuluje jakiś model człowieka sportu, i wreszcie, jak obie te dziedziny działalności wzajemnie wpływają na konstruowanie kultury szeroko rozumianej³². Stąd też głównym zamiarem autora była próba przecierania starych i wydeptywania własnych ścieżek w pracy nad filozoficzną spuścizną teoretycznych dzieł Coubertina. Nie dało się tego uczynić bez odpowiedniego określenia punktu wyjścia. Rozdziałowi temu należy poświęcić sporo uwagi, gdyż stanowi fundament, odskocznię do dalszych refleksji, nadając im odpowiedni kierunek i perspektywę badawczą.

2.1. Najślawniejszy nieznany

Zazwyczaj w cyklu olimpijskim w chwilach uroczystych wspomina się sylwetkę barona de Coubertina, który zdobył swoją sławę, dając życie i wigor wielkiemu festiwalowi sportowemu, uważanemu przez jemu współczesnych za bezpowrotnie pogrzebany w pyłe czasu³³. Ale ilu go pamięta, łączy, identyfikuje z humanistycznymi postulatami stanowiącymi główny filar olimpizmu³⁴? Choć szeroka opinia publiczna słusznie kojarzy Coubertina z ruchem olimpijskim, to jednak tylko w aspekcie ściśle sportowym. G. Młodzikowski zauważa, że w tym przekonaniu kryje się zasadnicze nieporozumienie, gdyż przesłania istotne treści i założenia olimpizmu. Dla cywilizowanego świata pozostaje ciągle pedagogiem zapoznanym, czekającym na odkrycie³⁵. Wskazał na to już dawno L. Meylan, pisząc: że nie widzi się tego, że założył on w 1906 r. Stowarzyszenie Reformy Wychowania, a w 1910 r. Ligę Wychowania Narodowego; że w latach 1917–1918 zorganizował i ożywił Instytut Olimpijski, pod którego nazwą krył się

30 J.J. MacAloon, dz. cyt., s. 31–32.

31 N. Popow, *Filozoficzne problemy olimpizmu*, „Kultura Fizyczna”, 1979, nr 5, s. 37.

32 Zob. J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, dz. cyt., s. 209.

33 J. Durry, *Pierre de Coubertin. The visionary*, (tłum. na ang. J. Sinnbard-Murphy i N. Growse), Comité Français Pierre de Coubertin, Paris 1994, s. 7.

34 G. Młodzikowski, *Non omnis moriar. W pięćdziesiątą rocznicę śmierci Pierre'a de Coubertina*, „Kultura Fizyczna”, 1987, nr 7–8, s. 1–2.

35 Zob. G. Młodzikowski, *Geneza coubertinowskiej myśli pedagogicznej neoolimpizmu*, „Kultura Fizyczna”, 1964, nr 10, s. 573–581.

ośrodek integralnego wychowania; że od 1925 r. działała Powszechna Unia Pedagogiczna założona przez Międzynarodowe Biuro Pedagogiki Nowoczesnej, a problematyka wychowawcza zajmowała pierwszoplanowe miejsce w jego myślach i działaniu³⁶.

Igrzyska olimpijskie były tylko jednym z aspektów dzieła wielopłaszczyznowego, a ich twórca pozostaje w cieniu, przyćmiony surowym światłem olimpijskich reflektorów. Nazwisko ojca założyciela powraca zazwyczaj w komentarzach towarzyszących ceremonii otwarcia i zamknięcia igrzysk, kiedy to sportowcy wypełniają olimpijski protokół napisany jego ręką. Edukatorami społeczeństwa mimochodem stają się wtedy dziennikarze, różnie przygotowani z zakresu istoty i treści filozofii olimpijskiej. Tę dziennikarską ignorancję nie raz wytykali znawcy tematyki³⁷. Zaraz po przysiędze złożonej w cieniu flagi z pięcioma splecionymi kołami w centrum stają główni bohaterowie. Historyczna postać Coubertina umyka gdzieś mimo woli, bo oto kolejna ikona światowego sportu przymierzać się będzie do bicia rekordu. Trzeba potem odczekać następną olimpiadę, by usłyszeć to nazwisko ponownie. Pamięta o nim na co dzień garstka naukowców podejmująca humanistyczną refleksję nad sportem oraz profesorowie, doktorzy, studenci i słuchacze Międzynarodowej Akademii Olimpijskiej (IOA) i jej lokalnych odpowiedników.

Wcale więc nie dziwi fakt, że z każdą okrągłą rocznicą urodzin Francuza bądź datą rezurekcji starożytnych agonów powraca ta sama wątpliwość, czy kolejne generacje odrobiły olimpijskie zadanie i dezaktualizacji uległo pytanie: „Czy należy ponownie przypominać to, co powinien znać każdy Europejczyk?”³⁸. Obecnie na świecie nie maleje, a rośnie zainteresowanie spuścizną promotora olimpizmu i „o ile poprzednio zainteresowanie to skupiało się na jego ideach związanych z olimpizmem, o tyle obecnie kieruje się ono ku jego koncepcjom zasadniczym, związanym z pasją jego życia – pedagogiką”³⁹. Nie wyczerpuje to oczywiście całości jego intelektualnych zainteresowań, ale pozwala poznać go nie tylko jako działacza i organizatora (przecież ruchowi olimpijskiemu wyznaczył funkcję instrumentalną), lecz również filozofa i humanistę, autora oryginalnej teorii wychowania integralnego i koncepcji człowieka.

Pierre de Coubertin pozostaje nadal „sławnym nieznanym” nawet we własnym kraju, w rzeczywistości dobrze poznany tylko niewielkiej części badaczy rozsianych po całym świecie. Większość z nich, zgromadzonych przez MKOl na Uniwersytecie w Lozannie, rozważało znaczenie i doniosłość idei francuskiego arystokraty potwierdzając, że jego prace zawierają nieodkryte jeszcze bogactwo. Było to zachętą i poparciem dla wąskiej grupy entuzjastów zgromadzonych przy MKOl-u w 1982 roku wokół prof. N. Müllera. Ich misją, już zakończoną, było wydanie wyboru tekstów dotyczących olimpizmu, pedagogiki i sportu. Autorzy bibliografii barona szacują, że ujęli w spisie

36 Tamże, s. 573.

37 Zob. W. Lipoński, dz. cyt. oraz A. Pawłucki, *Sport jako modernizm olimpijski*, „Kultura Fizyczna”, 2008, nr 9–12.

38 A. Krawczuk, *Ostatnia olimpiada*, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1988, s. 25.

39 G. Młodzikowski, *Wstęp* [w:] P. Coubertin, *Poglądy na wychowanie kobiet*, „Kultura Fizyczna”, 1979, nr 4, s. 32.

95% całej literatury, tj. około 15 tys. stron⁴⁰. Dodajmy, że Coubertin stał się również postacią kontrowersyjną. W tej dyskusji jednak nie chodzi o jego dokonania, lecz późniejsze ich oceny. Świat podzielił się, różnie wartościując jego dorobek.

Obecnie w wielu środowiskach prowadzona jest edukacja olimpijska. Do wyników tej pracy, można mieć wiele życzeń, gdyż świadomość istoty olimpizmu wśród zainteresowanych nadal nie obejmuje idei pierwszego i głównego ideologa. Mam tu na myśli potoczną wiedzę zwykłego obserwatora igrzysk, zawodników stających do walki, w końcu działaczy ruchu olimpijskiego – powierników Coubertinowskich idei. Być może sprawa już nie jest tak pilna jak niegdyś. Jeśli więc w książce podejmuję ten temat, to raczej nie z nadzieją ostatecznego zlikwidowania wspomnianej ignorancji, ale z poczucia obowiązku uczynienia zadość tej sprawie.

2.2. Robotnik idei

W *Humanistycznej encyklopedii sportu* W. Lipońskiego⁴¹ pod hasłem „Pierre de Coubertin” znajduje się taka oto nota: „Pedagog, historyk i międzynarodowy przywódca zainicjowanego przez siebie ruchu neoolimpijskiego. Z ideą wskrzeszenia olimpiad wystąpił po raz pierwszy 1888, doprowadzając następnie w 1894 do zwołania I Kongresu Olimpijskiego w Paryżu i powstania Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego, a w 1896 do rozegrania w Atenach I Nowożytnych IO, odbywanych odtąd co cztery lata do chwili obecnej [...] W latach 1894–96 sprawował funkcję sekretarza generalnego MKOl, 1896–1925 prezydenta MKOl, a w 1925 przyznano mu tytuł honorowego prezydenta MKOl”. W. Lipoński jako jeden z nielicznych szerzej opracował to hasło, przybliżając sylwetkę Francuza i jego dzieła zainteresowanym czytelnikom. Wymagania encyklopedyczne nie pozwoliły mu na barwniejsze, bardziej poetyckie charakterystyki. Jednak jeśli sięgniemy do tekstów olimpijskich entuzjastów i apologetów, ujrzymy w nich Coubertina nie tylko jako działacza i sprawnego organizatora, ale wręcz jako prawdziwego apostoła sportu, laickiego teologa olimpijskiej idei⁴².

K. Zuchora znany ze swojego zacięcia poetyckiego, pisał o nim jako arystokracie ducha, robotniku idei, poecie czynu, twórcy i reżyserze największego teatru świata, znawcy dawnej greckiej tradycji humanistycznej i uważnym obserwatorze dziejów „napędzanych prądem” wielkiej rewolucji przemysłowej⁴³, człowieku „poszukującym natchnienia i siły moralnej w danych dziejach i dostrzegającym wielkość człowieka w jego odpowiedzialności za świat, w którym żyje i tworzy. Wychowawcy odwołującym się do homeryckiego ideału człowieka, który wierność sobie samemu stawia

40 N. Muller, O. Schantz, *Bibliography Pierre de Coubertin*, Comité International Pierre de Coubertin, Lausanne 1991.

41 W. Lipoński, *Humanistyczna encyklopedii sportu*, Wyd. Sport i Turystyka, Warszawa 1987, s. 64.

42 B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina i antyk (Analogie, paralele i dysharmonie)*, cz. I, „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 9–10, s. 1.

43 K. Zuchora, *Nauczyciel wartości – z filozofii kultury fizycznej i pedagogiki sportu*, Wyd. Heliodor, Warszawa 2009, s. 316.

wyżej niż uznanie tłum. Poety, który tchnął nowe życie w wyschłe koryto antycznej rzeki sportu”⁴⁴.

Coubertin uznany zostaje za niezwykle barwną postać, którą zaraz po jego śmierci W. Junosza nazwał człowiekiem realnym, człowiekiem praktycznym o niezmiernej mądrości życiowej, uczonym archeologu i zamiłowanym wychowawcą, pragnącym spośród gruzów Olimpii wykrzesać płomień wzniesający w duszach pożądanie moralnego i fizycznego piękna, pożądanie hartu i siły, wznoszący je na wyższy szczebel doskonałości⁴⁵.

Ten myśliciel, obywatel świata, apostoł „religii sportu”, humanista i poeta, działacz i wizjoner⁴⁶, traktowany był również jako oderwany od rzeczywistości amator z uprzywilejowanego świata, który pomimo niewyczerpanych pokładów dobrej woli, nie do końca zdawał sobie sprawę z własnej motywacji⁴⁷. Lecz nikt tak jak on, spośród dotychczasowych prezydentów MKOl-u, nie potrafił lepiej wspierać dzieła swojego życia mocą swojego talentu⁴⁸. Społeczna pasja i szerokie wykształcenie humanistyczne sprawiły, że każdy jego następcą pisał jedynie komentarze do jego dorobku. Pedagog bardziej niż sportowiec, nie polityk, lecz socjolog-amator, przede wszystkim filozof niżli nauczyciel, przede wszystkim moralny przywódca – jak go zwie D. Miller – liberał o dużym wyuczuciu historii i z wizją przyszłości⁴⁹. Coubertin, postać kontrowersyjna, wykraczająca poza współczesne mu czasy, a na pewno Francję, stoi w centrum tego opracowania.

2.3. Kilka faktów z życia

Osobistych losów francuskiego barona i korzeni nowożytnego olimpizmu nie sposób oddzielić. Życie osobiste głęboko związał ze swoim projektem, był nie tylko wynikiem teoretycznej refleksji, lecz samodzielnej i naocznej obserwacji. W interpretacji poglądów filozoficznych zawsze ciekawe jest odniesienie ich do życia autora przez przytoczenie kilku not biograficznych. Choć autor niniejszej książki jest zwolennikiem interpretacji filozoficznych oderwanych od życia osobistego pisarza, to w tym przypadku wydarzenia, zarówno te zaplanowane, niejako programowe, jak i zupełnie przypadkowe, wynikające z całego tła kulturowo-społecznego, greckich odkryć archeologicznych, napotkanych osób, odwiedzonych miejsc, otrzymanego wychowania – bezpośrednio i trwale odcisnęły się na ideologii olimpijskiej. Pierre de Coubertin żył we Francji pokrytej bliznami po francusko-pruskiej wojnie 1870–1871, po której w upokarzającej kapitulacji pod Sedanem upadł mit wielkiego Napoleona III i całego reżimu znanego jako II Imperium. Do rewolucji z 1789 roku Francja była rządzona przez absolutnego

44 Tamże.

45 W. Junosza, *Odszedł człowiek – pozostała idea*, „Sport Polski”, 1937, nr 2, s. 2.

46 K. Zuchora, T. Daszkiewicz, dz. cyt., s. 5.

47 D. Miller, *Historia igrzysk olimpijskich i MKOl. Od Aten do Pekinu 1894–2008*, Wyd. Rebis, Poznań 2008, s. 50.

48 G. Młodzikowski, *Pierre de Coubertin. Przemówienia...*, dz. cyt., s. 3.

49 D. Miller, *Historia igrzysk olimpijskich*, dz. cyt., s. 32.

monarchę. W mniej niż sto lat przeszła serię rewolucji i kontrrewolucji zapoczątkowując dwie różne Republiki, restaurację króla 1815–1848, II Imperium i Trzecią Republikę ustanowioną w 1871 roku.

Urodzony pierwszego stycznia 1863 roku, Pierre był czwartym dzieckiem w arystokratycznej katolickiej rodzinie. Jako przedstawiciel klasy wyższej powinien był się kształcić na polityka albo wojskowego. Jednak droga życiowa, którą obrał, od początku była jego własną drogą, ku rozczarowaniu rodziców. Młody baron zrezygnował z kariery oficerskiej, równie szybko porzucił myśl o zawodzie dyplomaty. Choć bez entuzjazmu, próbował zdobyć klasyczne wyższe wykształcenie. Ostatecznie uzyskał 3 bakalaureaty: nauk humanistycznych (1880), nauk ścisłych (1881) i prawa (1885)⁵⁰. Bardzo wczesnie odkrył w sobie prawdziwe powołanie opierające się na wrażliwości na losy Francji. Motywy jego były praktyczne i szlachetne. Zawsze był po pierwsze Francuzem, dopiero później obywatelem świata⁵¹. Nie kościół, nie wojsko, nie dyplomacja i polityka, a edukacja stała się miłością jego życia i od lat młodzieńczych chciał pomóc swojemu krajowi stanąć na nogi. Gdy reszta jego klasy społecznej wspierała restaurację króla, on akceptował nowy rząd jako drogę obrony Republiki⁵². Od wczesnych lat młodzieńczych występował jako rzecznik szkolnego wychowania fizycznego, zainteresowany odbudowywaniem i modernizacją francuskiego systemu edukacji i armii, opartą na wzorach angielskich⁵³. Podróżując, młody Pierre de Coubertin poszukiwał własnych rozwiązań. W Anglii „zachwyił się własnym odkryciem, niczym dojrzewający chłopiec, poszukujący w obcym sobie świecie ideałów”⁵⁴, czyniąc odtąd edukację przez sport treścią swojego życia.

Niewysoki, z pełnymi życia oczyma, z wysokim piskliwym głosem i charakterystycznymi podkręconymi do góry wąsami, młody Coubertin wkroczył na ścieżkę, którą przed nim podążało już wielu, lecz bez powodzenia. J.A. Samaranch był przekonany, że głównym źródłem sukcesu jego zamierzeń była znajomość mentalności anglosaksońskiej i podejścia do sportu⁵⁵. Kto wie, czy to jednak nie cechy charakteru stały u podstaw jego fenomenu. Cechował go bowiem niesłychany upór i stanowczość. A. Pac-Pomarnacki uważa, że „nie bez znaczenia dla pomyślności jego zamiarów były też talenty, wykształcenie i pochodzenie, a wraz z nim dostęp do środków finansowych, zapewniających swobodę działania”⁵⁶.

50 J.J. MacAloon, *This Great Symbol: Pierre de Coubertin and the Origins of the Modern Olympic Games*, University of Chicago Press, Chicago 1981.

51 R. Espy, *The Politics of the Olympic Games*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1979, s. VII.

52 J. Durry, dz. cyt., s. 8.

53 J.E. Findling, K.D. Pelle, U. Schwabe (red.), *Historical dictionary of the modern olympic movement*, Greenwood Publishing Group, USA 1996, s. 350.

54 A. Pawłucki, dz. cyt., s. 14.

55 J. Durry, dz. cyt.

56 A. Pac-Pomarnacki, *Ciekawa historia kongresów olimpijskich*, „Sport Wyczynowy”, 1995, nr 1–2, s. 24.

Konsekwencja i głęboka wiara w powodzenie zaowocowały, nie bez trudu, powołaniem MKOl-u, co po sukcesie w organizacji pierwszych ateńskich igrzysk przysporzyło mu nie tylko zwolenników, ale i zazdrosnych rywali, którzy uważali go za towarzyskiego dziwoląga, snoba lub zwykłego utrapieńca⁵⁷. Można pytać, co jest ważniejsze: sposób i styl pokonywania obranej drogi, czy też cel, ku któremu się zmierza? Organizowano wcześniej wiele festiwali sportowych mających helleńskie referencje w swej ideologii i treści, lecz wszystkie miały charakter lokalny. Rozmach Coubertina polegał na wizji igrzysk globalnych.

Taki pomysł mógł zrodzić się tylko w romantycznym umyśle stawiającym śmiałe cele i utopijne wizje. „Wpatrzony w nurt Alfejosu – pisze K. Zuchora – wsłuchany w ciszę otulonej światłem księżycy Olimpii, wydartej ziemi po piętnastu wiekach zapomnienia, Pierre de Coubertin, twórca nowożytnych olimpiad widział oczami duszy świat bez wojen, a jedyne konflikty, jakie będą rozwiązywać ludzie rozgrywać się będą na boisku sportowym. Wiedział już wtedy, że nie przyjdzie to łatwo, a wielu zarzuciło mu, że poddaje się ułudzie. Trzymał się jednak tej myśli, ponieważ miał przed sobą wyryte w kamieniu prawdy, które nie uległy niszczącej sile czasu”⁵⁸.

Podczas swojego pierwszego pobytu w odkopanej Olimpii, poruszony magią miejsca i chwili, snuł wielkie projekty, jakich świat dotąd nie widział. Oto stanął przed szansą weryfikacji swojej diagnozy społecznej, żywego eksperymentu społecznego, którego był pomysłodawcą. Tak Coubertin opisuje chwile spędzone w Olimpii:

Pamiętam ścieżkę, która wijąc się prowadziła na wzgórze, gdzie wznosiło się muzeum i gospoda. Od rzeki Alfejos powiewał czysty, wonny wietrzyk. Księżyc ożywił swym światłem na chwileczkę zamglony krajobraz, po czym noc zapadła na te dwadzieścia wieków, z którymi szukałem tu wzruszającego kontaktu. Nazajutrz śledziłem z mego okna wschodzenie słońca i zaledwie pierwsze jego promienie przemknęły w dolinę, pospieszyłem sam jeden ku ruinom. Ich szczupłość związana czy to z małymi proporcjami budowli, czy też ich słabym oświetleniem ani mnie nie zdziwiła, ani rozczarowała [...] Istniała tam w Grecji budowla duchowa, a to powiększało i uświetniało wszystko. Na dumaniu przepędziłem tam cały ranek wśród cisy zakłóconej jedynie dźwiękiem dzwonek stad owczych na drodze do Arkadii⁵⁹.

Mamy do czynienia z przedstawieniem poglądów człowieka, wyrażonych głównie przez pryzmat jego dzieła, nieprzynależącego dzisiaj wyłącznie do francuskiego arystokraty, lecz będącego zdobyczą i dziedzictwem ludzkości. U jego podstaw kryje się rebeliancki charakter, potrafiący wyrwać się spod presji rodzinnej i klasowej, oddający się porywom romantycznego serca. Pytamy: na ile był wybitnym pisarzem-wizjonerem, a na ile sprawnym mówcą i organizatorem? Które jego cechy zaważyły na dziele, którego stał się ojcem? Być może wyrafinowanie, biegłość w dyplomacji i umiejętność perswazji przyczyniły się do realizacji marzeń.

57 D. Miller, dz. cyt., s. 50.

58 K. Zuchora, *Olimpizm: powrót do źródeł*, [w:] Almanach V, PKOl, Warszawa 1994, s. 38–45.

59 P. Coubertin, *Wspomnienia olimpijskie*, [cyt. za:] R. Wroczyński, *Powszechne dzieje wychowania fizycznego i sportu*, Wyd. BK, Wrocław 2003, s. 275–276.

2.4. Spór o antyczne korzenie nowożytnego olimpizmu

Dla dziewiętnastowiecznego świata kultury wstrząsem i zarazem inspiracją stały się dwa fakty: odkrycie Troi przez H. Schliemann oraz odsłonięcie przez niemieckiego archeologa E. Curtiusa, po 15 wiekach, ruin świętego gaju w Olimpii. Wraz z tymi wydarzeniami rozpoczęła się ogromna fascynacja antyczną cywilizacją Grecji, a wraz z nią przekształcenie starogreckich ośrodków dawnej kultury w liczne wykopaliska. Żywił się tym europejski romantyzm, a ówcześni pisarze i artyści pielgrzymowali po terenach dawnej Hellady, poświęcając tym miejscom i przeszłym wydarzeniom swe dzieła⁶⁰. Nieprzypadkowo projekt wskrzeszenia igrzysk olimpijskich zbiegł się w czasie z tymi wydarzeniami. To w ruinach świątyni Zeusa, gdzie z cienia gaju oliwnego można było dostrzec zarys dawnego stadionu, u boku którego wznosi się wzgórze Kronosa, dojrzewała w umyśle młodego Francuza idea wznowienia igrzysk. On sam tak po latach rekonstruował narodziny tego pomysłu:

Nic z historii starożytnej nie dało mi tyle do myślenia, co Olimpia. To było miasto marzeń, przeznaczone do zadań tak dokładnie ludzkich, a zarazem istniejące realnie, czyste i podniesione ideą patriotyzmu, która tam tkwiła, jak miejsce, gdzie powstawały siły życia, miasto wyposażone w swoje kolumnady i portyki, które oddziaływały na [mój] młodzieńczy umysł. Wcześniej przemyślałem, jak wyciągnąć z jej ruin ożywcze pryncypia, a moja wyobraźnia zatrudniona była jej odbudową, uczynieniem, by jej kształt znowu ożył. Jeśli Niemcy przywróciły to, co zostało z Olimpii, to dlaczego Francja nie miałaby odnieść sukcesu w odbudowie jej chwały? Stąd już nie było daleko do mniej oślepiającego, a za to bardziej praktycznego i owocnego projektu przywrócenia igrzysk, szczególnie, że godzina wybiła, gdy sport międzynarodowy wydał się ponownie przeznaczony, by odgrywać swoją rolę w świecie⁶¹.

Nazwanie igrzysk „olimpijskimi” intuicyjnie wprost odnosi je do ich antycznego greckiego pierwowzoru. Ale to stereotypowe i utrwalone ujęcie problemu należy zmienić – jak podpowiada J. Lipiec – a intelektualnej inspiracji i stymulacji ideowej szukać trzeba raczej w bezpośrednim sąsiedztwie, tj. w XIX i XX wieku⁶². Dotychczasowy schemat myślenia – pisze autor *Filozofii olimpizmu* – jest następujący: „Sport nowożytny jest kontynuacją nowoodkrytego na przełomie XIX i XX wieku sportu antycznego (*Prześlanka I*). Sens tamtego sportu z igrzysk w Olimpii wyrażony został w filozofii starożytnych Greków (*Prześlanka II*). A zatem klasyczna filozofia grecka stanowi podstawę, źródło i obraz aspiracji, szans oraz możliwości współczesnego sportu, zwłaszcza olimpijskiego (*Wniosek*)”⁶³. O ile konkluzja z takiego rozumowania jest formalnie poprawna, to wspomniany autor nie kryje zastrzeżeń co do prawdziwości samych przesłanek. *Prześlanka I* mija się z faktami, gdyż zbyt precyzyjnie precenia znaczenie antycznej tra-

60 Zob. W. Lipoński, *Historia sportu*, PWN, Warszawa 2012, s. 474.

61 P. Coubertin, *Une campagne de vingt-et-un ans*, Paris 1909, s. 89–90, [cyt. za:] W. Lipoński, tamże, s. 475.

62 *Filozofia olimpizmu*, dz. cyt., s. 209.

63 Tamże, s. 209–210.

dycji w rozwoju sportu dwudziestowiecznego, będąc bardziej towarzyszem („ideowym alibi”) niżli filarem. Jeszcze poważniejsza krytyka spadła na *Przesłankę II* poprzez wyraźne oddzielenie antycznej filozofii od sportu, która była raczej konkurentką agonów z racji ich charakteru kulturowego⁶⁴.

By zrozumieć w pełni Coubertinowską ideę, rozwijającą się i krzepnącą w czasie, należy bezwzględnie, choć krytycznie, sięgnąć do źródeł, z których ponoć tak głęboko zaczerpnął. Sprawa ta nie jest łatwa – pisze B. Biliński – gdyż nie wiadomo, „czy ktoś podjął się tego w sensie prawdziwie naukowym, a nie w uproszczonych twierdzeniach głoszonych przez dyletantów i kompilatorów, którzy w swych dywagacjach i uproszczeniach prowadzą do powszechnej wulgaty”⁶⁵. Aby uniknąć zarzutu dyletantstwa, w części poświęconej starożytnym inspiracjom olimpizmu XIX i XX wieku, zdać się trzeba na opracowania wspomnianego już B. Bilińskiego⁶⁶, ale także A. Krawczuka⁶⁷, J. Parandowskiego⁶⁸, J. Łanowskiego⁶⁹, J.A. Szczepańskiego⁷⁰, D. Słapka⁷¹, W. Lipońskiego⁷², R. Gostkowskiego⁷³, S. Parnickiego-Pudelko⁷⁴, R. Wroczyńskiego⁷⁵, Z. Porady⁷⁶; czy filozofię olimpizmu J. Lipca⁷⁷.

Brak znajomości źródeł zarzuca się samemu Coubertinowi, który powołując się na antycznych Greków, czynił to

raczej z pasją i apostołskim kaznodziejstwem zapalonego propagatora niż ścisłością i precyzją naukową. Stąd niemało w nim retoryki i emfazy, które nie zawsze należy rozumieć

64 Tamże, s. 210–211.

65 B. Biliński, dz. cyt., s. 4.

66 B. Biliński, *Agony gimniczne oraz komponenty intelektualne i artystyczne w agonistyce starożytnej*, „Kultura Fizyczna”, 1969, nr 7, s. 314–322; tenże, *Metamorfozy antycznych wzorców w olimpizmie Pierre de Coubertina*, cz. VI-2, „Kultura Fizyczna”, 1993, nr 1–2, s. 6–8; tenże, *Metamorfozy antycznych wzorców w olimpizmie Pierre de Coubertina*, cz. V-2, „Kultura Fizyczna”, 1992, nr 1–2, s. 6–8; tenże, *Metamorfozy antycznych wzorców w olimpizmie Pierre de Coubertina*, cz. V, „Kultura Fizyczna”, 1991, nr 11–12, s. 4–8; tenże, *Olimpizm Pierre de Coubertina i antyk (Analogie, paralele i dysharmonie)*, cz. II, „Kultura Fizyczna”, 1990, nr 1–2, s. 3–10; tenże, *Olimpizm Pierre de Coubertina i antyk (Analogie, paralele i dysharmonie)*, cz. I, „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 9–10, s. 1–7; tenże, *Olimpizm Pierre de Coubertina i antyk (Metamorfozy i transformacje antycznych wzorców)*, cz. III, „Kultura Fizyczna”, 1990, nr 5–6, s. 7–12.

67 A. Krawczuk, *Ostatnia olimpiada*, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1988.

68 J. Parandowski, *Dysk olimpijski*, PIW, Warszawa 1968.

69 J. Łanowski, *Święte igrzyska olimpijskie*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1981.

70 J.A. Szczepański, *Od Olimpij do Olimpiad*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.

71 D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Wyd. Homini, Kraków–Warszawa 2010

72 W. Lipoński, *Olimpizm dla każdego*, Wyd. AWF, Poznań 2000; tenże, *Historia sportu*, PWN, Warszawa 2012; tenże, *Humanistyczna encyklopedia sportu*, dz. cyt.

73 R. Gostkowski, *Sport w starożytności*, PZWS, Warszawa 1959.

74 S. Parnicki-Pudelko, *Olimpia i olimpiady*, Poznań 1964.

75 R. Wroczyński, *Powszechne dzieje wychowania fizycznego i sportu*, Wyd. BK, Wrocław 2003.

76 Z. Porada, *Starożytne i nowożytne igrzyska olimpijskie*, KAW, Kraków 1981.

77 J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, Polskie Wydawnictwo Sportowe SPRINT, Warszawa 1999; tenże, *Kalokagatia*, PWN, Warszawa–Kraków 1988.

dosłownie, bo służą tylko doraźnej argumentacji i mają na celu bardziej efekt propagandowy niż precyzyjny dowód naukowy, mają one przekonywać, choć nie zawsze są one udokumentowaną prawdą. Coubertin często jest trybunem idei olimpijskiej, która w ogólnych swych zasadach jest wzniosła, słuszna i przekonująca, ale w szczegółach, zwłaszcza jeśli chodzi o tradycje antyczne, często głosi prawdy naukowo tylko częściowo prawdziwe lub wynikające z wielkich uogólnień lub nawet uproszczeń⁷⁸.

B. Biliński sugeruje, że by poznać stan wiedzy o kulturze greckiej, którą Francuz mógł wykorzystać, należy zrekonstruować w pierw stan badań nad antyczną Grecją w Anglii, Francji i w Niemczech. Trzeba również być świadomym, że nie był on absolutnym pionierem w próbach wskrzeszenia antycznych agonów, bo myśl ta była obecna i żywa już we wcześniejszych epokach. Ostateczny sukces grupy inicjującej nowożytny igrzyska, należy łączyć raczej z ogólnym prądem naukowo-kulturowym, zwanym „historyzmem”, w który Coubertin wmieszał się ze swoim projektem ogólnoświatowych festiwali⁷⁹.

Sposób odczytywania spuścizny greckiej kultury uzależniony był od aktualnie panującego trendu. Za B. Bilińskim rozróżniamy w XIX i XX wieku dwie różne koncepcje antycznego świata, głównie Grecji. Odpowiednio

inne były one w pierwszej połowie tego wieku (XIX – przyp.), a inne w drugiej połowie i na przełomie wieku XIX i XX. W pierwszej połowie XIX wieku, pełnej wrzeń wolnościowych i rewolucyjnych, wyrażonych po Rewolucji Francuskiej rokiem 1848, wydobywały one z dziedzictwa antycznego idee postępowe i spoglądały krytycznie na dawniej wyidealizowaną starożytność [...] W drugiej zaś połowie tego wieku uchodzą z pola widzenia realia postępowe i rewolucyjność, a na ich miejsce wkraczają koncepcje idealizujące starożytność klasyczną, które potem kulminują pod koniec wieku głównie w niemieckim neohumanizmie. Paradoksalnie więc, im więcej posiadało się wiedzy szczegółowej o antyku, a druga połowa XIX wieku to właściwie apogeum studiów nad *Altertumswissenschaft*, tym bardziej pojęcia ogólne, a głównie społeczne, traciły swój ładunek ideowy na rzecz prądów idealizujących przeszłość starożytną, związanych z rysującymi się konfliktami świata kapitalistycznego, wchodzącego w stadium zmagania imperialistycznych⁸⁰.

Podług tego drugiego nurtu Coubertin modelował swój obraz antyku, w pewien sposób deformując go poprzez indywidualną selekcję treści. W rezultacie otrzymaliśmy za jego przyczyną subiektywną wizję helleńskiego świata, powtarzaną tyle razy, że trudno było oddzielić historyczną prawdę od życzeniowych faktów. Przeszłość połączyła się z teraźniejszością i utworzyła nową jakość przetworzoną zabiegami idealizacyjnymi. Na fali wielkiego zainteresowania kulturą greckiego antyku, zwłaszcza w II połowie XIX wieku, Coubertin podjął skuteczną próbę realizacji marzenia wielu. W efekcie to on, a nie G. Saint-Clair, P. Grousset czy L. Ross, a także W.P. Brookes, związał swe imię z największym wydarzeniem społeczno-kulturalnym świata.

78 B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina...*, cz. I, dz. cyt., s. 2.

79 Zob. B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina...*, cz. II, dz. cyt., s. 10.

80 B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina...*, cz. I, dz. cyt., s. 4.

Jeśli porównuje się nowożytny zjawiska do ich antycznych wzorów, potrzebne są istotne uwagi zasadzające się na niezwykle długiej perspektywie czasowej dzielącej oba zjawiska oraz na niejasnościach dotyczących użytej terminologii. I tak pierwszy zarzut, jaki można wysunąć, dotyczy już samego terminu „antyk”. Jak zauważają historycy, nie można tak lekkomyślnie używać tego pojęcia, gdyż „jest to uogólnienie, które naukowo właściwie nic nie znaczy i posługują się nim przeważnie publicyści lub twórcy wielkich syntez kulturowych, ale w szczegółowych, prawdziwie naukowych badaniach, nie ma wiele sensu. Obejmujemy tym terminem czasy od Homera po Libaniosa czy Konstantyna, wrzucając do jednego tygła 12 wieków, o ile nie więcej historii starożytnej Grecji i Rzymu, całą formację niewolniczą, która przechodziła różne fazy i stadia w całym basenie morza Śródziemnego”⁸¹. Ta sama uwaga tyczy się zbyt szerokiego odnośnienia tego pojęcia do Grecji. A ta inna jest w epoce archaicznej, w okresie polis, w fazie grecko-rzymskiej itd. Także kryterium geograficzne jest istotne, bo jakże wrzucić do jednego worka kulturę ateńską, spartańską czy kulturę greckich kolonii w Azji Mniejszej.

Przy uszczegółowianiu zagadnienia do samej greckiej agonistyki, nasuwa się kolejna uwaga metodologiczna, mianowicie cała wiedza obejmująca to zagadnienie opierała się do połowy XX wieku wyłącznie na źródłach pisanych, przeważnie literackich, i to autorów późniejszych epok, niegwarantujących oryginalności przekazu. A już wtedy – zauważa B. Biliński – agonistyka grecka przeżyła dwa etapy idealizacyjne: „pierwszy raz w wieku IV p.n.e., gdy w kryzysie polis greckiej, sięga się do tradycji przodków, tzw. *patrios politeia* z wyraźnymi tendencjami idealizacyjnymi, by je przeciwstawić dekadencji teraźniejszości. Drugi raz w okresie archaicznym w II wieku n.e. w czasie tzw. II sofistyki, a więc w wieku Pauzanasza, Lukiana, Plutarcha i Filostratosza, gdy sławi się i idealizuje dawne czasy greckie epoki klasycznej dla podniesienia ducha narodowego Greków, podległych panowaniu rzymskiemu”⁸². Zalecana jest więc znaczna ostrożność przy doszukiwaniu się w tych dziełach autentycznych faktów historycznych oraz konieczny dystans poparty wielką erudycją naukową. Z tego metodologicznego impasu nieco uwolniły historyków nowe metody badań wzbogacone o analizę inskrypcji zawierających autentyczny przekaz nie zabrudzony subiektywnymi późniejszymi interpretacjami. Zasób wiedzy o olimpijskich agonach wyzbył się niekontrolowanej fantazji poetów i filozofów idealizujących lub dewaloryzujących to zjawisko kulturowe.

Na przełomie wieków taki warsztat naukowy był dopiero melodią przyszłych czasów. Coubertin wpisał się w panujące trendy apoteozy tradycji antycznej, wzmocnionej wieściami o kolejnych odkryciach archeologicznych w Olimpii na półwyspie Peloponeskim. Ta bezkrytyczna i selektywna analiza greckiej sportowej tradycji naraziła go na zarzuty powierzchowności penetracji tekstów źródłowych bez własnej interpretacji i opieranie się na informacjach głównie z drugiej ręki⁸³, mimo że odebrał solid-

81 Tamże, s. 1.

82 Tamże,

83 B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina...*, cz. III, dz. cyt., s. 7.

ne klasyczne wykształcenie i był autorem wielkiego 4-tomowego dzieła *Histoire Universelle*⁸⁴.

Tę wielką fascynację kulturą antyczną basenu Morza Śródziemnego wytłumaczyć można nie tylko nurtami romantycznymi, którym się poddał, lecz i bardziej praktycznymi motywacjami. Jako samozwańczy reformator francuskiego systemu edukacji, odnalazł po wielu latach podróży i zagranicznych wojaży, punkt zaczepienia dla własnej koncepcji pedagogicznej, budowanej na pozytywnych wartościach rywalizacji sportowej w wychowywaniu młodych pokoleń. W walce o wprowadzenie wychowania fizycznego do szkół, opartego nie tylko na gimnastyce niemieckiej, ale na szerszym sportowym projekcie, przypominał agonistykę grecką stanowiącą integralną i organiczną część antycznego społeczeństwa, genetycznie z nim związaną, usankcjonowaną kultem religijnym wchodzącym w obszar *sacrum*⁸⁵. Studia z historii klasycznej przekonały go, że o dominacji greckiej w basenie śródziemnomorskim zdecydował system edukacji, w którym instytucja gimnazjonu stanowiła trzon i główne źródło powodzenia.

Agonistyka grecka posiadała jeszcze jedną wartość, która była po myśli inicjatora nowożytnych igrzysk. Stanowiła w kulturze greckiej czynnik scalający nawet wtedy, gdy agony straciły swe pierwotne znaczenie religijno-sportowe, w trakcie wieków zlaicyzowały się i wraz z sekularyzacją przemieniły w widowisko całkiem już luźno związane ze sferą religijną⁸⁶. Ponadto idea *ekecheirii*, zespalająca Greków na czas igrzysk w ich partykularyzmie, stała się podstawą najbardziej utopijnej wizji Coubertina – świata bez wojen. Naukowość restauratora igrzysk miała romantyczny odcień i opierała się na dalece wyidealizowanym obrazie społeczności, w której – jak wierzył – igrzyska olimpijskie reprezentowały najwyższy wyraz osiągnięcia kulturowego i moralnych aspiracji.

Trzeba to jasno powiedzieć, że Coubertin świadomie wykreował własny idealny obraz antycznego sportu, gdyż taka retoryka sprzyjała jego przedsięwzięciu. S. Wilk pyta: „czy takie selektywne korzystanie z całej spuścizny antyku można uznać za naganne?”⁸⁷. Gdyby chodziło wyłącznie o lokalny projekt, pewnie nikt by tego pytania nie zadał. Ale skoro olimpizm proponuje system aksjologiczny pretendujący do miana uniwersalnego, to nie dziwi fakt, że świat nauki zapytuje o uzasadnienie źródeł rozstrzygnięć moralnych. Bardziej niżli piękno idei interesuje prawda historyczna.

Wyrazicielem tej prawdy jest m.in. wielokrotnie cytowany już w tej książce B. Biliński, który pisał o Coubertinie, że ten „nie zdaje sobie sprawy z wiekowego rozwoju agonistyki od VIII wieku p.n.e. do mniej więcej IV n.e. i wybiera z różnych epok różne elementy pozytywne i w różnych epokach hegemoniczne, rzucając *en bloc* do jednego kotła różne fenomeny i stadia, przez które przechodziła agonistyka grecka. Nie dostrzega na przykład różnicy między archaiczną *areté* charakteryzującą się wybitnie cnotami wojennymi i militarnymi, opiewaną od Homera aż po Pindara, a późniejszą

84 P. Coubertin, *Histoire universelle*, Société de l'histoire universelle, 1921.

85 B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina...*, cz. I, dz. cyt., s. 2.

86 Tamże, s. 3.

87 S. Wilk, *Olimpizm a historia*, „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 5–6, s. 1.

w polis greckiej V i VI w. *kalokagathia*. [...] ten idealny postulat przeniesie on na całą agonistykę grecką. Aby uzupełnić kulturę ciała na igrzyskach olimpijskich przeniesie z igrzysk pytyjskich konkursy muzyczne i intelektualne i wprowadzi je do swego programu olimpijskiego wbrew historycznej rzeczywistości”⁸⁸. To wszystko sprawia, że ledwie ślizgamy się po powierzchni tego kulturowego fenomenu. W bardziej krytycznym tonie wypowiada się D.C. Young, znawca starożytności, badacz igrzysk olimpijskich. Pisał, że Coubertin całkowicie ich nie zrozumiał i opiera swoje nowożytnie igrzyska na niepotwierdzonych tezach. D.C. Young dowodzi, że mylnie uważał, że igrzyska były ograniczone do amatorów, i przenosząc to na szerszy grunt, twierdzi, że idea amatorsstwa była wyrazem raczej dziewiętnastowiecznego ruchu wyłączającego sport z klas robotniczych, ograniczając go do klasy wyższej. Coubertin propagował całkowicie niegrecką ideę, że w igrzyskach liczy się udział, a nie zwycięstwo. Mógł także przesadzić z ważnością „świętego pokoju”, który nie zapobiegał wojnom, nie kończył tych rozpozetych, co najwyżej dawał wolną drogę na igrzyska do Elis⁸⁹.

Faktem jest, że Coubertin, tworząc podwaliny ruchu olimpijskiego, był niezwykle wybiórczy i odwołał się tylko do tych treści, które pasowały do jego projektu. Uczynił to, bo potrzebował legitymizacji swojej idei. Powołując się na starożytnych Greków, zawłaszczył ich autorytet i na ich plecach z powodzeniem przeniósł to zjawisko do świata współczesnego. Znalazł dla neoolimpizmu, tak ważny w okresie romantyzmu, mit założycielski, szlachetną genealogię przydającą mu charakteru nadprzyrodzonego. Ufundowanie igrzysk na ruinach Olimpii oświetlało jego projekt jasnym blaskiem powagi kolebki europejskiej kultury. Ogrzewał się w tym blasku, jednocześnie zawłaszczając prawa własności do greckiej spuścizny narodowej.

Historyczny dyletantyzm Coubertina wcale nie umniejsza jego zasług. Zresztą dużą naiwnością byłby pogląd, że baron chciał bezpośredniego transferu antycznych agonów do teraźniejszości. On sam wielokrotnie zastrzegł, że próbuje je wskrzesić zgodnie z potrzebami czasu, przywracając igrzyskom jedynie ducha, a nie formę. Ta miała odpowiadać celom i potrzebom teraźniejszości⁹⁰. Przez długie lata uważano, że Pierre de Coubertin był pierwszym, który wyszedł z inicjatywą rezurekcji igrzysk, mając indywidualny i oryginalny plan. Ale w przeciągu ostatnich dwudziestu lat zjawisko to zostało lepiej poznane. Nie była to idea jednego człowieka, i nawet Coubertin nie był jedynym, który to zaproponował. Jest on intelektualnym dłużnikiem bezpośrednio co najmniej kilku osób, w tym poety Panagiotisa Soustosa, filantropa Evangelisa Zappasa, doktora medycyny W.P. Brookesa i Demetriososa Vikelasa⁹¹. B. Biliński uważał nawet, że Coubertin kończy właściwie i zamyka długi proces. Raczej by go umieścić „w całej galerii postaci, które poprzez literaturę i sztukę, archeologię i studia histo-

88 B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina...*, cz. I, dz. cyt., s. 6.

89 C.R. Hill, *Olympic Politics. Athens to Atlanta 1896–1996*, Manchester University Press, 1996, s. 7.

90 B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina...*, cz. I, dz. cyt., s. 4.

91 D.C. Young, *Evangelis Zappas and the origin of the modern olympic games*, [w:] Proceedings books. 47th International Sessions for Young Participants, IOA, Ancient Olympia, 2007, s. 70.

ryczne przygotowywały to zmartwychwstanie agonistycznej Hellady, którego ostatnim wielkim i skutecznym organizatorem był właśnie Coubertin⁹².

Czy to wystarczy za linię obrony dokonanych zabiegów modyfikujących i uproszczonego transferu tylko wybranych elementów? Jest pewne, że niemożliwe było wierne odwzorowanie zjawiska cywilizacyjnego oddzielonego półtora tysiącem lat. Takie nawiązanie nie mogło być ani proste, ani łatwe. A określenie: „już starożytni Grecy...” – jak zauważa J. Łanowski – jest ahistoryczne i nienaukowe⁹³. Także A. Pawłucki⁹⁴ uważa, że próba bezpośredniego przeniesienia wizji i ideologii na tak długi czasowy interwał byłaby z góry nietrafiona i błędna. Nie można myśleć o przyszłości, zwracając się i szukając inspiracji w wiekach minionych. Można by złagodzić takie stanowisko, oceniając dzieło po skutkach, wtedy trafność doboru środków nabiera wartości. Ponadto Coubertin sięgając myślą do przeszłości, wzrok kieruje naprzód. Świadomy był, że niemożliwe było mechaniczne przywrócenie igrzysk do głęboko przeobrażonej rzeczywistości kulturowo-społeczno-politycznej. Natomiast niczym prorok snuł profetyczne wizje czasów, kiedy jego myśl trafi na podatny grunt i rozblśnie niczym „światło dla wszystkich”.

2.5. Reforma francuskiego wychowania fizycznego

Trudno dzisiaj uwierzyć, patrząc na instytucję igrzysk olimpijskich, że jest to dzieło trochę z przypadku. Cel, jaki przyświecał Coubertinowi, kiedy powoływał do nowego życia antyczne rozgrywki sportowe, początkowo dalece mijał się z obecną ideologią igrzysk. Prawdziwą pasją jego życia była edukacja, szczególnie zaś edukacja przez sport, a głównym zamierzeniem przekonanie Francuzów o pozytywnych właściwościach wprowadzenia do szkół wychowania fizycznego opartego na zagranicznych wzorach. Widział konieczność reformy, bo Francja pod tym względem, z wyjątkiem armii, należała do najbardziej zacofanych krajów Europy⁹⁵. Kierunek zmian wymagał w pierwszej kolejności wyzwolenia edukacji spod kurateli kleru. Nadarzyła się po temu okazja, kiedy do głosu doszedł obóz republikański. Nowa ideologia „wyrażająca się w nastawieniu antyklerykalnym oraz kulcie zasad wolności i burżuazyjnych swobód obywatelskich, zawsze i konsekwentnie przyświecała pedagogicznemu i nie tylko pedagogicznemu poczynaniom Coubertina, nie przeszkadzając zresztą jego adoracji wzoru brytyjskiego stworzonego, jak na ironię, przez reformatorów duchownych⁹⁶.

W trakcie badań prowadzonych na zlecenie rządu francuskiego, a dotyczących kultury fizycznej na świecie, odbył podróże m.in. do Anglii i Stanów Zjednoczonych.

92 B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina...*, cz. II, dz. cyt., s. 5.

93 J. Łanowski, *Korzenie olimpijskiej idei*, „Kultura Fizyczna” 1978, nr 8, s. 338.

94 A. Pawłucki, *Homo Olympicus jako Homo Redemptor*, cz. II, „Kultura Fizyczna”, 2006, nr 9–12, s. 28–35.

95 G. Młodzikowski, *Pierre de Coubertin. Wspomnienie w 25 rocznicę śmierci*, „Kultura Fizyczna” 1962, nr 9, s. 653–657.

96 G. Młodzikowski, *Geneza coubertinowskiej myśli pedagogicznej neoolimpizmu*, dz. cyt., s. 576.

Tam poszukiwał koncepcji, pomagających zreformować szkolnictwo francuskie, mających za cel odbudowanie silnego społeczeństwa, którego potencjał rozwojowy wyczerpał się po wojnie z Prusami. Natchniony lekturą filozofa Hippolyte'a Taine'a *Notes sur L'Angleterre* (1871)⁹⁷, w latach 1883–1887 odbywa kilka podróży do Anglii, zapoznając się z tamtejszym systemem wychowania dzieci i młodzieży propagującym sportowe wychowanie i kształcenie. Doświadczenia wyspiarskie wzbudziły w nim przekonanie, że do wielkości Anglii dziewiętnastowiecznej przyczyniło się m.in. wychowanie fizyczne oparte na koncepcji Thomasa Arnolda wykorzystującego jako metodę wychowawczą właściwości zespołowych gier sportowych⁹⁸.

Anglosaskim inspiracjom pedagogicznym poświęcono wiele uwagi w literaturze olimpijskiej. Pojawiają się jednak głosy, że zbyt niósł się je przecenia i tak naprawdę, będąc w Anglii, Coubertin zobaczył to, co chciał zobaczyć i tylko potwierdził własne przemyślenia. Po powrocie do Francji opublikował szereg prac poświęconych problemom wychowania fizycznego, ogłaszając, że znalazł receptę na kryzys francuskiej edukacji. W artykule *Przeciążenie*⁹⁹ zamieszczonym w „Le Français” zwracał uwagę na główny problem nauczania, tj. zbyt duży encyklopedyzm, przeładowanie programów niepotrzebnymi faktami, schematyzm, nudę i jednostronność kształcenia. Postulowana reforma edukacji miałaby przeciwstawić się przeintelektualizowanej formie ówczesnego kształcenia. Proponował przyswojenie we Francji systemu T. Arnolda, co „mogłoby wpłynąć korzystnie na kondycję fizyczną i psychiczną jego narodu, pozwoliłoby otrząsnąć się z pesymistycznej perspektywy, jaką wyznaczyła klęska w wojnie w 1871 roku, a także mogłoby posłużyć za środek i zarazem podstawa do stworzenia nowego, demokratycznego społeczeństwa na wzór angielski”¹⁰⁰.

Nie był w swych propozycjach rewolucyjny, jego innowacja dotyczyła bardziej metod i środków. Nie godził się tylko na militaryzację wychowania fizycznego, w której upatrywał wielkie zło. Pisał: „Jeśli trzeba czegoś naszemu wychowaniu, to wolności, a nie militaryzmu”¹⁰¹.

97 Więcej informacji na ten temat zawiera artykuł: J. MacAloon, *Pierre de Coubertin a współczesne nauki społeczne*, cz. I, „Sport Wyczynowy”, 1987, nr 11, s. 31–36.

98 Po szczegóły dotyczące angielskiego systemu wychowania T. Arnolda należy sięgnąć np. do:

- a) P. Coubertin, *L'Education en Angleterre: collèges et universités*, Hachette, Paris 1888.
- b) M. Bronikowski, *Anglosaskie inspiracje pedagogiczne barona Pierre'a de Coubertina w jego poszukiwaniach możliwości reformy systemów edukacyjnych*, „Kultura Fizyczna” 2000, nr 7–8, s. 3–7.
- c) M. Markowa, *Wpływ arnoldyzmu na dzieło Pierre de Coubertina*, „Kultura Fizyczna” 1981, nr 9–10, s. 25–28.
- d) G. Młodzikowski, *Geneza coubertinowskiej myśli pedagogicznej neoolimpizmu*, „Kultura Fizyczna” 1964, nr 10, s. 573–581.
- e) G. Młodzikowski, *Doktor Thomas Arnold z Rugby w 125 rocznicę śmierci*, „Kultura Fizyczna” 1967, nr 9, s. 401–404.

99 P. Coubertin, *Przeciążenie*, przeł. A. Sulisz, „Kultura Fizyczna” 1981, nr 6.

100 J. Kosiewicz, *Pierre de Coubertin – w kręgu Olimpij i Laokoona*, dz. cyt., s. 55–64.

101 P. Coubertin, *L'Education en Angleterre...*, [cyt. za:] G. Młodzikowski, *Geneza coubertinowskiej...*, dz. cyt., s. 574.

Jego idea było odrodzenie Francji w myśl hasła: *Rebronzer le France par le sport* – zahartować Francję przez sport. Bodźce zaś „zmierające do stałego podtrzymywania i podnoszenia stanu wychowania fizycznej we Francji miały działać z zewnątrz, pochodzić z rywalizacji z innymi narodami, pobudzającej i drażniącej ambicje narodowe. Miały mieć one charakter permanentny, bo tylko pod tym warunkiem gwarantowały one długotrwałe i pożądane skutki. Do tego planu potrzebna była jednakże odpowiednia organizacja międzynarodowa. I w tych planach zamyka się Coubertinowska myśl olimpijska. Tym celom służyć miała stworzona przez niego cała instytucja sportu olimpijskiego”¹⁰².

W kilku zdaniach wspomniano w tym rozdziale o koncepcjach pedagogicznych Coubertina dla zaznaczenia pewnej istotnej implikacji. Otóż jego pierwotnym zamierzeniem, którego zresztą nie wyrzekł się do śmierci, była reforma systemu edukacji, zaś wszystko pozostałe było li tylko środkiem do celu. Także igrzyska olimpijskie, z których idea zetknął się również w Anglii obserwując rywalizację sportową w ramach Much Wenlock Olympic Games¹⁰³ zainicjowanych przez W.P. Brookesa, były wynikiem poszukiwań o pedagogicznej proveniencji. Czas pokazał, że jego wysiłki reformatorskie nie powiodły się, natomiast świat przyjął z podziwem kolejne dzieło, któremu później poświęcił się bez reszty.

Wszelkie jego projekty były odpowiedzią na aktualne potrzeby społeczeństw i to zarówno w skali krajowej, jak i międzynarodowej. Zawsze przyświecała mu globalna perspektywa, niepozwalająca zamknąć się w służbie dla własnej ojczyzny. Mimo że głównym celem było podniesienie i wzmocnienie narodu francuskiego, polegające na rozwijaniu silnych charakterów i witalności młodych Francuzów, projekty jego dalece wykraczały poza granice terytorialne ojczyzny. Był przekonany, że napięcia i animozje istniejące wśród ludzi całego globu mogą być osłabione duchem sportowej rywalizacji. Wyobrażał sobie świat narodów pokojowo walczących na boiskach, a nie na polach bitewnych¹⁰⁴. Idealny projekt reformy edukacji nie został porzucony. Został jedynie przekształcony w praktyce.

102 G. Młodzikowski, *Pierre de Coubertin. Wspomnienie w 25 rocznicę śmierci...*, dz. cyt., s. 657.

103 Igrzyska sportowe, zainicjowane w 1849 roku przez W.P. Brookesa we wsi Much Wenlock, Shropshire w Anglii, w pobliżu granicy z Walią. M.W.O.G stawiały sobie cele wychowawcze wobec młodzieży wiejskiej, a także miały wzbogacić formy życia kulturalnego we wsi angielskiej, pozbawionej na przestrzeni XIX w. dawnej tradycji ludowej. W 1890 igrzyska w Much Wenlock wizytował P. de Coubertin, publikując następnie na łamach „La Revue Athletique” artykuł pt. *Les Jeux Olympiques à Much Wenlock*, który uważa się za ważne wydarzenie w ewolucji poglądów Coubertina na sport olimpijski. W artykule tym Coubertin dał wyraz przekonaniu, że „odkąd antyczna Grecja odeszła w przeszłość, nacja anglosaska jest jedyną, która w pełni docenia moralny wpływ kultury fizycznej i poświęca tej dziedzinie nauk pedagogicznych należyłą uwagę” (W. Lipoński, *Humanistyczna encyklopedia...*, s. 206).

104 Zob. R. Espy, *The Politics of the Olympic Games*, dz. cyt.,

2.6. Stan sportu w XIX wieku i jego istota

Wiek XIX obudził powszechny apetyt na sport; świt zastał go w Niemczech i Szwecji, południe w Anglii, a zachód słońca we Francji i USA [...] Sportowcy z różnych krajów musieli więc zacząć spotykać się na wspólnej ziemi, [...] [przez co] możliwe, a nawet, powiedziałbym, konieczne było wskrzeszenie igrzysk olimpijskich.

Pierre de Coubertin¹⁰⁵

Gromadzenie ludzi z całego świata w jednym miejscu tylko po to, by uprawiali sport, było w XIX wieku uważane przez niektórych za pewną osobliwość, a nawet absurd¹⁰⁶. Wszyscy są zgodni, że Coubertin wraz z przyjaciółmi i towarzyszami pracy wyprzedzili swoje czasy wizją sportu międzynarodowego, dostrzegając w tych spotkaniach nie tylko możliwość wyłonienia najlepszego zawodnika globu w danej konkurencji, ale też – a może przede wszystkim – możliwość stworzenia forum dla ogólnoświatowego braterstwa. Z tego powodu inicjator igrzysk powołał się na starożytną ideę *ekecheirii* i model *kalokagatii*. Wiek XIX według niego głodny był igrzysk. Jednak kiedy indziej wypowiedział się w odmiennym tonie:

Wszystkie moje badania przekonały mnie, że pod koniec stulecia, które było świadkiem odrodzenia się sportu, groziło mu już wielkie niebezpieczeństwo utraty znaczenia, jeżeli energicznie temu nie zaradzimy [...]. Ze wszystkich środków do tego celu tylko jeden wydawał się wykonalny, mianowicie zorganizowanie cyklicznych zawodów. Należało się zwrócić do towarzystw sportowych z różnych krajów, by wysłały na nie swoich przedstawicieli, i zorganizować te zawody pod jednym patronatem, który mógł ozdobić je aureolą wielkości i chwały – patronatem starożytności. Oznaczało to wskrzeszenie igrzysk olimpijskich [...] i tak triumfalnie narodziła się ta idea¹⁰⁷.

Zdecydowanie błędził myślą Francuz, przeceniając wyraźnie wartość igrzysk, gdyż pomysł rywalizacji o światowym zasięgu nie był nowy ani oryginalny. Przecież wtedy odbywały się już mistrzostwa świata w wielu dyscyplinach. Stąd powyższe słowa mają raczej wydźwięk bardziej propagandowy niżli przedstawiający fakty. Diagnoza Coubertina mówiąca, że jest świadkiem utraty znaczenia sportu w momencie jego rozkwitu, była przesadzona i na wyrost. Bez zrekonstruowanych igrzysk olimpijskich świat sportu (już to poniekąd czynił) wypracowałby własną formułę międzynarodowej rywalizacji. Bez antycznych wzorów sport nie byłby bezradny, bo i tak sięgnął do etosu rycerskiego i angielskiego modelu gentelmana. Coubertin odkrył jedynie tajemnicę sportów angielskich, ale sam oprócz wzbogacenia walki o wymiar duchowy przesycony górnolotnymi wartościami, niczego nie dokonał, czego nie próbowałby akurat rodzący się sport. Szedł już on wtedy własną drogą. Powoli, ale rozpędzający się wewnętrzną siłą, przeprowadzał pierwsze ogólnoświatowe imprezy (boks, zapasy) i nieunikniona była

105 Cyt. za: D. Miller, dz. cyt., s. 43.

106 Tamże, s. 50.

107 Cyt. za: tamże, s. 43

jego dalsza ekspansja. Nie tylko sport w jego głównym wydaniu, ale wychowanie fizyczne zdobywało uznanie ogółu społeczeństwa, mając swe podwójne źródło: humanistyczne (Coubertin) i przyrodnicze (higieniczne, fizjologiczne). To drugie było mocniej. Poparte wynikami badań naukowych wskazywało na korzyści zdrowotne ukierunkowanej aktywności fizycznej. R. Wroczyński formułuje tezę, „iż w końcu XIX wieku rozwój wychowania fizycznego i sportu osiągnął poziom, w którym bardziej powszechna i międzynarodowa organizacja działaczy sportowych stawała się niezbędną”¹⁰⁸. Dodajmy, że również możliwa. Kraje Europy Zachodniej pokryły się siecią zrzeszeń i klubów. Rosło znaczenie związków sportowych poszukujących swej publicznej ekspresji, nowej szerszej formuły rywalizacji, platformy porozumienia i współpracy. W porę ze swoją inicjatywą wystąpił Pierre de Coubertin, wychodząc naprzeciw oczekiwaniom, i to w dość atrakcyjnej formie rozpalającej wyobraźnię.

Adekwatność Coubertinowskiej propozycji można wyrazić w dwóch płaszczyznach refleksji filozoficznej o różnym poziomie ogólności. Filozofia pozytywistyczna wypracowała teorie, które w bezpośredni sposób przekładały się na podejście do sportu. Wyrażały one tezę „o pierwotnym i naturalnym charakterze walki o prymat oraz konieczności ostrej konkurencji, jako sposobu na życie”¹⁰⁹. Sport jako domena ludzkiej cielesności stał się pośrednio przedmiotem badań metafizyki wskazującej, że rywalizacja, konkurowanie, walka jest esencjalną cechą gatunku ludzkiego i każdego jego przedstawiciela z osobna. Wynik prac H. Spencera, K. Darwina, a także naturalistyczna wersja dialektyki Engelsa, wskazywały na naturalne skłonności człowieka mające, w interpretacji filozofów kultury fizycznej, swoją sportową ekspresję¹¹⁰. Transfer antycznej kultury fizycznej był możliwy dzięki niezmiennemu w czasie nośnikowi – ludzkiej cielesności. Jednakowa struktura somatyczna i motoryczna człowieka antycznego i nowożytnego dała taki sam efekt w postaci akceptacji igrzysk jako możliwości wyrażania się poszukującego własnej istoty człowieka.

Oprócz perspektywy jednostkowej projekt igrzysk olimpijskich przystawał także do wymagających zaspokojenia potrzeb społecznych.

Skoro zgodnie z prawami natury albo dialektyki – pisze J. Lipiec – wszyscy walczą ze wszystkimi o przewagę i prymat, to sport stanowi model bytu ludzkiego, stadion jest zaś równocześnie swoicie zabawowym przejawem najpoważniejszych zasad świata, jak też skondensowanym do granic poszczególnych zdarzeń laboratorium praw ogólnych, tych samych w sporcie, co – powiedzmy – w walce gatunków o byt, czy też w starciach klas o pozycję w aktualnej i przyszłej formacji ustrojowej¹¹¹.

Jeśli stadion stanie się miejscem wysublimowanego zaspokajania potrzeb walki, to otworzy się również możliwość realizacji ludzkiej tendencji wprost przeciwnej. Obok partykularyzmu, obcości, szowinizmu i nienawiści, w ludzkiej naturze istnieją potrzeby

108 R. Wroczyński, *Powszechne dzieje wychowania fizycznego...*, dz. cyt., s. 272.

109 J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, dz. cyt., s. 214.

110 Zagadnieniom antropologii filozoficznej poświęcony został osobny rozdział (zob. Rozdział III)

111 Tamże.

rozumienia, otwartości, wzajemnego szacunku, tolerancji, pokojowego współistnienia. To efekt refleksji humanistycznej, jak widać stojącej w opozycji do ujawnionych naturalnych właściwości człowieka gatunkowego.

Z takim właśnie przesłaniem z wielkim impetem wszedł w świat ruch olimpijski, którego charakter był taki, a nie inny, bo tworzyli go humaniści, a nie sportowcy. Jakie czasy, takie igrzyska. O sukcesie tego projektu być może zdecydowała zgodność z niewyartykułowanymi pragnieniami walki z uprzedzeniami rasowymi, dysonansami społecznymi, dyskryminacją płciową itd., a siłą napędową była wspólnota wartości. Trzeba to brać pod uwagę przy ocenie poczynań Coubertina. Stał on na rozdrożu, szukając kompromisu pomiędzy założonymi celami a środkami mającymi służyć ich realizacji. Idee reformatorskie liberalno-demokratyczne wprowadzał w życie paradoksalnie sumptem francuskiej arystokracji. Usunięcie i zakamuflowanie tego dysonansu wymagało sprytu i zdolności politycznych. Nie mógł myśleć o budowaniu nowego porządku w świecie bez udziału klasy rządzącej, której interesy leżały w jawnej sprzeczności z ideałami olimpijskimi. Orężem w tej walce miały być właśnie proponowane wartości i fascynująca wizja przyszłości, ufundowana na ruinach starożytnej Olimpii.

2.7. Filozoficzno-społeczne podstawy nowożytnego olimpizmu

*Jarmarku chcecie na nizinach waszej głupoty, czy świątyni
na wyżynach mądrości?*

J. Kosiewicz

Punktem wyjścia w poszukiwaniu korzeni nowożytnego olimpizmu nie jest antyczna Grecja, jak by na to wskazywały dzieje sportu europejskiego. Początkiem było poszukiwanie instrumentów potrzebnych do zreformowania francuskiego systemu oświaty, a dokładnie – edukacyjna praktyka sportowa zaobserwowana w szkole prowadzonej przez Thomasa Arnolda w Rugby. Wtórna zaś była fascynacja antykiem, lecz nie w jej oryginalnej formie, lecz w nowożytnej interpretacji. Bo to „nie antyk modelował olimpizm Coubertina, ale też i nowożytne idee i koncepcje, które wpływały na formowanie się pojęć o antyku i greckiej agonistyce, a były to arystokratyczne idee brytyjskich college'ów, liberalna demokracja burżuazyjna, nowe fenomeny ponadnarodowe, kosmopolityczne i internacjonalistyczne i wreszcie konkurencja i współzawodnictwo oraz prężność świata kapitału”¹¹². Restauracja igrzysk była pomysłem niezwykle śmiałym, dotąd niespotykanym, lecz zdecydowanie nie mającym charakteru *creatio ex nihilo*. To wytwór dziesiątków lat dojrzewania Europy do projektów międzynarodowych i samookreślenia się sportu jako specyficznego rodzaju ludzkiej działalności. Krążące po Europie idee potrzebowały jedynie iskry zapalnej, która w końcu rozbłysła w umyśle młodego Francuza. Za radą J. Lipca¹¹³ odłożyć trzeba na bok agonistykę antycz-

112 B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina...*, cz. I, dz. cyt., s. 4.

113 Zob. J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, dz. cyt.,

ną, a filozoficznych korzeni neoolimpizmu szukać w kształcie całej epoki i najbardziej wpływowych prądach obecnych w bezpośredniej bliskości z momentem rekonstrukcji igrzysk.

2.7.1. Igrzyska jako projekt europejski

Omawiane zagadnienia olimpizmu i sportu w całej jego rozciągłości, w jego historycznym i współczesnym kształcie – pisze Z. Krawczyk – „podobnie jak humanizm, są dzieckiem europejskiej kultury, zawierają więc analogiczne źródła ideowe i oblicze aksjologiczne”¹¹⁴. Również igrzyska olimpijskie, wywodzące się ze świadomości kulturowej człowieka przełomu wieków, mają rodowód wyłącznie europejski. Idea ta wraca do kolebki Europy, tj. kultury helleńskiej, przy czym ta europejskość ograniczona jest terytorialnie do jej części zachodniej. Wizja igrzysk globalnych miała szanse powodzenia, gdyż docierała do różnych zakątków ziemi wraz z kulturą europejską niesioną przez angielskich i francuskich kolonizatorów. Jeszcze do połowy XIX wieku istniała jedna wielka angielska potęga kolonialna. Potem tuż za Wielką Brytanią do walki o nowe obszary wpływów przystąpiły inne kraje Starego Kontynentu. Wkrótce rozczłonkowano całą Afrykę (z wyjątkiem Liberii i Etiopii), z trudem kolonizacji opierała się Azja. Europa zapanowała nad resztą ludzkości, a jej potencjał napędzał rozwój cywilizacji. Anglia i Francja wyszły na prowadzenie w wyścigu o kulturową supremację na świecie.

W tejsze Europie, która była podziwiana i naśladowana daleko poza jej granicami, mocno ścierały się ze sobą dwie przeciwstawne tendencje. Rozwój środków międzynarodowej komunikacji, szybki przepływ informacji za pomocą prasy i radia sprawiał, że z każdym rokiem glob kurczył się, i to zarówno w wymiarze geograficznym, jak i kulturowym. Świadomość różnorodności przyczyniła się do upowszechniania i urzeczywistniania takich haseł jak demokracja, socjalizm, sprawiedliwość społeczna, wolność ludów, samostanowienie, tolerancja etc.

O potencjale drzemającym w możliwości częstszych i głębszych spotkań międzynarodowych pisał F. Le Play. W prezentowaniu tradycji różnych kultur i narodów, we wspólnej wymianie myśli upatrywał stymulacji rozwoju społecznego i technologicznego. Podług filozofii F. Le Playa i H. Taine’a, później i Coubertin akcentował rolę imprez publicznych w kształtowaniu wspólnoty międzyklasowej i braterstwa ogólnoludzkiego. Stąd zawody sportowe, podobnie jak wystawy i uroczystości państwowe w poglądach E. Durkheima, miały charakter eufunkcjonalny¹¹⁵.

Otwartości na drugiego, poczuciu wspólnoty, wierze w możliwości intelektualne człowieka gatunkowego przejawiające się choćby w idei Wystaw Międzynarodowych, sprzeciwiała się tendencja odwrotna mająca swe źródła w aspiracjach kolonialnych mocarstw europejskich oraz zwrocie nacjonalistycznym. Jak zauważa autor *Filozofii olimpizmu*: „Nim pojawiła się koncepcja budowy światowego stadionu braterstwa w czystej grze, świadomość europejskich elit przeorały wizje Hegla i Marksa, Darwina i Spen-

114 Z. Krawczyk, *Sport i humanizm*, [w:] Almanach IV, PKOl, Warszawa 1991/1992, s. 98.

115 J. Kosiewicz, *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, dz. cyt., s. 318.

cera, Nietzschego i Freuda”¹¹⁶. Narastaniom sprzeczności pomiędzy państwami towarzyszyły konflikty o charakterze imperialnym. Ekspansja państw europejskich na inne kontynenty przybrała formę wyścigu. Wywołało to potrzebę budowania i rozwijania potencjału narodowego każdego kraju zaangażowanego w walkę o dominację. Choć na polach walki coraz częściej o wygranej przesądzały nowinki technologiczne, to tężyzna fizyczna nadal była kojarzona z witalnością narodu i jego możliwościami militarnymi. W tym kontekście sprawność fizyczna i pośrednio wyniki sportowe były rękojmą pomysłowości i bezpieczeństwa narodu.

Przedstawienie w miarę szerokiej historycznej panoramy Francji na przełomie wieków, wraz z odpowiednim komentarzem akcentującym specyfikę epoki, w której przyszło żyć Coubertinowi, pozwala lepiej zrozumieć jego motywacje do działania. Trudno jednak sformułować arbitralne stwierdzenia, jakie pobudki leżały u podstaw, a które były ich dopełnieniem. Nie wiadomo, czy w ogóle możliwe jest takie rozróżnienie.

Pytamy: Czy projekt igrzysk był efektem romantycznego porwy serca natchnionego odkryciami archeologicznymi E. Curtiusa w Olimpii, czy też mamy do czynienia z przemyślanym programem służącym politycznym celom imperializmu francuskiego? Zdaje się, że szala przechyliła się w stronę tej drugiej sugestii. To pierwotniejsza idea opracowania narodowego programu wychowania młodego pokolenia stanowiła przewodni motyw działalności Coubertina. Była ona więc zupełnie niezależna od subiektywnie przeżywanego fascynacji antykiem. Nie można oddzielić refleksji olimpijskiej od jej antycznego pierwowzoru (ten odegrał swoją inspiracyjną rolę), ale zawsze należy mieć na uwadze strukturę światopoglądu XIX-wiecznego, według którego dokonywano transferu wartości starogreckich do czasów współczesnych. Na tę eklektyczną strukturę złożył się dorobek filozofów różnych wieków, począwszy od negatywnej inspiracji antropologią średniowieczną, poprzez renesansowe nawiązania do epoki klasycznej helleńskiego świata, oświecenie i jego pokłosie w formach mechanicyzmu, technokracji i materializmu, aż po humanistyczny modernizm¹¹⁷.

Kluczowym hasłem, wedle którego należało poszukiwać inspiracji, była filozofia człowieka. Sztandarowy humanizm, jaki wyraża filozofia olimpizmu, nakazuje spojrzeć w przeszłość tam, gdzie rozmyślano nad sensem istnienia człowieka, jego przeznaczeniem i rolą, jaką miał odgrywać w świecie. Gdy odtwarzamy tok rozumowania Coubertina, pojawia się spory wycinek historii humanizmu, nawiązujący bezpośrednio do renesansu reprezentowanego przez M. Montaigne’a, oświeceniowca J.J. Rousseau, licznej reprezentacji pozytywizmu w osobach H. Saint-Simona, A. Comte’a, H. Taine’a, H. Spencera, wspomnianego wcześniej F. Le Play’a i E. Durkheima.

Oczarowany dokonaniem nauk szczegółowych, wychowywany w czasach filozofii pozytywnej, nie pozbawił olimpizmu romantycznego ducha, odbicia jego własnej duszy. Mimo że koniec romantyzmu datuje się na lata 40. XIX wieku, Coubertin nadal jest wyrazicielem kultu jednostki i poczucia znaczenia wartości duchowych. W jego wizjach pobrzmiwały jeszcze hasła rewolucji francuskiej jako sprzeciwu wobec ustalo-

116 Tamże.

117 J. Lipiec, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 211.

nych reguł społecznych i naukowego podejścia do człowieka, nazbyt rozczłonkującego go na niewspółgrające już ze sobą pierwiastki. W okresie ścierania się różnorodnych nurtów, prądów, tendencji w filozofii i sztuce – olimpizm Coubertina postuluje koncepcję człowieka stawiającą opór antropologicznemu i aksjologicznemu chaosowi, nazwanego *fin de siècle'm*.

Neoolimpizm, choć potrzebował relatywnie sporo czasu, aby dookreślić się w swej istocie, wskazuje na rozwiązania zaprzese jako punkt oparcia w czasach antropologicznego kryzysu. W odpowiedzi na świat zdominowany przez postęp techniczny, wizję człowieka wyalienowanego przez własne wytwory, wskrzesiciel antycznych agonów, wraz ze swoją materialną ekspresją filozofii – igrzyskami – zmagał się z zagadnieniami egzystencjalnymi na polu metafizycznym, aksjologicznym i etycznym. Czas pokazał, że świat gotów już był przyjąć wartości płynące z ruchu olimpijskiego. Trafna diagnoza społeczna pozwoliła wypełnić niezagospodarowane dotąd – bądź osierocone – obszary społecznych oczekiwań i wartości.

2.7.2. Krzepnięcie idei

Zestawmy ze sobą dwa stanowiska. Pierwsze niech wyrazi cytat o następującej treści: „Coubertin mógł podjąć skuteczne dzieło restauracji olimpiad tylko wtedy i tam, kiedy i gdzie, po pierwsze zaistniały ukształtowane już obiektywne warunki społeczne i polityczne zdolne do przyjęcia uniwersalistycznej, lub za taką uchodzącej ideologii olimpizmu oraz, po drugie, powstały i ujawniły się potrzeby ludzkie zdolne sprostać owemu uniwersalizmowi”¹¹⁸. Drugie stanowisko to wspomnienie Coubertina o wygłoszonym przez niego przemówieniu podczas kongresu Unii Francuskich Towarzystw Sportów Atletycznych¹¹⁹:

Postanowiłem zakończyć moje przemówienie w sposób sensacyjny, zapowiadając, że mam zamiar doprowadzić jak najrychlej do wznowienia igrzysk olimpijskich¹²⁰.

Spodziewając się żywej reakcji na tę zapowiedź, wspominał z rozgoryczeniem:

Opanowanie? Protesty? Ironia? Czy może obojętność. Nic z tego wszystkiego. Klaskano, potakiwano, ale nikt naprawdę sprawy nie rozumiał. Zaczynał się zupełny brak zrozumienia, który miał trwać długi czas¹²¹.

Skąd taki rozdźwięk? Skąd tak daleko rozbieżne stanowiska zajęte w tej sprawie? A. Pawłucki zauważa, że o istocie i przeznaczeniu olimpizmu dowiadujemy się dopiero 20–26 lat od ustanowienia pierwszych igrzysk. I bez znaczenia jest fakt, że Coubertin założenia teoretyczne olimpizmu ustanowił dużo wcześniej, bo zwracał się do ludzi

118 J. Lipiec, *Kalokagatia*, dz. cyt., s. 67.

119 Coubertin wspomina przemówienie wygłoszone podczas jubileuszowej sesji Unii Francuskich Towarzystw Sportów Atletycznych (USFSA) na Sorbonie w dniu 25 listopada 1892 r.

120 P. Coubertin, *Memoires olympiques*, Lausanne 1932, [cyt. za:] Wrocławski, *Powszechnie dzieje...*, dz. cyt., s. 277.

121 Tamże.

sportu, którzy myślą nie wykraczali poza nieckę stadionu. Filozofia olimpizmu kształtowała swoją samoświadomość w czasie, próbując gonić praktykę boiskową. Filozofię przedcoubertinowską i Coubertinowską w jej pierwszej fazie J. Lipiec nazwał ledwie przedświtem w pełni świadomej siebie filozofii sportu i olimpizmu¹²², a A. Pawłucki nadał jej miano co najwyżej protoolimpizmu¹²³. Teoria olimpizmu, kreowana nie tylko przez garstkę działaczy zgromadzonych wokół głównego ideologa, ale także różne środowiska naukowe o charakterze humanistycznym, nie tylko dogoniły po kilku dziesięcioleciach dynamicznie rozwijającą się instytucję igrzysk olimpijskich, ale daleko ją wyprzedziły. Pojawiły się wprawdzie nieśmiało, potem stawiając coraz odważniejsze pytania i hipotezy zaczęły nadawać ambitny ton ruchowi olimpijskiemu. Doprowadziło to do sytuacji, w której na barki zwykłego sportowca-olimpijczyka spadła ogromna odpowiedzialność i zadanie dźwignia całego bagażu postulowanych przez ruch olimpijski wartości. Wyróżniamy zatem dwie fazy w rozwoju filozofii olimpijskiej. Protoolimpizm rozpoczął refleksję nad człowiekiem znajdującym się w sytuacji sportowej, poszukując dla niego kulturowych sensów transcendujących świat sportu i rozciągających się na kulturę – w ogóle. Pytano, kim jest człowiek bawiący się w sport i co nim powoduje. Co powoduje ludźmi licznie gromadzącymi się na stadionach? Mimo że nadeszła historyczna pora ogłoszenia uniwersalistycznych haseł, to nie można mówić o jednym punkcie, przed którym to nie było możliwe. Ruch olimpijski stale się rozwijał, a w kwestii teoretycznych zagadnień, data rezurekcji igrzysk nie była ich zwieńczeniem, a początkiem. Tak jak nie zrozumiał świat Coubertina wznoszącego kielich za ideę olimpijską, „która na kształt promienia przepotężnego słońca przedarła się przez mgły wieków i wraca, by blask radosnej nadziei rzucić na próg dwudziestego wieku”¹²⁴, tak i on sam stał dopiero w progu gmachu przyszłej filozofii olimpijskiej. Przekonał się o tym już na początku tej drogi, kiedy do 1908 roku ruch olimpijski „z trudem utrzymywał się na wodzie i często bliski był utonięcia”¹²⁵. Wydarzenia paryskie z 1900 roku skłoniły go do napisania: „To cud, że ruch olimpijski przetrwał te uroczystości. Sknociliśmy naszą pracę”¹²⁶. Nieudany zabieg mariażu Igrzysk Olimpijskich z Wystawą Światową uzmysłowił mu dwie rzeczy: zdał sobie sprawę, że był to pomysł wielce chybiony i mógł się zakończyć katastrofą dla odrodzonych igrzysk. Po drugie: fakt, że idea się ostała, dowiodła tym samym, że sport broni się sam i nie wymaga pozasportowych bodźców. Tak czy inaczej, droga krzepnięcia olimpijskich idei prowadziła krętymi ścieżkami, a sam festiwal sportowy u początku tej drogi był zmuszony poruszać się na oślep, napędzany swoim organizacyjnym rozmachem i niewiarygodnymi wyczynami sportowców.

122 J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, dz. cyt., s. 216.

123 A. Pawłucki, *Homo Olympicus jako Homo Redemptor*, cz. II, dz. cyt., s. 28–35.

124 P. Coubertin, *Przemówienie na kongresie Paryskim roku 1894*, przeł. J. Mańkowska, [w:] P. de Coubertin, *Przemówienia. Pisma różne i listy*, (red. G. Młodzikowski, K. Hądzelek), Wyd. PTNKF, Warszawa 1994, s. 17.

125 D. Miller, dz. cyt., s. 49.

126 P. Coubertin [cyt. za:] D. Miller, dz. cyt.

2.8. Droga do Aten 1896

Może tej nocy pośród ruin Olimpii, duchy starożytnych wielkich olimpioników przekazywały sobie jeden drugiemu, w niemym języku zmarłych, cudowną nowinę, która dotarła tu z Aten: „Olimpiady zmartwychwstały”.

Pierre de Coubertin

Rezurekcja igrzysk olimpijskich nie była jednorazowym przedsięwzięciem, lecz ciągiem odważnych i śmiałych akcji. Coubertin w swoim życiu podejmował wiele projektów służących głównemu celowi, tj. reformie wychowania fizycznego we Francji oraz odnowieniu antycznych agonów w nowej dwudziestowiecznej odsłonie. Raz po raz zakładał nowe instytucje, szukając najbardziej optymalnej formy przeobrażania zastanej rzeczywistości. Konsekwentnie i uparcie tworzył organizacje będące instrumentami prowadzącymi do otworzenia forum dyskusyjnego umożliwiającego publikację własnych reformatorskich apeli i programów. Pozyskiwał sojuszników, szczególnie towarzystwa międzynarodowego, gdyż tego wymagała sama idea. Starał się o przyjaciół, którzy jego śladem wprowadzą swój naród, kraj, społeczeństwo do wielkiej globalnej rodziny zgromadzonej wokół ołtarza sportu, zjednoczonej pod olimpijską flagą. Wierzył, że tylko globalny rozmach był w stanie zainspirować społeczną wyobraźnię. Ale tylko sformalizowany projekt mógł stać się drogowskazem kierującym w stronę olimpijskich wartości. Ponieważ wspólna celebrowanie zawsze była czymś cennym dla Francuzów, żywił głęboką nadzieję szerokiego społecznego odzewu. Czuł, że jest tylko o krok od materializacji swoich marzeń. To wewnętrzne przekonanie poparte było odkryciami archeologicznymi w Olimpii między 1875 a 1881 rokiem. Już wtedy nazwa tej hellenickiej wioski znajdowała się w większości gazet i czasopism, co pomogło znacznie w popularyzowaniu jego idei. Olimpijskość stała się ogólnie znanym terminem dzięki artykułom poświęconym wykopaliskom H. Schliemanna¹²⁷.

Wielkie znaczenie o charakterze fundamentalnym dla rodzącej się idei olimpijskiej, miały wcześniejsze próby przywrócenia igrzysk (przed rokiem 1896) nawet jeśli miały zasięg li tylko lokalny, np. igrzyska panhelleńskie 1859, 1870, 1875, 1889, czy te rozgrywane w Much Wenlock¹²⁸. Tak o tym ostatnim festiwalu sportowym pisał P. de Coubertin w artykule *Le Jeux Olympiques à Much Wenlock* opublikowanym w „La Revue Athlétique”:

Jeśli igrzyska olimpijskie, których nowożytna Grecja nie zdołała na trwałe wskrzesić, są jeszcze żywe, to nie dzięki Grekom, lecz dzięki doktorowi W.P. Brookesowi. To on zainaugurował je czterdzieści lat temu i to on, mając obecnie 82 lata, wciąż pełen energii i wigoru, wciąż jest ich inspiratorem i kontynuatorem [...]. Charakteryzuje je poetycki klimat, który je otacza i zapach starożytności, który z nich dobiega¹²⁹.

127 Zob. J.E Findling., K.D. Pelle, U. Schwabe (red.), dz.cyt.

128 O innych zapomnianych próbach wskrzeszenia igrzysk olimpijskich pisał m.in. W. Lipoński, *Historia sportu*, PWN, Warszawa 2012.

129 Cyt. za: tamże, s. 471.

Romantyczna wizja odnowionych igrzysk nie była myślą pierwotną a finalną reformatorskich zapędów wtedy jeszcze bardzo młodego Francuza. Pierwszym przejawem jego późniejszej wielkiej miłości do sportu była La Réforme sociale, instytucja powstała w wyniku połączenia Société d'économie sociale oraz Union de la paix sociale kierowanej przez F. Le Playa¹³⁰. To on przed Coubertinem podejmował we Francji próby reformowania edukacji, choć sam raczej nie interesował się sportem, a swoje refleksje podejmował na gruncie filozofii społecznej¹³¹. Pierre de Coubertin, intelektualny uczeń F. Le Playa, podążał wytyczoną przez swojego mentora ścieżką, choć sam środków do realizacji planów poszukiwał w świecie budzącego się do życia sportu. Swoje poparcie dla idei F. Le Playa wyraził w 1883 roku wstępując do jego Związku Społecznego. Lata 1883–1889 wypełnione zagranicznymi podróżami obfitującymi w intelektualne przygody utwierdziły go w przekonaniu o potrzebie stworzenia instytucji społecznej mającej realny wpływ na decyzje państwowe. Wyraził to w czasopiśmie „Le Français” w dniu 30 sierpnia 1887 roku.¹³² Następnym jego krokiem było uformowanie w 1888 roku komisji odpowiedzialnej za wychowanie fizyczne w szkołach. Założył Komitet Propagandy Ćwiczeń Fizycznych w Wychowaniu (Comité pour la propagation des exercices physiques dans l'éducation). Objął w nim rolę generalnego sekretarza i choć raczej był samotnym intelektualistą, mocno stąpał po ziemi wiedząc, że jego projekt będzie miał szanse powodzenia wyłącznie przy poparciu wielkich i znanych ówczesnych nazwisk. Jako demokrata i liberał, zdawał sobie również sprawę, że jedynie członkostwo utytułowanych arystokratów w komitecie sportowym zniesie społeczne uprzedzenia tamtych czasów. Wciągnął do pracy przedstawicieli różnych środowisk, m.in. École des sciences politiques, Société d'économie sociale, Académie de Paris, wielu przewodniczących związków sportowych¹³³. Manewr ten, mający służyć wzmocnieniu prestiżu Komitetu, początkowo nie znalazł wielu zwolenników. Stąd też do współpracy zaprosił J. Simona, republikańskiego profesora, wystarczająco poważanego, o dobrej reputacji, zdolnego podnieść rangę powołanej instytucji. W efekcie zmieniono nawet nazwę na Comité Jules Simon. Oprócz Coubertina i wspomnianego J. Simona, we władzach zasiadł także były minister Victor Duruy, dziekan fakultetu medycyny paryskiej Paul Brouadrel, astronom Jules Janssen, inspektor armii Thomassin, akademik i minister oświaty Georges Picot¹³⁴. Szeroki front poparcia, początkowo głównie francuskiej elity, wzmocnił pozycję i siłę przebiegłego 26-letniego Coubertina, któremu przyznano na Sorbonie miejsce spotkań dla powołanego komitetu. Otworzyło to możliwość publikacji artykułów w gazetach i czasopismach, a jego głos był coraz bardziej słyszalny i komentowany. Mimo wielu wybitnych nazwisk popierających idee reformatorskie Komitetu, samą instytucję można by utożsamić z działaniami jednego człowieka – P. de Coubertina. Inne głosy pojawiające się wśród członków sprawiły, że do głębokiej różnicy zdań do-

130 J. Kosiewicz, *Pierre de Coubertin – w kręgu Olimpii i Laokoona*, dz. cyt., s. 59.

131 M. Bronikowski, *Anglosaskie inspiracje pedagogiczne*, dz. cyt., s. 3–7.

132 G. Młodzikowski, *Geneza coubertinowskiej myśli ...*, dz. cyt., s. 577.

133 Zob. J. Kosiewicz, *Pierre de Coubertin – w kręgu Olimpii i Laokoona*, dz. cyt., s. 60.

134 G. Młodzikowski, *Geneza coubertinowskiej...*, dz. cyt., s. 577.

chodziło już w samym Komitecie. Wewnątrz ścierały się opcje propagujące gimnastykę szwedzką (H. Linga), gimnastykę niemiecką (J.C.F. GutsMuthsa), system ćwiczeń według szkoły L. Jahna, czy integralnego związania wychowania fizycznego z przygotowaniem militarnym¹³⁵. Konflikty wewnętrzne nie były jedynymi. W tym samym czasie inną organizacją, działającą na tym samym polu reformy systemu edukacji, była Ligue nationale d'éducation physique założona przez Paschala Grousseta, niegdyś współpracownika Coubertina w Komitecie. Tenże P. Grousset powołał swoją własną instytucję w opozycji do zamierzeń Coubertina. Zarzucał mu przesadną anglofiliją i bezkrytyczne lansowanie obcych wzorów na terenie Francji. Ten nie pozostał dłużny i pomysł P. Grousseta o zorganizowaniu francuskich igrzysk olimpijskich nazwał zbyt naczynym. Coubertin swoich przeciwników miał także w osobach Philippe'a Tissiesa czy Georga Herberta, wytykających mu, że pomysł globalnych igrzysk wyzuty jest z wartości wychowawczych.

Pomysł fizycznego przywrócenia antycznych igrzysk olimpijskich Coubertin lansował przy każdej nadarzącej się okazji, z zainteresowaniem badając reakcję swoich słuchaczy. Droga od pomysłu do rzeczywistej realizacji projektu była długa i kręta. Powoli zainteresowania barona, do tej pory przebiegające dwutorowo, coraz bardziej chyliły się w stronę sportu. Aktywnie uczestniczył w wydawaniu „Revue Athletique” (1890–1895) przemianowanym później w „Revue Olympique”. Artykuły poświęcone reformie edukacji oraz idei olimpijskiej publikował także w przeciagu tych lat w „Les Sports Athlétiques”¹³⁶. Ważnym okresem w życiu Coubertina było stanowisko sekretarza generalnego Union des Sociétés Françaises de Sports Athlétiques (USFSA), instytucji powstałej z połączenia się Saint-Clair Union oraz Comité Jules Simon w 1890 roku.

Jeśli można wskazać daty i wydarzenia nierozzerwalnie związane z rezurekcją igrzysk bądź mające dla niej fundamentalne znaczenie, to z pewnością należy wspomnieć dzień 25 listopada 1892 roku, kiedy to odbyło się posiedzenie plenarne Unii Francuskich Towarzystw Sportów Atletycznych (USFSA). Podczas tejże konferencji Coubertin po raz pierwszy i oficjalny ujawnił swoje zamiary wskrzeszenia antycznych agonów. W końcowym przemówieniu wygłoszonym w trakcie tej sesji, mówił:

Są ludzie, których nie bez racji uważacie za utopistów, kiedy wam mówią o zaniku wojen; istnieją jednak i tacy, którzy wierzą, a w czym utopii nie dostrzegam, w stopniowe zmniejszanie szans na wojny. Jest rzeczą oczywistą, że telegraf, kolej żelazna, telefon, pasjonujące badania naukowe, kongresy i wystawy dokonały dla sprawy pokoju znacznie więcej aniżeli wszystkie traktaty oraz konwencje dyplomatyczne¹³⁷.

135 Zob. M. Bronikowski, *Anglosaskie inspiracje pedagogiczne...*, dz. cyt., s. 5.

136 Zob. tamże, s. 3.

137 *Końcowe słowa przemówienia Pierre'a de Coubertina wygłoszonego na jubileuszowej sesji Unii Francuskich Towarzystw Sportów Atletycznych (USFSA) na Sorbonie w dniu 25 listopada 1982 r.*, [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, (wybór i opracowanie G. Młodzikowski, K. Hądzelek), Wyd. PTNKE, Warszawa 1994, s. 14.

Słowa te są wezwaniem, reklamą i zachętą do poparcia projektu wskrzeszenia igrzysk. Coubertin bronił swojej koncepcji i zastrzegł, by nie brać jej wyłącznie jako utopii. Choć projekt za taki uchodził, to przez analogię do innych obszarów kultury, w sporcie upatrywał wielkiej szansy poprawy współistnienia narodów. Uważał, że nie były to nadzieje przesadzone. Przywoływał zdarzenia niecodzienne jak na owe czasy, mianowicie kilkudziesięciotysięczne tłumy widzów zmierzających na stadiony. Nowe zjawisko, wymagające dopiero analizy, a przecież socjologia jako nauka dopiero raczkowała. Skoro takie wielkie tłumy mogą się jednoczyć pod dachem jednego stadionu, to nie widział przeszkód, aby to zjawisko nie miało ogarnąć najpierw całych narodów, a potem kontynenty. Apelowal:

A zatem mam nadzieję, że sport zdoła osiągnąć jeszcze więcej. Ci, którzy widywali 30.000 ludzi biegnących w strugach deszczu, aby być świadkami meczu piłki nożnej nie będą uważali moich słów za przesadne. Eksportujemy wiosłarzy, biegaczy, szermierzy: oto wolna wymiana handlowa przyszłości i w dniu, w którym do obyczaju starej Europy zostanie ona wprowadzona sprawa pokoju wyrośnie nowa i potężna podpora. Oto co właśnie ośmiela z kolei waszego sługę do marzeń o drugiej części jego programu; pozwala on sobie żywić nadzieję, że pośpieszycie mu, jak to czyniliście dotychczas z pomocą i że wspólnie z wami będzie mógł kontynuować i realizować, na fundamencie odpowiadającym warunkom współczesnego życia, owo wspaniałe i dobroczynne dzieło: wznowienie igrzysk olimpijskich¹³⁸.

Wezwane rzucone zebranym, aby dołączyli i wspomogli to śmiałe przedsięwzięcie, wywołało w apelującym ambiwalentne uczucia. Wspominał po latach Coubertin: „Życzono mi powodzenia, lecz przy tym wszystkim nie zorientowano się, o co mi chodziło. Nie rozumiano nawet w małej części moich wywodów”¹³⁹.

Niemniej jednak na jego wniosek w roku następnym członkowie USFSA¹⁴⁰ podjęli uchwałę o zwołaniu w Paryżu międzynarodowego kongresu sportowego mającego na celu powołanie Komitetu Olimpijskiego.

Od tego momentu realizacja marzeń francuskiego arystokraty nabrała rozpędu. W liście z dnia 15 stycznia 1894 roku, rozesłanym do przedstawicieli wszystkich organizacji sportowych całego świata, złożył oficjalne zaproszenie na Kongres w Paryżu, przedstawiające szczegółowy program. Ponieważ nadal uważał, że pomysł międzynarodowej instytucji nadrzędnej w stosunku do poszczególnych organizacji sportowych może wzbudzić sprzeciw ich przedstawicieli, w nazwie kongresu nie pojawił się przymiotnik „olimpijski”. Sesja została zwołana pod przykrywką uzgodnienia spraw związanych z niejasnościami dotyczącymi wymogów amatorstwa w sporcie. Coubertin zręcznie ukrył prawdziwy cel spotkania, jedynie na marginesie wspominając o igrzyskach olimpijskich, co można śmiało nazwać działaniem podstępny. Mimo że temat kongresu był dwojaki, to w liście do zaproszonych gości zaznaczył, że:

138 Tamże.

139 P. Coubertin, *Wspomnienia olimpijskie*, „Kultura Fizyczna”, 1974, nr 6, s. 267.

140 W składzie: P. de Coubertin, C. Herbert sekretarz Amatorskiego Zrzeszenia Atletycznego na terenie Imperium Brytyjskiego, W.M. Sloan profesor uniwersytetu w Princeton (USA).

zakłada on [Kongres – W. F.] przede wszystkim konieczność utrzymania w sporcie szlachetnego i rycerskiego charakteru, tak właściwego mu w przeszłości, a to w celu zapewnienia mu odgrywania w wychowaniu narodów nowożytnych podziwu godnej roli, jaką przypisywali mu nauczyciele greccy. [...] Narzuca się zatem reforma, wymagająca przed jej wprowadzeniem wyczerpującej dyskusji. Wprowadzone do porządku dziennego kongresu kwestie odnoszą się do wspomnianych wyżej kompromisów i sprzeczności w przepisach o amatorsztwie. Odnoszący się do ostatniego paragrafu [dotyczącego wznowienia igrzysk olimpijskich – W. F.] projekt byłby szczęśliwym zatwierdzeniem poszukiwanego przez nas międzynarodowego porozumienia, nie tyle na razie do realizacji, ile do przygotowania. Wznowienie igrzysk olimpijskich na podstawach i warunkach odpowiadających nowoczesnemu życiu powodowałyby w odstępach czteroletnich obecność reprezentantów narodów świata, co pozwala wierzyć, że te pokojowe i rycerskie zmagania stanowiąc będą internacjonalizm najlepszy z wyobraźalnych¹⁴¹.

Upór Pierre'a de Coubertina doprowadził do zorganizowania historycznego kongresu, na który w czerwcu 1894 roku przybyli do Paryża przedstawiciele wielu organizacji sportowych z kilkunastu państw. Ostatniego dnia uczestnicy kongresu, ku uciesze organizatora, podjęli uchwałę o wskrzeszeniu igrzysk olimpijskich oraz powołali Międzynarodowy Komitet Olimpijski (IOC). W efekcie francuski baron mógł wygłosić swoje przemówienie kończące obrady, będące jednocześnie podsumowaniem i apogeum jego wieloletnich starań. Tekst tego przemówienia wypada przytoczyć w szerszym wymiarze:

W obecnym 1894 roku zostało nam dane zgromadzić się w tym wielkim mieście, Paryżu, którego wszelkie uciechy, jak i wszelkie niepokoje dzieli cały świat, tak że można go było nazwać ośrodkiem nerwowym świata – zostało nam więc dane zgromadzić przedstawicieli międzynarodowego sportu, uchwalili jednomyślnie – bo zasada nie budzi poważniejszych sprzeciwów – wskrzeszenie idei prastarej liczącej dwa tysiące lat wieku, idei, która dzisiaj, podobnie jak niegdyś, przyspiesza rytm serc ludzkich, odpowiadając jednemu z instynktów życiowo najważniejszych i – cokolwiek by o tym mówiono – najszlachetniejszych [...]

Darujcie, Panowie, że – ku własnemu zdziwieniu – w przemowie mojej w tak wysokie unosilem was sfery; gdybym dalej rzecz ciągnął, ten radością musujący szampan wywietrzyłby z nudy. Spieszę więc jemu oddać głos – wznoszę więc kielich za ideę olimpijską, która na kształt promienia przepotężnego słońca przedarła się przez mgły wieków i wraca, by blask radosnej nadziei rzucić na próg dwudziestego wieku¹⁴².

Odświętny i patetyczny charakter tego przemówienia sprawił, że uczestnicy wyraźnie mieli wrażenie uczestnictwa w czymś ważnym. Fakt uroczystego wzniesienia kiel-

141 P. Coubertin, *Kongres dla wznowienia igrzysk olimpijskich, Paryż 1894*, [w:] P. de Coubertin, *Przemówienia. Pisma różne i listy*, dz. cyt., s. 15.

142 P. Coubertin, *Przemówienie na Kongresie Paryskim roku 1894*, [w:] P. de Coubertin, *Przemówienia...*, dz. cyt., s. 16.

cha zaświadczył o wielkiej ufności w pokładane w igrzyskach oczekiwania oraz zwiędził, mogłoby się wydawać, utopijne marzenia.

Pierwsze igrzyska miały się odbyć w Paryżu w 1900 roku w związku z międzynarodową wystawą, jednak zdecydowano, że okres sześciu lat jest zbyt długi. Delegaci postanowili oddać honorową możliwość organizacji pierwszych igrzysk olimpijskich Grekom w Atenach w 1896 roku. Ci, początkowo odrzucili tę propozycję, a głównym powodem była polityczna i ekonomiczna sytuacja Grecji. Jej rząd nie był w stanie udźwignąć kosztów tego projektu, mając na uwadze ogólny sprzeciw społeczny bezużytecznego wydawania publicznych pieniędzy. I tu znów na wysokości zadania stanął sam Coubertin, robiąc samodzielnie plan, szacunek kosztów organizacji oraz proponując finansowy wkład własny. Ostatecznie Grecki Komitet Olimpijski przystał na decyzje MKOl-u i wierząc w sukces ateńskich igrzysk, nie był zainteresowany ścisłą współpracą z ich pomysłodawcą, spychając go na margines.

6 kwietnia 1896 roku świat był świadkiem wydarzenia, które przez 15 wieków zniknęło z ludzkiego doświadczenia. Już nie tak jak niegdyś zarezerwowane tylko dla Greków, obecne igrzyska olimpijskie były otwarte dla wszystkich narodowości całego świata. W rywalizacji wzięli udział zawodnicy z 13 krajów. Pomimo faktu, że przywrócenie i organizacja przez długi czas były odkładane jako nierealne marzenie, pierwsze nowożytnie igrzyska cieszyły się ogromnym powodzeniem. Kilkadziesiąt tysięcy ludzi zgromadziło się na widowni stadionu, a ich aplauz odbił się szerokim echem w międzynarodowej prasie. Euforia była tak wielka, że Grecy domagali się zastrzeżenia prawa do organizacji każdych następnych igrzysk, a człowiek, który mógł twierdzić, że jest ich głównym architektem – Pierre de Coubertin – musiał ponownie walczyć o swoje ideały.

2.9. Emancypacja igrzysk

Projekt barona de Coubertina zrazu lokalny, służący li tylko Francji, urósł do przedsięwzięcia globalnego. Ambicje Francuza rosły z każdym dniem istnienia założonego przez niego ruchu olimpijskiego, czyniąc jego utopijne marzenia coraz bardziej realnymi na przekór wszelkim sceptykom. Jego śmiały plan, z trudem, ale rozdził powoli owoce, a apetyt na sukces igrzysk olimpijskich początkowo falujący, przyniatany przytrafiającymi się porażkami, rósł jednak zgodnie z czteroletnim cyklem olimpijskim, karmiony samoistną energią wypływającą z fenomenu tego festiwalu sportowego.

Przypomnijmy, że wskutek refleksji nad pracami Coubertina możliwe stało się stwierdzenie pewnej relacji wynikania. Z przesłanki, jaką była pierwotna myśl reformatorska w zakresie wychowania fizycznego, zrodziła się idea olimpijska, która posłużyła jako narzędzie do realizacji tej reformy. Bardziej rudymenarne było myślenie o pokojowym współistnieniu narodów, w którym sport miał odegrać niepoślednią rolę, potem zaś jako instytucja mająca to urzeczywistnić. Idea globalnych igrzysk znakomicie wpasowała się w zamysły i marzenia de Coubertina, a nie odwrotnie. Historia pokazała, że fakt powodzenia olimpijskiego projektu nasuwał stopniowo kolejne

pomysły, aktualizując go permanentnie aż po dzień dzisiejszy. Wraz ze zmieniającymi się realiami społeczno-kulturowymi i ruch olimpijski ewoluował. Nowożytny olimpizm, choć z chlubą odnosił się do swego greckiego pierwowzoru, to jednak z czasem oddalał się od niego, tworząc zupełnie nową jakość na miarę dwudziestego wieku. Samo pojęcie „olimpizmu” ukute przez Coubertina, uległo transformacji czy może uzupełnieniu w 1920 roku i przybrało formę „neoolimpizmu”, jednoznacznie odcinając się od tradycji antycznej, przynajmniej w niektórych treściach, ale już na pewno w formie.

Już pierwsze igrzyska zawierały w sobie głębokie pozaolimpijskie treści, zresztą nadające im główny ton, które P. de Coubertin musiał zauważyć. Ale jak stwierdza G. Młodzikowski: „W dążeniu do tego podwójnego, ale nierozdzielonego celu nie było dwutorowości, którą mogłaby sugerować pozorna rozbieżność takich spraw, jak igrzyska olimpijskie z jednej, a reforma wychowania z drugiej strony. W istocie rzeczy igrzyska były tylko jednym ze środków szeroko, w globalnej skali projektowanej, na miarę potrzeb XX wieku reformy wychowania integralnego, to znaczy w aspekcie fizycznym, intelektualnym i moralnym i dostępnego w równej mierze dla wszystkich bez względu na różnice stanowo-klasowe [...] Los zarządził, że środek przerósł cel, że budzący się do nowoczesności świat dokonał wyboru na korzyść igrzysk, a nie jeszcze jednej reformy, którą samotny zapalenięc pragnął obdarzyć wkraczający w XX wiek świat”¹⁴³. Nawet w swoich utopijnych wizjach Francuz nie przewidział gigantomanii igrzysk. I jak pisze W. Lipoński: „Miały być pomocą w propagowaniu olimpizmu, a stały się celem samym w sobie”¹⁴⁴. Inny badacz olimpizmu N. Nissiotis dodał, że igrzyska stanowią *pars pro toto* w obrębie ruchu olimpijskiego i zdominowały jego głęboki sens¹⁴⁵. Wielkie społeczne zainteresowanie sportem wyczynowym sprawiło, że magii tej uległ także główny ideolog olimpizmu. Odtąd projekt ten pochłonął go całkowicie a sama ideologia olimpizmu uległa rozdzieleniu. Nie porzucił reformy wychowania fizycznego, będąc jej wierny do śmierci, ale odtąd sam festiwal sportowy odbywający się w cyklu czteroletnim, zawładnął nim całkowicie, stając się jego *idée fixe*. Igrzyska wprzódy instrumentalne, zaczęły żyć własnym życiem. A po drugiej wojnie światowej, jak podaje T. Olszański:

Ruch olimpijski wszedł w fazę niezwyklego przyspieszenia, osiągnął niespotykane rozmiary, a Igrzyska stały się Colosseum świata [...]. Burzliwy rozwój środków masowego przekazu, pojawienie się telewizji i wejście naszego świata w epokę wszechobecnej informacji również stało się trampoliną olimpizmu¹⁴⁶.

143 G. Młodzikowski, *Pierre de Coubertina droga od Olimpizmu do Uniwersytetu Robotniczego*, „Kultura Fizyczna”, 1969, nr 11, s. 498.

144 W. Lipoński, *Olimpizm dla każdego*, dz. cyt., s. 24.

145 Cyt. za: tamże, s. 25.

146 T. Olszański, *Kto kupi Pindara? Czyli wczoraj i dziś kulturowych wartości olimpizmu*, „Kultura Fizyczna”, 1985, nr 11–12, s. 2.

Zjawisko usamodzielniania się igrzysk olimpijskich i wychodzenie z roli, jaką chciano im początkowo przypisać, uwalnianie się od zależności i referencji pedagogicznych, określić możemy emancypacją teje instytucji. Pojęcie emancypacji wymaga postawienia dwóch pytań: co się emancypuje i z czego? – co w kontekście wcześniejszych i obecnych rozważań już wydaje się jasne i wyraźne. Igrzyska olimpijskie wyemancypowały z pierwotnych ram ideowych, będąc uprzednio częścią wielkiego projektu o pedagogicznej proveniencji – rzecz jasna przy założeniu, że pierwotny był zamysł reformatorski w obszarze wychowania fizycznego na terytorium Francji, zaś igrzyska były tego pokłosiem. Taki był oryginalny plan Coubertina, który – jak wiemy – był nietrafiony u samych podstaw. Bowiem od igrzysk ateńskich w 1896 roku sukces międzynarodowej rywalizacji pod olimpijskim szyldem był wynikiem realizacji wartości bliższych samemu sportowi wyczynowemu, aniżeli projektów pedagogicznych. To nie olimpizm stanowił osnowę pierwszych igrzysk, będąc co najwyżej ich zewnętrzną oprawą. A więc zupełnie odwrotnie niż miał to na myśli ich pomysłodawca. Powodzenie takiej formy sportowej rywalizacji nie było napędzane hasłami olimpijskimi i niesionymi przez nie wartościami, lecz atutami wypływającymi z istoty, treści i charakteru widowiska sportowego. Stadiony wypełniały raczej zapowiedzi spektakli najwyższych sportowych lotów, finalizowanych kolejnym rekordem świata, chęci przyrównania do innych sprawności i kondycji własnej nacji, nie zaś hasła humanistyczne. Idea olimpijska leżąca u podstaw tego festiwalu, będąca jego zasadą i przyczyną sprawczą zarazem, przez wiele lat krzepła, zmuszona ponownie przenikać w głąb ruchu olimpijskiego, aspirując do miana przyczyny celowej.

Z biegiem lat Coubertin ulegał urokowi swego dzieła, coraz częściej wypowiadając się o igrzyskach jako o projekcie autotelicznym, jako o spotkaniu sportowców w celu stworzenia niepowtarzalnego widowiska, w którym granice ludzkich możliwości fizycznych i psychicznych będą kwestionowane. Zawarł to w *Filozoficznych podstawach nowożytnego olimpizmu*¹⁴⁷, artykule napisanym pod koniec swojego życia, przedstawiającym główne cechy olimpizmu. W cyklu wykładów wygłoszonych w genewskim radiu, przed Igrzyskami XI Olimpiady w Berlinie, Coubertin zaprezentował raz jeszcze swoje poglądy ogromnej rzeszy słuchaczy, łącząc w nich starożytne inspiracje, nowożytne paralele i XX-wieczną formę, składające się na zamknięty „system filozoficzny”. Co dziwne – w tym jakże ważnym tekście, w którym powierza swoją wolę i testament przyszłym pokoleniom, w ogóle pomija fakt, że olimpizm miał być tylko narzędziem wykorzystywanym w jego autorskich koncepcjach pedagogicznych, choć wprost informuje, że przedstawił w tym tekście swoją pierwotną myśl przewodnią oraz filozoficzne podstawy, na których oparł swoje dzieło.

Pisał m.in., że: „Pierwszą najbardziej istotną cechą zarówno antycznego, jak i nowożytnego olimpizmu jest dążenie do tego, aby stał się on kultem, religią”¹⁴⁸.

147 P. Coubertin, *Filozoficzne podstawy nowożytnego olimpizmu*, przeł. G. Młodzikowski, „Kultura Fizyczna”, 1986, nr 11–12, s. 27–28.

148 Tamże, s. 27.

Wypunktował problemy, na jakie natrafił wprowadzając do przebiegu igrzysk całą ceremonię i obrzędowość. Zawarł pewien ideał sportowca olimpijczyka zdolnego do bicia rekordów świata oraz przypomniał dewizy, jakie dano tym, którzy ośmieli się to zrobić. Ale idee wychowawcze przemilczał. Projekt igrzysk olimpijskich na tyle usamodzielił się w swej istocie, że J. Lipiec, zastanawiając się nad *eidōs* igrzysk¹⁴⁹, wcale nie potrzebował już odwołań pedagogicznych. Z czasem igrzyska same z siebie określiły się w swej istocie, choć jest to proces nadal otwarty i stale aktualizujący się zgodnie z duchem czasu.

Zagadnienie emancypacji kieruje nas również w stronę innego problemu. Otóż igrzyska, skoro tylko uwolniły się od swego pierwotnego przeznaczenia, poniekąd wyobcowwały samego ich ojca założyciela. Ruch olimpijski jako wytwór refleksji teoretycznej Coubertina uniezależnił się od niego i zaczął funkcjonować niekiedy nawet wbrew intencjom towarzyszącym jego powstaniu. Restaurator został ujarzmiony przez swój własny pomysł, który zmateriałizował. Ztracił swoją zdolność dalszej kreacji olimpizmu. Ta alienacja w efekcie wyłączyła go z aktywności na rzecz ruchu i spowodowała, że usunął się w cień w poczuciu niespełnionej misji.

2.10. Obecność mitu w olimpizmie

Istotnym założeniem stanowiącym punkt wyjścia w tym podrozdziale jest stwierdzenie, że „olimpizm” jest złączeniem w jedną całość mitów, utopii i ideologii¹⁵⁰. Te trzy płaszczyzny przeważają i współlistnieją w zasadach i działaniach nowożytnego olimpizmu. Podstawą jest też teza, że widowisko kulturowe, do którego zaliczamy oczywiście igrzyska olimpijskie, to coś więcej niż rozrywka, czy dydaktyczny lub perswazyjny przekaz. Są to chwile „w których jako kultura bądź jako społeczeństwo podejmujemy refleksję nad samymi sobą i definiujemy samych siebie, odgrywamy nasze wspólne mity i naszą historię”¹⁵¹. Rozpatrujemy więc igrzyska jako element doświadczenia społecznego, pytając jak i w jakim zakresie owo widowisko konstytuuje to doświadczenie.

Ruch olimpijski, mający swe apogeum w czteroletnim cyklu, tzn. w odbywających się igrzyskach, może stać się reprezentantem sportu w ogóle lub nawet całej szeroko pojętej kultury fizycznej, gdyż jest – jak zauważa J. Lipiec – aksjologicznym punktem odniesienia dla całego sportu, mającym w swych zasadach fundament dla wszelkich realizowanych wartości, norm i praw mimo, że struktura światowego sportu daleko przekracza jego ramy¹⁵². Wiele opracowań – skądinąd słusznie – sytuuje olimpizm w relacji subsumpcji do sportu i kultury fizycznej. Nie są to rozważania nazbyt subtelne, ponie-

149 Odwołuję się w tym miejscu do artykułu J. Lipca, *Eidos of Olympic Games*, „Studia Humanistyczne” 2012, nr 12, s. 15–20.

150 E. Monnin, *Olympism and Humanism*, [w:] Proceedings books. 48th International Session for Young Participants (red. K. Georgiadis), IOA, Ancient Olympia, 2009, s. 55–65.

151 J.J. MacAloon, *Wstęp: widowiska kulturowe, teoria kultury*, [w:] J.J. MacAloon (red.), *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 12.

152 Zob. J. Lipiec, *Pożegnanie z Olimpią*, Wyd. FALL, Kraków 2007, s. 53.

waż w kontekście filozofii olimpizmu w pierwotnej wersji Pierre'a de Coubertina relacja ta ma zasadnicze znaczenie. Jej odwrócenie musiało pociągnąć za sobą argumenty wyjaśniające: co niesie ze sobą olimpizm, a z czego wyzuty jest sport. W spuściznie piarskiej restauratora igrzysk, należy poszukiwać odpowiedzi na ekstensję tego pojęcia i dowodów, że igrzyska, to coś więcej niż sport. N. Nissiotis stwierdził, że Coubertin odkrył ontologiczny wymiar sportu, choć sam nie zdołał go filozoficznie dopracować. Asumptem do rozważań o „bycie jako bycie” w świecie sportu było bezpośrednie doświadczenie cielesne, głębsze niż w innych sytuacjach życiowych. Od tej pory Coubertin mówiąc o sporcie, mówił o czymś istotniejszym niż sam sport¹⁵³. Podobnie sprawę ujął J. Lipiec, twierdząc, że sport stanowi *pars pro toto* wszelkich doświadczeń cielesnych człowieka¹⁵⁴. W ten sposób zwiększa się zakres wpływu olimpizmu na społeczne i kulturowe doświadczenia zbiorowości ludzkiej. Jednak nie zamykamy go w ramy rozważań tylko o cielesności. Rytuály ceremonialne, rozmaite symbole, flagi, inwokacje, magiczne zaklęcia o charakterze mitycznym towarzyszące uroczystości otwarcia i zamknięcia igrzysk, nakazują rozszerzyć perspektywę badawczą. Są to zjawiska należące do innego porządku rozważań.

Na przełomie XIX i XX wieku, za sprawą dynamicznie rozwijających się nauk przyrodniczych oraz w efekcie naturalistycznych trendów, człowieka traktowano głównie z perspektywy jego cielesności zakorzeniającej go w porządku fizycznym świata. Choć równolegle prowadzono refleksję humanistyczną, to jednak sport jako domena ludzkiej *physis*, bliższy był raczej naukom przyrodniczym. Z trudem przedzierały się ze swoim głosem koncepcje wpisujące sport w ramy szeroko rozumianej kultury światowej, zwracające uwagę na aksjologiczno-społeczną stronę igrzysk i możliwość wykorzystania ich do pozasportowych celów. A już na pewno sport owego czasu wyłączony był ze sfery *sacrum*, kojarzącej się z wyższymi wartościami duchowymi wyodrębnionymi z „normalnych” czynności kulturowych, zdawało się nieprzystających do brutalnej rywalizacji boiskowej. Za przyczyną Coubertina świat po wielu wiekach zapomnienia miał usłyszeć o ponownym mariażu *sacrum* i *physis*. Uważał on, że ujmowanie człowieka sportu jedynie w jego aspektach somatycznych jest zbyt jednowymiarowe. Według niego, trzeba ujmować go holistycznie, włączając do refleksji sportowej jego wymiar psychiczny. Olimpizm nakazywał traktować człowieka jako twórcę i odbiorcę kultury materialnej i duchowej. E. Cassirer był zdania, że

człowiek nie żyje już w świecie jedynie fizycznym, żyje także w świecie symbolicznym. Częściami składowymi tego świata są: język, mit, sztuka i religia. Są to różne nici, z których utkana jest owa symboliczna sieć, spleciona sieć ludzkiego doświadczenia. [...] Człowiek nie potrafi się już bezpośrednio ustosunkować do rzeczywistości. Nie może jak gdyby stanąć z nią twarzą w twarz¹⁵⁵.

153 W. Lipoński, *Olimpizm dla każdego*, dz. cyt., s. 28.

154 Zob. J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, dz. cyt.

155 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 69, cyt. za: S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, Wyd. KUL, Lublin 2010, s. 69.

Ponieważ nie jest możliwy bezpośredni kontakt ze światem, także sport jako rodzaj działalności człowieka w obrębie kultury, posiada wymiar symboliczny. Igrzyska przestają oznaczać wyłącznie agony sportowe i zostają nadbudowane nowymi sensami, a te są momentem źródłowym kultury, jak pisze M. Zowisło: „wspaniałym popisem ducha ludzkiego, dystansującego się wobec determinizmów biologii i ekonomii przetrwania, czyniącego z faktu wegetacji twórczy akt egzystencji”¹⁵⁶. Wchodząc w świat symboli jako konstytutywnego składnika kultury, ocieramy się o mit jako ich domenę, pewną sieć zjawisk w kulturze, jej obecny i trwały element.

Mity są produktami powstającymi we wszystkich cywilizacjach na każdym etapie ich rozwoju, w różnych dziedzinach i obszarach ludzkiej aktywności, od czynności intelektualnych do artystycznych, w języku, w wartościach, w doświadczeniach religijnych. Humanistyczna refleksja nad mitem ma już swoją bogatą tradycję, a wielość ujęć i propozycji interpretacyjnych powoduje, że sprawne poruszanie się w tej tematyce wymaga nie lada erudycji¹⁵⁷. Nie znamy początków mitologii i nigdy ich nie poznamy – pisze L. Kołakowski – podobnie jak nie znamy innych form kultury, i dlatego:

pytania o stan absolutnie pierwotny nie mogą być zadane w takiej postaci, by odpowiedzi na nie przybrały kształt prawomocnych hipotez rekonstrukcyjnych. Z reguły odpowiedzi te już to odwołują się do odległych analogii z innych dziedzin kultury lub do ewolucji ontogenetycznej, już to zakładają – najczęściej milcząco – pewną filozoficzną konstrukcję odnoszącą się do natury ludzkiej i na tej podstawie odtwarzają wyjściowe fazy poszczególnych inicjatyw cywilizacyjnych¹⁵⁸.

Mit nie może być przedmiotem, pojęciem, czy ideą; jest sposobem znaczenia¹⁵⁹. Wszystko, co przynależy do kultury, może stać się mitem, świat podsuwa zaś nieskończenie wiele mitycznych możliwości. Ze wszystkich możliwych ujęć definicyjnych tego zjawiska, dla nas ważny jest fakt, że poprzez mit organizujemy nasze wyobrażenie świata, interpretujemy przeszłą i zastaną rzeczywistość.

156 M. Zowisło, *Filozofia i sport. Horyzonty dialogu*, Wyd. AWF, Kraków 2001, s. 104.

157 Mity mogą być opowieściami o bogach i istotach nadnaturalnych (N. Frye); opowieściami o początkach (*in illo tempore* M. Eliade); strukturą ich staje się czytelna dopiero dzięki analizie lingwistycznej (C. Levi-Strauss); są zbiorowym wyrazem nieświadomości umysłu (Z. Freud); objawiają zbiorowe archetypy (C. Jung); są symboliczne i metaforyczne i tworzą odrębny typ świadomości (E. Cassirer); kierują ludzi w wymiar metafizyczny, wyjaśniają pochodzenie i naturę kosmosu, uprawomocniają społeczne wartości, a na planie psychologicznym zwracają się do najgłębszych pokładów psychiki (J. Campbell); są przednaukowymi próbami wyjaśnienia świata naturalnego (J. Frazer); są funkcjonalne stanowiąc ‘naukę’ społeczeństw prymitywnych (B. Malinowski); znajdują swój wyraz w rytuałach (S.H. Hooke); mity religijne są świętymi historiami (M. Eliade); są czymś odrębnym od porządku profanum (E. Durkheim); będąc zjawiskami semiotyicznymi (F. de Saussure) są objawem ‘choroby języka’ (F. Muller); mają charakter indywidualny i społeczny, ale są przede wszystkim opowieściami (G. Kirk) – R.W. Brockway, *Myth from the Ice Age to Mickey Mouse*, Albany, State University of New York Press 1993, s. 15, [cyt. za:] W. Burszta, *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Łódź 1996, s. 81–82.

158 L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 182.

159 R. Barthes, *Mit i znak*, PIW, Warszawa 1970, s. 25

Różnorakie są czynniki mitotwórcze, będące zarazem zasadą ich żywotności. Jako efekt relatywnych okoliczności, sposobów rozumienia i opisywania świata, uzasadniania rzeczywistości w odmiennych formacjach cywilizacyjnych, można stwierdzić stałą, konstytutywną skłonność i zapotrzebowanie człowieka i całych społeczeństw na tego typu konstrukty myślowe. Obecność mitu w olimpiźmie jest trudniej uchwytana. Jest to obszar kojarzony głównie ze sportem i jego „fizycznością” i wydaje się wyłączony poza proces mitotwórczy. Nie zmienia to jednak faktu, że olimpiźmie mógłby być i jest zamierzoną projekcją mitu już gotowego w indywidualnej wyobraźni francuskiego barona, podobnie jak to bywa np. z dziełem sztuki. Próbując uchwycić mit w olimpiźmie w jego funkcjonalnej i genetycznej tożsamości, docieramy tak jak w przypadku wszelkich mitów, do niezbywalnej cechy bytowej konstytucji świadomości człowieka. L. Kołakowski w *Obecności mitu* zauważa, że „na wszystkich obszarach kultury ludzkiej mitologie stanowiły przez wieki ważną formę komunikacji i że nie ma w kulturze miejsca, gdzie mit nie byłby używany jako instrument organizowania ludzkiego życia”¹⁶⁰. W tym kontekście, nie można przemilczeć roli mitu zawartego w projekcie olimpijskim organizującym życie zbiorowości tzw. „rodziny olimpijskiej”, czyli sportowców jako bezpośrednich uczestników igrzysk i wszystkich tych, którzy poprzez swoich narodowych reprezentantów partycypują w tym micie.

Wyjaśniając obecność mitu w olimpiźmie, musimy wpięrow zapytać o zakres rzeczywistości, której on dotyczy. Jaki fragment tej rzeczywistości naświetla mit? Mamy na myśli intencjonalny projekt z przełomu XIX/XX wieku, pierwotnie zawarty w umyśle jednego człowieka, następnie zataczający coraz szersze kręgi wyznawców i zwolenników, aż po globalną instytucję Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego. Obecność mitu w olimpiźmie wyjaśniać też należy w aspekcie tego, co minione, czyli inspiracji helleńskich przeniesionych do dwudziestowiecznego świata. Mamy więc do czynienia z mitem trojakiemu rodzaju:

1. Mit starożytności

Starożytne igrzyska olimpijskie będące pierwowzorem ich nowożytnej odsłony, ufundowane były na religijnym micie do tego stopnia, że trudno dzisiaj odróżnić w nich fakty. Coubertin przywołuje wyidealizowane społeczności helleńskie stawiając je za wzór moralności, organizacji społecznej, koncepcji wychowawczych, kultury fizycznej itd.

Kluczem do interpretacji i zasadności mitu w olimpiźmie jest funkcja wyjaśniająca mitu i jego struktura czasowa. Mit neoolimpijski odwołuje się to tzw. „praczasu”, przedstawiającego pierwotny porządek, epokę, która poprzedziła czasy obecne i w charakterystyczny sposób różni się od nich i w tym sensie wyraża świat, który jest przeciwieństwem tego świata¹⁶¹. Coubertin przypisał minionemu porządkowi charakter wzorcowy, identyfikując nowożytną koncepcję z konkretnym momentem z przeszło-

160 L. Kołakowski, dz. cyt., s. 181

161 K. Waldenfels, *Leksykon religii. Zjawiska-dzieje-idee*, przeł. P. Pachciarek, Wyd. Verbinum, Warszawa 1997, s. 264.

ści. Odwołanie do starożytnej Grecji (dodajmy: czasów Peryklesa), a wraz z tym, poczynione zabiegi mityzujące neoolimpizm sprawiły, że stał się on zobiektywizowanym składnikiem kultury realnie świadomie (lub nie) przeżywanej.

L. Kołakowski pisał, że możliwe jest też takie rozumienie mitu, które nie odnosi się do jego genealogii czasowej, ale starające się opisać charakter potrzeb, intencjonalnie odniesionych do mitologicznego symbolu. Zdaniem polskiego filozofa:

w tym sensie wolno przypuścić, że obecne są w kulturze (bez przesądzenia: odwiecznie, czy w pewnej fazie cywilizacyjnej) takie potrzeby, które nie mogą być zaspokojone bez udziału mitologicznych interpretacji świata [...] pojmujemy mit funkcjonalnie w tym sensie, iż odnosimy jego żywotność do potrzeb, których opis sam jeszcze nie zakłada mitu jako środka satysfakcji; przydajemy mu jednak wartość samocelową o tyle, o ile ustalamy następnie, że satysfakcja taka nie jest bez mitu osiągalna. W tym znaczeniu autonomia polega tedy na nie zastępowalności w kulturze¹⁶².

Z tego właśnie względu wyróżniamy eksplikację mitu drugiego rodzaju.

2. Mit nowożytny

Neoolimpizm Coubertinowski jest wplątany w mityczność drugiego rzędu, gdyż mit starożytny został wyselekcjonowany aktualną potrzebą propagandową Pierre'a de Coubertina i dostosowany do przeobrażonej rzeczywistości, wzbogacony o etos rycerski i angielski model gentelmana, nie tracąc jednak nic ze swej mitycznej tożsamości.

Te dwa powyższe ujęcia obecności mitu w olimpiźmie wyraził także J. Lipiec, pisząc: „Olimpizm jest zatem od ponad stu lat mieszaniną dwóch mitów: antyczności i nowoczesności, a zarazem dwóch porządków wartości, wciąż trudnych do stopienia w jedną nierozdzielalną całość, i może dlatego wciąż rozrywaną zarówno przez siły zewnętrzne, jak i konflikty wewnątrz własnej struktury? Myślimy helleńską symboliką – działamy wszak po swojemu, wedle reguł XIX, XX i XXI wieku. Myślimy nowoczesnie, ale tak, jakby czas się zatrzymał w epoce spondoforów z Olimpii, tyle że pojmowanych po naszymu (niczym działaczy tamtejszego Komitetu Olimpijskiego)”¹⁶³.

3. Mit heroizmu Pierre'a de Coubertina

Mitem obrosła sama postać restauratora igrzysk, wykorzystywana zazwyczaj w działaniach edukacyjnych i promocyjnych przez olimpijskich entuzjastów. Ci ostatni nie wyrażają mityczności w sposób eksplcytatywny. Zresztą ma to swoje uzasadnienie. Eksplikacja i genetyczna interpretacja mitu olimpijskiego w sposób automatyczny działałaby na niego destrukcyjnie, podobnie jak genetyczna interpretacja religii wpływa nań niekorzystnie.

Genetycznie wyjaśnianie mitu należy do innego porządku myślowego, niż samo uczestnictwo w tym micie. Dlatego opis mitu w olimpiźmie w tym kontekście należy bardziej do zewnętrznego obserwatora aniżeli do uczestnika zaangażowanego w egzy-

162 L. Kołakowski, dz. cyt., s. 183.

163 J. Lipiec, *Pożegnanie z Olimpią*, dz. cyt., s. 317.

stencję, żywotność i rozwijanie tego mitu. Stając się przedmiotem refleksji, myśl mitu, ustępuje myśli o micie. Aby mit ukazał nam swój ukryty sens, trzeba mu postawić odpowiednie pytanie. W dzisiejszym świecie olimpizm w swym przekazie znaczy więcej niż „znaczy”. Mityczna otoczka nadała mu sens symboliczny, zmuszając go, by zna- czył „coś” więcej. Opowiadał o świecie niewidzialnym, choć genetycznie związany jest ze światem widzialnym. To efekt mitycznego poszerzenia znaczeń. Olimpizm poprzez mit i zarazem za jego przyczyną (tj. konstytutywną potrzebą człowieka), staje się opowieścią nie tylko o świecie, ale jest studium o nas samych. Mit olimpijski mówi do nas i o nas.

M. Zowisło, prowadząc swoją refleksję nad mitem pyta, czy ujawnianie sensów mitycznych w sporcie uwłacza mu, czy może wręcz przeciwnie, nieskończenie podnosi jego wartość?¹⁶⁴ To pytanie wikła nas w spór, który można nazwać kwestią mitu i *logosu* nowożytnego olimpizmu. Mit posiada konotację bajki, fikcji, pozostając w sferze narracji, zaś *logos* ma konotację faktu. Charakteryzuje go dyskursywne myślenie analizujące stan rzeczy¹⁶⁵. W olimpizmie mamy do czynienia zarówno z mitem jak i *logosem*. Przy czym jedno i drugie otrzymało w filozofii Coubertina odmienne zadanie. Mit olimpijski zasadzający się na helleńskich agonach posłużył mu na etapie konstrukcji teoretycznej projektu olimpijskiego w pierwszej fazie oraz stanowił wzór, podług którego nadbudował rozgrywki sportowe o całą sferę aksjologiczno-etyczną, której sport do tej pory był pozbawiony. Równocześnie rodzącemu się ruchowi olimpijskiemu towarzyszył *logos*, jako wyraz naukowej refleksji nad stanem kulturowo-społecznym przełomu wieków. Niemożność bezpośredniego transferu całej rzeczywistości helleńskiej do głęboko przeobrażonego świata dwudziestowiecznego sprawiła, że *logos* zaczął dominować, a olimpizm z pierwotnej mitycznej narracji stał się świadomą i wyrozumowaną odpowiedzią na wymagania indywidualne i zbiorowe społeczeństw nowoczesnych. Zmiana akcentów w stale konstytuującym się i dojrzewającym neoolimpizmie, nie oznaczała zerwania z ową mitycznością, która trwa nadal, choćby w samej nazwie tego sportowego festiwalu. Zresztą zjawisko zastępowania mitu *logosem* jest charakterystyczne dla myśli XIX i XX-wiecznej, kiedy to pojawiły się koncepcje przedstawiające mit jako ułomną formę myślenia, nienadającą się do poznawania świata, gdyż czyniącą to tylko w sposób niedoskonały i metaforyczny.

Czy zatem demitologizować sport, jak by chciał A. Comte? Czy może właściwsza jest droga remityzacji, w myśl koncepcji Cassirera, Eliadego, Junga, Campbella, Levi-Straussa, Barthesa, Mieleńskiego, Duranda, Ricoeura, Kołakowskiego?¹⁶⁶ Obranie pierwszej drogi oznacza, że musimy, zgodnie z wymogami XX-wiecznej kultury, pozbyć się z olimpizmu tego, co stanowi jeden z jego głównych fundamentów, a więc mitycznych sensów. Wszelkie argumenty uzasadniające takie podejście wskazują, że więcej w olimpizmie wielkich haseł niepopartych faktami, niż rzeczywiście realizowanych wartości. Trzeba go zatem odmitologizować, by pokazać prawdziwe oblicze współcze-

164 M. Zowisło, dz. cyt., s. 106.

165 K. Waldenfels, dz. cyt., s. 265.

166 M. Zowisło, dz. cyt., s. 107.

snego sportu i nie chować się za szczytnymi zawołaniami. Demystyfikacja sportu jako części kultury w ogóle stoi w opozycji do tych filozofów, którzy są zwolennikami drogi odwrotnej, dowodzących stałą i nieredukowalną obecność mitu jako zasady apriorycznej wszelkich przedsięwzięć człowieka tworzącego kulturę. Na tym stanowisku stoi także S. Kowalczyk uważający, że „mit jest zwykle wytworem świadomości społecznej poszukującej oczekiwanych wartości, które uznaje się za potrzebne i cenne w życiu człowieka jednostkowego i całych wspólnot. Mit ożywia wspólną wyobraźnię i inspirowanie do działania, dlatego może pełnić rolę pozytywną [...] W grze sportowej wszyscy zawodnicy, przynajmniej teoretycznie, mają równe szanse wygrania. Mity idealnej równości i uniwersalnego braterstwa tkwią w podświadomości widzów sportowych zawodów. Z domeną sportowej rywalizacji jest związany jeszcze inny mit, którego wyrazem jest zasada *fair play*”¹⁶⁷.

Skoro mity są odzwierciedleniem idei właściwych dla danego społeczeństwa w konkretnym momencie historycznym, to zazwyczaj pojawia się „ktoś”, kto je zainicjuje, będzie ich bezpośrednim ucieleśnieniem. Czasem kreowano wzory bezimiennie, częściej pojawiała się konkretna postać historyczna lub symboliczna, której nadano imię i zespół oczekiwanych właściwości. Klasycznymi przykładami jest ideał mędrca, świętego, rycerza, gentelmana skonstruowany podług wzorca określonej warstwy społecznej itd.¹⁶⁸. Historia świata jest biografią wielkich ludzi. Historia olimpizmu biografią jednego człowieka szczególnie – Pierre’a de Coubertina. Mit działa w świecie poprzez swoich posłańców, wybrane jednostki, a ich obecność towarzyszy zbiorowościom ludzkim od zawsze. Wyjaśniając ich pochodzenie stwierdzamy, że:

bohaterowie nie pojawiają się w naturalny sposób w życiu danej społeczności [...] prawdopodobnie społeczność ta w jakiś sposób kreuje swych bohaterów, czasami w niespodziewanych miejscach, jako ludzi spełniających wymagania, które im stawia. Specyficzne warunki dostarczają jednostce wyposażonej w cechy heroiczne większej możliwości uzewnętrznienia (np. wojna, nagle wypadki, kryzysy, współzawodnictwo sportowe). Niemniej jednak taka osoba może uzewnętrznic się w jakimkolwiek czasie lub miejscu, jeśli różnorodność powyższych determinantów przeważa w jakiegokolwiek działalności życiowej¹⁶⁹.

Po ponad stuletniej historii ruchu olimpijskiego, jak i przez cały ten interwał czasowy, pojawiały się specyficzne warunki stwarzające konieczność wypełniania przestrzeni społecznej wuzutej z autorytetów, idoli, wzorów osobowych, modeli itd., bądź podmieniania ich zgodnie z wizją określonej grupy społecznej, narodu czy konkretnej instytucji. Znane jest powiedzenie, że każda wojna rodzi swych bohaterów. Walka o ideały także jest taką sytuacją. Nie tylko sukces jest probierzem tytułowania kogoś

167 S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 172–173.

168 Zob. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973.

169 E.F. Zeigler, *The Sport Hero Phenomenon: A Model derived from the Social Sciences and Humanities*, „International Journal of Physical Education”, Vol. XXV, nr 2, 1988, s. 23, [cyt. za:] H. Zdebska, *Bohater sportowy. Studium indywidualnego przypadku Bronisława Czecha (1908–1944)*, Wyd. FALL, Kraków 2007, s. 15.

bohaterem, lecz raczej aktem nazwania tych, którzy życiem swym, przekonaniem, postępkami zdobyli aprobatę społeczeństwa. Bohater jest postacią symboliczną, którego wizerunek wyznacza zespół istotnych dla danej kultury treści wyrażających paradygmat egzystencji wzorcowej¹⁷⁰. Bohaterskość Coubertina polega na tym, że dokonał on czynów, które mają w opinii zainteresowanych, bezpośrednią wartość. Taki bohater czerpie swoje natchnienie nie ze współczesnej kultury, ale sięga do pierwotnych źródeł. Olimpijskość projektu Francuza oznacza zerwanie z aktualnym społeczeństwem i zasadza się na źródle ponadczasowym. Jak każdy bohater i on potrafił wyjść poza „normalny” zakres doświadczeń. Potrzeba zaistnienia heroicznego czynów P. de Coubertina ujawniła się wtedy, kiedy w świecie wystąpił symboliczny brak czegoś istotnego dla społeczności. W tym dostrzega się wielkość człowieka, że potrafi on zauważyć ów brak i wystąpić z projektem będącym odpowiedzią na tę zachwianą równowagę. Francuski arystokrata uosobił brakującą wartość wymagającą rychłego zagospodarowania. Istniejące, choć utajone społeczne oczekiwania tolerancji, wzajemnego szacunku, pokojowego współistnienia były znakiem gotowości świata do ich przyjęcia. Coubertin był ucieleśnieniem tych wartości. Emocjonalnie zaangażowany w swój projekt, musiał godzić się czasem z brakiem odzewu na swoje zawołanie. Podczas słynnego przemówienia¹⁷¹ anonsującego światu odrodzenie igrzysk dostrzegł na sali zarówno entuzjastyczne przyjęcie, jak i kompletny brak zrozumienia jego ideałów. To znak, że być może i on sam nie był świadomy, że reprezentuje nie tylko samego siebie, wytwór własnych marzeń, lecz także obiektywny świat poza salą, w której przemawiał. Świat budzących się do życia nowych wartości, jeszcze nie do końca uświadomionych, ale już zwiastujących w osobie Coubertina swoje nadejście. Nie odpowiemy z całą pewnością na pytanie, czy on sam był źródłem postulowanych olimpijskich wartości, czy może był jedynie dzieckiem lub sojusznikiem zjawisk dziejących się obiektywnie – poza sportem. Tak czy inaczej, stał się dla świata apostołem ludzkich pragnień i ideałów, rysujących obraz nadchodzącej epoki humanizmu.

Wybitną osobowość, heroiczną postać czy bohatera scharakteryzować można poprzez kryterium czasu. Czasem bywa on

rozpoznawalny od razu, emanującą zeń wielkością przyciągając i przetwarzając otoczenie. Bywa jednak i tak, że bohaterstwo albo innego rodzaju społeczna ranga danej osoby lub jakiegos jej wyróżnionego czynu, powstaje w długim, a nawet w bardzo rozległym czasie. Kształtuje się w miarę rozpoznawania odpowiednich cech i okoliczności, ale też i wyłaniającego się zapotrzebowania na danego herosa bądź określoną jakościowo kompozycję heroicznego właściwości kulturowego abstraktu¹⁷².

170 P. Owczarek, *Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Podhalańska opowieść o świętym. Od historii do mitu – studium antropologiczne*, Wyd. Avalon, Kraków 2006, s. 45.

171 Zob. P. de Coubertin, *Końcowe słowa przemówienia Pierre'a de Coubertina wygłoszonego na jubileuszowej sesji Unii Francuskich Towarzystw Sportów Atletycznych (USFSA) na Sorbonie w dniu 25 listopada 1982 r.*, dz. cyt., s. 14.

172 J. Lipiec, *Przedmowa*, [w:] H. Zdebska, *Bohater sportowy...*, dz. cyt., s. 10.

Pierre de Coubertin cieszył się wielkim szacunkiem, a wraz z upływającymi latami jego życia przybywało mu zwolenników. Z dzisiejszej perspektywy nie przystoi nam już oceniać jego samego, lecz jego dziedzictwo i to zarówno to materialne, jak i duchowe. Od kilkudziesięciu lat mamy już do czynienia z próbami kolejnego odkrywania intelektualnego dorobku ojca igrzysk, nie dlatego, że do tej pory myśl jego nie miała wystarczającej siły przebicia, ale by poszukiwać nowych treści, które do tej pory niezauważone, nabrały aktualności wraz ze zmieniającą się rzeczywistością kulturową. Olimpijscy apologetyci pragną pokazywać geniusz Coubertina w celu czysto praktycznym. Instytucja igrzysk olimpijskich wraz ze wszystkimi działaniami podejmowanymi w czteroleciu olimpiady, potrzebuje wzoru osobowego, żywego świadectwa możliwości realizacji założonych ideałów. I nawet nie chodzi tu o próbę dosłownej egzemplifikacji tychże wartości, lecz o pokazanie światu sylwetki człowieka pełnego poświęceń, energii i przekonania, że jednostka może wpłynąć na losy ogółu, jeśli tylko będzie wystarczająco zmotywowana. Podtrzymywany, karmiony i rozwijany mit olimpizmu wymaga mitycznego herosa zdolnego sprostać utopijnym postulatami. Pytając czyj to bohater i czyje interesy reprezentuje? mamy na myśli miarę czasową i przestrzenną. Skoro dzisiaj nadal wspomina się Francuza jako szczególną postać, przynajmniej w niektórych kręgach olimpijskich entuzjastów, oznacza to, że nadal uosabia on nadzieje, wartości i idee ważne dla części współczesnego społeczeństwa. Ta społeczna potrzeba autorytetu niosącego zestaw pożądanych właściwości, stale poszukuje postaci będących ich ucieleśnieniem. Tworzony wokół Coubertina kult jest konsekwencją posiadania przez niego pewnej mocy sprawczej, zdolnej odmieniać zastaną rzeczywistość. Co ciekawe, heroicznosc restauratora igrzysk jest tylko po części jego zasługą. Decyzja o nadaniu takiego miana leży po stronie społeczeństwa poszukującego i otwartego na przyjęcie określonych wzorów i podlega jego usankcjonowaniu. Pierre de Coubertin spełniał, i nadal to czyni, określone wymagania, przez co aspiruje do bycia bohaterem ponadczasowym, skoro nawet po ponad 150 latach od daty urodzenia wraca się do jego dorobku wypatrując inspiracji i uzasadniania wartości aktualnych w obecnych czasach.

W zamyśle francuskiego arystokraty, igrzyska – choć to twór zachodnioeuropejski – miały być instytucją globalną, gdyż niosą, w jego opinii, wartości przystające do wszelkich kultur, odpowiadające na potrzeby człowieka gatunkowego, człowieka – w ogóle. Sukces igrzysk w pewnym stopniu potwierdza tę tezę i stał się on bohaterem globalnym – choć nie wszędzie. Możliwe jest przecież, że to proces globalizacji ukształtował pozostałe kultury według europejskiego wzorca tak, aby przystawały do ideologii spod znaku pięciu splecionych kół olimpijskich. Czy jest to możliwe w tak historycznie krótkim czasie, nawet w dobie powszechnej informacji i kulturowej dynamizacji? Wpływ myśli olimpijskiej jest tak wielki, że to inne cywilizacje próbują przyrównać własną tradycję światopoglądowo-filozoficzną do zdobyczy wynikających z refleksji nad wartościami olimpijskimi. Nie jest tak, że postać Coubertina i filozofia olimpizmu zagarniają z łatwością kolejne obszary kulturowe. Filozofia olimpizmu nie jest na przykład łatwo przyswajana w Azji. Tyle, że powodem nie są zbyt wielkie różnice kulturowe, lecz wewnętrzny opór społeczeństw i ich przywiązanie do rodzimej tra-

dycji¹⁷³. Dzisiaj można powiedzieć, że Coubertina nie można zrelatywizować jedynie do heroiczności w kontekście społeczeństwa przełomu XIX i XX wieku. Jest to raczej postać przekraczająca ramy czasowe. Trudniej o kryterium przestrzenne.

Zatem czyj to bohater? Zapewne wąskiej grupy apologetów olimpizmu, powierników olimpijskich idei, którym wyidealizowana, zmityzowana postać Coubertina sprzyja realizacji ich programu. On sam zaś potrzebował mitu, bo tego wymagała koncepcja religii sportu. Wykreował całą sferę *sacrum* wokół igrzysk, w której uzasadnieniem stał się mit. Obecność mitu w olimpizmie jest formą przekazu pozwalającego rozszerzyć jego znaczenie i sensy oraz uchwycić to, co w nim transcendentne.

173 Pogląd swój opieram na wykładzie prof. Li-Hong (Leo) z Tajwanu wygłoszonym podczas *19th International Seminar on Olympic Studies for Postgraduate Students, 1–30 September 2012*.

Prolegomena antropologii olimpijskiej

W sporze o genezę ludzkich zachowań wyróżniamy co najmniej dwa stanowiska. Pierwsze uznaje, że to wynik wewnętrznych wrodzonych uwarunkowań, które możemy nazwać ludzką naturą. Przeciwnicy tej teorii są zaś zdania, że ludzie rodzą się jako „niezapisane tablice” wypełniane treścią w przeciągu całego życia. Francuski arystokrata baron Pierre de Coubertin wydaje się opowiadać za tą pierwszą koncepcją. Dla niego naczelnym zadaniem ludzkości jest dążenie do głębokiego samopoznania, a to zaś wskazuje istnienie wrodzonej skłonności człowieka do rywalizacji nazwanej przez niego „instynktem sportowym”.

3.1. Poznaj samego siebie

Chodźcie. Dla was również wybiła godzina kosztowania radości fizycznej¹⁷⁴

– tymi słowami baron Pierre de Coubertin kończy swoją odezwę do miłośników sportu w 1910 roku. Takie hasło mogła wygłosić tylko osoba, która dokonawszy uprzednio głębokiej diagnozy stanu ludzkiej fizyczności i psychiczności, mogła z całą odpowiedzialnością poczynić taką generalną ocenę ludzkich pragnień. *Gnothi seauton* (poznaj samego siebie) – owa myśl zawarta w napisie nad wejściem wyroczeni delfickiej, stała się treścią i programem działania wskrzesiciela starożytnych igrzysk olimpijskich. Ta stara maksyma głosi, że życie niepoddane inspekcji wewnętrznej, specyficznej refleksji, nie jest warte przeżycia. Zawołanie to wzmocnił Sokrates, czyniąc je niezwykle ważnym dla Greków. Człowiek podejmując dyskurs nad tym wezwaniem, uświadomił sobie w pierwszej kolejności własną nieodłączność od świata przyrody i zewnętrzny determinizm. Poczul nieubłagalność losu, jednocześnie czując, że od tego świata radykalnie się różni i ma pewne przypadłości sprawiające, że pełni w świecie rolę specjalną. Tym

174 P. Coubertin, *Krucjata zwolenników*, przeł. A. Sulisz, „Kultura Fizyczna”, 1991, nr 3–4, s. 29.

wyróżnikiem, jak się później okazało, miała być na przykład wola czy moc tworzenia, praca itd. Ta zdobyta samowiedza była właśnie pokłosiem przytoczonej powyżej sentencji: poznaj samego siebie. Od tamtej pory cała historia ludzkości, choć opisywana zazwyczaj przez pryzmat kultury, w rzeczywistości była drogą ludzkiego poznania samego siebie. Wypada tu zapytać: cóż przynosi samopoznanie i co wnosi do gry, jaką człowiek toczy z własnym losem? Człowiekowi zawsze wydawało się, że najciekawszy jest on sam i dlatego dociekania na swój temat są najbardziej dla niego pociągające i instruujące zarazem. Człowiek odpowie sobie, że już przecież sama samowiedza; to, że jest świadomy zniewolenia przez los i świat przyrody, stawia go w lepszej sytuacji i być może już poza zasięgiem tej nieubłaganej siły. Jest jeszcze inny – epistemiczny – motyw takowej refleksji. Przecież w relacji do własnego poznania przestaje być obojętne, czy poznajemy prawdziwie czy nie. Stąd konieczne jest nawiązanie relacji także do samego siebie. I wtedy oczywistym staje się fakt, że wiedza o świecie i nas samych, to jedynie nasza własna projekcja, a jako taka jest na wskroś subiektywna. Oto wielka aporia samowiedzy. Przecież efekt poznania jest częścią nas samych.

Obecnie, po kilkunastu wiekach, dysponujemy już wiedzą pozytywną. Poznaliśmy przede wszystkim własną ignorancję. To w znacznej mierze pokłosie epoki Oświecenia. Zdobyta „świadomość siebie” sprawiła, że już nie jesteśmy tymi samymi ludźmi, bo wzbogaciła nas wiedza o nas samych. A kiedy poznajemy siebie, to poznajemy coś głęboko w nas tkwiącego. Doznajemy uczucia władzy na sobą. D. Hume w swoim *Traktacie o naturze ludzkiej* napisał: „nie ma zagadnienia doniosłego w filozofii, którego rozstrzygnięcie nie należałoby do nauki o człowieku, i nie ma takiego, którego można by rozstrzygnąć pewnie, nim zapoznamy się z tą nauką”¹⁷⁵. J.J. Rousseau, o którym przyjdzie czas jeszcze szerzej napisać, również w samoświadomości upatrywał recepty na szczęśliwe życie. Napisał:

Jesteśmy ofiarami ślepej niestałości naszych serc, a korzystanie z dóbr upragnionych gotuje nam jedynie wyrzeczenia i troski; wszystko, co posiadamy, ukazuje nam tylko to, czego nam nie dostaje; nie wiedząc, jak należy żyć, umieramy wszyscy nie zaznawszy naprawdę życia. Jeżeli istnieje jakiś środek, by się wyzwolić z tego potwornego zwątpienia, to chyba ten jedynie, aby przesunąć je na jakiś czas poza jego naturalne granice, nie dowierzać żadnym swoim skłonnościom, poznać samego siebie, rozniecić w głębi duszy płomień prawdy, zbadać bodaj raz wszystko, do czego się jest zdolnym, wszystko, w co się wierzy, wszystko, co się odczuwa, i wszystko, co należy myśleć, czuć i w co wierzyć, żeby być szczęśliwym, w granicach możliwości życia ludzkiego¹⁷⁶.

I Coubertin zrozumiał, jak bogatą treść niesie ze sobą zasada: *gnothi seauton* i jakie efekty dają filozoficzne rozstrzygnięcia tej kwestii. Zdawał sobie sprawę z powagi zadanego pytania o ludzką naturę, jednocześnie będąc świadomym wielkiego bagażu historycznego dyskursu nad tym zagadnieniem. Między innymi dał temu wyraz pisząc:

175 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, s. 6.

176 J.J. Rousseau, *Listy moralne*, [w:] M. Łojek (red.), *Teksty filozoficzne dla szkół średnich*, Warszawa 1987, s. 160.

Sentencja (poznaj samego siebie – W.F.) jest tak stara i tylekroć powtarzana, że brakuje odwagi, aby znowu ją cytować [...] Zwłaszcza, że sama będąc starą, wydaje się być adresowana do ludzi starych. No bo jakże mogą się powoływać na nią ludzie młodzi? Na poznanie samego siebie całe nawet życie nie okaże się nazbyt długie. Nikt nie może pochwalić się, że dokonał tego za pomocą sposobów, którymi dysponuje młodość¹⁷⁷.

Lecz według Coubertina warto podjąć trud krzewienia idei samopoznania wśród ludzi, choć są oni nieskorzy do autorefleksji i raczej przejawiają antyfilozoficzne lenistwo w tym względzie. Trud wielki, ale:

poznanie samego siebie jest nie tylko warunkiem wszelkiego postępu, źródłem wszelkich cnót, ale także podstawą równowagi społecznej. Państwo jest tym tak samo zainteresowane jak jednostka, ponieważ jeśli obywatele znają samych siebie, jeśli zdają sobie sprawę z własnych niedoskonałości, stają się bardziej wyrozumiali na nieuniknione błędy rządu. I wreszcie znające się narody mają mniej okazji do zatruwania się wyziewami szaleńczej dumy, a co za tym idzie do wywoływania niegodnych wojen¹⁷⁸.

Zatem cel samowiedzy u Coubertina jest nie tylko autoteliczny, lecz ma wydźwięk nade wszystko praktyczny.

3.2. Kryzys tożsamości człowieka

Niezależnie od tego, co sądzą o tym niektórzy, namysł nad człowiekiem nie jest świeżym wynalazkiem, nawet jeśli uświadomimy sobie, że antropologia – jako subdyscyplina filozoficzna – liczy dopiero niespełna sto lat. Nie będzie w tym żadnej przesady, jeśli napiszemy, że historia filozofii to historia rozważań człowieka jako podmiotu i przedmiotu owych badań. W czasach nowożytnych (wyróżnijmy w tym miejscu Montaigne'a, Pascala, Hume'a, czy Kanta) człowiek stał się jednym z istotnych, by nie powiedzieć – zasadniczych przedmiotów filozofii. Choć tradycja autorefleksji człowieka sięga początków filozofii w ogóle, to trzeba w tym miejscu uwypuklić wydarzenia w tej dziedzinie mające miejsce na przełomie XIX i XX wieku. To wtedy właśnie świeżym wynalazkiem okazał się nowy sposób podejścia do człowieka, już nie na gruncie filozofii, lecz nauk szczegółowych o człowieku. Osiemnastowieczny niemiecki filozof z Królewca, I. Kant, wyznaczył następujące zadania stojące przed filozofią, stawiając pytania:

1. Co mogę wiedzieć?
2. Co powinienem czynić?
3. Czego mogę się spodziewać?
4. Czym jest człowiek?

177 P. Coubertin, *Poznaj samego siebie*, przeł. A. Sulisz, [w:] P. de Coubertin. *Przemówienia...*, dz. cyt., s. 73.

178 Tamże.

Nietrudno zauważyć, że wszystkie te pytania można sprowadzić do tego ostatniego, *ergo* cała filozofia jest przeto namysłem nad człowiekiem samym. Ten kantowski zwrot antropologiczny zapoczątkował nowy rozdział w filozofii. Niebawem doszły kolejne czynniki powodujące bujny rozkwit nauk o człowieku, już nie tylko w ramach rozważań filozoficznych. Prym w tej dziedzinie przejęły rodzące się nauki szczegółowe. Przełom XIX i XX stulecia to przede wszystkim dynamiczne przemiany społeczne i polityczne, radykalnie zmieniające obraz świata. To zaś w konsekwencji wymusiło nowy sposób patrzenia na człowieka i wyznaczyło dla niego zgoła odmienne zadania w przeobrażonej rzeczywistości.

Pierwszą fazą tejże przemiany był kryzys tożsamości człowieka, dla którego stare, tradycyjne punkty odniesienia zostały głęboko zakwestionowane. Rozpoczęty nie tak dawno ciąg systematycznego zrzucania człowieka z piedestału korony stworzenia nie pozostawił wiele z renesansowego antropocentryzmu. Człowiek (gr. *antropos*) znalazł się w centrum – ale w centrum czego? Bo jak pokazał Kopernik, już nie w centrum wszechświata. W centrum kultury? Kultura to przecież świat ludzki przezeń wykreowany. Dzierżona tak dumnie „korona stworzenia”, spadła nam z głowy ostatecznie za sprawą K. Darwina, niedługo po tym jak Kościół zdjął z indeksu traktat Kopernika. Okazało się, że historyczna świadomość tego, co dobre i złe, a więc cała moralność, to tylko jedna z form struktury społeczeństwa. W efekcie zrelatywizowano wszelkie wartości. Jeśli dolożymy do tego odkrycia z psychologii głębi, dowodzące, że to, co psychiczne, nie jest do końca uświadomione, to nie dziwi fakt, że przełom wieków zrodził wielki kryzys tożsamości człowieka.

Poczynione obszerne i dość ogólne wprowadzenie do antropologii ma dla omawianej sprawy zasadnicze znaczenie. Przecież w takich właśnie warunkach przyszło żyć i tworzyć Coubertinowi. Zauważmy w tym miejscu, że te niesprzyjające z pozoru światopoglądowe i filozoficzno-naukowe okoliczności w rzeczywistości niosą ze sobą dwojakie możliwości. Po pierwsze: realia antropologicznego kryzysu mogły zawładnąć Coubertinem i wzbudzić w nim poczucie pustki i chaosu. Albo: panujący chaos zawsze jest doskonałym momentem do zaproponowania własnej koncepcji i nowego porządku społecznego. To drugie można zrealizować co najmniej na dwa sposoby: powrócić i zmodyfikować przeszłe rozwiązania lub zaproponować *novus ordo mundi*. Zdaje się, że Coubertin skorzystał po części z obu możliwości i celowo (lub zwyczajnie z przypadku) znalazł własną drogę na tym antropologicznym rozdrożu.

Zadaniem autora tej pracy jako badacza problemu, jest znalezienie szczegółowych odpowiedzi na pytanie, czy zaproponowana przez Coubertina koncepcja człowieka nosi znamię pionierskich rozwiązań, czy też jest recepcją poglądów wcześniejszych, a jedynie zaadaptowanych do czasów jemu współczesnych? Z pewnością nikogo nie zdziwi fakt, że odpowiedź nie będzie miała charakteru arbitralnego, a wskazującą jedynie na różne wątki, inspiracje i pola rozważań, nazywając je wizjonerskimi bądź recepcyjnymi.

Ale czy z perspektywy pracy naukowej takie niejasne rozstrzygnięcie będzie satysfakcjonujące? K. Rahner, jeden z najwybitniejszych uczniów M. Heideggera, kwestię „co to jest człowiek?” kwitował stwierdzeniem, że człowiek jest pytaniem, na które nie

ma odpowiedź¹⁷⁹. Autor tej książki przyjmuje stanowisko, że zawsze ma sens kolejne zapytywanie, choćby odpowiedź była jedynie przesuwaniem się w dal jednych znaczeń w miejsce drugich, które kiedyś również będą musiały ustąpić na rzecz następnych. J. Mizera pisze:

Ma słuszność Heidegger, gdy mówi, że filozofia jest ciągłym zapytywaniem. To samo można odnieść do antropologii filozoficznej, gdzie człowiek pyta o samego siebie. Trzeba stale pamiętać o tym, że człowiek jako istota skończona nigdy nie schodzi ze świata pełny i do końca zrealizowany. Zawsze pozostaje ten obszar niedookreślenia i niedokończenia. [...] I dobrze jest, gdy odpowiedzi rzucają choćby nikły blask, pozwalający na odstąpienie sensu samego zapytywania¹⁸⁰.

3.3. Filozofia człowieka a sport olimpijski

Powyższe wprowadzenie miało na celu zdefiniowanie obszaru, na gruncie którego podjęta zostanie dalsza refleksja nad filozofią człowieka w wersji Pierre'a de Coubertina. Od lat dwudziestych ubiegłego wieku antropologia jest już samodzielną subdyscypliną filozoficzną. Pojawiła się ona we współczesnym znaczeniu w latach 1928–1940 jako efekt prac trzech filozofów – M. Schelera, H. Plessnera i A. Gehlena. U każdego z nich antropologia otrzymała określoną „oprawę kategorialną” i została wyartykułowana jako stanowisko filozoficzne poprzez swoje dla nich konstelacje pojęciowe¹⁸¹. Powstała nauka uogólniająca, scalająca dorobek innych nauk. Wypełniła lukę, której istnienie zasygnalizował M. Scheler, pisząc w *Die Stellung des Menschen im Kosmos*:

Nie było epoki ludzkiej wiedzy, w której człowiek stałby się sam dla siebie istotą równie problematyczną, jak nią jest dziś. Mamy kilka antropologii: naukową, filozoficzną i teologiczną, które nic o sobie nawzajem nie wiedzą. Dlatego też nie dysponujemy już żadną jasną i logiczną ideą człowieka. Wielka i stale rosnąca liczba odrębnych nauk, które zajmują się studium istoty ludzkiej, jeszcze bardziej przyczyniła się do zaciemnienia i pomieszania naszych wyobrażeń o człowieku¹⁸².

W tejże szerokiej perspektywie antropologicznej należy umiejscowić poglądy Coubertina. Dysponujemy już bowiem warsztatem pozwalającym na opis filozofii inicjatora nowożytnych igrzysk olimpijskich. I choć konieczne jest abstrahowanie i idealizacja jego zapatrywania się na sprawy człowieka, to po naszej stronie stoi już ponadstuletnia perspektywa czasowa i dorobek właśnie antropologii jako samodzielnej nauki.

179 K. Rahner, *Co to jest człowiek?* [w:] tenże, *Ryzyko chrześcijanina*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1979.

180 J. Mizera, *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera*, [w:] Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia współczesna*, t. II, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 211.

181 S. Czerniak, R. Michalski, *Cielesność. Kompensacja. Mimesis. Wokół pojęciowego instrumentarium współczesnej antropologii filozoficznej*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 8.

182 Cyt. za: J. Mizera, dz. cyt., s. 210.

W centrum naszych dociekań będzie Coubertinowska koncepcja natury człowieka, jego aktualna kondycja, działalność, tożsamość i stosunek do własnej egzystencji i istnienia innych. Nieodzowne będzie poruszenie kwestii ontologicznych i niemniej ważnych pytań o cele i sens egzystencji człowieka jako indywiduum, całego społeczeństwa i ludzkości w ogóle. Choć trzeba tu przyznać, że zasadnicze wydają się rozstrzygnięcia na gruncie nauki o „bycie jako bycie”.

Pierre de Coubertin jest autorem m.in. prac filozoficznych, pedagogicznych, psychologicznych, socjologicznych i innych. Należy jednak podkreślić, że najbardziej prymarne, bo determinujące wszystkie inne, są jego poglądy na człowieka samego, miejsce i rolę, jaką pełni on w świecie. Jednym z głównych tematów podejmowanych w toku dyskursów antropologicznych jest zagadnienie cielesności. Zresztą dzisiaj ciało to wspólny przedmiot badań wielu nauk, zwłaszcza nauk szczegółowych. Coubertin pisał:

Ciało człowieka – mózg, mięśnie, krew, dziedziczność – zajmuje we współczesnej cywilizacji zbyt centralne miejsce, stanowi mechanizm zbyt ważny, aby można było odtąd przestać interesować się jego budową i funkcjonowaniem¹⁸³.

Historia filozofii to historia między innymi sporu o realność i wartościowość ludzkiego ciała oraz konieczność współtworzenia osoby. W całym tym sporze niemały udział miała religia (chrześcijaństwo), która na wiele wieków zdominowała zapatrywania się w tym zakresie i narzuciła krzywdzący dla ciała nakaz troski tylko o duszę. Rozważania odnoszące się do bytu ludzkiego nierozzerwalnie łączą się z postawieniem pytań natury egzystencjalnej i esencjalnej. Pytanie o istnienie człowieka (przybierające nierzadko formę sporów) oraz kwestia ewentualnych jego komponentów to pytania z dziedziny ontologii. Problem ten zaś idzie w parze z określeniem istoty przedmiotu badanego.

3.4. Antropologia a sport

Pozostaje już tylko wyznaczenie wspólnej płaszczyzny dialogu pomiędzy filozofią i sportem. Konfrontacja tych dwóch terminów, jak pisze W. Żyszkiewicz: „zdążyła się już na dobre zadomowić w sferze refleksyjnej artykulacji problemów jednostkowego istnienia i społecznej aktywności człowieka, posiada obfite i zróżnicowane piśmiennictwo oraz przynosi pewną mnogość znaczeń nierzadko zresztą nieostro zarysowanych i niejednolitych”¹⁸⁴. Zatem pomysł nowy wcale nie jest. Nie jest to także pierwsza próba ponownych zaślubin filozofii i sportu. Te fenomeny kultury Zachodu były niegdyś połączone trwałym związkiem, mając swe wspólne korzenie w greckim antyku. M. Zowiśło ponadto zaznacza, że w tej dyskusji są godnymi siebie partnerami. Uważa jednak, że prym wiedzie mimo wszystko filozofia, zaś sport poddaje pod osąd idee, takie jak: „idee wiedzy (o świecie i potencjale człowieczeństwa), męstwa, cnoty i pedagogii, ćwiczenia i ascezy, natury i kultury oraz ich możliwej bądź niemożliwej integracji, gry i zabawy,

183 P. Coubertin, *Wychowanie fizyczne w XX wieku*, „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 1–2, s. 26.

184 W. Żyszkiewicz, *Sport i filozofia*, dz. cyt., s. 100.

ethosu i mitu, cielesności i życia¹⁸⁵. Wedle tego stanowiska, rzecz ma się następująco: czynić refleksję filozoficzną nad sportem, to znaczy zastosować filozoficzne, konceptualizujące myślenie, filozoficzną metodę oglądu, porządkowania, namysł nad pewnym fenomenem kulturowym i społecznym¹⁸⁶. Przy czym W. Żyszkiewicz konstatuje, że nie jest to jedyna forma filozofowania w związku ze sportem. Podaje drugą możliwość,

w której już nie metoda właściwa filozofii zostaje użyta do wyjaśnienia fragmentu rzeczywistości ludzkiej, i siatka najogólniejszych kategorii nałożona na zjawisko zwane sportem, lecz przeciwnie – analiza fenomenu kulturowego, jakim jest sport, pozwala sformułować pewne hipotezy ontologiczne, rozbudować lub zmodyfikować tradycyjną problematykę filozoficzną, czy wreszcie przydać argumentów na rzecz ściśle określonych stanowisk w odwiecznych, ściśle filozoficznych sporach¹⁸⁷.

Powyżej odwrócona została dominacja w dyskusji i przyjęto, że kierunek wpływów może mieć również zwrot od sportu do filozofii. Wnikliwa analiza zdarzeń boiskowych może doprowadzić nas do pewnych ustaleń, propozycji czy przesądzeń ontologicznych, a zwłaszcza antropologicznych. J. Lipiec, autor *Filozofii olimpizmu*, posunął się o krok dalej pisząc, że: „antropologia filozoficzna ogromnie zyskuje w doświadczeniu człowieka sportu. Z pewną przesadą można by rzec, iż sport stał się wręcz wymarzoną tere- nem do ustalenia filozoficznego modelu człowieka i sprawdzeniu głównych hipotez antropologicznych. Odpowiedź na pytanie: „kim jest człowiek”, powstaje na podstawie znajomości wszystkich dostępnych nam form jego bytowej ekspresji. Sport może być wszakże uznany za obszar uprzywilejowany. Otóż skupia się w nim tak wiele ważnych wątków, iż on sam mógłby zostać uznany za fundament antropologicznych dociekań. Mówiąc po prostu – pisze dalej J. Lipiec – to, co wynika z analizy człowieka sportu powinno być uznane za obowiązujące w antropologii filozoficznej w ogóle”¹⁸⁸. Baron Pierre de Coubertin był przedstawicielem, rzecz jasna, tej właśnie drogi prowadzenia refleksji nad sportem. Dla niego nie tyle filozofia wiedzie prym w dialogu filozofii i sportu, ile praktyka sportowa, bezpośrednie doświadczenie boiskowe, pozwalają mu sformułować pewne hipotezy ontologiczne, rozbudować lub zmodyfikować tradycyjną problematykę filozoficzną czy antropologiczną dotyczącą natury człowieka. Punktem wyjścia nie były dla niego tylko kategorie i pojęcia zaczerpnięte z tradycji antropologicznej, lecz także te pochodzące z samego sportu. To tam odnalazł również źródło refleksji związanej z fundamentalnym doświadczeniem antropologicznym. Dzisiaj już jesteśmy pewni, że rozpoznawane w sytuacji sportowej wartości nie są jedynie odzwierciedleniem społecznej aksjofery, która na zasadzie zwykłego transferu została włożona w świat sportu. Stwierdzając to filozofia sportu znalazła swoje miejsce pośród nauk mających za swój przedmiot poznania fakt sportowy. W innym przypadku opis tego zjawiska musielibyśmy pozostawić raczej socjologom i filozofom społecznym, niżli teoretykom i filozofom

185 M. Zowisło, *Filozofia i sport. Horyzonty dialogu*, dz. cyt., s. 9.

186 W. Żyszkiewicz, dz. cyt.,

187 Tamże, s. 102.

188 J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, dz. cyt., s. 37–38.

sportu. Analizując pisma Coubertina nie można oprzeć się wrażeniu, że sport to nie tylko wspaniała i szlachetna szkoła życia, kształtująca piękno i moc ludzkiego ciała, ale przede wszystkim lektura człowieczeństwa. Tym, co zakorzenia człowieka w porządku ziemskim, jest jego cielesność. Dlatego też próby określenia tożsamości antropologicznej, także w kontekście Coubertinowskiej wizji sportu, musiały zawierać namysł nad jego *physis*, nad jego naturą, relacją do innych ontycznych komponentów współkonstituujących człowieka. Niech te rozważania zakończy cytat zaczerpnięty z pism Francuza, w którym potwierdza swój sposób uprawiania antropologii filozoficznej:

[Sportowcy – W.F.], jeśli mają ambicję doskonalenia się, muszą znać swe silne i słabe strony. Wawrzyn, ku któremu dążą, ma być nagrodą za zaufanie, jakie pokładają w tych pierwszych, i nieufność, z którą podchodzą do drugich. Muszą bowiem umieć we właściwej proporcji dozować oba te uczucia, jeśli chcą osiągnąć sukces. I tak stanęliśmy przed paradoksem, który byłby zabawny, gdyby przede wszystkim nie budził zadowolenia: oto bowiem pierwsza realizacja podstawowej doktryny mądrości człowieka dokonuje się w dziedzinie kultury fizycznej, a gimnastyka jawi się w aureoli uprzywilejowanego przedsięwzięcia filozofii¹⁸⁹.

3.5. Główne założenia antropologii olimpijskiej

W tym miejscu należy się pewne wyjaśnienie dotyczące użytego terminu „antropologia olimpijska”, gdyż pytania i wątpliwości mogą dotyczyć już to samego terminu antropologia, tzn. pewnego uporządkowanego dyskursu dotyczącego koncepcji człowieka, już to jego dookreślenia w formie przymiotnika „olimpijska”. W pierwszym przypadku tytuł sugeruje istnienie *explicite* wyrażonej wizji antropologicznej Coubertina, co jak wcześniej wskazano prawdą nie jest. W drugim – termin „olimpijska” odsyła nas wprost na grunt idei, celów i działalności ruchu olimpijskiego oraz olimpizmu *in sensu largo*. Aby proponowana analiza nie miała charakteru opisu *ignotum per ignotum*, konieczne jest dookreślenie użytych pojęć. Tak więc główny obszar, w którym będziemy się poruszać, określić należy Coubertinowską filozofią olimpizmu – niekoniecznie utożsamioną z filozofią olimpizmu w jej współczesnym rozumieniu. Ta pierwotna mylna intuicja musi być od razu wyjaśniona i stanowczo odrzucona. Choć te dwa obszary pokrywają się ze sobą, to filozofia (czy podejmowane wątki badawcze) wskrzesiciela igrzysk jest zakresowo szersza. Obejmuje bowiem również dzieła z pedagogiki, psychologii, filozofii społecznej. Ten swoisty pluralizm zainteresowań Coubertina nie pozwala go w całości wrzucić do obszaru zwanego olimpizmem. Dodatkowym argumentem na rzecz takiego ujęcia sprawy jest fakt, że olimpizm (czy filozofia olimpizmu) jest raczej procesem i nadal znajduje się w fazie *in statu nascendi*. Widzimy zatem, że sam przedmiot niniejszej pracy dostarcza autorowi nie lada rozterek natury metodologicznej. Pierwszą z nich jest techniczny problem oddzielenia „czystej myśli–idei” Coubertina od subiektywnego spojrzenia polskich i zagranicznych jego komentatorów oraz pominięcie ponad stuletniej już tradycji i dorobku współczesnego olimpizmu.

189 P. Coubertin, *Poznaj samego siebie*, przeł. A. Sulisz, „Kultura Fizyczna”, 1990, nr 3–4, s. 73.

Na myśl przychodzi jeszcze jedna wątpliwość natury metodologicznej. Czy w ogóle konieczna jest rekonstrukcja Coubertinowskiej koncepcji człowieka? Czy nie lepiej od razu przejść do człowieka jako sportowca, czy człowieka w sytuacji sportowej zgodnie z wcześniej stwierdzoną możliwością takiej właśnie drogi badawczej? Otóż, czyniąc niewielki wybieg myślowy w kolejne strony tekstu, okaże się, że rywalizacyjne zachowania człowieka, a więc te, które przynależą do esencji sportu¹⁹⁰, są bezpośrednio związane z naturą człowieka. Stąd też autor postuluje taką właśnie kolejność badań nad sportem. Z jednej strony człowiek wchodzi w świat sportu z całym swoim bagażem kulturowym, a z drugiej strony sport wyzwala w nim konieczność zupełnie nowych zachowań. Ta relacja zwrotna zezwala na pełną metodologiczną dowolność.

Filozoficzny namysł nad koncepcją człowieka wykreowaną przez Coubertina polegać będzie na zapoznaniu się w pierwszej kolejności z jego filozofią olimpizmu, dalej pismami o tematyce społecznej i wreszcie na analizie człowieka znajdującego się sytuacji sportowej. Zatem postulując istnienie uchwytnej, dającej się wyabstrahować antropologii olimpijskiej, należy przystąpić do generalizacji i idealizacji jego poglądów. Ponieważ nigdzie w całym dorobku piśmienniczym nie ma w sposób katechetyczny wyłożonego stanowiska wobec człowieka, praca badawcza ma charakter rekonstrukcji wstecznej. Wiąże się to z zagrożeniem odtworzenia teorii w sposób jednostronny i niepełny, lecz jest to nieuniknione, gdyż dotychczasowe próby systematyzacji jego dorobku były jedynie cząstkowe. Taki też charakter będzie miała i ta próba, która na zasadzie *pars pro toto*, bazując na materiale człowieka sportu, spróbuje uogólnić problem do poziomu człowieka w ogóle.

Przyjmijmy takie oto generalne stwierdzenie, że duch epoki ma wpływ na wizje poszczególnych jednostek i ukonkretnijmy je w postaci francuskiego barona. Historia życia, wczesne wychowanie, warunki życia, wykształcenie, przestudiowana literatura i napotkani ludzie miały dla Coubertina (jak i dla wszystkich innych) decydujący wpływ na to, jakie fakty na temat człowieka wziął pod uwagę oraz jakimi metodami owe fakty zbadał i w jaki sposób otrzymane wyniki zinterpretował. Rekonstruując filozofię człowieka *explicite* niewyrażoną w twórczości Coubertina, można rozsądzić, czy był on przedstawicielem antropologii redukcjonistycznej czy holistycznej, i następnie wyartykułować jego wizję, wskazując na wszelkie jej praktyczne konsekwencje. Aby to rozstrzygnąć, najprościej jest poszukać w jego spuściźnie pisarskiej ewentualnych hipotez o charakterze redukcjonistycznym, tj. pomijających jakieś istotne wymiary rzeczywistości, lub odnaleźć hipotezy przeciwne (holistyczne – uznające, że zjawiska należy ujmować całościowo i organicznie bez możliwości sprowadzenia ich do sumy części).

Wagę i trudność takiego przedsięwzięcia przedstawił J. Lipiec pisząc, że „niezależnie od subiektywnie przeżywanego fascynacji antykiem, Pierre de Coubertin – podobnie jak wszyscy jego współtowarzysze, współpracownicy i konkurenci – przeżywał gorączkę odkrycia olimpijskiej wizji w ramach struktury światopoglądu XIX wieku. W podwójnym zresztą sensie. Po pierwsze, jako złożonej i najpewniej eklektycznej koncepcji wielu nurtów i wątków, charakterystycznych dla okresów między Oświe-

190 Patrz J. Lipiec, *Kalokagatia*, dz. cyt.,

cenieniem a humanistycznym modernizmem, z silnym uwypukleniem zarówno tendencji pozytywistycznej i ewolucjonistycznej, jak i postkantowskich i postheglowskich wzorców indywidualizmu romantycznego. Po drugie, jako wizji historycznej, w tym też neorenesansowych nawiązań do ideału starożytnej harmonii piękna (fizycznego) i dobra (duchowego), przeciwstawionej zarazem średniowiecznej, antycielesnej ascezie i kultowi nieśmiertelnej psychiki, jak też i swoiście bezdusznemu mechanicyzmowi, materializmowi oraz technokratyzmowi, wniesionemu do kultury przez rewolucję przemysłową, tudzież przez naiwne przeświadczenia scjentyistyczne¹⁹¹. Wielość inspiracji w Coubertinowskiej wizji człowieka nakazuje poczynienie kilku historycznych wybiegów, i to nie tylko z powodów formalnych, lecz właśnie dla umiejscowienia antropologii olimpijskiej w świetle przeszłych rozwiązań. O słuszności takiej drogi badawczej świadczy specyficzność samej filozofii. To jedyna nauka, która tożsama jest z własną historią. Znajomość filozofii nieodzownie łączy się z poznaniem jej dziejów. Stąd też, nie da się, prowadząc dyskursy filozoficzne, pominąć referencji historycznych. Te odniesienia do postaci ze świata filozofii nie są przypadkowe, choć można by wspomnieć jeszcze o wielu innych równie ważnych osobach zasłużonych dla antropologii filozoficznej. Zostaną one przywołane przez samego Coubertina, który często je cytował i odwoływał do ich autorytetu. Główny ideolog olimpizmu prowadził swoje rozważania, kontynuując myśl jednych myślicieli i krytykując innych, wobec których – powiedzmy to jasno – olimpizm był reakcją na ich społeczną szkodliwość.

3.5.1. Blask Olimpii

Filozofia francuskiego barona bezpośrednio nawiązywała do filozofii helleńskiej. Według niego nigdy w historii ludzkości nie kultywowano ludzkiego ciała tak, jak to czynili starożytni Grecy. Pisał:

Ateńczykom przypadł zaszczyt znalezienia najbardziej pociągającej, najprawdziwszej formuły sportu: sport dla harmonii mechanizmu ciała ludzkiego, dla delikatnej równowagi ciała i ducha, dla radości płynącej ze świadomości pełniejszego życia¹⁹².

Za jego przykładem wracamy zatem do kolebki pierwotnego olimpizmu – do starożytnej Olimpii. Nie dlatego, że tam narodził się sport, bowiem sportu Grecy nie wymyślili. Odwołujemy się do nich na zasadzie pewnego idealnego przykładu. Już od VIII wieku p.n.e. w odstępach czteroletnich Olimpia była świadkiem religijno-sportowych obrzędów zwanych *hieroj olympiakoj agones* (święte igrzyska olimpijskie)¹⁹³, ku czci całego panteonu bóstw, szczególnie zaś Zeusa. Według J. Kosiewicza, igrzyska starogreckie to dobry punkt wyjścia do rozważań o człowieku. Tyle że związku praktycznych korzeni sportu z antropologią nakazuje szukać nie w rodzącej się tam racjonalnej myśli, lecz w religii tego okresu, „wyrasta z niej bowiem refleksja dotycząca ciała ludzkiego, jego właściwości oraz wynikających z nich potrzeb perfekcyjnych, hedonistycz-

191 J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu...*, dz. cyt., s. 211.

192 P. Coubertin cyt. za K. Zuchora, T. Daszkiewicz, dz. cyt., s. 20.

193 J. Łanowski, *Święte igrzyska olimpijskie*, dz. cyt., s. 8.

nych, higienicznych, erotycznych, utylitarnych, agonistycznych, realizowanych jednocześnie ze względów soteriologicznych”¹⁹⁴.

Życie w greckim gimnazjum było cudownym kompromisem między dwoma systemami sił, walczącymi o człowieka, które tak trudno jest zgrać na nowo, kiedy raz zakłóci się ich równowagę. Mięśnie i umysł żyły w braterskiej zgodzie (...) ¹⁹⁵.

Powyżej zacytowano współczesną Coubertinowską recepcję nakazu harmonijnego rozwoju duszy i ciała pochodzącego wprost od Platona. Tyle że nie można dokonać bezpośredniej i bezkrytycznej transpozycji platońskiej myśli do olimpijskiej koncepcji człowieka. Zabieg taki byłby nieuzasadniony i mocno zniekształcał jej nowożytną analogię.

Trzeba wiedzieć, że pogląd samego Platona odznaczał się istotną ambiwalencją w tym względzie. Jego radykalny metafizyczny dualizm świata idei i świata ziemskiego (materialnego) uwarunkował taki sam odległy status ontyczny ciała i duszy. Skoro świat rzeczy to odbicie świata idealnego, przysługuje mu słabsze istnienie (mniej wartościowe). Platon rzeczywistość charakteryzuje poprzez wiele opozycji, takich jak: wieczność–czas, stałość (trwałość)–zmienność, immaterialność–cielesność, pełnia–brak. Człowiek jako część tak skonstruowanego świata stanowi odbicie tegoż zewnętrznego porządku (*Fedon*). W kontekście olimpizmu (czy sportu w ogóle) ważna jest dla nas relacja duszy do ciała. Platon nie podaje jednego wzorca ich wzajemnego powiązania. Wręcz przeciwnie, wyróżnia wiele modalności tych relacji. Podaje rozmaite, czasem nawzajem wykluczające się metafory do interpretacji, takie jak:

1. metafora władcy i sługi
2. metafora rzemieślnika i narzędzia
3. metafora duszy jako życia i zasady ciała (*Fajdros*)
4. metafora więzienia (*Fedon*)
5. metafora grobu (*soma-sema*)

W zależności od tego, którą z nich poddamy osądowi, możemy budować jedną z modalności ogólnej koncepcji antropologicznej. Jeśli na przykład przyjmemy za punkt wyjścia metaforę więzienia, to powiemy, że dusza została połączona z ciałem za karę i jej celem jest wyzwolenie się z tych cielesnych kajdan. Będziemy zgodni wtedy z orfizmem¹⁹⁶, którego wyznawcą okazał się Platon, kiedy pisał: „trzeba istotnie wie-

194 J. Kosiewicz, *Filozoficzne aspekty...*, dz. cyt., s. 287.

195 P. Coubertin, *Atletyka w nowoczesnym świecie a igrzyska olimpijskie*, przeł. A. Sulisz, [w:] tenże, *Przemówienia...*, dz. cyt., s. 18.

196 *Orfizm* – kierunek w mitologii, następnie zaś – doktryna filozoficzno-religijna powstała w Grecji w VIII w. p.n.e. (wywodząca się – według tradycji – od Orfeusza), związana z mistycznym kultem Dionizosa, głosząca tezę o dwoistości natury ludzkiej (walce dobra ze złem oraz nieśmiertelnej duszy dążącej do wyzwolenia się z więzów ciała), wprowadzająca koncepcję świata pozagrobowego i metempsychozy (J. Tokarski, *Słownik wyrazów obcych*, PWN, Warszawa 1980, s. 532–533).

rzyć dawnym i świętym orędziom, które nam głoszą, że dusza jest nieśmiertelna, że staje przed sędziami i że grożą jej najsrozsze kary, skoro uwolni się od ciała¹⁹⁷. Nieśmiertelna „platońska” dusza preegzystowała przed zgubnym dla niej mariażem z ciałem, co było zgodne z orfickim równaniem *soma-sema* (ciało-grób). Czytamy w *Fedonie*:

Jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z tak wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy [...]. A oczyszczenie czyż nie na tym polega właśnie, o czym teraz wciąż mówimy, żeby duszę najwięcej od ciała oddzielić i przyzwycząić ją do tego, żeby się sama w sobie ze wszystkich zakątków ciała umiała skupić i zbierać, i mieszkać [...] wyzwolona z ciała, niby z kajdan¹⁹⁸.

Nie ma tu miejsca na jakąkolwiek troskę o ciało, bo życie ziemskie uwięzione w ciele jest tymczasowe, a dusza dąży do cielesnej emancypacji. Nie takiej inspiracji poszukiwał francuski arystokrata u Greka. I słusznie, bo Z. Krawczuk w *Ostatniej Olimpiadzie* przekonuje nas, że „tego rodzaju twierdzenia stanowiły tylko rodzaj poetyckiej przesłanki do dumań metafizycznych. W praktyce i we własnym życiu innym hołdowano zasadom. Czego dowody składał także ten sam Platon chętnie rozprawiający o duszy uwięzionej w ciele, lecz w młodości będący chlubą swego gimnazjonu, zaślawnikiem, a do końca dni szczerym wielbicielem urody efebów¹⁹⁹.

Do Coubertina przemawiał Platon piszący: „kto najpiękniej gimnastykę ze służbą Muzom 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; o wiele bardziej niż ten, który struny dostrajać potrafi²⁰⁰. Muzyka kształtuje ducha, gimnastyka – ciało. W tej dwoistej harmonii przejawia się cel dążeń, jaki Platon wyznaczył człowiekowi. Ideał ten zawierający się w pojęciu *kalokagatii*, był swoistą drogą osiągnięcia *areté*. Ten wzór wychowawczy łączył nieskazitelną moralność z tężyzną fizyczną. Owa zbitka pojęciowa jest obecnie w dość powszechnym użyciu, dlatego, aby uniknąć zarzutu – jaki J. Lipiec stawia wielu domorosłym amatorom-filozofom za ich bez troskie posługiwanie się tym pojęciem. Autor²⁰¹ ten, pisząc o *kalokagatii*, odnosi się do aksjologicznego (pierwotnego) rozumienia platońskiej najwyższej idei, my zaś spoglądamy na nią z ontologicznej perspektywy i to w ogólnym zarysie. W kręgu naszego zainteresowania znajdują się wyłącznie pojęcia składające się na omawiany termin, postulujące bezpośrednio pluralistyczną naturę ludzką. Przymiotnik *kalos* (synonim piękna cielesnego) oraz *agathos* (synonim doskonałości duchowej), wspólnie wyznaczające cele ziemskiej i pośmiertnej egzystencji, przełamują dzielącą je radykalną ontyczno-aksjologiczną przepaść. Odtąd człowiek oddający się

197 Cyt. za: A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Wyd. Aletheia, Warszawa 1995, s. 56.

198 Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 385–387.

199 A. Krawczuk, *Ostatnia olimpiada...*, dz. cyt., s. 28.

200 Platon, *Państwo*, t. I, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 180.

201 W artykule *Spór o dobro i piękno sportu*, „Kultura Fizyczna”, 2009, nr 7–10, s. 1. autor ten przedstawia wyczerpujące studium tej greckiej zbitki pojęciowej, ukazując jej bogactwo treściowe.

kształtowaniu tylko jednego ze składników współkonstituujących go, zdaniem Platona, nie jest pełnym człowiekiem²⁰². Dopiero osiągnięta równowaga – *kalokagatia* – czyni go spełnionym: „Ponieważ są dwa takie pierwiastki w człowieku, więc jakiś bóg [...] dał ludziom dwie umiejętności: muzykę i gimnastykę, dla temperamentu i dla umiłowania mądrości. [...] Aby ze sobą harmonizowały, trzeba każdy podciągać i opuszczać pokąd będą współbrzmiały jak trzeba. Zatem kto najpiękniej gimnastykę ze służbą Muzom pomiesza [...] o tym może najśluszej powiemy, że posiada najwyższą kulturę osobistą”²⁰³.

Antropologię olimpijską najlepiej opisywać najpierw z perspektywy platońskiej *kalokagatii*, tj. aksjologicznej i etycznej „jedni”. Coubertin, przenosząc ten ideał do filozofii dziewiętnastowiecznej, przyczynił się do połączenia utraconej niegdyś helleńskiej eurytmii. Warto tu przytoczyć pewną uwagę, którą w obliczu olimpijskiej afirmacji ciała poczynił J. Kosiewicz: „Sprawność i wysiłek fizyczny, perfekcjonizm sportowy, wysoka specjalizacja nie były celem samym w sobie, stwarzały jedynie środek umożliwiający osiągnięcie celu o charakterze ściśle spirytualistycznym o wydźwięku religijnym”²⁰⁴. Autor tego zdania jednoznacznie sugeruje, że kult ciała w olimpizmie helleńskim, przejęty przez jego nowożytny odpowiednik, jest zbyt przesadzony, gdyż cel główny dotyczył spraw duchowych, *ergo* metafizycznych, bowiem bogowie odwracają się od tych, którzy stają przed nimi bez wieńca. Nie wiadomo, czy zdanie to podzieliłby sam Coubertin. Na pewno świadom swojego wkładu w afirmację ciała, szybko nabrał obaw, czy owe przewartościowanie nie przerodzi się w korporeizm. Postępująca już za jego życia komercjalizacja sportu spowodowała, że olimpiizm sprzeniewierzył się jego ideałom. Coubertin alarmował: „Pojawia się żądza zysku – apelował – i filozofia sportu gaśnie z roku na rok; atletyka schodzi na poniżającą arenę cyrku rzymskiego”²⁰⁵. Grecy znaleźli najprawdziwszą formułę sportu równoważącego przymioty ciała i ducha: „dla radości płynącej ze świadomości pełniejszego życia”²⁰⁶. Czy to oznacza, że życie tylko wtedy jest pełne, kiedy pełnemu rozwojowi intelektualnemu i psychicznemu towarzyszy relatywnie pełny rozwój cielesny? Czy to oznacza, że człowiek nieoddający się ćwiczeniom fizycznym żyje tylko w połowie?

3.5.2. *Adversus christianitas*

Historyczne wybiegi czynione w tym opracowaniu, wedle przyjętej metody badawczej, mają podwójne zadanie, bo taka też może być motywacja do przyjęcia konkretnego stanowiska w sprawach ludzkiej fizyczności. Wcześniej przedstawiona została motywacja, czy raczej inspiracja pozytywna, znaleziona przez Coubertina w literaturze starożytnej. Możliwa jest jednak także inspiracja negatywna. Budowanie własnych pro-

202 W. Lipoński, *Olimpiizm dla każdego*, dz. cyt., s. 103.

203 Platon, *O państwie* (tłum. W. Witwicki), Warszawa 1958, s. 179–180 – cyt. za W. Lipoński, *Olimpiizm dla...*, dz. cyt., s. 103–104.

204 J. Kosiewicz, *Misja duchowa sportu*, „Wychowanie Fizyczne i Zdrowotne”, 2010, nr 4, s. 6.

205 P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 20.

206 Tamże,

jektów rozpoczyna się wtedy od krytyki poprzedników, by później na gruzowisku obalonych koncepcji wznosić własny intelektualny gmach. Nie było inaczej i w tym przypadku. Diagnoza chrześcijańskiej kultury europejskiej skłoniła restauratora igrzysk do wygłoszenia bardzo mocnych sądów: „Kościół rozbudził w człowieku nie pogardę, ale nieufność w stosunku do własnego ciała. Ukazał to ciało nie tylko przez pryzmat nikczemności jego pochodzenia, ale wskazał na nie jako na naczynie pełne załączków zła, będących zagrożeniem duszy”²⁰⁷. Nijak się to miało do afirmacji cielesności zawartej w ideale *kalokagatii*, którą z takim trudem wypracowali Grecy. Skąd zatem w historii taka radykalna reorientacja, skoro Europejczycy uważają się za intelektualnych spadkobierców Hellenów?

Źródeł poszukiwać należy już w samej kolebce greckiej tradycji. To tam wyodrębniły się – jak pisze J. Kosiewicz – „dwa przeciwstawne nurty antropologiczne o wydźwięku konfesyjnym (wyznaniowym): jeden afirmujący oraz drugi negujący własności ciała. Konsekwencją pierwszego było m.in. powstanie i rozwój igrzysk olimpijskich, drugiego natomiast ich upadek i zanikanie zainteresowania sportem”²⁰⁸. Nie znaczy to jednak, że sport jako taki nie znajdował chętnych kontynuatorów, lecz z nastaniem nowej ery odeszła stara cywilizacja, ustępując miejsca nowym wartościom niesionym przez religię chrześcijańską. Wraz z nią „cechę nowego świata stanowił odmienny, od dotychczasowego stosunek do ludzkiego ciała. Wyznawcy nowej religii głosili i praktykowali pogardę wobec wszystkiego, co wiąże się z cielesnością, twierdząc, że jest ona w samej istocie grzeszna, skażona, ciężąca ku złu”²⁰⁹. Chrześcijaństwo pierwszych wieków wskazywało na ciało jako źródło wszelkiego zła w człowieku, pochodzące jeszcze z czasów edeńskich, będące bezpośrednią konsekwencją grzechu pierworodnego. W rajskim ogrodzie za mityczną acz tragiczną w skutkach decyzję wolicjonalnej duszy nie wiadomo dlaczego ukarano ciało²¹⁰. Odtąd przez wieki toczyła się walka o dowartościowanie ciała. Średniowiecze uznało uznały ziemską (materialną, cielesną) egzystencję za nieodpowiadającą prawdziwej naturze człowieka, za jej zaprzeczenie. Prawdziwym człowiekiem był nie ten empiryczny, ale ten, który dopiero ma być po przekroczeniu granicy śmierci. Utracono pierwotną harmonię na rzecz samej duszy i jej elementów: wiary, woli, rozumu²¹¹. Zaprzepaszczono dorobek Olimpii, w której było to wszystko, ale jak zaznacza Coubertin:

207 P. Coubertin cyt. za K. Zuchora, T. Daszkiewicz, dz. cyt., s. 23–24.

208 J. Kosiewicz, *Filozoficzne aspekty...*, dz. cyt., s. 299.

209 A. Krawczuk, dz. cyt., s. 27.

210 Więcej na temat myśli chrześcijańskiej wobec ciała znajdzie czytelnik w: J. Kosiewicz, *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Agencja Wydawniczo-Poligraficzna „Witmark”, Warszawa 1998; J. Kosiewicz, *Myśl katolicka wobec ciała, sportu i idei olimpijskiej*, [w:] Z. Dziubiński (red.), *Saluszanie a sport*, Salos RP, Warszawa 1998; J. Kosiewicz, *Igrzyska Olimpijskie w perspektywie religijnej i filozoficznej koncepcji ciała*, [w:] Z. Dziubiński (red.), *Wiara a sport*, Salos RP, Warszawa 1999; Z. Dziubiński, *Kościół Rzymskokatolicki a kultura fizyczna*, [w:] tenże (red.), *Drogi i bezdroża sportu i turystyki*, Salos RP, Warszawa 2007.

211 M. Zowisło, dz. cyt., s. 40.

Było jednak jeszcze coś więcej, czego dotychczas nie ośmielono się sformułować, ponieważ od czasów średniowiecznych snuje się stale pewna nieufność do zalet cielesnych, które wyraźnie oddzielono od zalet duchowych. W ostatnich czasach dopuszczono przymioty ciała do służenia przymiotom ducha, niemniej traktuje się je jako niewolników i daje się im odczuwać stale tę niewolę i niższość. Było to ogromnym błędem, którego następstw naukowych i społecznych niepodobna obliczyć²¹².

Zarzut ten powtarzał wielokrotnie i przy różnych okazjach, niczym mantrę. Nie mógł przyjąć wizji, w której nie ma miejsca na radość czerpaną ze sprawności fizycznej, z piękna i urody ludzkiego ciała z powodzeniem kształtowanego niegdyś w palestrze i gimnazjone. Wiele razy odwołuje się do średniowiecza, kiedy to mistyczna pogarda nicości cielesnej odegrała tak wielką rolę w zwalczaniu sportu²¹³. Koniec kultury greckiej wyznaczonej przebiegiem kolejnych olimpiad był wynikiem przyjęcia odmiennych koncepcji metafizycznych. Niechęć Kościoła wczesnochrześcijańskiego do tradycji olimpijskiej potęgował dodatkowo fakt jej ścisłego związku z kultem religijnym. „A cóż to dopiero za zgorzenie – pisze A. Krawczuk – jeśli to potępieńcze ciało odprawia swe haniebne harce w igrzyskach ku czci pogańskich bogów, którzy są przecież tylko niebezpiecznymi demonami, sługami szatana!”²¹⁴ Trzeba to jasno powiedzieć: stanowisko Coubertina było radykalnie przeciwne chrześcijaństwu²¹⁵, a jego krytyka katolickiej antropologii daleko posunięta. Zresztą jako zdeklarowany naturalista, programowo nie mógł przyjąć żadnych religijnych rozstrzygnięć o charakterze transcendentnym. Warto w tym miejscu wyraźnie wskazać na istotę i przedmiot owej krytyki. Uczynimy to na przykładzie jego własnych słów:

Prestiż Kościoła w tych czasach wielkiej wiary, pomnażał się dzięki sztuce, z jaką budowano jego świątynie, dzięki wiedzy zgromadzonej w jego klasztorach. Jego słowa, aż nazbyt chciwie słuchane, spowodowały pewien rodzaj zakłócenia równowagi, którego konsekwencję dają się odczuć po dziś dzień. Istnieje bowiem tyle luk w naszych prawach, tyle sprzeczności w naszych obyczajach, tyle udziwnienia w naszych dziedzicznych przyzwyczajeniach, których źródłem jest ta właśnie teoria o antagonizmie istniejącym między duszą i ciałem²¹⁶.

Można przytoczyć jeszcze wiele krytycznych zdań na temat zgubnego wpływu myśli chrześcijańskiej wobec ciała, jednak nigdzie nie znajdziemy krytyki religii jako takiej. Nie znajdziemy, bo nie w tym tkwi opozycyjność Coubertina. Nie był on przeciwnikiem religii chrześcijańskiej w jej pierwotnym wydaniu. Co więcej, mówił on, że jego etyka jest tożsama z tą ewangeliczną tyle, że później Kościół instytucjonalny sprzeniewierzył się Ewangelii. Wnioskujemy, że dla Coubertina Kościół katolicki, róż-

212 P. Coubertin, *Przemówienie na kongresie Paryskim w roku 1894*, dz. cyt., s. 16–17.

213 Zob. P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 26.

214 A. Krawczuk, dz. cyt., s. 27.

215 Coubertin, nawiązując do chrześcijaństwa, odnosi się jedynie do katolickiej myśli panującej w ówczesnej Francji.

216 P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 71–72.

ni się od tego z czasów ojców Kościoła i wieków następnych. Różnica polegała m.in. na stosunku do ludzkiego *physis*. W sporze o jej wartościowość wygrała opcja orficko-pitagorejsko-platońsko-manichejska²¹⁷. Dopiero XX-wieczna nauka Kościoła za sprawą Karola Wojtyły, później Jana Pawła II, wypracowała teologię ciała, rehabilitując je po kilkunastu wiekach pogardy. Uczyniła to, szukając inspiracji w samej Biblii. Tak więc Coubertin adresuje swoją krytykę do Kościoła instytucjonalnego. Przedmiotem sporu jest chrześcijański redukcjonizm antropologiczny z jej praktycznymi konsekwencjami oraz bardziej przyziemne ciemne interesy Kościoła. Wytknął je najwyższym hierarchom, pisząc:

O ile młody rycerz odznaczał się płomienną wiarą i dobroczynnością, o ile ideałem była obrona słabych lub podbój Ziemi Świętej, Kościół, który szczerze przyczynił się do uzbrojenia jego ramienia, z sympatią obserwował jego treningi i błogosławił jego męstwu. Ale kiedy formuły te straciły na znaczeniu, kiedy turnieje, ulegając przemianom, wniosły do życia młodego szlachcica elementy światowości i romantyzmu, Kościół przypominał sobie o tym źródle grzechu, które Pismo Święte określa sugestywnie jako pychę życia ziemskiego. Słowa te nie tylko dotyczą sportu²¹⁸.

Gdzie indziej czytamy:

Jeśli ojcowie Kościoła, skorzy do rzucania klątw, w tym przypadku ich oszczędzili, to prawdopodobnie dlatego, że przeczuwając swój zbliżający się upadek, zachowywali siły do walki z instytucjami silniejszymi i bardziej niebezpiecznymi²¹⁹.

Francuz podobnie jak F. Nietzsche oskarżał chrześcijaństwo o deprecjację ciała, popędu, instynktu, namiętności, swobodnego i nieskrępowanego korzystania z umysłu, o dewaloryzację wartości estetycznych itd²²⁰. F. Nietzsche nie jest tutaj przywołany przypadkowo, choć nie chodzi o jego najbardziej znaną maksymę „Bóg umarł”. Jego poglądy są zbieżne z Coubertinowskimi na innej płaszczyźnie, ale o tym w dalszej części pracy. Na razie poprzestańmy na stwierdzeniu o istnieniu podobieństw w kwestii podejścia do filozofii chrześcijańskiej. Natomiast przy całej stanowczości i konsekwencji Francuza, nie stał się on pierwszym wrogiem Kościoła z prostej przyczyny: głosił po prostu ogólnie znane hasła oświeceniowe. Igrzyska olimpijskie kończą się w 393 roku edyktem Teodozjusza I Wielkiego, nie z powodu jego awersji do igrzysk. To chrześcijaństwo zadało im ostatni cios i trzeba było czekać do końca XIX wieku, żeby ujrzeć ich ponowne narodziny.

217 Por. J. Kosiewicz, *Mysł wczesnochrześcijańska...*, dz. cyt.,

218 P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 23.

219 Tamże.

220 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, przeł. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006.

3.5.3. Nowy paradygmat

W antropologii spod znaku nowożytnego olimpizmu można na zasadzie redukcji dotrzeć do konstytuujących człowieka pierwiastków. Sama przejęta idea *kalokagatii* daje wiedzę o istnieniu co najmniej dwóch czynników składających się na byt ludzki. Ciało w XIX wieku jest już koniecznym współkomponentem i jako takie wraz z duszą (duchem, rozumem, intelektem) współtworzy człowieka jako całość. Oczywiście nie znaczy to wcale, że olimpizm zmierzał ku przeciwnemu biegunowi, który musielibyśmy nazwać co najmniej antyspirytualizmem czy wprost jakimkolwiek materializmem lub skrajnie – korporeizmem. Choć zdecydowanie waloryzuje ciało, to nie nadaje mu charakteru autotelicznego. Cieleśność, choć jest istotnym pierwiastkiem, odgrywa jedynie rolę instrumentalną w procesie samodoskonalenia się podług wzoru *kalos kai aghatos*. Edukacja przez sport, wychowanie przez sport – oto cele i program fundatora nowożytnych igrzysk. Powoływanie się na pojęcie *kalokagatii* zdradza Coubertinowskie zapatrywanie się na naturę człowieka. Grecy, z natury swej pragmatyczni, realizowali ten ideał wspinając się po kolejnych szczeblach drabiny etycznej i estetycznej doskonałości. W tekstach Francuza czytamy:

Myśliciel musi mieć silne mięśnie, a robotnik – sprawny umysł. Oto dlaczego wychowanie fizyczne będzie coraz bardziej dominowało w dążeniach narodów i dlaczego jego rola wzrośnie w nieunikniony sposób²²¹.

Choć w zdaniu powyżej mowa jest o wychowaniu fizycznym, wpisuje się ono w nasz kontekst rozważań. O wiele więcej można z niego odczytać, niż tylko postulaty potrzeby kształtowania takiego społeczeństwa, które sprosta wymaganiom współczesności i które poprzez ćwiczenia fizyczne będzie sprawne i zdrowe, gotowe do pracy. Harmonijny rozwój, eurytmia fizyczności i duchowości – oto właściwe przesłanie. Coubertin stanął naprzeciw nie tylko średniowiecznej teorii waloryzującej duszę kosztem ciała, ale również koncepcji odwrotnych. Rzecz jasna nie tworzy nic, czego by wcześniej filozofia nie znała. Można powiedzieć więcej – powrócił do korzeni myśli filozoficznej, do Grecji, która dała początek antropologicznym spekulacjom i która, jak nikt nigdy później, uznawała równowagę ciała i ducha. Filozoficzne rozstrzygnięcia tych kwestii nie posłużyły mu do zapisywania setek stron książek skazanych na „wieczne nieotwieranie”. Efekty tego dyskursu znalazły praktyczne zastosowanie, choćby w koncepcjach pedagogicznych. Były także fundamentem, na którym zbudował swoje największe dzieło: igrzyska olimpijskie z całą ich kulturalno-społeczną otoczką.

Przełamanie średniowiecznych wzorców oczywiście nie stało się tylko jego udziałem. Wyrażał on ducha całej epoki przepelnionej myślą, że nauka rozwiąże wszystkie problemy dotyczące ówczesnego społeczeństwa. Zwrot ku człowiekowi, to już stara historia sięgająca epoki Odrodzenia. Wartość ciała w XIX stuleciu nie wynikała już z rozstrzygnięć metafizycznych, lecz wprost z nauk medycznych wskazujących potrzebę troski o zdrowie. Porzucono także wszelkie koncepcje o proveniencji mechanistycznej,

221 P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 24.

tłumaczące ludzkie życie przez analogię do dobrze działającej maszyny. Dzięki przyrodnikom, a zwłaszcza biologom, zmieniło się miejsce człowieka w świecie, przeobrażeniu uległy wszelkie nasze pojęcia antropologiczne. Człowiek dziewiętnastowieczny to żywy organizm nieodzownie złączony z przyrodą, wynik biologicznego rozwoju (antropogenezy). Biologia „rozpatrując człowieka od strony przedmiotowej, na tle życia i jego różnych form, wykazała, że jest on przede wszystkim istotą obdarzoną popędami, istotą tak głęboko pogrążoną w swej naturze i organicznie z nią związaną, iż oderwać go od niej niepodobna; myślenie natomiast, które uchodziło dotąd za istotną i niezmienną cechę jedynie ludzką, jest tylko dalszym ciągiem rozwoju pewnych właściwości psychicznych i częstką zaledwie wewnętrznej strony jego procesów życiowych. Gdy w XIX wieku usiłowano wyjaśnić zjawiska za pomocą zjawisk mechaniki, uzależniając je od samych tylko procesów fizyko-chemicznych, to w końcu tego wieku liczni już biologowie odwracają się od mechanistycznej teorii życia i – przeciwstawiając jej celowościowym interpretacjom zjawisk życiowych – upatrują w życiu swoistą wartość, przypisują mu autonomię wyrażającą się we wzajemnym funkcjonalnym wiązaniu się w części i w ich podporządkowaniu ogólnemu planowi żywego organizmu, w tworzeniu pewnej teleologicznej całości. Człowiek nie jest już w myśl tego poglądu bezdusznym mechanizmem, ślepą wypadkową gry jednorodnych pierwiastków, lecz przeciwnie – jest jednością psychofizyczną, istotą żyjącą, która rośnie i rozwija się, ogniskiem różnych sił i popędów, skoordynowanym systemem zachowania się. Zachodzące wewnątrz tego systemu różnorodne procesy nie przebiegają niezależnie od siebie, ale wiążą się i zespalają w sensowną całość”²²². Te kilka zdań doskonale pokazuje proces zrywania z kartezjańskimi aksjomatami redukującymi ciało ludzkie do materialnego obiektu rozciągłego, doświadczanego przez rozum w jakiś tajemniczy i niewyjaśniony sposób. Niejasna natura związku ciała i duszy sprawiała, że ciało człowieka kartezjańskiego nie partycypowało w antropologicznej tożsamości, która była konstruowana wyłącznie na aktach radykalnego wątpienia, czyli właściwościach *res cogitans*.

Dla twórcy filozofii olimpijskiej ciało odgrywa zgoła odmienną rolę. Po pierwsze, zakorzenia człowieka w porządku biologicznym istot żywych i zaświadcza o jego zwierzęcej naturze. Po drugie, człowiek jako taki musi włączyć swoją cielesność w namysł nad własną naturą, porzucając zasadę: *cogito ergo sum*. Na tym nie kończy się dowartościowanie ciała. Bowiern jak pisał francuski baron:

Ostatecznie [...] nie z dwu części składa się człowiek, z ciała tylko i duszy, lecz z trzech, a tymi są: ciało, duch i natura człowieka. Natury nie kształtuje bynajmniej duch, lecz przede wszystkim ciało²²³.

Warto zwrócić uwagę na ostatnie zdanie, bo pojawia się w nim, przy pewnym niedopowiedzeniu, myśl mająca daleko idące konsekwencje teoretyczne – dla filozofa niejasne i niezrozumiałe. Sugeruje ono, że istota człowieka (natura) determinowana jest wyłącznie przez materialne ciało. Co w takim razie z duszą? Jaka jest jej rola? Wątpliwo-

222 L. Chmaj, *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, PZWS, Warszawa 1963, s. 13

223 P. Coubertin, *Przemówienie na kongresie...*, dz. cyt., s. 17.

ści interpretacyjne znikną, gdy tylko doprecyzujemy użyty termin „natura”. We francuskim oryginalnym tekście pochodzącym z przemówienia podczas bankietu zamykającego paryski kongres w 1894 roku czytamy:

Messieurs, il n'y a pas dans l'homme deux parties, le corps et l'âme: il y en a trois, le corps, l'esprit et le caractère; le caractère ne se forme point par l'esprit: il se forme surtout par le corps²²⁴.

Dla porównania i pewności przytoczmy jeszcze tłumaczenie angielskie:

Gentlemen, man is not made up of two parties, the body and the mind. There are three: body, mind and character. Character is not formed by the mind, it is formed above all by the body²²⁵.

Tekst oryginalny został przetłumaczony przez J. Mańkowską, która wybrała (takie jej prawo), spośród bogactwa języka polskiego słowo „natura”. Być może w tym czasie znaczenie tego słowa bliższe było oznaczanemu przedmiotowi, niż to jest obecnie. Być może użyła go z estetycznych względów. Dzisiaj, z wszelkich możliwych rozumień znaczeń i sensów słowa *caractère* w języku francuskim, przyjęlibyśmy ten odnoszący się do uosobienia, charakteru. Odrzucilibyśmy słowo „natura”, rozumiane w języku polskim również jako zespół cech charakterystycznych dla danego zespołu zjawisk, czy przedmiotów, lub istota czegoś. Ponadto nie należy się spodziewać, by Francuz nieposiadający wykształcenia filozoficznego prowadził aż tak subtelne wywody. Zatem otrzymujemy zdanie, że człowiek składa się z ciała, ducha (duszy, rozumu, umysłu) i charakteru (uosobienia), a ten charakter nie jest kształtowany bynajmniej przez ducha, lecz przede wszystkim przez ciało. Takie tłumaczenie jest bliższe intencji Coubertina, a także sprzyja prowadzeniu rozważań filozoficznych, które za przedmiot swoich badań przyjmują właśnie używane pojęcia do opisu rzeczywistości.

Mając już zażęganą tę terminologiczną niejasność, przystąpmy do jej interpretacji. Otóż według myślicieli rozróżniających w człowieku co najmniej duszę i ciało, charakter, uosobienie uważane są zazwyczaj za przymioty duszy, rzadziej ciała. Skąd więc u Coubertina takie odwrócenie? Skoro charakter ma się zawierać w cielesności człowieka, to jakie zadanie ma dusza? Trudno uprawdopodobnić odpowiedź, że Coubertin przedstawił nową i oryginalną teorię. Cielesność nie tylko współstanowi ludzką psychofizyczną naturę, ale jest to komponent zasadniczy. Nie jest to równe stwierdzeniu, że w człowieku nie ma już miejsca na duszę i na charakter. Coubertin uznaje pluralistyczną naturę człowieka, ale inaczej rozdziela ich wpływ na osobę. A jakie są relacje pomiędzy tymi składnikami? Nie wiadomo i tak musi pozostać, gdyż Coubertin nie rozwija tego zagadnienia.

224 P. Coubertin, *Les fêtes du Congrès*, Bulletin du Comité International des Jeux Olympiques, Paris, 1984, no. 1, p. 3.

225 P. Coubertin, *The Neo-Olympism. Appeal to the people of Athens (November 16, 1894) Lecture given to the Parnassus Literary Society at Athens*, [w:] N. Muller, (red.), Pierre de Coubertin. Olympism. Selected writings, International Olympic Committee, Lausanne 2000, s. 532.

Idea olimpijska wpisywała się w antropologiczny przewrót. Ciało zostało zrehabilitowane na wzór grecki.

Oto rzecz, którą starożytni znali, a której świadomość my z trudem na nowo zdobywamy. Ludzie starej szkoły z jękiem żalu przyjęli nasze obrady w samej Sorbonie, zdali sobie bowiem sprawę, że zbuntowaliśmy się i że doprowadzimy do obalenia gmachu ich zmurszałej filozofii²²⁶.

Ta stara szkoła, to przede wszystkim filozofia chrześcijańska z jej redukcjonizmem religijnym, a także materializmy i mechanicyzmy wszelakiego autoramentu. Świadomość znaczenia nowatorstwa własnej myśli, bezpośrednie historyczne referencje, mogą być kontrargumentami dla wszystkich, którzy obecnie zarzucają Coubertinowi ignorancję w tej dziedzinie. Powyższy apel, napisany w niezwykle podniosłym tonie, wygłoszony w paryskiej Sorbonie, przerodził się następnie w nową jakość kulturową – ogólnoświatowy ruch olimpijski, fenomen XX wieku. Nie była to, rzecz jasna, pierwsza próba promowania kultury fizycznej w globalnej skali. Wielokrotnie już tego próbowano, ale wszystkim jego poprzednikom skończył się zapal zmieniania świata, skoro tylko przelali myśli na papier. Coubertin był przede wszystkim prężnym organizatorem, działaczem, który napisał:

Jeśli nawet Rabelais i Montaigne we Francji, Luter, Melanchton i Komeński w Niemczech, Milton i Locke w Anglii głosili opinie pochlebne dla kultury fizycznej, było to spowodowane zdrowym rozsądkiem jednych, tendencjami tradycjonalistycznymi a nawet rodzącym się antyklerykalizmem drugich. Nie uczyniono jednak niczego, aby przejść od słów do czynów²²⁷.

Filozofia sobie, a życie sobie. Co z tego, że wielu w historii ludzkości dowartościowywało ciało, skoro na grunt praktyki codziennego życia niewiele z tych – słusznych zresztą – idei przeniknęło. Coubertin jako pedagog był praktykiem. Oczekiwał rezultatów widocznych tu i teraz. Tak jak idea wskrzeszenia igrzysk wielokrotnie powracała, on ją ostatecznie uskutecznił i utrwalił. Był głęboko przekonany, że sport, jako domena ludzkiej cielesności, przemawia do wszystkich jednym uniwersalnym językiem; zaspokaja drzemiącą w społeczeństwach potrzebę rywalizacji. Skoro wszyscy ten język rozumieją, to już niewiele trzeba, aby od słów przejść do czynów. Jeśli ktoś widzi problem w jego uniwersalizmie, to sama cielesność i wartość sprawnego ciała ostatecznie rozwiązuje tę kwestię. Można budować uniwersalistyczne koncepcje z całą odpowiedzialnością, jeśli tylko ufundujemy je na ludzkim *physis*. W sukurs jego wielkim ideałom przyszły także zaistniałe kulturowo-społeczne okoliczności przełomu wieków.

J. Lipiec zauważa, że bez nich idea ta musiałaby przepaść jak poprzednie. Píše, że „u zarania epoki sportu współczesnego, a więc mniej więcej w okresie drugiej połowy XIX wieku, przede wszystkim zaś na przełomie stuleci, spotykamy się z opiniami początkowo odosobnionymi i nieśmiały, a później zdecydowanymi wystąpić jako teo-

226 P. Coubertin, *Przemówienie na kongresie...*, dz. cyt., s. 17.

227 P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 24.

rie i całe szkoły myślenia, że człowiek winien dokonywać zwrotu w stronę swego *physis* ze względu na zagrożenie cywilizacyjne. Człowiek zgodny z naturą, harmonijnie rozwijający swą duchowość i cielesność, stał się ideałem bezpośrednio nawiązującym do postulatów filozofii J.J. Rousseau w wieku XVIII, przez jemu współczesnych niedocenianej i traktowanej jako dziwactwo. Zapotrzebowanie na ideologię sportu i na teorię kultury fizycznej mogło powstać wówczas dopiero, gdy dojrzały warunki obiektywne do wcielania praktycznych dyrektyw tej teorii. Najpierw więc musiała zaistnieć nowa cywilizacja przemysłowa, aby ludzie zdecydowali się szukać środków przeciwdziałających jej skutkom, a sposobem najbardziej oczywistym zdało się tym ludziom organizowanie ćwiczeń fizycznych, zabaw i gier na wolnym powietrzu, turystyki i skautingu – zarówno dla dzieci, jak i dorosłych”²²⁸.

3.5.4. Postulat holizmu

Nadmiar namiętności czyni człowieka dzikim i nieopanowanym, nadmiar sztuki i nauki natomiast rozpieszcza i powoduje zniewieściłość. Tylko odpowiednie połączenie obu czyni duszę rozważną i męską.

Plutarch²²⁹

Czy rozstrzygnięcia ontologiczne mają w tym przypadku jakiś sens? Musimy postawić odpowiedź twierdzącą, gdyż to, jak Coubertin postrzegał zadania człowieka w świecie, jest wynikiem owej ontologicznej spekulacji. Wnioski nie zostały „włożone do szuflady”, lecz przekuły się bezpośrednio w teorie wychowania, mające za cel przygotowanie dzieci i młodzieży do sprostania wymaganiom dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości. Ontologia daje nam narzędzia umożliwiające sięgnięcie do ludzkiego *eidos*. Natomiast z punktu widzenia antropologii Francuza dyferencjacja pierwiastków składających się na osobę, choć możliwa, nie zawsze przynosi pomyślne rezultaty. To jedno wyrażał stanowczo: człowiek musi być ujmowany holistycznie i tylko tak. Samo rozstrzygnięcie o istnieniu duchowych czy materialnych pierwiastków nie ma znaczenia, gdyż człowieka rozpatruje tylko w kontekście jego aktualnego życia, w żaden sposób nie transcendując do supranaturalnego świata. Pokazuje kondycję człowieka i jego drogę doskonalenia, a sport angażując człowieka w pełni, w pełni go też rozwija. Czym jest ta droga doskonalenia się? Możemy po arystotelesowsku nazwać ją aktualizacją potencjalności aż do *optimum potentiae*. Pewien ogląd jego filozofii człowieka daje nam też następujący fragment tekstu:

Montaigne powiedział kiedyś, 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 proste, 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 niedostatkim współcze-

228 J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, dz. cyt., s. 33–34.

229 Cyt. za: W. Minkiewicz, *Olimpijska gorączka. Dzieje igrzysk inaczej*, Wyd. SAWW, Poznań 1991, s. 5.

snej pedagogiki jest właśnie brak dostatecznego opanowania sztuki powożenia zaprzęgami, tj. zgrania kilku różnie działających sił we wspólną, harmonijną jedność²³⁰.

Tu Coubertin przedstawia koncepcję człowieka nie dualistyczną, a zwielokrotnioną do czterech komponentów składających się na jednostkę ludzką. Nie są to rzecz jasna rozważania ontologiczne *sensu stricto*. Coubertin porusza się po gruncie pedagogiki. Wyróżniając te cztery pierwiastki, wyznaczył cztery obszary działań dla pedagoga-wychowawcy. Tylko holistyczne ujęcie człowieka gwarantuje, że elementy podzielonej osobowości będą razem współgrały, wypełniając grecką zasadę eurytmii. Wychowywanie to wielkie i trudne zadanie – dlatego Coubertin wskazuje na pewien wewnętrzny rozdźwięk, naturalną dysharmonię. Sam przykład zaprzęgu zaczerpnięty od Montaigne'a był już wykorzystywany w starożytności przez Platona (*Fajdros*). Znów w innym miejscu zamiast czterech, pojawią się trzy pierwiastki – ciało, wola, rozum. Można odnieść wrażenie nieśmiałości lub niekonsekwencji w głoszonych przezeń teoriach. Przy uważniejszym przyjrzeniu się wątpliwości znikają. Wszelka dyferencjacja elementów składających się na człowieka, wykraczająca ponad platoński dualizm, dotyczy wyłącznie duszy i ma charakter kontekstualny. Generalna antropologia olimpijska, o której tu mowa, rozpoznaje w człowieku dwie równie istotne ontyczne natury, jak gdyby dwie strony jednej monety. Pisał francuski arystokrata:

Dzisiejsza pedagogika podążyła już sama ku skrajnemu rozczłonkowaniu. Każda z działających sił pracuje osobno, nie porozumiewając się, ani nawet kontaktując z drugą. W mięśniach dostrzega się tylko ich znaczące funkcjonowanie. Mózg traktuje się jak urządzenie, składające się z małych, szczelnych przegródek. Sumienie uzależnia wyłącznie od przekonań religijnych, natomiast charakterem nie zajmował się nikt. Niedługo, sam człowiek wykształcony przypominać zacznie te prymitywne mozaiki, których poszczególne fragmenty składają się na sztywną całość. Co za upadek w porównaniu z tak doskonałą i przejrzystą pedagogiką grecką!²³¹.

Coubertin krytykuje stanowczo zjawisko rozczłonkowania człowieka na tyle obszarów badawczych i pól oddziaływań, ile jest nauk szczegółowych. Konieczna jest nauka scalająca. Uważa, że oświeceniowe kryteria naukowości, polegające na redukcji zjawisk złożonych do prostych, nagich mierzalnych faktów empirycznych, a także fizyczny model nauki, oprócz niepodważalnego postępu, wyrządził również wiele szkody, odzierając człowieka z jego duchowości. Według niego nie wystarczyło zrzucić rozważania nad cielesnością na barki rozwijającej się psychologii. Człowiek ujmowany holistycznie jest czymś więcej. Nie jest ślepą wypadkową gry poszczególnych pierwiastków, lecz zależnym od poszczególnych części, skoordynowanym systemem, związanym konkretnym celem.

W czasach rodzącej się idei olimpijskiej nie trzeba już było nikogo przekonywać do kształtowania wszystkich aspektów ludzkiej osobowości. Literatura światowa od dawna

230 P. Coubertin, *Listy olimpijskie*, przeł. A. Sulisz, „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 3–4, s. 26.

231 Tamże.

posiadała pozycje bibliograficzne dotyczące wychowania fizycznego dzieci i młodzieży. Ponieważ poświęcił się z wielkim entuzjazmem reformowaniu szkolnictwa we Francji, nieobca mu była literatura fachowa z tego zakresu. Wielokrotnie powoływał się na M. Montaigne'a, J.J. Rousseau i H. Spencera, a więc uznane autorytety w zagadnieniach pedagogicznych. Pierwszy z nich – Montaigne

ostro występuje przeciwko skrajnemu ascetyzmowi, jest wielbicielem życia, jego wszelkich przejawów, krytykuje brak tolerancji, a jedną z najbardziej ciężących na tradycji filozoficznej nietolerancji jest nietolerancja ducha wobec ciała. Ciało i jego zdrowie są równie ważne, jak sprawy ducha. Stąd jego ideał wychowawczy wyraźnie – w przeciwieństwie do chrześcijańskiej scholastycznej *paidei* – eksponuje konieczność mądrego i pełnego kształcenia wszystkich talentów, także w wymiarze fizycznym²³².

Z kolei J.J. Rousseau to autor traktatu *Emil, czyli o wychowaniu*, w którym zawiera praktyczne informacje na temat doskonałego, w jego mniemaniu, wychowania. I on w swojej teorii powołuje się na dorobek starożytnych. Czytamy w *Emilu...*: „Wszyscy, którzy rozmyślali nad sposobem życia starożytnych, przypisują ćwiczeniom gimnastycznym ową potęgę ciała i ducha, która starożytnych różni najbardziej od współczesnych”²³³. Dalej J.J. Rousseau przywołuje wspomnianego wcześniej M. Montaigne'a, który według niego również był tym głęboko przejęty. Spadkobiercą tych słów jest sam Coubertin, który wypowiada się w podobnym tonie. Zastanowić się tylko możemy, czy inspiracją bezpośrednio nawiązującą do greckiego antyku była literatura źródłowa, czy może raczej Coubertin przejął tę koncepcję z drugiej ręki. Pewnie oba te czynniki w równym stopniu ukształtowały charakter filozofii olimpijskiej. Źródło greckie związane było z kulturowo zdeterminowanym dążeniem do *areté*. Źródło drugie, bliższe czasom Francuza, to koncepcje naturalistyczne J.J. Rousseau i H. Spencera. Współczesne mu zdobycze i odkrycia naukowe przekonały go, zaś grecki holizm był mu po drodze. Tak czy inaczej, wszystkie te okoliczności ułożyły się w zgrabną całość zwaną olimpizmem.

Niech czytelnik nie czyni zarzutu, że autor zbyt łatwo przechodzi z rozważań filozoficznych do pedagogicznych i na odwrót. Trzeba mieć świadomość wzajemnej inspiracji obu tych dziedzin oraz fakt, że obie te refleksje są integralne, ponadto rozwijane zazwyczaj przez danego myśliciela jednocześnie. W tym wypadku nauką podstawową (ogólniejszą) jest antropologia filozoficzna, pochodną zaś pedagogika. Także z rozważań teoretycznych Coubertina trudno oddzielić te dotyczące samej natury człowieka, gdyż prowadzi on je zawsze w kontekście wychowania, nie tylko tego fizycznego. I mimo że rozdział ten nie dotyczy *stricte* teorii wychowania fizycznego, to nie jest możliwe dyskusowanie natury człowieka bez referencji dotyczących filozofii wychowania. Nie dlatego, że Francuz nie prowadzi dyskursu filozoficznego, ale właśnie dlatego, że jego filozofia człowieka nierozzerwalnie złączona jest z kształtowaniem cielesności po-

232 M. Zowisło, dz. cyt., s. 43.

233 Cyt. za: Z. Krawczyk (red.), *Filozofia i socjologia kultury fizycznej. Wybór tekstów*, PWN, Warszawa 1974, s. 175.

przez uprawianie sportu. Cała specyficzność jego koncepcji polega właśnie na tym, że człowiek obdarzony cielesnością zapośredniczającą go w świecie przyrody ma pewne zobowiązania wobec niego. To jeszcze nie wszystko. Te zobowiązania nie dotyczą wyłącznie aspektu zdrowotnego. Troska o harmonijny rozwój wszystkich aspektów ludzkiej osobowości (w tym fizyczności) jest wyznacznikiem człowieczeństwa. Istotą Coubertinowskiego holizmu jest nierozłączność wychowania fizycznego i umysłowego. Nie prowadzi czczych dyskusji, o jakie się oskarża zbyt abstrakcyjnie myślących filozofów. Nie wykracza poza świat natury i nie prawi o nadprzyrodzonych właściwościach człowieka. Jego holizm jest specyficzny, bo nigdzie indziej wychowanie fizyczne nie odgrywało tak istotnej roli (może z wyłączeniem Grecji). Zatem mówiąc o wychowaniu fizycznym jako części ogólnej koncepcji wychowania, nie mamy na myśli wyłącznie pedagogiki. Postulat jedności psychofizycznej realizuje się właśnie poprzez pedagogię olimpijską. Chodzi o ukształtowanie pełnego człowieka, a człowiek pełny ma ciało i rozum. To nawet nie dyskusja nad wychowaniem fizycznym. Mowa jest o wychowaniu w ogóle, w którym czynnik fizyczny jest istotny jak nigdzie indziej. To wielkie dowartościowanie cielesności i sportu. Człowieczeństwo będzie się realizowało tylko w jedności ciała i duszy, a nie przez ich izolację. To pisali jego poprzednicy i jemu współcześni. Holizm wyraża się w tym, że trzeba kształtować umysł, który ma ciało, i ćwiczyć ciało pamiętając, że ma ono rozum. Stąd takie zainteresowanie naturalizmem. Wyjaśnia ono związek człowieka z naturą. Biologia mocno go przytwierdziła do ziemi i przyrody, wpisując w równy szereg między pozostałą część bytów świata ożywionego. W tym tkwi oryginalność idei Coubertina: kształtowanie ciała i jego dowartościowanie nie jest związane tylko z dobrostanem cielesnym, zdrowiem. Sport, aktywność fizyczna ściśle wyznaczają kryteria człowieczeństwa.

Z powyższej konkluzji łatwo można przejść do zagadnień pedagogicznych. Niestety nie będziemy zagłębiać się w tym miejscu w szczegółowe propozycje pedagogiczne Francuza. Zresztą próba skwitowania jego koncepcji wychowawczych w kilku zdaniach byłaby zbyt powierzchowna i nie oddawałaby kwintesencji dzieła, któremu w istocie poświęcił swoje życie. W ocenie autora byłoby to krzywdzące dla samego Coubertina. Nie da się oczywiście ukryć, że brak ten czyni pracę uboższą. Można by przecież uprawiać filozofię wychowania, która znalazłaby miejsce w ramach tego opracowania. Zadośćuczynieniem dla tego braku niechaj będą kwestie poruszone w tym rozdziale oraz te, które znajdują się w części pracy dotyczącej roli sportu i wychowania fizycznego w społeczeństwie francuskim przełomu wieków. Podjęty temat pracy wymusza koncentrację wokół zagadnień filozoficznych. Pominięte treści powinny stać się przedmiotem analiz raczej pedagogów i historyków wychowania, niżli filozofów. Natomiast autor ma świadomość i głęboką nadzieję, że niniejsza książka może się okazać pomocna, użyteczna i inspirująca do dalszych pogłębionych refleksji nad spuścizną pisarską restauratora igrzysk.

Konkludując, antropologia olimpijska jest na wskroś holistyczna. W. Lipoński jest zdania, że „podstawą myśli Coubertina jest jego przeświadczenie, że sport olimpijski jest nie tylko czynnością fizyczną [...], zdrowie fizyczne nie jest wszystkim, a zabawa w sport nie jest tylko czynnością zwierzęcą. W wielu artykułach Francuz usiłował polemizować z «biologistyczną» koncepcją wychowania fizycznego. Dowodził, że podczas pokonywa-

nia zmęczenia fizycznego można kształtować silną wolę, podczas zawodów – szlachetne zachowania, szacunek dla przeciwnika, dobrowolną rezygnację z nieuczciwych sposobów wygrywania. Może więc sport być jednocześnie środkiem wychowania moralnego i wolicjonalnego, czyli kształtującego silną wolę²³⁴. Ostateczną formę i zwieńczenie antropologii Coubertinowskiej znajdujemy w *Karcie Olimpijskiej*, w której czytamy:

Olimpizm jest filozofią życia, chwaląca i łącząca w zrównoważoną całość jakość ciała, woli i umysłu. Łącząc sport z kulturą i edukacją, olimpizm dąży do stworzenia sposobu życia opartego na radości z wysiłku, wychowawczych wartościach dobrego przykładu, odpowiedzialności społecznej i poszanowaniu uniwersalnych podstawowych zasad etycznych²³⁵.

Ostatecznie, jak pisze J. Lipiec w *Filozofii olimpizmu*:

Nie chodzi tu o rozstrzygnięcie metafizycznej kwestii psychofizyczności, czyli stosunku ducha do materii w człowieku (i w świecie jako całości), ale o nieskomplikowany problem definicji przez wskazanie: co jest celem, a co środkiem. Czy dlatego poddajemy ciała próbom sportowym, aby wyćwiczyć walory ducha: odwagę samozaparcie, odporność, rzetelność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, szacunek i przyjaźń wobec ludzi? Czy też przeciwnie, podbijamy cenę przymiotów psychicznych z tego powodu, że chcemy zmusić się do kształtowania sprawności, zdrowia, oraz – mówiąc językiem Platona – piękna naszych ciał? W pierwszym przypadku traktujemy sport – jako wychowawcze narzędzie do osiągnięcia celów z zupełnie innej sfery, *nota bene* po cichu chwaląc atrakcyjność i skuteczność pedagogiczną tego instrumentu, co najmniej w sensie negatywnym [...]. W drugim ujęciu sytuacja się odwraca, instrumentem staje się obudowa etyczna, społeczna, personalna, celem zaś ideał olimpijczyka jako bytu egzystencjalnej pełni, rozumianej dosłownie²³⁶.

Człowiek i jego życie trudne jest do uchwycenia w jakimkolwiek system, gdyż cały się rozwija i nie ma zakończenia. Za Grekami można by powiedzieć, że ten cel jest jasno określony w idei *kalokagatii*. Lecz ci sami Grecy powiedzą również, że owszem, cel istnieje, lecz jest nieosiągalny dla człowieka. Jakże osiągnąć całkowitej aktualizacji własnej potencjalności? Można jedynie wejść na drogę poznania, drogę cnoty, rozwoju moralnego i fizycznego.

Za nami krótki przegląd rozwoju antropologii wytyczonej inspiracjami Coubertina. Historia dramatycznych przemian myśli o człowieku od czasów sokratejskich po dwudziestowieczną „anarchię myśli” w tej dziedzinie²³⁷. Pierre de Coubertin wraz ze swoimi filozoficznymi ambicjami znalazł się w „dziwnym położeniu”, bo – zdaniem Cassirera – żadna poprzednia epoka nie dysponowała tak wielkim nagromadzeniem wiedzy o naturze ludzkiej dostarczonej przez poszczególne dyscypliny naukowe, przy równocześnie rosnącej trudności w opanowaniu tych faktów²³⁸. Nie wiemy, na ile Co-

234 W. Lipoński, *Olimpizm dla każdego*, dz. cyt., s. 23.

235 *Karta olimpijska*, dz. cyt.

236 J. Lipiec, *Filozofia Olimpizmu...*, dz. cyt., s. 203–204.

237 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 25.

238 Tamże.

ubertin był świadomy swojego zaangażowania w wielowiekowy spór o naturę ludzką. Szukając jednej cechy esencjalnej, musiałby zbratać się z metafizykami prowadzącymi swoje rozważania właśnie w tę stronę. Z pewnością nie miał też świadomości, że wybrał inną z możliwych dróg. Jego założenia antropologiczne, choć za przyczyną ciała wklewały człowieka w determinizm przyrodniczy, to jednocześnie dawały mu charakter bardziej autonomiczny, dzięki któremu mógł w przyrodzie pełnić rolę specjalną, mógł zapanować nad własnym losem bez udziału ponadludzkich sił supranaturalnych.

3.6. O naturze człowieka i Śpiącej Królowie, czyli o skłonnościach ludzi do sportu

Wpisując Pierre'a de Coubertina w któryś z nurtów filozoficznych, uczyniliśmy to poprzez wyliczenie i wskazanie lektur i myślicieli cytowanych na kartach jego pism. I tak na pierwszy plan wysuwają się: M. Montaigne, J.J. Rousseau, H. Spencer oraz H. Taine. Tym, co łączy wszystkich tu wyróżnionych (rzecz jasna z indywidualnymi modyfikacjami) jest nurt naturalizmu, czyli poglądu, wedle którego istnieje rzeczywistość wyłącznie materialna (natura), bez zewnętrznej racji bytu. Naturalizm tłumaczy całą rzeczywistość działaniem li tylko praw przyrody. Kieruje naszą uwagę na świat przyrody, człowieka i jego dzieła, a jako taki staje się on wtedy bliski humanizmowi. Naturalizm wyrażony w formie postulatu nakazuje wyjaśniać wszelkie zjawiska przez przyczyny naturalne. W różnych swoich formach może prowadzić do odrzucenia duchowej natury człowieka i wszelkiej transcendencji. To nurt mający swoje korzenie już w starożytności wśród stoików uważających, że całą rzeczywistość można wyjaśnić przy pomocy przyczyn naturalnych. Ci sami stoicy głosili, że świat tworzy jedną całość, natura świata jest wieczna, nieskończona, jedyna i nic poza nią nie istnieje. A ponieważ człowiek jest częścią tej panteistycznej rzeczywistości, powinien żyć zgodnie z nią i być wiernym prawu nią rządzącym. W Średniowieczu nie kultywowano tych poglądów, dopiero M. Montaigne rozwinął wątek naturalistycznego humanizmu, rozumiejąc człowieka jako część przyrody, niemogącego się wynosić ponad inne istoty. Dalsze wieki już obfitowały we wszelkie możliwe odmiany naturalizmu, a w okresie Oświecenia zajął on w świecie idei niemal centralne miejsce. W XIX wieku był widoczny u wyżej wymienionych pisarzy i trwał w XX wieku w humanizmie egzystencjalistów. Naturalizm odnalazł swojego powiernika w nauce, ponieważ naturalne wyjaśnienia odznaczały się wielkimi osiągnięciami w eksplikacji obserwowanych zjawisk. Naukowcy stawiali na taką metodę, gdyż przyniosła ona nieprawdopodobny postęp, podczas gdy nadnaturalne wyjaśnienia zaprowadziły ich donikąd. W naukach o kulturze fizycznej Z. Krawczyk jako jedną z trzech zasadniczych wymienia: orientację naturalistyczną „traktującą stan egzystencji człowieka pierwotnego jako formę istnienia doskonałego. Toteż odejście od tego stanu jest odejściem od ideału oraz zapoczątkowaniem procesu pogłębiania się dysproporcji między rozwojem intelektualnym i fizycznym jednostki”²³⁹. P. de Coubertin w jednym ze swoich artykułów napisał, przypomnijmy to raz

239 Z. Krawczyk, *Studia z filozofii i socjologii kultury fizycznej*, Wyd. „Sport i Turystyka”, Warszawa 1978, s. 149.

jeszcze, że już Ateńczycy znaleźli najprawdziwszą formułę sportu będącego środkiem do osiągnięcia eurytmii ciała i ducha²⁴⁰. To słowa krytyki skierowane w stronę współczesnej kultury. To, co było wielką zdobyczą ludzkości, tzn. cały postęp wiedzy w naukach szczegółowych stało się w tym kontekście, według Francuza, problemem i zagrożeniem. Z wielkim sentymentem przywołuje pierwotną grecką równowagę:

Życie w greckim gimnazjum było cudownym kompromisem między dwoma systemami sił, walczącymi o człowieka, które tak trudno zgrać na nowo, kiedy raz zakłóci się ich równowagę. Mięśnie i rozum żyły w braterskiej zgodzie [...]. Wasi przodkowie nie poznali, w zasadzie, ani ekstrawagancji młodzieży, ani ponuractwa starców; sztuka życia była u swego apogeum, naturalną jej konsekwencją była sztuka umierania; umiano żyć bez strachu i umierać bez żalu, czego dziś niestety! – nie potrafimy²⁴¹.

Trudno oczywiście brać ten sielankowy opis starożytności za rzecz prawdziwą historycznie; jest to raczej świadomy zabieg Coubertina mający na celu wyostrenie kontrastu pomiędzy sztuką życia jednych i drugich. Dalej uogólnił ten problem na sferę moralną, po czym stwierdził:

Nawet jeśli pobieżnie przejrzy się historię naszego wieku, uderza pewien rodzaj bezładu moralnego, który się wydaje być skutkiem odkryć myśli technicznej. Życie uległo zaburzeniom, narody czują jak ziemia drży pod ich stopami. Próżno szukają zewnątrz oparcia, wszystko wokół nich chwieje się i ziemia: w ogólnym chaosie, jakby dla przeciwwagi tym materialnym siłom wznoszącym wokół niego mury na miarę cyklopów, człowiek stara się odnaleźć te drobiny siły moralnej rozrzucone po całym świecie²⁴².

Głos Coubertina, nawołujący do powrotu do naturalnego stanu niegdyś utraconego, jest tylko echem pism M. Montaigne'a, który jako jeden z pierwszych przypuścił atak na kulturę dezorganizującą życie ludzi. Z tej racji powiedział Montaigne: „Chcecie człowieka zdrowego, chcecie dorzecznego, pewnie i mocno dzierzącego się na nogach: zanurcie go w ciemności próżniactwa i tępoty. Trzeba nas oglupić, aby nas umądrzyć”²⁴³. Tymi słowami komentował pochód człowieka przez historię pchanego wiarą w możliwości ludzkiego rozumu. Tymczasem – cytując B. Suchodolskiego:

Prawdziwe szczęście człowieka, bezpieczne i spokojne, można odnaleźć jedynie w życiu prostym, daleko od zgiełku świata – tak właśnie, jak starał się żyć sam Montaigne – w zdrowiu fizycznym i psychicznym, które znacznie łatwiej zachować, gdy się żyje wolnym od gwałtownych namiętności i od fanatyzmu, jaki rozbudzają w ludziach urojenia rozumu²⁴⁴.

Głos ten jeszcze większym odbił się echem w Oświeceniu za sprawą J.J. Rousseau. To właśnie on w czasach uwielbienia dla postępu intelektualnego, wyciągnął wnio-

240 P. Coubertin, *Atletyka w nowoczesnym świecie a igrzyska olimpijskie*, dz. cyt., s. 18.

241 Tamże.

242 Tamże.

243 M. Montaigne, *Pisma*, t. III, Warszawa 1917, s. 88–89.

244 B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, PWN, Warszawa 1963, s. 448.

sek, że nauki, sztuki i w ogóle cywilizacja są pozbawione wartości. Co więcej, są nie tylko pozbawione wartości, ale mają oddziaływanie wielce negatywne, gdyż stoją na drodze moralności. Jakby powiedział J.J. Rousseau: powstały ze zła, utrzymywane są przez zło i rodzą zło. Następstwem potępienia cywilizacji było oczywiście uwielbienie natury (rozumianej jako stan pierwotny). Sugerował, że tam jedynie możemy odnaleźć dobro²⁴⁵. Warto tutaj bardziej przybliżyć poglądy J.J. Rousseau, gdyż w nich dostrzec można bezpośrednie inspiracje francuskiego barona. Skoro nie szukał on wyjaśnienia sytuacji człowieka na świecie w pozanaturalnych przyczynach, ograniczał się z konieczności do tego, co dostępne naszej empirii, to znaczy w świecie przyrody. To, co nas dotyczy, zgodnie z założeniami naturalizmu jest zdeterminowane prawami przyrody i człowiek nie jest spod nich wyłączony. To, kim jest, pochodzi wyłącznie z natury. Doświadczenie nierówności naturalnych darów i talentów – czy to o charakterze duchowym, czy fizycznym – sprawia, że mówimy o nierówności przyrodzonej. I bezcelowe jest pytanie, jakie jest jej źródło, sama bowiem nazwa wskazuje, że jest ona ustanowiona przez naturę²⁴⁶. Można odnieść wrażenie, że zarysowała się właśnie dość ponura i fatalistyczna perspektywa ludzkiej egzystencji. Nie zapominajmy jednak, że ten bezwzględny determinizm jest właściwy stanowi naturalnemu. Z tego samego stanowiska wychodził Coubertin, kiedy rozpoczął kreślenie spisu ludzkich celów i zadań wypełniających jego istnienie. Każdy rodząc się z właściwym dla siebie bagażem możliwości oraz wyposażony w naturalne cechy i skłonności, jako jedyny byt w przyrodzie posiada możliwość zapisywania treścią kart swojego życia, podług indywidualnych preferencji. Jak zatem pogodzić z sobą postulowany w naturalizmie brak jednej istoty człowieka i możliwość pełnej autokreacji z istnieniem wrodzonych instynktów? Odpowiedź jest nad wyraz prosta, a dotyczy przyjętych przez Coubertina ontologicznych rozstrzygnięć o wielowymiarowym bycie ludzkim. I tak to, co przyrodzone i niezmienne, dotyczy tego składnika konstytuującego byt ludzki, który zapośrednicza nas w świecie przyrody – a więc ciała. Tę niematerialną stronę można zaś rozwijać indywidualnie i tu schematy nie obowiązują. Natura człowieka jest duchowa i cielesna. Oba aspekty wymagają wysiłku kształtowania i wychowywania, tyle że dla naturalistów rozwój ten sprowadza się do samowychowania zgodnie z naturalnym indywidualnym kierunkiem.

Bo natura jest ścisłym rachmistrzem – pisał H. Spencer – i jeżeli wymagamy od niej w pewnym kierunku więcej, aniżeli może ofiarować, to wyrównuje ona rachunek przez odciągnięcie w innym miejscu. Jeżeli pozwolimy jej iść własną drogą, dbając jedynie o dostarczenie w odpowiedniej ilości i jakości surowego materiału dla rozwoju fizycznego i umysłowego wymaganego dla danego wieku, to wytworzy ona w końcu osobnika mniej lub więcej należycie rozwiniętego²⁴⁷.

245 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, PWN, Warszawa 2007, s. 171.

246 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI, przeł. J. Łoziński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2005, s. 66.

247 H. Spencer, *O wychowaniu umysłowym, moralnym i fizycznym*, Wrocław 1960, [cyt. za:] Z. Krawczyk, *Studia z filozofii i socjologii kultury fizycznej*, dz. cyt., s. 189.

Zacytowano tu H. Spencera, ale pod tymi słowami z pewnością podpisałby się Coubertin. Jego hasło przewodnie brzmiało podobnie. Również głosił potrzebę respektowania potrzeb ciała i umysłu dziecka, przejawiających się w instynktach, popędach, skłonnościach itd. A te, u dzieci, wyraźnie wskazują na potrzebę spontanicznego, niczym nieskrępowanego ruchu. Zadaniem dorosłych, wychowawców, nauczycieli, w myśl filozofii olimpijskiej, jest po prostu niewchodzenie naturze w drogę. Pozostaną wtedy do pokonania już tylko bariery mające swe źródła w przesądach, stereotypach, nakazach i zakazach społecznych i moralnych.

Człowiek, godząc się na wyroki natury, nadające ludziom predyspozycje i zdolności według nieokreślonych reguł, posiadał jednocześnie narzędzie pozwalające na wyrwanie się z tej bezwzględnej pierwotnej determinacji. Mianowicie nauka pozwoliła mu poprawiać jego własną naturę i nią kierować. W artykule pt. *Moralna i społeczna rola ćwiczeń sportowych* P. de Coubertina czytamy:

Jeśli nawet pominiemy różnice ustalone przez samych ludzi, to w grupach sportowych pozostają jednak nieodparcie różnice narzucone przez nieubłaganą naturę. Niewątpliwie (i w tym właśnie tkwią najwyższe wartości moralne ćwiczeń fizycznych) wola i wytrwałość, energiczny i przemyślny wysiłek – mogą w pewnym sensie uzupełnić to, czego nie dała natura, łagodząc w ten sposób lub częściowo nawet odmieniając jej wyroki; a jednak wyraźna przewaga i łatwiejszy start, jakim natura obdarza niektórych ludzi, stanowi dowód jej oczywistej niesprawiedliwości wobec człowieka. Nigdzie poza dziedziną współdziałania w sporcie nie występują obok siebie tak wyraźnie – nierówność dana ludziom od natury i równość społeczna. Wynikające stąd wnioski są dobrą i wartą przemyślenia lekcją²⁴⁸.

Może dzisiaj brzmi to jak truizm. Wszyscy znają dobrodziejstwa płynące ze sportu i równość społeczna jest już oczywistością. Pamiętajmy jednak, że Coubertin napisał to w drugiej połowie XIX wieku i wtedy musiało to brzmieć dość wywrotowo, podobnie zresztą jak niegdyś hasła rewolucji francuskiej. Coubertin dostrzegł w sporcie coś więcej, coś, co odróżnia rzeczywistość od gry sportowej. W świecie realnym równość była kwestią walki politycznej i bytowej. W sporcie odbywa się to niejako bezkrwawo i naturalnie. Świat gry jest światem specyficznym, w którym zawodnicy pod względem społecznym są bezboleśnie i bezwarunkowo zrównani. Coubertin dostrzega jednak, że istnieją różnice, które są nie do zniesienia, a które mają swe źródło w działalności samej natury. To jasne, że człowiek jest obdarowany przez nią niesprawiedliwie. Przymioty cielesne w różnym stopniu stają się udziałem ludzi i nie wszystko jest się w stanie nadrobić treningiem i ciężką pracą. Słowa te brzmią jak wielki manifest ludzkości wyrażający moc twórczą człowieka. Coubertin ogłasza, że wyroki przyrody można częściowo odmienić, a więc los człowieka jest w jego rękach. Człowiek jest w stanie odwrócić bieg rzeczywistości własną pracą i zaangażowaniem. Dzisiaj byśmy powiedzieli, że ta cielesna niesprawiedliwość jest do przezwyciężenia, bowiem ktoś, kto ma słabe warunki do uprawiania jednej dyscypliny, może mieć warunki odpowiednie lub idealne do drugiej.

248 P. Coubertin, *Moralna i społeczna rola ćwiczeń sportowych*, „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 1–2, s. 30.

A więc ta przyrodnicza nierówność może być wyeliminowana wolnością wyboru dyscypliny sportowej. Możliwością, rzecz jasna tylko umowną i iluzoryczną. Ostatnie zdania mocno oddaliły nas od naturalizmu i brzmią jak program egzystencjalistów. I tak jest w istocie. W pracach Coubertina wiele można znaleźć wątków nurtu filozofii życia, przekraczających i przeciwstawiających się oświeceniowym postulatom. W lekturze tekstu *Szacunek wzajemny* odniesiemy wrażenie, że człowiek jest miarą świata, jest *indywiduum* kładącym w centrum własną egzystencję i sposób przeżywania życia, bytowanie. To już zdecydowanie nie esencjalizm, nie ma tu mowy o jednej ludzkiej naturze²⁴⁹. Co więcej, przy okazji wyjaśniania genezy indywidualności człowieka, przedstawia go jako samolubnego z natury, nie widząc w tym jednocześnie nic nienormalnego. Zbyt wiele aspektów i okoliczności determinujących jego zachowania sprawia, że trudno go rozszyfrować.

3.6.1. Co podpowiada natura?

Rozważania nad stanem ludzkiej natury, indywidualnością człowieka wraz z relacją do drugiego, do społeczeństwa, Coubertin prowadzi szerokim frontem, obejmując tematy poszanowania dla wiary, szacunku dla stanu społecznego i umów społecznych, poszanowania indywidualności, kultury sumienia i inne. To pole rozważań dla socjologów i filozofów społecznych, a więc problematyka wykraczająca poza ramy tego rozdziału. Wspomniano tu o tym, gdyż tym zabiegiem Coubertin przechodzi do eksplikacji i rozjaśnienia wszelkich różnic i odmienności, które tylko pozornie mogą być podstawą do walk i nienawiści. To wszystko po to, by dalej przenieść się na grunt świata sportu, przedstawiając i rozwijając wartości o charakterze uniwersalnym. Pokazuje jedność ludzkości, chociaż każdy z osobna jest indywidualnością. Coubertin był przekonany, że jeśli tylko uda mu się wyjaśnić wszelkie dysharmonie burzące porządek społeczny, polityczny, to można wtedy zaproponować światu aksjologiczną (moralną) alternatywę, a idea uniwersalizmu ma szansę powodzenia. Kluczem było znalezienie wartości, cechy esencjalnej człowieka, wokół której można by budować gmach nowego porządku świata.

Nie trzeba być wnikliwym i spostrzegawczym obserwatorem, żeby zauważyć istnienie jakiejś niewidzialnej siły pchającej ludzi do uprawiania gier, zabaw lub do wypełniania miejsc na stadionach na przestrzeni wieków. Coubertin konstatuje:

Widowisko sportowe jest pierwszym spektaklem rozbudzającym zainteresowanie dziecka i ostatnim, które przyciąga uwagę starca; dla pierwszego jest ono symbolem obietnic, jakie niesie ze sobą przyszłość, dla drugiego – rękojmą ciągłości gatunku. Geniusz, pod swymi licznymi postaciami, kult i jego uroczyste obchody, przydają mu jedynie blasku²⁵⁰.

Inaczej niż to było w przeszłości, dla Francuza sport stał się sam w sobie wartością, zaś jego piękna i rozbudowana oprawa była jedynie dodatkiem, ornamentem. Fenomen sportu nie jest efektem jego wspaniałej oprawy, ale skutkiem. Najpierw był sport,

249 Tenże, *Szacunek wzajemny*, cz. I, „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 5–6, s. 24–29.

250 P. Coubertin, *Sport na przestrzeni wieków*, „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 3–4, s. 26.

potem świętowanie przy jego pomocy. Czy w takim razie w Grecji sportowa rywalizacja służyła czci bogów, czy ludzie woleli świętować rywalizując, bo sport sam w sobie jest piękny? To tu znajduje się fenomen sportu. W nim samym. Jeśli sport umiera, to w efekcie zewnętrznych okoliczności albo przesyty. Restaurator igrzysk zapytywał: „Jak jest możliwe, aby w takiej oprawie i tak pielęgnowany, instynkt sportowy nie rozwinął się w sposób nieoczekiwany i odbiegający od normy?”²⁵¹ Odpowiedział sobie:

Kiedy umiera, to nie z wycieńczenia, lecz z przesyty. Z entuzjazmu tłumów zrodził się w końcu zawodowiec – człowiek, który instynktowi sportowemu oddaje całe swoje istnienie, poświęca mu w razie potrzeby zdrowie, w rewanżu zaś otrzymuje bogactwo i nie najlepszą sławę. Z czasem, stanie się on gladiatorem, zrujnowanym atletem, przekazany w spadku zwycięskiemu Rzymowi przez pokonaną Grecję²⁵².

Pojawił się w tym cytacie ciekawy wątek instynktu sportowego, który wielokrotnie powraca w pismach Francuza. Na potwierdzenie tych słów przytoczmy jeszcze inny fragment:

Istotną podporą sportu jest istnienie pewnego instynktu, który nazwałbym instynktem sportowym. [...] Można go wyczuć w pewnym stopniu czytając w Iliadzie opis gier, którym pod murami Troi oddawali się wojownicy helleńscy. Pojawia się on wyraźnie i utrwała w mądrym rozplanowaniu greckiego gimnazjum, zbudowanego na jednolitym planie, z jego portykami dla spacerowiczów i widzów, jego łaźniami, jego salami, gdzie nauczali filozofowie i retorycy, jego halami do gier i terenami do ćwiczeń²⁵³.

Zastanówmy się, czy to oznacza, że skłonności do sportu, podobnie jak inne instynkty, są bezwzględnie zadane człowiekowi i jako takie przynależą do jego natury? To znaczy, że nie może się on od nich uwolnić? Czy może skłonność ta jest tylko składową wrodzonej potrzeby rywalizacji, której zaspokojenie może przybierać odmienne formy? A może pociąg do rywalizacji i instynkt sportowy to synonimy? Odpowiedź twierdząca byłaby wielce zadowalająca, gdyż oznaczałaby dla Coubertina odnalezienie punktu zaczepienia, punktu archimedesowego zakładającego fundament pod antropologię olimpijską. Dla potwierdzenia przyjętej hipotezy Francuz sięgnął do historii, pisząc o formach aktywności fizycznej ludzi poprzednich epok. Pierwsze analizy dotyczą, rzecz jasna, kultur starożytnych. Tu Coubertin daje się poznać jako znawca historii sportu, nie tylko greckiego. Zresztą sam pisze, że sportu Grecy nie wymyślili. Przedstawia ćwiczenia hinduskie, w szczegółach opisuje te egipskie. Wyciągnął wniosek, że:

ćwiczenia fizyczne miały tam charakter utylitarny i nierównomierny. Oddawano im się jedynie wówczas, gdy rysował się jakiś cel, który należało osiągnąć, nie zaś, aby szukać w ich uprawianiu codziennej satysfakcji i zadowolenia osobistego²⁵⁴.

251 Tamże.

252 Tamże.

253 P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 21.

254 Tamże, s. 25.

Znał te motywy z greckiej Olimpii. Tam cele wykonywania ćwiczeń fizycznych były o wiele znacznie, niezależnie od aktualnej chwili i potrzeby. Francuz wraz z antycznymi Grekami czasów Peryklesa wspiął się wyżej, widząc w sporcie, w codziennym jego uprawianiu możliwość autokreacji. Cel uprawiania sportu dla potrzeb wojny był znany – jak zauważa – wszystkim najstarszym cywilizacjom. Wniosku tego nie mógł jednak uznać za ostateczny, dlatego napisał:

Ta idea nie wystarcza, aby znaleźć wytłumaczenie dla zjawiska, trwającej od wieków greckiej atletyki, która wywarła znaczny wpływ na myśl, na sztukę, na politykę i która w olbrzymim stopniu dopomogła do zjednoczenia hellenizmu i jego ekspansji zewnętrznej. Ani umiłowanie wojny, ani uwielbienie piękna, mimo że jedno nieustannie dominowało w Sparcie, a drugie zapuściło w ziemi ateńskiej tak głębokie korzenie, nie mogłyby wznieść ani utrzymać instytucji sportu na podobnym poziomie²⁵⁵.

Przyjął, że są to w rzeczywistości jedynie różne motywy popierania sportu, dobre racje, które przemawiają na jego korzyść. Stwierdził, że istotną podporą sportu jest istnienie instynktu, który nazwał „sportowym”²⁵⁶. Najbliżsi życia zgodnego z tym instynktem byli Grecy. Rzymianie, tak jak inne starożytne cywilizacje, nie znali wersji sportu, jaką praktykowano w Olimpii. Dominował motyw i cel militarny, a kiedy na wzór helleńskich zmagania przeniesli je do swojej kultury, gdzie nie było uświadomionego „instynktu sportowego”, w efekcie widowisko sportowe przerodziło się w cyrk,

z całym jego bestialstwem: tłum potrzebował widoku krwi, ran i agonii... Nie istniał już zbiorowy instynkt sportowy, ale oczywiście poprzez wieki dekadencji rzymskiej, a zwłaszcza dekadencji bizantyjskiej, możemy obserwować u pojedynczych osób stopniowe słabnięcie i coraz rzadsze przejawy istnienia tego instynktu. Być może kilku jego zwolennikom uda się wywołać chwilową reakcję...²⁵⁷.

Kolejnym przejawem tego instynktu, według Coubertina, były turnieje rycerskie. Choć miały one na celu wyłącznie zaprawę militarną, to potwierdzają wrodzoną skłonność człowieka do rywalizacji. Ogólnie można nawet stwierdzić, że człowiek jest bytem permanentnie rywalizującym. Potrzebuje agonu we wszystkich płaszczyznach życia. Rywalizacja go konstytuuje i w niej potwierdza swoją tożsamość. Pierwotna zatem jest rywalizacja, wtórne zaś jej zewnętrzne przejawy. Instynkt nad wyraz użyteczny, z wyjątkiem sytuacji jego wojennej ekspresji, wywołanej zazwyczaj dodatkowym czynnikiem (religijnym, ekonomicznym, osobistym itd.). W każdym razie instynkt sportowy nie jest w żadnym wypadku lokalną modą, ponieważ

impulsywna siła idei czy uczuć rzadko kiedy odżywa w drugim pokoleniu. Natomiast instynkt, jeśli tylko zostanie wystarczająco rozbudzony i dostatecznie rozpowszechniony, jest nie do pokonania i opiera się wszelkim naciskom²⁵⁸.

255 Tamże.

256 Tamże.

257 Tamże.

258 Tamże.

Każdy człowiek posiada wewnętrzny instynkt sportowy, ale tylko Grecy odkryli go i praktykowali. Pozostałe cywilizacje nie dostrzegły go w sobie. Zatem sport należy traktować tak, jak i inne zdobycze kulturowe Hellenów (sztuka, filozofia, matematyka, literatura). Skoro wszyscy posiadają wrodzoną ideę sportu, to wystarczy ją w sobie odkryć. Zadaniem Coubertina nie było w jego mniemaniu zaproponowanie światu sportu jako nowej aktywności ludzkiej, ale obudzenie uspionego instynktu sportowego. Wskrzesał prastarą ideę liczącą dwa tysiące lat, ideę, która dzisiaj,

podobnie jak niegdyś, przyspiesza rytm serc ludzkich, odpowiadając jednemu z instynktów życiowo najważniejszych i – cokolwiek by o tym mówiono – najszlachetniejszych²⁵⁹.

O jego istnieniu w sposób bezpośredni i namacalny mógł przekonać się osobiście, doświadczając niewyobraźalnego odzewu na swój pomysł z każdego zakątka ziemi. Instynkt sportowy i radość czerpana z poddawania się jego wpływom jest najzdrowszą i zarazem najsilniejszą jaką można zakosztować. I choć:

Może istnieć sama w sobie i rzeczywiście istnieje, ale diabelnie przypomina Śpiącą Królową. Z przedziwną łatwością zapada w letarg, a leniwie płynąca krew błyskawicznie wznosi wokół jej snu nieprzebyte gąszcz. Chodzi o to, aby pokonując te bariery apatii dotrzeć do niej i rozbudzić ją²⁶⁰.

Obudzona instynktowna radość płynąca z uprawiania sportu jest nie do pokonania. Dowodem tego są liczne jego przejawy we wszystkich kulturach, okresach i odślonach. Coubertin przedstawia się niczym starożytny Sokrates głoszący, że prawda jest w nas, trzeba ją tylko odkryć. Jeśli już to zrobimy, to z pewnością będziemy według niej postępować. Niestety, zdarzały się okresy uspiania instynktu sportowego w kulturze zachodniej. Jak uważa Coubertin:

Instynkt sportowy z łatwością rozwinąłby się w średniowiecznej Europie, gdyby duch feudalizmu nie stanął mu w poprzek drogi [...], a mniej więcej w połowie średniowiecza instynkt sportowy spotkał innego nieprzyjaciela, niemniej groźnego niż feudalny eksktywizm: był to Kościół²⁶¹.

Baron w swoim artykule *Sport na przestrzeni wieków* mnoży przykłady substytucji instynktu sportowego uważając, że siła ta musi być zaspokojona. Sport jest ludzką formą jej zaspokojenia, zaś inne nazwał odprężeniem zwierzęcym.

Ani Squire w swym hrabstwie, ani licealista w *public school* nie potrafili zainteresować się sportem. U jednego, jak i u drugiego istniała oczywiście potrzeba odprężenia zwierzęcego, która uzewnętrzniała się jako brutalna siła zbyt szybko chcąca zrobić karierę oraz jako zbyt częsta tendencja do kart i alkoholu²⁶².

259 P. Coubertin, *Przemówienie na kongresie Paryskim roku 1894*, dz. cyt., s. 16.

260 P. Coubertin, *Krucjata zwolenników*, dz. cyt., s. 29.

261 P. Coubertin, *Sport na przestrzeni...*, dz. cyt., s. 26.

262 Tamże, s. 27.

Zatem każdy z nas jest *in sensu largo* sportowcem (czynnym lub biernym). Coubertin, pisząc o sporcie, nazywa go radością życia, narkotykiem, który uzależnia. Sport – według niego – kultywuje siłę, przydaje człowiekowi dynamizmu i jest przeciwieństwem bierności. Ludzie idą na stadiony

szukać tam radości życia [...] podobnie jak palacze opium, tego upojenia, które weszło im w krew, ale upojenia zdrowego, będącego sumą energii, zdrowia, szybkości, zręczności, zrównoważenia, uczucia przeżytej potęgi²⁶³.

Program budzenia w sobie naturalnych instynktów wydaje się prosty. Wystarczy powrócić do ideałów starożytnych. Powrócić do pierwotnej harmonii, która została zaburzona dokonaniem cywilizacji i kultury. To, co zwykle nazywamy sukcesem na polu naukowo-kulturowym, stało się zgubne dla samej jednostki. W którymś momencie w historii jednostka zagubiła tę pierwotną eurytmię, uspiła w sobie wrodzone instynkty. Trzeba poczynić wszystko, aby odbudować tę harmonię duszy i ciała – głosił Coubertin.

Czym jest człowiek? Wszyscy wiemy – odpowiada Edgar Morin – że jesteśmy zwierzętami należącymi do podtypu kręgowców, gromady ssaków, rzędu naczelnych, rodziny człowiekowatych, rodzaju homo, gatunku sapiens. Jaka jest nasza *differentia specifica*? Polityka (Arystoteles)? Rozum (Stoicy)? Śmiech (Rabelais)? Wolność (Rousseau)? Praca (Marks)?²⁶⁴, a może instynkt sportowy (Coubertin)?

3.6.2. Dwa typy człowieka

Zbierając w całość dotychczasowe rozważania nad koncepcją człowieka w wersji Coubertinowskiej, odnosząc się głównie do rozstrzygnięć, jakie padły wcześniej, streścić je możemy w zdaniu, że człowiek jest istotą, którą dzięki wrodzonym instynktom można zmobilizować. To znaczy, wyzwolić drzemiące w jego naturze pokłady energii. I to nie tylko siły fizyczne (to nie ulega wątpliwości), ale siły witalne i intelektualne. Coubertin zaproponował postawę filozoficzno-społeczną negującą tradycyjny, teocentryczny abstrakcyjny humanizm na rzecz postawy aktywnej wobec świata, dążącej w kierunku kształtowania takich form życia indywidualnego i społecznego, które zapewniłyby optymalne warunki samorealizacji. Człowiek powinien dążyć do *optimum potentiae* własnych możliwości intelektualno-osobowościowych i fizycznych. Trzeba zdać sobie sprawę z rzeczywistego charakteru świata, ludzkiej egzystencji i stawić temu czoła. Wcześniej zostało napisane, że według Francuza wyroki przyrody można odmienić i los złożyć we własnych rękach. Interesujące jest zatem, jakie są możliwe postawy wobec tak przedstawionego zadania. Przeanalizujemy następujący fragment jego pism:

Wojna bowiem czyni ludzi zwycięzcami i zwyciężonymi, a potomkowie zwycięzców korzystają z owoców zwycięstwa, tak jak spuścizna klęski ciąży nad pokoleniami zwyciężonych; oto prawo – oczywiście niesprawiedliwe, jeśli jego konsekwencje rozpatrywać będziemy

263 Tamże.

264 Zob. A. Comte-Sponville, *Filozofia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2007, s. 123.

z punktu widzenia moralnej autonomii jednostki – ale też prawo nieuniknione, a protestowanie przeciw niemu byłoby dziecinną stratą czasu²⁶⁵.

Przedstawiona geneza nierówności społecznej wskazuje na istnienie niesprawiedliwości, którą należy przyjąć i na tym zakończyć. Dzieli ona ludzi na zwycięzców i zwyciężonych, a tym, co wyznacza pozycję po stoczonych społecznej walce, jest przyjęta postawa wobec siebie i świata. Coubertin zdaje się proponować koncepcję analogiczną do tej, jaką przedstawił F. Nietzsche w *Poza dobrem i złem*. Otóż ten współczesny Francuzowi filozof niemiecki postulował istnienie dwóch zasadniczych typów moralności: „moralności panów” i „moralności niewolników”. We wszystkich cywilizacjach rozwiniętych są one zmieszane – jak zauważył F. Nietzsche – i nawet w tym samym człowieku można wykryć elementy każdej z nich. W „moralności niewolników” wzorcem jest to, co korzystne czy pożyteczne dla społeczności ludzi słabych i bezsilnych. Cnoty wznoszone przez nich to: współczucie, życzliwość i pokora, zaś silne i niezależne jednostki uważane są za groźne, a więc „złe”. Moralność „niewolników” jest przeto moralnością stadną. Jej potrzeby moralne są potrzebami stada²⁶⁶. Człowiek wyższego typu jest kreatorem własnych wartości i czerpie z obfitości swojego życia i siły. Ludzie o moralności „niewolników”, nędzni i bezsilni, obawiając się, starają się go poskromić, głosząc jako absolutne wartości stada. Sytuacja niesprawiedliwości społecznej w moralności „niewolników”, zamiast obudzić wolę mocy, przeradza się w resentment, czyli zjawisko tworzenia iluzorycznych wartości oraz ocen moralnych jako rekompensaty własnej niemocy i ograniczeń. Wyrazem resentmentu w kulturze Zachodu dla F. Nietzschego było chrześcijaństwo, oddające potrzeby instynktu stadnego czy moralności niewolników. W takim samym tonie wypowiada się i Coubertin. Również dostrzega ludzi przeżywających ziemską egzystencję, czyniących z rezygnacji cnotę. Pokonani czynią swoją uległość, podporządkowanie cnotami, które dodatkowo, co wyraźnie podkreśla Francuz, są pogłębione działaniami księży i Kościoła. Oddajmy jemu głos:

Wszyscy księża ustabilizowanych Kościołów głosili i nadal głoszą rezygnację, jest to bowiem, że ośmielimy się tak powiedzieć, cecha *par excellence* religijna, przydająca świetności przyszłym dobrom, na posiadanie których robią nadzieję swoim wiernym prawie wszystkie Kościoły. A pośród cierpień, które wierni przyjąć muszą z rezygnacją jest oczywiście i nierówność społeczna. Ci, których nierówność owa faworyzuje, oceniają w pełni, co zresztą jest oczywiste, oparcie jakie znajdują w religii²⁶⁷.

Kościół zatem podtrzymuje i ugruntowuje nierówność, która nie pochodzi z przyrodzenia, lecz nierówność społeczną, tak ostro krytykowaną w porewolucyjnej Francji. Restaurator igrzysk zarzuca Kościołowi wielki paradoks, w którym ten sankcjonując nierówność społeczną, czyni to w duchu głoszonej ewangelicznej równości. Nie widzi w ogóle nadziei w naukach Kościoła pisząc, że: „w całości wprowadzona w życie

265 P. Coubertin, *Szacunek wzajemny*, cz. II, „Kultura Fizyczna”, 1898, nr 7–8, s. 30.

266 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, dz. cyt., s. 347.

267 P. Coubertin, *Szacunek wzajemny*, cz. II..., dz. cyt., s. 30.

Ewangelia, byłaby destrukcyjna dla każdego społeczeństwa”. Następnie łagodzi swój atak i ciągnie myśl dalej: „co zresztą wcale nie powinno nam przeszkadzać w stwierdzeniu, jak wiele dobra społecznego, świadczonego w duchu Ewangelii, odnaleźć można w działalności dobroczynnej oraz ocenić zgodnie z tym, jak na to zasługuje”²⁶⁸.

Atak Coubertina jest jednostronny i dotyczy zbyt ścisłego związku ołtarza z polityką. Ewangelia nie może stać się wykładnią życia społecznego, gdyż to oznaczałoby restaurację porządku przedrewolucyjnego legalizowanego władzą duchownych. Minęło zaledwie sto lat od Wielkiej Rewolucji Francuskiej (1789–1799), w której Kościół stanął rzecz jasna po stronie reakcjonistów. Głębokie przemiany polityczno-społeczne i obalenie monarchii Burbonów namaszczonej przez Kościół, były kolejnymi powodami awersji środowiska republikańskiego, do którego należał Coubertin. Wojna z Kościołem miała zatem podłoże filozoficzne i społeczno-polityczne. Dla niego udział kleru w sprawowaniu władzy i narzucaniu religijnego światopoglądu był tak głęboko zakorzeniony, że z niezadowolaniem i spokojem zarazem zmuszony był zaapelować:

Raz jeszcze proszę, nie oburzajmy się, jeśli stwierdzimy istnienie częstych i solidnych powiązań między „ołtarzem i kapitałem”. Jest to zjawisko stare jak świat i nieuniknione jak przeznaczenie²⁶⁹.

Dziwi się jednak, jak Kościół może z taką premedytacją wykorzystywać chwytliwe hasło o przyszłym życiu i nadziei na jego osiągnięcie, nie bacząc na nierówności poprzez to sankcjonowane i głoszone w dodatku rzekomo w imię tych, co ją cierpią na tym świecie. Wszystko powyższe dotyczy drugiego, niższego, mniej wartościowego typu człowieka ustanowionego przez sposób odpowiedzi na instynkt rywalizacji i walki, determinowanego religijną rezygnacją. Jest to typ negatywny, pasywny, poddający się biegowi zdarzeń i okoliczności. Nadto podporządkowany, ospały, zrezygnowany i zdominowany. O usypianiu instynktu sportowego, instynktu walki wpływami cywilizacji zachodniej, pisał już w poprzednim wieku Rousseau, stwierdzając, że:

zaspokajanie wszystkich pozafizycznych potrzeb jest jedynie nieistotną ozdobą społeczeństwa. Ale natychmiast dowiadujemy się, że sztuki, literatura i nauki sięją girlandy kwiatów na łańcuchy przygniatające ludzi i duszące w ich piersi poczucie wolności, do której, jak się wydaje, są zrodzeni. „Ozdoby” te sprawiają, że ludzie kochają swą niewolę. „Potrzeba wzniosła trony; umocniły je nauki i sztuki”²⁷⁰.

Tymczasem, w opinii Coubertina, człowiek musi zawiązać własnym życiem. Jest zobligowany nad nim zapanować, bo na tym polega jego człowieczeństwo. Ważnym pojęciem dla Francuza jest siła woli potrafiąca odmienić wyroki natury. Siła, którą można by porównać z nietzscheańską wolą mocy. Celem jest przecież samo życie i pełne jego wykorzystanie. Człowiek jest silny, posiada moc, którą może zaktualizować stawiając przyrodzie opór. Przyszedł wreszcie czas, by człowiek przełomu wieków wyrwał

268 Tamże.

269 Tamże, s. 30–31.

270 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI..., dz. cyt., s. 69.

się z ciężaru, jaki mu narzucił światopogląd chrześcijański (religijny) wraz z wszelkimi konsekwencjami grzechu pierworodnego, takimi jak: kruchość życia, ulotność, chwilowość, tragizm i lęk przed śmiercią, asceza w obliczu czasów eschatologicznych. Nadszedł czas człowieka ery poświeceniowej porzucającego wszelkie doktryny religijne. Powołując się na F. Nietzschego, można powiedzieć, że życie to proces twórczy, to artystyczna kreacja. Temu zadaniu podoła jedynie typ I człowieka. Pod tym względem rówieśnicy – F. Nietzsche i P. de Coubertin mówią jednym głosem: trzeba szukać sposobów możliwie najwyższej integracji wszelkich aspektów ludzkiej natury. Coubertin ogłosił swoją drogę ukształtowania człowieka energicznego, wychodzącego naprzeciw światu, zdolnego spełnić właściwą misję społeczną. W ludzkości drzemie podwójna natura: do przesady (motyw dionizyjski) oraz do umiaru (motyw apolliniński). Jeśli zastąpimy obrzędy bachiczne²⁷¹ usportowieniem społeczeństwa, wkroczymy na właściwą drogę. U Nietzschego celem był nadczłowiek (*Übermensch*)²⁷²; u Francuza – jednostka, która poprzez intensywne ćwiczenia fizyczne idące w parze z wysoką kulturą intelektualną, ukształtowała umiejętność radzenia sobie w różnych sytuacjach życiowych i posiada jasny umysł. Celem ma być człowiek „owocujący męską świetnością”, zdolny spełnić misję społeczną, jakiej zażąda od niego nowe społeczeństwo²⁷³. Typ I – to jednostka silna i twórcza, posiadająca własną moralność, stworzona do wysiłku fizycznego i intelektualnego, sprzeciwiająca się wszelkiej bierności. Coubertin nawołuje, by pamiętać, że: „ani skłonności do wysiłku, ani przyzwyczajenie do eurytmii nie rozwiną się w nas spontanicznie. Konieczny jest tu okres nauki i treningu”²⁷⁴.

Na potwierdzenie swoich słów podaje przykład usportowienia jednego z mężów stanu zza Atlantyku:

Jednocześnie prawie nie wie nikt, że usportowienie to jest wynikiem działania silnej woli wspomaganą rozważą. Roosevelt będąc dzieckiem raczej wątłym, wyrósł na młodzieńca nerwowego i raczej nieśmiałego, odznaczającego się brakiem zdecydowania i odwagi. Głęboko odczuwając upokorzenie, jakiego doznawał wskutek poczucia niższości, postanowił szukać ratunku w ćwiczeniu siły cielesnej, rozumiał bowiem doskonale, wraz z naszym wielkim Montaignem, że nic tak nie „uodparnia ducha” jak „hartowanie mięśni”. W ten to właśnie sposób Theodore Roosevelt wszedł na drogę kariery sportowej, gdzie miał zabłysnąć jasnym światłem, mimo że sprawiało mu przyjemność pomniejszanie własnych sukcesów²⁷⁵.

Pisze dalej o niesłychanie istotnym sprzężeniu zachodzącym między charakterem a mięśniem i powracającym jak bumerang postulatcie znajomości samego siebie. Jest na to nawet dokładna instrukcja:

271 Starożytne misteria ku czci Dionizosa.

272 Według filozofii Nietzschego – człowiek o moralności panów, który wznosił się ponad dobro i zło, pełen dostojeństwa, stanowczy i bezwzględny w dążeniu do wyznaczonego celu [na podstawie *Słownika Wyrazów Obcych*, Wydawnictwa Europa, (red.) I. Kamińska-Szmał, 2001].

273 P. Coubertin, *Listy olimpijskie*, dz. cyt., s. 27.

274 Tamże.

275 P. Coubertin, *Poznaj samego siebie...*, dz. cyt., s. 73.

W sposobie uprawiania przez was ćwiczeń sportowych, w sukcesach i porażkach, starajcie się znaleźć informacje o swych silnych i słabych stronach. Początkowo zakres waszych obserwacji, raczej niezbyt szeroki, ograniczy się tylko do sfery materialnej. Następnie, zanim zdacie sobie z tego sprawę, w obserwacjach pojawią się elementy psychiki, a na koniec pojawi się jasność, która stopniowo odsłoni przed wami wnętrza²⁷⁶.

Człowiek jest uwikłany w nieustanny bój o własną naturę, przygniatany rzeczywistością kulturową i cywilizacyjną narzucającą moralność i zachowania stadne. Tymczasem człowiek to *homo creator*. Przecież, idąc za Coubertinem:

Zdrowy rozsądek wskazuje, że przeznaczeniem ludzkości, dzięki jej naturze, jest nieustanne tworzenie. Ludzkość nigdy na stałe nie osiadzie na ruinach; będzie jedynie biwakowała oczekując wzniesienia nowej konstrukcji²⁷⁷.

Chociaż pod względem światopoglądowym bliski był F. Nietzschego, dopuszczając się poważnej krytyki Kościoła na polu antropologicznym i społecznym, tonował jednak antyreligijne zapędy swoje i innych, nie w geście przyzwolenia na praktyki duchowieństwa, lecz ze świadomości głębokiego zakorzenienia związku ołtarza z polityką i kapitałem. Napisał:

Nie ma potrzeby rozwodzić się dłużej nad złudzeniami tych, którzy uważając religię za pewien etap w rozwoju umysłowym człowieka, wyobrażają sobie, że ujrzą jej bliski koniec w epoce elektryczności i radu²⁷⁸.

Pomimo tej diagnozy człowiek nie może zwracać się do siebie: „Ja nędzny robak, jakże bardziej godny pogardy niż nicość...”²⁷⁹, jak zalecają podręczniki pobożności. Jakże absurdalne wydają mu się zwroty do Boga wyprasające darowanie win. Człowiek, skoro już jest oskarżony, ma prawo gromadzić fakty na swoją obronę i dopiero wtedy poddać się, lecz własnej ocenie.

Pora na podsumowanie. Cały obszerny wywód do tej pory uczyniony, a dotyczący wizji człowieka przełomu wieków, zmierza do przedstawienia właściwej, według mniemania Coubertina, odpowiedzi na wrodzone instynkty. Postuluje postawę zgodną z naturą, łączącą dwa elementy: upodobanie do przesady i upodobanie do umiaru, które

jakkolwiek są ze sobą sprzeczne, leżą u podstaw każdej prawdziwej odwagi. Czy ktoś, kto stale oszczędza swe siły, ogranicza inicjatywy, komu nie sprawia przyjemność dawanie z siebie więcej, niż oczekuje tego jego otoczenie, może być uważany za mężczyznę w pełnym tego słowa znaczeniu?²⁸⁰

276 Tamże.

277 P. Coubertin, *Szacunek wzajemny*, cz. I..., dz. cyt., s. 27.

278 Tamże.

279 P. Coubertin, *Szacunek wzajemny*, cz. III, „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 9–10, s. 33.

280 P. Coubertin, *Listy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 27.

Rywalizacja sportowa odkrywa w nas pokłady siły i witalności. Zauważmy, że cała ewolucja ludzkości zmierza do zoptymalizowania zdolności motorycznych i percepcyjnych, by ta mogła przetrwać w walce ze światem. Niegdyś – przywołując ponownie J.J. Rousseau – główną troską człowieka było zachowanie własnego życia. Jego zmysły wzroku, słuchu i powonienia były wyostrzone, w przeciwieństwie do zmysłu dotyku i smaku, które doskonały się dzięki delikatnemu ich traktowaniu²⁸¹. Z. Freud nazwałby te przemianę sublimacją zmysłów, jako efekt mechanizmów obronnych osobowości, polegający na przesunięciu popędu (potrzeb, motywów) z celu, którego nie można zrealizować ze względu na niezgodność z przyjętymi zasadami, na inny, zastępczy obiekt lub czynność. I tak też się stało. Człowiek nadal stara się walczyć o przetrwanie, tyle że nie siłą mięśni, a władzą rozumu, odsuwając tym samym niezwykle zdolności fizyczne na boczny tor. Nie byłoby w tym nic złego, gdyby nie fakt, że to właśnie wysiłek fizyczny jest rękojmią naszego zdrowia. Wiedziała już o tym medycyna przełomu wieków i wiedział o tym sam Coubertin.

281 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI..., dz. cyt., s. 63.

Filozofia społeczna

Nie ma nic silniejszego niż idea, której nadszedł czas – pisał Victor Hugo. Idea olimpijska, tak często nazywana ponadczasową i opisywana jako ta, która unosiła się nad światem, oczekując odpowiedniego momentu swych ponownych narodzin i ekspresji w kulturze, w rzeczywistości zamknięta została wraz z całą helleńską tradycją. Podobnie inne zdobycze antycznego świata raczej inspirują, niż odżywają na nowo. Nowa rzeczywistość stawia wymagania zgodne z własnymi potrzebami. Idea olimpijska przetrwała wieki, ale nadal toczą się spory, na ile jest ona rekonstrukcją jej antycznego odpowiednika, albo czy związek ich zawiera się już tylko w nazwie. Coubertin pisał, że olimpizm poszybował przez świat jak błyszczący sterowiec²⁸², a nie ruszył niczym grecka lub rzymska kwadryga. To dowodzi, że neoolimpizm to wytwór bliższy nowożytnym realiom niż czasom Peryklesa. Skoro tak, to główny ideolog olimpizmu był dzieckiem czasu, mniej zaś fantastą snującym profetyczne wizje lepszego świata. Z tego względu ciekawe poznawczo wydają się badania tła kulturowo-społecznego czynione na gruncie formalnych nauk społecznych i humanistycznych. Omówienie myśli Coubertina w obszarze bezpośrednio niezwiązanym ze sportem, lecz z szerszą perspektywą poznawczą, wykraczającą nawet poza ramy kultury fizycznej, wydaje się obiecujące i bogate w ważne dla olimpizmu treści. Coubertin znany jest oczywiście ze swojego głównego dzieła, niemającego postaci drukowanej, czyli igrzysk olimpijskich. Jednak głębsze studia nad tekstami Francuza odślaniają wielkie bogactwo treści związanych nie tylko z ruchem olimpijskim; przedstawiają go również jako wielkiego erudyty, którego rozległa wiedza, mimo kilku mających swoje uzasadnienie nieścisłości, układa się w spójną całość. I nie chodzi tu o wewnętrzną koherencję, lecz o spoistość ze światem zewnętrznym wobec olimpizmu i sportu. Dla Coubertina igrzyska olimpijskie to nie tylko emocjonalny zachwyt nad kulturą helleńską okresu klasycznego, ale wyrozumo-

282 P. Coubertin, *Niedokończona symfonia*, przeł. A. Sulisz, [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia...*, dz. cyt., s. 143.

wane i zaprogramowane dzieło, będące praktyczną realizacją ściśle określonej filozofii człowieka i społeczeństwa. Ta humanistyczna wersja sportu to efekt racjonalnego dyskursu filozoficznego barona de Coubertina, choć filozofem on sam nigdy się nie nazywał.

Można żałować, że restaurator igrzysk nigdy nie przedstawił swojej filozofii w jednym *opus magnum*. Niemniej nie można mu zarzucić lekkomyślności, braku systematycznego dyskursu i dobrych metodologicznych podstaw. Oczywiście nie oczekujemy od niego skończonego i całościowego systemu filozoficznego, bo epoka takich filozofów odeszła kilkadziesiąt lat wcześniej wraz ze śmiercią Hegla. A i w toku rozważań nazwanych filozofią społeczną Coubertina nie mamy na myśli wszystkich obszarów objętych przez tę subdyscyplinę filozoficzną; jedynie tę jej część, do której odnosi się projekt olimpijski. Przyjęcie takiej perspektywy proponuje J. MacAloon, uważając, że rozwój ruchu olimpijskiego i społecznej myśli olimpijskiej zasługuje na wnikliwe zbadanie i ocenę z punktu widzenia formalnych nauk społecznych²⁸³. W tym samym kierunku pcha nas również fakt, że to badania naukowe, a specjalnie społeczne, zapoznały barona ze sportem. Pierwotniejsza była jego fascynacja społeczeństwem jako takim, zaś rola sportu w społeczeństwie jej uszczegółowieniem. Dopiero później sport „sam w sobie” stał się atrakcyjniejszym zjawiskiem. Ta dynamika nakazuje ukazać kształtowanie się myśli olimpijskiej na tle szybkich i radykalnych przemian społeczeństwa francuskiego przełomu wieków. To, co było rewolucyjne na początku XIX wieku, zostało poddane krytyce chwilę później. Początek kolejnego wieku to ostateczne zakwestionowanie filozofii czasu minionego. Za życia Coubertina paradygmaty społeczne zdążyły się zmienić co najmniej trzy razy. W tym gąszczu przeciwstawnych ideologii próbował się – z różnym efektem – odnaleźć. Dokonując całościowej interpretacji, oceniając jego postać i dorobek piśmienniczy, trzeba zmierzyć się także z ewolucją jego poglądów.

Niezwykle trudno w kilku zdaniach przedstawić sytuację społeczną Francji czasów Coubertina. Wiek XIX za przyczyną społecznego wstrząsu, nie mającego w historii precedensu, można nazwać wiekiem francuskim. Europa stała się francuską w 1810 roku, jeszcze bardziej niż w Oświeceniu. Młodego arystokratę wychowywali rodzice pamiętający Napoleona zwyciężającego Prusy i Austrię; Francję imperialistyczną, która przez przymierza i królestwa wasalne zdominowała Europę²⁸⁴. W okresie jego młodości nadal następowała faza reorganizacji kraju. Pobrzmiwały jeszcze hasła romantycznych buntowników i wydarzeń z 1848 roku. Nie wyrugowano jeszcze krytycznego i wrogiego stosunku do zwolenników dawnego ustroju „płonącego światłami zamków”²⁸⁵. Pokolenie Coubertina z niesmakiem odwróciło się od mistycznych uniesień romantyków, podążając za wyrokami rozumu. On sam jest człowiekiem Trzeciej Republiki proklamowanej w 1870 roku. Procesy demokratyzacji skutecznie blokowały kolejne próby wskrzeszenia monarchii, a naukowcy głosili zdolność do rozwiązania wszelkich pro-

283 Zob. J.J. MacAloon, *Pierre de Coubertin a współczesne nauki społeczne*, cz. I, dz. cyt., s. 31–36.

284 Zob. G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej. Wiek X–XX*, Wyd. PWN, Warszawa 1965, s. 423–447.

285 Zob. tamże, s. 461.

blemów, w tym konfliktów społecznych. Nauki humanistyczne podążały drogą nauk przyrodniczych, poszukując ogólnych praw ludzkiego determinizmu i funkcjonowania społeczeństw. Rozbudowano i upowszechniono szkolnictwo wszystkich typów. Rozszerzono ustawodawstwo socjalne, a dynamicznie rozwijający się przemysł polepszył sytuację robotników. Jeśli dodamy do tego triumfy francuskich artystów i zdobycze kolonialne, otrzymamy obraz spektakularnego rozwoju, nie bez powodu nazwanego *belle époque*.

4.1. Filozofia społeczna a socjologia

Filozofia społeczna, filozofia polityczna, czy może filozofia bytów społecznych jest genetycznym źródłem socjologii jako samodzielnej nauki empirycznej. Przedmiot badań obu tych nauk spotyka się w zagadnieniach teoretycznych, które nie pozwalają określić, czy ktoś jest filozofem społecznym czy socjologiem. Podobnie sprawa ma się z Coubertinem, którego wykształcenie nie wskazuje jednoznacznie na którąś z tych dziedzin. Ponieważ część treści jego prac teoretycznych można zakwalifikować do filozofii człowieka (antropologii), czyli człowieka jednostkowego, to resztę, tzn. analizę człowieka zbiorowego, wypada nazwać filozofią społeczną. Za takim postawieniem sprawy przemawia również fakt, że socjologia jako odrębna empiryczna nauka stawiała pierwsze kroki za życia Coubertina. Chociaż termin ten wymyślił A. Comte, postulujący stworzenie pozytywnej nauki o prawach właściwych zjawiskom społecznym, to ojcem socjologizmu jest rówieśnik Coubertina – E. Durkheim.

Pierre de Coubertin nie jest obecnie uznanym teoretykiem społecznym w żadnej z socjologicznych czy filozoficznych szkół. Jego badania tylko fragmentami dawały wrażenie systematycznych. Bardziej był przywiązany do swych humanistycznych wizji, reformy szkolnictwa i projektu olimpijskiego, zaś filozoficzne natchnienie i poglądy czerpał od klasyków. J. MacAloon nie uważa, by to umniejszało wagi jego osiągnięciom i spuściznie literackiej. Uznaje, że olimpizm jest rezultatem tych samych przemian społecznych i środowiska socjokulturowego, co nowoczesnych nauk społecznych²⁸⁶. Publikacja największych prac francuskiego arystokraty zbiegła się w czasie z wyodrębnianiem i krystalizowaniem się nauk społecznych w Europie. Żył w czasach, kiedy pobrzmiwało jeszcze mocne echo prac Saint-Simona, Comte'a, pisał już Marks, jego rówieśnikami byli Durkheim, Weber i Freud. Olimpizm, który rozwinął się w czasie w funkcjonalny system pojęć, zasad i idei, każe traktować Coubertina jako teoretyka społecznego mającego własny wkład w szeroko rozumianą filozofię społeczną, szczególnie interesującą dla badaczy z zakresu nauk o kulturze fizycznej. Przypisanie Coubertina do jednej epoki jest dyskusyjne i trudne. Wzrastał w czasach, kiedy romantyzm nadal tlił się we wspomnieniach Wielkiej Rewolucji, a idee Hegla czy romantyków Carlyle'a i Newmana, Kierkegaarda i Stirnera nie zginęły, ale czasowo zeszyły na dalszy plan. Dorastał w atmosferze sztywnego pozytywizmu, by potem doczekać się głosów

286 Zob. J.J. MacAloon, *Pierre de Coubertin a współczesne nauki społeczne*, cz. I, dz. cyt., s. 31–32.

krytycznych wobec filozofii pozytywnej i dożyć czasów, kiedy zdążyły dojrzeć opozycyjne nurty wyrażające się buntem modernistycznym.

4.2. Nauka jako narzędzie osvajania świata

Pierre de Coubertin jest przedstawicielem naukowego ruchu poświeceniowego, w nauce upatrującego narzędzi osvajania świata. Groźnie brzmiące hasła, np. walki klasowej, lub poważne, te dotyczące religii, dają się według niego okiełznać aparatem naukowym i przedstawić człowiekowi w niegroźnej i przyjaznej umysłowi formie. Po opanowaniu przyrody przez nauki ściśle przyszedł czas na człowieka indywidualnego i grupującego się w społeczeństwa. W takiej właśnie postaci podaje swoje rozważania dotykając burzliwych przemian społecznych. Choć nauki społeczne niewiele w tym czasie mogły jeszcze postulować, to czyniły człowieka wykształconego bardziej świadomym uczestnikiem procesu transformacji społeczno-ustrojowej. Przyjęte paradygmaty naukowe, a wraz z nimi techniki i narzędzia badawcze, lokują Coubertina w głównym nurcie myśli pozytywnej. Sposób rozumienia świata stawia go pośród innych czytelników *Kursu filozofii pozytywnej* A. Comte'a, sztandarowego dzieła nowej epoki, spychającego dotychczasową filozofię idealistyczną z wyżyn jako daleką i obcą. Pracował w atmosferze, którą Renan w 1862 r. opisał następująco: „Faktem zdumiewającym, klasycznym dla ostatniego trzydziestolecia myśli jest brak wszelkich spekulacji filozoficznych. Ten letarg nie rychło się skończy. Nie widzę początków kresu. [...] Filozofowie stali się filologami, chemikami, fizjologami”²⁸⁷. Ta epoka szczególnych filozofów, nie wierzących w filozofię, lecz raczej w wyroki rozumu czynione na podstawie empirii na wzór nauk przyrodniczych, sprawiła, że w sprawach religijnych pozytywizm we Francji przyjmował zasadniczo postawę negatywną. Wynikało to także z założeń, że nie uznaje się niczego, co nie byłoby stwierdzalnym faktem. Chyba że za fakt przyjmowało się nie to, w co ludzie wierzą, lecz fakt, że wierzą. W ten sposób i Coubertin interpretuje zjawisko religii, która staje się dla niego przedmiotem antymetafizycznej myśli pozytywnej na temat religii. Zresztą nie mógł myśleć inaczej, gdyż od lat osiemdziesiątych XIX wieku żaden pisarz we Francji nie miał odwagi nazwać się katolikiem i programowo odrzucał chrześcijański spirytualizm²⁸⁸. Baron de Coubertin jako człowiek pozytywizmu uznawał rozum za władzę wszechmocną i niezawodną. Wierzył, że zaufanie rozumowi i nauce przynosi postęp i perspektywę osiągnięcia tego, co do tej pory było nieosiągalne. Automatycznie rodziło to optymizm, którego nie brak w pracach restauratora igrzysk. Podobnie jak wielu badaczy ogarniętych wiarą w możliwości ludzkiego rozumu i pozytywne metody badawcze, stał się przeciwnikiem chrystianizmu jako wroga prawdy i postępu. Wraz z nim odrzucił prawie całą dotychczasową metafizykę. Nie był zwolennikiem dualistycznej koncepcji świata, lecz nie był także materialistą. Na podstawie jego tekstów (bo nigdzie nie zgłosił *expressis verbis* akcesu do którejkolwiek szkoły filozoficznej; czasem tylko podaje nazwiska uznanych filozofów, których

287 Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, PWN, Warszawa 2007, s. 79.

288 Zob. G. Duby, R. Mandrou, dz. cyt., s. 542.

znał lub czytywał), wnioskować można, że odrzucał wszelką realność duchową, czysto duchowe substancje, ponadnaturalne byty i siły, przyjmując jedynie to, co naturalne. To postawa naturalizmu, która w naukach społecznych oznacza, że zjawiska społeczne można i należy opisywać analogicznie do zjawisk w świecie przyrody. Ten kierunek socjologii, wyrosły na podłożu ewolucjonizmu Spencera, nakazuje redukcję zjawisk społecznych do rzędu zjawisk przyrodniczych. Korzystając z tej analogii przyjmuje się, że świat społeczności ludzkiej można badać takimi samymi metodami jak świat przyrody. Oprócz przedstawionego naturalizmu metodologicznego wyróżnia się również naturalizm ontologiczny, zakładający, że społeczeństwo mieści się w tej samej sferze zjawisk co środowisko naturalne, a jako takie podlega identycznym prawom²⁸⁹. Jeśli chodzi o spór realizmu z nominalizmem, to Coubertina pewnie trzeba postawić obok E. Durkheima, który znajdował się gdzieś pomiędzy tymi dwoma stanowiskami. Pogląd, że fakty społeczne traktować należy jak rzeczy, może przybliżyć go do realizmu. Lecz to tylko realizm metodologiczny, a nie ontologiczny²⁹⁰, więc trudno o jednoznaczne rozstrzygnięcie.

Wszelkie wizje pełne optymizmu i wiary w zbawienną moc nauki i ludzkiej wynalazczości znajdowały swój wydźwięk nawet w powieściach dla młodzieży Julesa Verne'a. Cały pogląd filozoficzny głoszący, że uzyskanie prawdziwej wiedzy jest możliwe tylko drogą poznania naukowego, nazywamy scjentyzmem. Coubertin, który był nieodrodnym dzieckiem swojej epoki, nie doszedł jednak do takich radykalnych stwierdzeń. Używając warsztatu proponowanego przez filozofię pozytywną, nie odznaczał się aż tak wielkim i bezkrytycznym optymizmem. Mimo że nie od razu zorientował się, że poznanie naukowe nie sięga wszystkich obszarów ludzkiej egzystencji, uważał na przykład, że w kwestii religii poprzednie epoki wiedziały tyle samo, co epoki pooświeceniowe. Pisał: „Jedno jest prawie pewne: to mianowicie, że nigdy grób nie odłoni swej tajemnicy, ponieważ sam warunek życia wymaga, aby tak zostało”²⁹¹.

W innym miejscu natomiast zauważył:

Uboga, niezbyt pewna siebie nauka czyni bezskuteczne wysiłki wokół tych nieprzeniknionych murów. Światło, które błyska jej na moment, gaśnie wkrótce i nowe przesłanki pojawiają się po to, aby zaprzeczyć tym, które wydawały się już wytłumaczone²⁹².

Takie nieabsolutyzowanie wiedzy, dowartościowanie roli uczuć oraz mówienie o religii sportu i idealistycznym wymiarze prawie wszystkiego, co dotyczy idei olimpijskiej, może skłaniać do stwierdzenia, że tliły się w nim ostatki romantyzmu. Ale sam język używany do promowania projektu olimpijskiego nie jest wystarczającym argumentem za tym, aby snuć tego rodzaju domniemania. Wielkie hasła wykorzystywane do opisywania olimpiizmu są pokłosiem filozofii starożytnej, a nie romantycznej. Co

289 J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2003, s. 791–792.

290 Zob. J. Szacki, *Durkheim*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964.

291 Zob. P. Coubertin, *Szacunek wzajemny*, cz. I, dz. cyt., s. 26.

292 Tamże.

najważniejsze, cała metodologia i narzędzia służące zdiagnozowaniu sytuacji społecznej były właściwe dla pozytywistów. Zaś terminu „romantyk” należałoby pewnie używać ostrożnie i tylko w rozumieniu tego pojęcia jako: marzyciel, fantasta, idealista, czy utopista. Także powoływanie się na koncepcję *religio athletae* jest strzałem nietrafionym, gdyż Coubertin używa tych słów we właściwym dla siebie znaczeniu, niemającym nic wspólnego z rzeczywistością transcendentną. Współcześni komentatorzy myśli głównego ideologa igrzysk (A. Wohl, G. Młodzikowski), dostrzegając pewne wątki antyracjonalistyczne w tekstach Coubertina – sprzeczne z duchem pozytywizmu – mówią raczej o zwiastunach nowych nurtów idealistycznych – antyracjonalistycznych – obecnych choćby w dziełach francuskich impresjonistów. S. Wilk sugeruje, by uznać igrzyska olimpijskie i ich nadbudowę w postaci olimpizmu za próbę zainteresowania społeczeństwa antyracjonalistyczną drogą rozwoju, skoro program pozytywistów nie zdołał rozwiązać istniejących konfliktów społecznych²⁹³.

4.3. Społeczeństwo jako przedmiot badań naukowych

Rozwój nauk przyrodniczych już w XVII wieku dał się odczuć w filozofii, a w XVIII wieku pojawiły się postulaty rozszerzenia metody eksperymentalnej na badania nad człowiekiem i życiem społecznym²⁹⁴. Choć pozytywizm słusznie kojarzony jest głównie z ekspansją nauk przyrodniczych, to część naukowców zajmowała się humanistyką. W tym czasie we Francji wyróżnić można H. Saint-Simona (1760–1825), H. Taine’a (1828–1893), A. Comte’a (1798–1857), F. Le Play’a (1806–1882) E. Durkheima (1858–1917). Na tę listę trafiły osoby, których echa prac dostrzec można w myśli społecznej Coubertina. Pierwszy z nich jeszcze nie używał terminu socjologia, lecz fizjologia społeczeństwa. Termin ten wymyślił w roku 1836 A. Comte, domagający się stworzenia pozytywnej nauki o ogólnych prawach właściwych zjawiskom społecznym. Coubertin, podobnie jak inni prekursorzy tej nauki, uważał, że społeczeństwo można poznać dzięki badaniom empirycznym, komparatystycznym, polegającym na bezpośredniej obserwacji, analogicznie do nauk przyrodniczych. Ponieważ socjologia jego czasów była dopiero w fazie kreacji, Coubertin w tym względzie uprzedzał czasy socjologizmu i badał jednostki ludzkie jako części większej struktury. A ta nie jest prostą sumą należących do niej jednostek (K. Marks). Choć nie pisał o tym wprost, brał jako przedmiot badań to, co E. Durkheim nazywał faktami społecznymi, czyli pewne cechy społeczeństwa, których warunkiem istnienia jest właśnie społeczeństwo. Takie zjawiska nie istniałyby, gdyby nie społeczeństwo, i są takie, a nie inne przez sposób, w jaki to społeczeństwo jest zbudowane. Zatem Coubertin badał zjawiska społeczne jako klasę zjawisk jakościowo odrębnych od świadomości indywidualnej (np. religia, obrzędy itd.). Jako takie podlegają badaniu w taki sam sposób, jak przedmioty nauk przyrodniczych. Trzeba tu podkreślić, że taka postawa rodziła naturalny optymizm i wiarę w możliwość rozwiązywania istniejących problemów społecznych. Zagadnienie poko-

293 Zob. S. Wilk, dz. cyt., s. 1.

294 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, tłum. B. Chwedończuk, dz. cyt., s. 82.

ju międzystanowego, międzynarodowego było oczywiście na liście tych wartości, których możliwości realizacji poszukiwano w drodze refleksji i wnikliwych badań. Skoro nauka jako taka święciła triumfy na wielu polach badawczych, oswajając i wyjaśniając funkcjonowanie świata, to nie było powodów, aby nie wierzyć, że tą samą drogą można poszukiwać sposobów likwidacji napięć międzyklasowych, międzyludzkich, będących wynikiem relacji wewnętrznych i stratyfikacji pionowych w społeczeństwie francuskim. W efekcie na przestrzeni XVIII i XIX wieku pojawiło się wiele scenariuszy ogłaszających znalezienie lekarstwa na aktualne problemy nękające społeczeństwo francuskie. Autorem jednego z nich był ideolog olimpijski – baron de Coubertin.

4.4. Program społeczny dla Francji

Filozofia społeczna inicjatora nowożytnych igrzysk olimpijskich ma dwa wymiary wyznaczające obszar wpływów, zadań i celów olimpizmu. Rozróżnienie takie jest możliwe, gdyż metody praktycznej realizacji programów społecznych uzależnione były od zasięgu terytorialnego projektu. Wyróżniamy więc (1) filozofię społeczną ograniczoną do terytorium Francji (węższy zasięg), jej partykularnych interesów, w służbie której podjął zamiar reformowania krajowego systemu szkolnictwa; (2) filozofię społeczną – olimpijską (szerszy zasięg), obejmującą całość stosunków międzyludzkich, międzynarodowych, interkontynentalnych. Program lokalny miał charakter czysto pragmatyczny, polegający na realistycznej ocenie rzeczywistości i postulujący jedynie takie działania, jakie gwarantowały osiągnięcie celu. Służył odbudowaniu fizycznemu i moralnemu narodu francuskiego, nadal dążącego do supremacji kulturalnej w obszarze Europy i poza nią. Na ten program składały się ściśle określone zabiegi mające podnieść morale Francuzów, opierające się na modelach wychowawczych spoza terytorium kraju. Program społeczny zmierzający do podniesienia kultury francuskiej ponad inne nacje zawierał także wskazówki służące wykorzystaniu sportu w procesie samodoskonalenia się jednostki i jej roli w społeczeństwie. Kto wie, czy ta druga funkcja nie była dla niego ważniejsza. Przy tworzeniu owego programu Coubertin kierował się logiką celu. Natomiast w globalnym projekcie społecznym dominowała logika wartości, w tym jedna wartość szczególnie, zaczerpnięta z pierwotnej starogreckiej idei olimpijskiej – *ekecheiria*. O ile lokalny projekt miał charakter pragmatyczny, to ten drugi wyraźnie idealistyczny.

Civium vires hodie, cras civitatis vis (silni obywatele dziś, to silne społeczeństwo jutro) – to rozszerzenie łacińskiej formuły *civium vires, civitatis vis*, w jednym zdaniu wyraża Coubertinowski program społeczny dla Francji. W *Pédagogie sportive* (1932) rozwijając tę myśl napisał:

W istocie siły nabyte przez obywateli „dziś” – staną się „jutro” siłą społeczeństwa. W ten sposób wyrażone są prawa ewolucji i zasada cierpliwości, której znajomość i akceptacja leży u podstaw wszelkiej mądrości politycznej. Zdrowe sportowe wychowanie jednego pokolenia prowadzi do sukcesów i powodzenia pokolenia, które bezpośrednio po nim następuje²⁹⁵.

295 P. Coubertin, *Moralna i społeczna rola ćwiczeń sportowych*, dz. cyt., s. 30.

W 1936 roku, w wieku 74 lat, Coubertin wspominał, że minęło już 50 lat od momentu, gdy związał swój los z losem reformy pedagogicznej, w której dostrzegł absolutną konieczność swojej epoki²⁹⁶. Poświęcając całe swoje życie tej jednej sprawie, spędził swe ostatnie lata w przeświadczeniu, że dzieło jego nie zostało ukończone. Sukces igrzysk przesłonił pierwotną ideę, której te miały być podporządkowane. Pisał z troską:

Olimpizm to tylko jedna część mego przedsięwzięcia, mniej więcej połowa. Tak więc moja „symfonia” pedagogiczna składa się z jednej części zakończonej i z drugiej, której do końca jeszcze daleko²⁹⁷.

Ideę igrzysk uważał za zakończone dzieło, gdyż zaczęła już żyć własnym życiem. Początkowo zakładał dla niej skromniejsze zadanie, lecz czas pokazał, że to właśnie igrzyska „poszybowały przez świat jak błyszczący sterowiec”²⁹⁸, a główne marzenie reformy szkolnictwa „torowało sobie drogę jak kret”. Według niego:

Atletyka – a zwłaszcza olimpizm, będący jej ukoronowaniem – były [...] obiektem działań dosyć głośnych, można by powiedzieć: hałaśliwie blefujących. Było to jednak konieczne. Natomiast reforma nauczania, stała się przedmiotem badań spokojnych, cichych, cząstkowych, wymagających długotrwałych przemyśleń²⁹⁹.

U schyłku życia baron de Coubertin musiał uznać z rozgoryczeniem, że to nadal „niedokończona symfonia”. Uważał, że pedagogika jemu współczesna nadal nie dostrzegła roli, jaką może odegrać sport w procesie wychowywania młodego pokolenia. Nie widziała tego, mimo że sport tak gwałtownie wtargnął na arenę światową. Pedagogika, choć podziwiała antycznego sportowca, czyni to jednocześnie bez zasadniczego jego zrozumienia. Nie potrafi spożytkować tego dobra³⁰⁰. Czternaście lat później ponowił postulat dostosowania teorii pedagogicznych do aktualnych potrzeb czasu, ponieważ: „nauki o wychowaniu powinny rozwijać się równoległe do postępu ludzkości”³⁰¹.

Skoro na horyzoncie pojawił się nowy atrakcyjny środek wychowawczy, to należy z niego koniecznie skorzystać, gdyż na świecie mamy do czynienia z sytuacją, w której „rozwój fizyczny i trening cielesny stanowią dla dzisiejszej młodzieży najlepszą ochronę moralną, a jednocześnie najkorzystniejsze uwypuklenie osobowości”³⁰², a to według Francuza jest koniecznością, którą jego epoka odczuwa ze zwiłokrotnioną siłą. Takie spojrzenie na pedagogikę Coubertinowską jest powszechne i słuszne. Z całą stanowczością i odpowiedzialnością akcentował rolę sportu w procesie wychowywania młodego pokolenia, którego, w jego opinii, nie mogło zabraknąć jako dydaktycznego środ-

296 Tenże, *Niedokończona symfonia*, dz. cyt., s. 142.

297 Tamże.

298 W. Firek, K. Płoszaj, K. Deberny, *Błyszczący sterowiec*, PKOl, Warszawa 2013.

299 Tamże.

300 P. Coubertin, *Sport na przestrzeni wieków*, dz. cyt., s. 25.

301 Tenże, *Szacunek wzajemny*, cz. I, dz. cyt., s. 25.

302 Tamże.

ka. Tym bardziej, że poziom tężyzny fizycznej narodu nadal był kojarzony z jego zdolnościami militarnymi. Ale zbytym uproszczeniem byłoby stwierdzenie, że Coubertin pracował jedynie nad wzmocnieniem rangi wychowania fizycznego w szkole. Szybko zdał sobie sprawę, że:

Francuzi przeżyli już swe chwalebne dni z 1856 roku, kiedy to niewątpliwie znaleźli się w apogeum swojej historii. Ich aktualna sytuacja zmieniła się zasadniczo nie dlatego, że oni sami znacznie obniżyli loty, ale dlatego, że obok gwałtownie wyrosli inni, zwłaszcza Niemcy, Włosi i Anglicy. [...] Należało z tego wyciągnąć wnioski i podjąć kroki propagandowe, stosowne do nowej sytuacji³⁰³.

Chociaż nigdy nie wciągnął się w politykę, a sprawy wewnętrzne kraju uważał za błahe i małoistkowe, swoją troskę o los Francji zrealizował na polu naukowym. Zgodnie z powszechnym przeświadczeniem elity francuskiej uważał, że kultura jego kraju jest najpierwsza na świecie. Pracował zatem nad całościowym programem społecznym dla Francji, mającym utrzymać jej dominację kulturową w Europie. W tym projekcie cel wykonywania ćwiczeń fizycznych był o wiele zacniejszy niż tylko wzmocnienie muskulatury młodzieńców. Także zamysł uprawiania sportu dla celów militarnych i estetycznych nie wyczerpuje w pełni jego wielkiego zaangażowania w reformowanie szkolnictwa krajowego. Coubertin wychodził z założenia, że sport w świecie nowożytnym jest zbyt luźno związany ze społeczeństwem i wchodzi w sferę edukacji jako osobny czynnik kulturowy. Tymczasem na wzór greckich społeczeństw antycznych należałoby integralnie związać sprawność fizyczną z funkcjonowaniem społeczeństwa. Nie nabył tych przekonań studiując literaturę antyczną, lecz podczas zagranicznych wояży. Oceniając angielskie wzory, przedstawił potrójną rolę sportu³⁰⁴:

1. Fizyczną – polegającą na osiągnięciu harmonii ciała, umocnieniu mięśni, uspokojeniu zmysłów i wyobraźni;
2. Moralną – opierającą się na wniesieniu do życia licealisty bezpośrednich zainteresowań, namacalnych celów, dzięki którym mógł rozwijać swe osobiste doświadczenie, mógł poznać wartość treningu, nieuniknioną powiązań przyczyny ze skutkiem, prawo odpowiedzialności indywidualnej;
3. Społeczną – zaznamiająca młodzież z pracą mechanizmów społecznych poprzez powierzenie jej kierownictwa i prowadzenie swych gier.

Nie oceniając na ile rzeczywiście były to wpływy obserwacji edukacji angielskiej, trzeba wiedzieć, że pojawił się w umyśle Coubertina autorski system wychowawczy, opierający się na wielkiej roli sportu w kształtowaniu młodego pokolenia, i to w wielu płaszczyznach: zarówno rozwoju osobowości, jak i obywatelskiego obowiązku. Skoro podkreślał te cechy w szkolnictwie zagranicznym, jednocześnie przeceniając rolę sportu

303 P. Coubertin, *Moje wspomnienia*, przeł. A. Sulisz, „Kultura Fizyczna”, 1991, nr 5–6, s. 29.

304 Tenże, *Sport na przestrzeni wieków*, dz. cyt., s. 25–28.

w koncepcji T. Arnolda, to znaczy, że był to jego własny pomysł wymagający potwierdzenia i legitymizacji, a jako taki tym bardziej ciekawy dla współczesnych badaczy.

By omawiać teorie wychowawcze w rozdziale dotyczącym filozofii społecznej, należy zdać sobie sprawę z faktu, że edukacja (niekoniecznie związana z wychowaniem fizycznym), była dla Coubertina sposobem rozwiązywania ogólnych problemów społecznych, takich jak: demokratyzacja, napięcia międzyklasowe, stosunek do religii i Kościoła, pokój i porządek społeczny itd. To ciekawy wątek w filozofii Pierre'a de Coubertina, dowodzący niezwykle wielkiej ufności i nadziei, jaką pokładał w reformie systemu edukacji, mającej pociągnąć społeczne i polityczne przeobrażenie Francji. Reformie opartej – jak się wydaje – na dość prostym pomysle włączenia gier sportowych do systemu kształcenia. Koncepcję tę można zinterpretować jako niesłychaną naiwność: oto recepta odbudowy kraju miała być tak łatwa, niemal na wyciągnięcie ręki i sprowadzająca się li tylko do organizowania zajęć wychowania fizycznego. Poniekąd tak właśnie myślał, lecz dopełnieniem jego całościowego projektu były masowe imprezy sportowe, wraz z igrzyskami jako ich zwieńczeniem.

Francuski arystokrata doskonale wiedział, że pedagogika jest o tyle trudną nauką, o ile ma za zadanie przygotować młodego człowieka do funkcjonowania w czasach, których jeszcze nie ma i które niełatwo przewidzieć. Uprawiał pedagogikę przewidującą rzeczywistość, która ma nadejść, by następnie na tej podstawie ustalać program wychowawczy. W tym duchu napisał:

„Usportowienie” studenta posiada jeszcze jeden aspekt dla niego samego, dla rozwoju jego umiejętności radzenia sobie w różnych sytuacjach życiowych, dla rozjaśnienia jego umysłu dobrze jest, jeśli lubi on te intensywne ćwiczenia, które, idąc w parze z wysoką kulturą intelektualną, tworzą, wg słów Paula Bourgeta, związek „owocujący męską świetnością”. Jest mu to również potrzebne, aby mógł pełnić misję społeczną, jakiej zażąda od niego nowe społeczeństwo³⁰⁵.

Ogłaszając nadejście nowego porządku, przedstawia równocześnie sposób na poprawne jego funkcjonowanie:

Mam tu jednak gotowy lek od dawna przemyślany i przeanalizowany; wiem, że jego zastosowanie będzie słuszne i możliwe. Lat, które mam przed sobą i sił, którymi jeszcze dysponuję, użyję aby zatriumfowały skutki jego działania; będzie to mój wkład w realizację reform społecznych³⁰⁶.

Reformy miały uchronić kraj przed negatywnymi skutkami przejścia do kolejnej demokratycznej rzeczywistości. Kierował swoje przesłanie do młodych, ponieważ spodziewał się efektów swojej działalności w przyszłości. Idee, co do których miał wielkie nadzieje, nazywane były utopiami. Mimo wszystko był przekonany, że olimpizm przeżyje jego samego i zatriumfuje dzięki młodym, którzy zostaną wychowani w jego duchu. Zauważmy jeszcze, że kierował swój apel do młodzieży uniwersyteckiej, a więc

305 Tenże, *Listy olimpijskie*, dz. cyt., s. 27.

306 Tamże.

wykształconej. Tylko taka mogła te idee zrozumieć i byłaby świadoma potrzeb ich realizacji.

Studenci uniwersytetów, będący zwiastunami wiedzy i wyobraźni, staną się najaktywniejszymi zastępami twórców tego wielkiego dzieła. A więc powiedziałem już i powtarzam: sport, poprzez swe potężne działanie fizyczne i moralne, będzie w ich rękach nieocenionym instrumentem przywracania i umacniania pokoju społecznego. Trzeba więc, aby potrafili posługiwać się nim z możliwie najlepszym skutkiem. Wkrótce narodzi się Olimpizm powszechny, niechaj studenci będą gotowi użyć go jako narzędzia³⁰⁷

– zapowiadał w *Listach olimpijskich* ich autor. Pisał również o potrzebie kształcenia wszechstronnego, by człowiek mógł sprostać dynamicznym realiom społecznym. Po tem apel ten rozciągnął na całą populację młodzieży francuskiej. Wraz z demokratyzacją i upowszechnianiem edukacji człowiek nie był zdeterminowany miejscem urodzenia i pozycją na drabinie społecznej. Demokracja pozwalała na dowolne przekraczanie granic. Stąd słowa Coubertina, że

w dzisiejszych czasach nie można stawiać dziecku horoskopu tylko na podstawie miejsca, w którym znalazła się jego kołyska. Jeśli nawet wydaje się państwu, że odgadujecie przyszłość młodego człowieka, byłoby z waszej strony brakiem ostrożności przygotowywanie go do życia zgodnie z tymi przewidywaniami. Jeśli wasz syn ma być przygotowany do sprostanania wymaganiom, jakie postawi przed nim współczesny świat, musicie zadbać o jego wykształcenie, nauczyć go radzić sobie w każdej sytuacji³⁰⁸.

Coubertin przedstawia pełną koncepcję wychowania fizycznego, którego rozumienie, rzez jasna, nie pokrywa się z obecnym, bo nie ograniczało się do relacji szkolnych. Obejmowało całe życie człowieka we wszystkich jego fazach. Coubertin sugeruje takie rozdzielenie obowiązków pomiędzy gimnastykę naukową, przysposobienie wojskowe i sport powszechny, by nie przysparzało sporów i dawało w efekcie wszechstronnie rozwiniętego człowieka, mogącego stawić czoła realiom dnia codziennego. Okres dziecięcy i dojrzewanie oraz sytuacje rekonwalescencji pozostawia gimnastyce naukowej. Uznaje ją za ważną część wychowania fizycznego, lecz dostrzega jej braki w niektórych działaniach. Nie wyczerpuje ona całego bogactwa aktywności ruchowej i w porównaniu ze sportem wydaje się nader nieatrakcyjna. Nie czyni zadość ludzkiej naturze, chcącej bić rekordy, pokonywać przeciwnika, szukać granic ludzkich możliwości. Nie przystaje również do szkolenia żołnierzy, stąd potrzeba wyróżnienia innej formy przysposobienia wojskowego dla młodzieży wkraczającej w wiek męski. Choć osobiście nie był zwolennikiem militaryzacji społeczeństwa jako drogi jego odbudowy, to często wyróżniał tę część wychowania fizycznego, by zdobyć zwolenników na wysokim szczeblu państwowym. Aby znaleźć rozgłos dla swojej sprawy, nie unikał argumentów, że sport przyczynia się do wzmagania sił obronnych narodu. Daleki był jednak od stwierdzeń, że sport mógłby być świetną propedeutyką do działań wojennych. Jest wreszcie trze-

307 Tamże.

308 P. Coubertin., *Wychowanie fizyczne w XX wieku*, dz. cyt., s. 27.

ci środek – sport powszechny, który z punktu widzenia filozofii społecznej Coubertina jest najbardziej pożądany, bo spełnia doskonale dwojakiego rodzaju cele. Po pierwsze – nie jest to szczególnie oryginalna myśl – ma właściwości zdrowotne dla ludzi; po drugie: odkąd uprawianie sportu zostało wyrwane z więzów klasowych i wyzute z elitarności i swoistej hermetyczności, to wychowywanie dzieci i młodzieży w duchu sportowym będzie pomocne w przyszłości w utrzymywaniu i rozwijaniu zdrowego i twórczego społeczeństwa. Ponieważ silni obywatele to silne społeczeństwo – nie wystarczy już umieć tylko czytać ani tylko umieć pływać. To nie jedyne, jak zauważa francuski reformator:

żądanie demokracji, ale przede wszystkim wynik przeobrażeń, jakie zaszły w podejściu do pracy, rezultat industrialnego charakteru epoki, skutek wymagań wszechpotężnej bogini Aktywności, której panowania nikt już nie może zakwestionować. Aby obsłużyć ją zgodnie z jej żądaniami, myśliciel musi mieć silne mięśnie, a robotnik – sprawny umysł. Oto dlaczego wychowanie fizyczne będzie coraz bardziej dominowało dążenia narodów i dlaczego jego rola wzrośnie w nieunikniony sposób³⁰⁹.

Pozytywny wymiar sportu odnosi się nie tylko do człowieka jednostkowego, ale i zbiorowego. W społeczeństwie wspomaga proces demokratyzacji, gdyż w sporcie wielkość zależy wyłącznie od cech jednostki, której ani szlacheckie pochodzenie, ani fortuna nie pomoże wygrać biegu albo odnieść sukcesu w konkurencjach technicznych. Ogólny program społeczny oparty na edukacji został uszczegółowiony także w innych konkretnych wartościach kształtowanych poprzez sport. Na tej liście oprócz takich wartości, jak równość, rodzina, zawód, szczególne miejsce zajmuje „współdziałanie”. Tak oto Coubertin opisuje rolę sportu w kształtowaniu tej społecznej zdolności:

Spośród mechanizmów społecznych pierwszym, na który wpływa sport, jest współdziałanie. Dziecko styka się z nim już od swych najwcześniejszych lat, podejmując zabawy ze swymi rówieśnikami. Te elementarne początkowe formy współdziałania podlegają następnie wielkiemu zróżnicowaniu: praktyka życiowa wyznacza dalsze warunki i właściwości ich rozwoju. Ale sama szkoła życia działa w tym zakresie bardzo wolno i nierównomiernie. Zwłaszcza młodzież ma mało okazji do rozwijania w sobie umiejętności współdziałania i czyni to na ogół bardzo nieudolnie i niezręcznie. I właśnie sport jest tą jedyną dziedziną, która pozwala na szybkie opanowanie umiejętności współdziałania, podnosząc jednocześnie jej poziom i rangę przez stopniowe wprowadzenie do niej nowych elementów. Tak więc stopniowo przechodząc różne etapy współdziałania dochodzimy w sporcie do drużyny piłki nożnej, która we właściwej swojej formie stanowi najdoskonalszy pierwowzór współdziałania ludzkiego: jest ono dobrowolne, pozbawione wszelkiego przymusu, oparte na bezinteresowności, a jednak silne i zwarte i stanowiące logicznie powiązany zespół elementów³¹⁰.

Całokształt zagadnień dotyczących moralnej i społecznej roli sportu zawarł w *Pedagogice sportowej* w 1934 roku. To dzieło napisane pod koniec jego życia może być

309 Tamże, s. 26.

310 P. Coubertin, *Moralna i społeczna rola ćwiczeń sportowych*, dz. cyt., s. 30.

uważane za podsumowanie i kwintesencję jego pedagogicznej myśli. Mimo że instytucja igrzysk olimpijskich przeżywała okres swego największego rozkwitu, on powrócił do swej idei z lat młodości. Wyjaśnił w tej książce relacje świata sportu do społecznych realiów pozaboiskowych, określając kierunek transferu wartości i wzajemnych oddziaływań pomiędzy tymi światami. Dostrzegając głębokie powiązanie aktywności sportowej z innymi formami działalności człowieka. Nie była ona oddzielona choćby od aktywności psychicznej, czasem niewolniczo podporządkowanej pracy umysłowej. Sport wpływa na charakter, temperament i sumienie, rozładowuje gniew i daje upust zgromadzonej niezdrowej energii, obniża i wyładowuje napięcia społeczne, przynosi rozkosz i upojenie. Odpowiednio dozowany przynosi równowagę wewnętrzną itd³¹¹. Głównym celem użycia sportu w reformie oświaty nie było samodoskonalenie się jednostki biorącej udział w ćwiczeniach fizycznych. To tylko etap pośredni. Na horyzoncie przyświecał mu cel przygotowania młodego pokolenia do odpowiedzialnego wzięcia na siebie ciężaru roli obywatela. To nawet lepiej, że cel ten idzie w parze z innymi dobrodziejstwami płynącymi z uczestnictwa w sporcie. Pedagogika sportowa miała wydzźwięk społeczny i za cel przyjęła zorganizowanie dojrzewającego społeczeństwa demokratyczno-industrialnego.

4.5. Filozofia postępu społecznego

Załamaniem się porządku społecznego w następstwie ruchów rewolucyjnych w osiemnastowiecznej Francji wymagało przedstawienia koncepcji dalszego funkcjonowania kraju. Obalenie dawnego ustroju podzieliło społeczeństwo w opinii co do ustanowienia nowego porządku. Obóz tradycjonalistyczny, spoglądający za siebie, stawiał na przywrócenie ładu przedrewolucyjnego i budowę społeczeństwa opartego na religii i władzy monarchicznej. Rewolucja przedstawiała im się jako zgubne dla Francji wydarzenie, wprowadzające na miejsce dawnego porządku anarchiczny indywidualizm, burzący bezmyślnie tradycje narodowe i odrzucający religię jako podstawę moralności i spójności społeczeństwa. Nie do końca prawdziwe byłoby nazwanie ich reakcjonistami, gdyż mimo wszystko byli świadomi wszelkich nadużyć poprzedniego ustroju nieuchronnie prowadzących do działań rewolucyjnych. Nazywamy ich tradycjonalistami z tego względu, że nie widzieli innej możliwości budowania nowego układu, jak tylko ponownie opierając go na przeszłych rozwiązaniach. W tym duchu pisał m.in. J. de Maistre, L.G.A. de Bonald. Ten drugi uważał, że sama filozofia jest niewystarczającą jako fundament społeczeństwa i konieczne jest połączenie świata religijnego i politycznego. Dla niego wzory prawidłowych stosunków społecznych nie są dostępne ludzkiemu rozumowi i dlatego zaczerpnąć je można jedynie z boskiego objawienia.

Coubertin wzorował się na drugim obozie, filozofach społecznych przełomu XVIII/XIX wieku, których można nazwać eklektykami, widzącymi konieczność przebudowy

311 Tenże, *Pedagogika sportowa*, przeł. J. Sadowska, [w:] K. Hądzelek, R. Wroczyński (red.), *Główne kierunki rozwoju wychowania fizycznego od końca XVIII wieku do 1918 roku. Źródła dziejów kultury fizycznej*, Wyd. Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 344–362.

dotychczasowego ustroju, bez możliwości powrotu do starego porządku, ale czynionej w duchu kompromisu dającego się pogodzić z interesami burżuazji. Twórca olimpizmu, wierny ideałom pozytywistycznym, przekonany był, że można nadać kształt nowemu społeczeństwu także w obszarze moralności, bez uciekania się do nadnaturalnych religijnych podstaw. Przyłączył się do grupy myślicieli proponujących nowy porządek i nową moralność opartą wyłącznie na ludzkim rozumie, bez uwzględniania boskich interwencji. Walczył z tradycjonalistami, nie unikając argumentów o ich reakcjonizmie i tęsknocie za przeszłym systemem ślepy na ruchy historii. Zatem z filozofów osiemnastowiecznych bliżsi mu byli Bayle, Wolter, Diderot, Condillac, Helwecjusz, Rousseau, niż de Maistre i de Bonald.

H. de Saint-Simon filozofię osiemnastowieczną nazwał krytyczną i rewolucyjną, wyznaczając nowe zadanie filozofii XIX-wiecznej, którym była myśl organizacyjna. Według niego społeczeństwo znajdowało się w nieuchronnej fazie przejściowej, w której dane już są warunki nowego społeczeństwa. Brak odwrotu podyktowany był pojawieniem się nowych klas społecznych: wytwórców i pracowników. Czas pokazał, że ruchy rewolucyjne wprowadziły jedynie chaos, nie oferując nic w zamian. Z tego powodu raz po raz próbowano dokonywać restauracji monarchii, by potem znów pozostawiać władzę w rękach środowisk lewicowych bądź prawicowych. Coubertin patrzył przed siebie, poszukując stworzenia nowych form organizacji społecznej, bo tego wymagał pochód dziejów. Skoro rewolucja obaliła *ancien régime*, jej ideały nie mogły być zrealizowane, dopóki nie nastąpi faza społeczeństwa pozytywnego. W jego opinii:

Zdrowy rozsądek wskazuje, że przeznaczeniem ludzkości, dzięki jej naturze, jest nieustanne tworzenie. Ludzkość nigdy na stałe nie osiadzie na ruinach; będzie jedynie biwakowała, oczekując wzniesienia nowej konstrukcji³¹².

Pogląd, że ludzkość w toku dziejów rozwija się, głosił we Francji również uczeń H. de Saint-Simona – A. Comte, a na wyspach brytyjskich H. Spencer. Pierwszy z nich wymieniał trzy stadia rozwoju w organizacji społeczeństw:

1. Stadium teologiczne: w którym dominował autorytet króla i absolutyzm.
2. Stadium metafizyczne: akcentujące nadrzędność prawa i suwerenność ludu.
3. Stadium pozytywne: w którym nastąpił rozwój społeczeństwa przemysłowego, ważną rolę spełnia ekonomia, krystalizuje się elita naukowców powołana do rządzenia społeczeństwem.

Postęp ten rozumiany był przez A. Comte'a jako stopniowy rozwój porządku, który właśnie poprzez postęp się wyraża. Ich wzajemna relacja stanowiła ośnowę jego myśli socjologicznej. Według niego wyizolowana idea porządku prowadzi do teorii utopijnych. Poza tym można przedstawić wizję idealnego społeczeństwa, w którym panuje porządek, a opiera się na niewolnictwie (Platon, Arystoteles). Sama zaś idea postępu zrodzi chaos i anarchię. Takie stopniowe zmiany kończą się na stadium pozytywnym,

312 P. Coubertin, *Szacunek wzajemny*, cz. I, dz. cyt., s. 26.

gdyż nic lepszego nad społeczeństwo zorganizowane w oparciu o wyroki rozumu zdarzyć się nie może. Tej powszechnej wierze, że nauka może rozwiązać problemy społeczne, uległ również Coubertin. Rozwijał on własną koncepcję porządku społecznego (analogicznie do A. Comte'a), którą chciał osiągnąć poprzez kształtowanie umysłów w szkołach. Do tego potrzebna mu była reforma pedagogiczna, gdyż

w aktualnej sytuacji światowej żadna reforma polityczna, ekonomiczna, czy społeczna nie da spodziewanych wyników bez uprzedniego zreformowania systemu nauczania³¹³.

Podobne poglądy, po drugiej stronie kanału La Manche, głosił H. Spencer, twórca teorii ewolucjonizmu w naukach społecznych. Ten bardzo popularny w drugiej połowie XIX wieku badacz przedstawiał ewolucję społeczną jako proces wzrastającej złożoności połączonej z integracją. Nie wiadomo, na ile teoria ta znalazła zastosowanie w koncepcji Coubertina, choć dostrzega się wyraźne podobieństwa w przedstawianiu ewolucji społecznej, jako walki o byt, w której wspierać trzeba silnych, a nie słabych. O ile zauważone analogie są jedynie w uzasadniony sposób domniemane, to już bez wątplenia myśl społecznego postępu F. Le Playa i H. Taine'a, znajdują bezpośrednie odniesienie w teorii restauratora igrzysk. U pierwszego z nich Coubertin doskonalił swój warsztat socjologiczny, choć były to czasy, kiedy nikt jeszcze nie posiadał wykształcenia *stricte* socjologicznego. Le Play sprzeciwiał się modnemu wówczas pogładowi o ciągłej ewolucji społeczeństw. Mówił raczej o cykliczności zmian w społeczeństwie. Dla niego rozwój miał charakter kumulatywny, lecz regularnie przerywany. Po okresach odnowy społeczeństwo czekał nieuchronny regres. Choć Le Play ostrzegał, że Francja zmierza ku upadkowi, wnioski Coubertina były zupełnie przeciwne. Skłaniały go do optymizmu, ponieważ uznał, że jego kraj czeka rychłe odrodzenie, które z pewnością przyspieszy reforma szkolnictwa³¹⁴. Po bolesnym upadku narodu francuskiego w wojnie z Prusami oczekiwał, zgodnie z wizją Le Playa, nadejścia czasów dobrobytu. Najpierwsza kultura w Europie miała, w opinii twórcy olimpiizmu, wrócić w chwałę na arenę międzynarodową. W tym przewidywaniu z pewnością się nie pomylił. Okres III Republiki i żywot Coubertina upłynęły w czasach francuskiej *belle époque*.

Kolejny intelektualny mentor francuskiego arystokraty, H. Taine, również nie uznawał ciągłego rozwoju społeczeństw. Według niego jeśli zmiany mają miejsce, to odbywają się skokowo. Wszystkich wymienionych powyżej filozofów łączy teoria nieuniknionego postępu, realizowanego w epoce pozytywistycznej mocą ludzkiego rozumu. Tym, co różni, jest określenie sposobu dokonywania się zmian. Rywalizowały teorie ciągłego postępu (Saint-Simon, Comte, Spencer), z koncepcjami skokowymi (Le Play, Taine). Wiek wcześniej filozofowie francuscy byli uważani za wrogów istniejącego systemu politycznego, torujących drogę rewolucji. Dziewiętnastowieczni myśliciele, choć nadal mówili o nieuchronnym rozwoju społeczeństw i potrzebie reorganizacji, wskazywali raczej na możliwość spokojnego przebiegu zmian. Coubertin, jak

313 Tenże, *Źródła i granice sukcesów w sporcie*, przeł. A. Sulisz, „Kultura Fizyczna”, 1981, nr 7–8, s. 19.

314 Zob. J. Kosiewicz, *Pierre de Coubertin – w kręgu Olimpii i Laokoona*, dz. cyt., s. 58.

to wcześniej zostało ustalone, nie należał do obozu tradycjonalistów, chcących powrotu dawnych tradycji monarchiczno-religijnych. Nie był też zwolennikiem rewolucji, czyli skokowej zmiany, jako sposobu budowania nowego porządku. Komentując uwagi o rzekomej rewolucyjności projektu olimpijskiego, odpowiedział w *Listach olimpijskich*:

Nie chciałbym się narazić na tego rodzaju zarzuty, ponieważ należę do tych, którzy uważają, że gwałtowne ruchy rewolucyjne są prawie zawsze jałowe w skutkach³¹⁵.

Olimpizm nie jest przesiąknięty duchem rewolucyjnym, choć rzeczywiście wskazuje na ciągły pochód dziejów manifestujący się przemianami społecznymi. Spokojny obrót spraw jest możliwy, bo jak wskazuje A. Comte, w nowym społeczeństwie pozytywnym altruizm zwycięży egoizm, myślenie społeczne nad osobowym, zaś postęp sprawi, że będzie można żyć sprawiedliwiej i przyjemniej, bowiem wszelka zmiana udoskonala życie społeczne³¹⁶. Postęp naukowy i wiara we wszechmoc ludzkiego rozumu obejmowały wszelką działalność człowieka, także tę związaną z możliwością badania całych społeczności jako przedmiotu badań socjologii. Dlatego każda zmiana musi być przygotowana. W przypadku Wielkiej Rewolucji zabrakło uprzedniego planu nowego systemu mającego zająć miejsce starego. W przekonaniu Saint-Simona, jeśli tylko królowie Francji sprzymierzyli się ze wschodzącą klasą przemysłową, zmiana mogłaby przybrać spokojny i pokojowy charakter³¹⁷.

W XIX wieku sprawa miała się o wiele lepiej, bo na usługach organizacji nowego porządku byli filozofowie konstruktywnej myśli pozytywnej. Lecz wkrótce i ta teza uległa weryfikacji, bo oto demokracja burżuazyjna na przełomie wieków musiała zmierzyć się z żądaniami i postulatami proletariatu. Pierwotny entuzjazm Coubertina wyczerpał się wraz z upadkiem absolutnej wiary w naukowe rozwiązanie wszelkich konfliktów społecznych. Nie wyzbył się on jednak przekonania o możliwości nieskokowego zwrotu. Swoją pozycją, autorytetem i instytucją igrzysk olimpijskich chciał zapobiec kolejnym nagłym przemianom. Był jednak świadom, że

rewolucja polityczna może czasem dokonać się we względnym spokoju, nie napotykając na zbyt silny opór, co chroni jej przywódców przed popełnieniem zbyt drastycznych gwałtów. [Ale – W.F.] inaczej rzecz się ma z rewolucją społeczną. Ta zawsze niesie ze sobą gwałt, ponieważ skierowana jest przeciw własności, a nie przeciw władzy³¹⁸.

Mając na myśli nadchodzącą epokę władztwa ludowego, Coubertin przygotował projekt łagodnej przemiany, polegający na kształceniu klasy robotniczej w duchu primatu społeczeństwa nad jednostką i celu wspólnego dobra. Jednocześnie zdawał sobie sprawę, że zwrot społeczny związany jest z uderzeniem we własność klasy panującej. Pisał:

315 P. Coubertin, *Listy olimpijskie*, dz. cyt., s. 27.

316 Zob. N. Kuziak i inni, *Słownik myśli filozoficznej*, Wyd. Park, Bielsko-Biała 2006, s. 267.

317 Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, dz. cyt., s. 65.

318 P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 53.

Człowiek zgadza się łatwiej zrezygnować ze swego udziału w rządzeniu, ale broni się *unguibus et rostro* przed najmniejszym zagrożeniem swego majątku osobistego, pieniędzy, ziemi³¹⁹.

A było jeszcze gorzej, bo widział resentyment klasy uciśnionej, skierowany w stronę klasy posiadającej. Proletariat żądny był odwetu. Stąd pomysł upowszechniania edukacji, by objąć nią niższą klasę oraz poszukiwanie czynników integrujących społeczeństwo. Nie było to łatwe zadanie – pisał Coubertin – ponieważ

religia ludzi młodych i ludzi starych nigdy nie jest identyczna, a nawet źle byłoby, gdyby taka była. Nie pozwala na to ich widzenie świata. Jest ono diametralnie różne... Patriotyzm u jednych i u drugich może być w zasadzie tak samo intensywny i głęboki, ale ich zdolność rozumowania i refleksji są nieporównywalne... W zajęciach? W sposobie spędzania czasu? Jest całkiem zrozumiałe, że nie mogą być one takie same³²⁰.

Zarysowany konflikt pokoleń tłumaczy odmienny ogląd rzeczywistości kolejnych generacji, czasem tak radykalnie różny od poglądów ojców. On sam często narzekał, że idee jego były traktowane na równi z utopiami. A postęp polega właśnie na kwestionowaniu dorobku poprzedników. Taka sytuacja w żadnym wypadku nie jest zła, lecz zmiany muszą mieć charakter ciągły, a nie skokowy, bo rewolucja prawie zawsze jałowa jest w skutkach.

4.6. Nowa Olimpia

Jeśli nie potrafisz tego dokonać, aby w jakiejś sprawie zwyciężyło dobro, czyni przynajmniej wysiłki, aby wpływ zła jak najbardziej osłabić, niemożliwością jest bowiem idealny stan rzeczy na świecie, chyba żeby wszyscy ludzie byli doskonali, lecz tego nie spodziewam się przed upływem wieków.

Tomasz Morus

Kładąc podwaliny pod organizację nowego społeczeństwa, zakłada się pewien idealny stan będący wypełnieniem wszelkich oczekiwań, marzeń i wizji projektanta. Jak zauważa Coubertin:

Pedagog łatwo staje się utopistą. Podczas gdy niewiele prądów da się sforsować w kierunku przeciwnym, on wierzy, że poradzi sobie z najbardziej wartkimi, niepokojąc się jedynie o swój ideał, nie zaś o okoliczności towarzyszące³²¹.

Projekt społeczny dla Francji i olimpijski dla świata, jako wytwór wyobraźni i eksperyment myślowy młodego barona, zakładał odważne wizje, które nie bez powodu

319 Tamże, s. 54.

320 P. Coubertin, *Sport a sztuka starzenia się*, przeł. A. Sulisz, „Kultura Fizyczna”, 1990, nr 1–2, s. 29.

321 P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 51.

nazywane były utopijnymi. Nie mogło być inaczej, bo romantyczny umysł Coubertina rozpędził myśli na tyle, że z łatwością poszybowały poza horyzonty dziewiętnastowieczne. Polot ten przysporzył mu tyluż zwolenników, co przeciwników. Częstkowe sukcesy igrzysk napędzały kolejne marzenia i mimo że realizacji tych najśmielszych próżno szukać w historii XX i XXI wieku, to jednak były one na tyle inspirujące, że samo wejście na drogę ich urzeczywistnienia było pociągające. W efekcie ruch olimpijski pisze kolejne rozdziały historii, już nie tylko własnej, lecz globalnej, szukając możliwości i sposobów przybliżania się do założonego ideału.

Permanentne poszukiwania sposobu urządzenia wzorowo zorganizowanego społeczeństwa doczekało się w intelektualnym dorobku ludzkości poczesnego miejsca i własnego gatunku literackiego³²². Choć koncepcje utopijnie kojarzą się z renesansowymi klasykami literackimi, to na przestrzeni wieków nie zabrakło pomysłów na ład społeczny, w którym mądrzy i szlachetni obywatele wspólnie pracują nad stworzeniem sprawiedliwego ustroju opartego na wzajemnym szacunku. Pojęcie utopii nie ma wprawdzie jednoznacznie negatywnej konotacji, jednak zazwyczaj kojarzone jest z zupełnie bezpłodnym marzycielstwem, a jeżeli używa się go w kontekście wielu innych bardziej pożytecznych i praktycznych problemów, którymi można i trzeba by się zająć, może przybrać również jednoznacznie negatywne znaczenie. Mówienie o utopii w poglądach Coubertina nie jest nadużyciem, bo i jego olimpizm jest formą myśli sprzecznej z realną rzeczywistością. Olimpizm rysuje obraz świata radykalnie różny od tego, do którego przynależy jego autor i współcześni mu ludzie, a inspirację stanowią marzenia o pokojowym współistnieniu narodów, gdzie konflikty zbrojne zastąpi pełna szacunku rywalizacja stadionowa. Tradycyjnie rozumiana utopia jest idealistyczna i niemożliwa do zrealizowania, lekceważąca realia i nie pokazująca żadnych konkretnych sposobów jej osiągnięcia. Projekt olimpijski zgadza się tylko z pierwszym punktem tej charakterystyki, tzn. idealizmem. Twórca olimpijskiej utopii, w odróżnieniu od swych renesansowych odpowiedników, był głęboko przekonany o możliwości urzeczywistnienia własnej idei, a rękojmią sukcesu miała być pozytywistyczna wiara w postęp i naukowy sposób rozwiązywania problemów. W ten sposób utopijność olimpizmu nie dotyczy wiary w powodzenie projektu ani metod urealnienia, lecz mieści się w głównym paradygmacie pozytywistycznym. Zresztą wizje idealnie zorganizowanej społeczności nie przynależą do jednej epoki. Marzenia o lepszym świecie są naturalną konsekwencją krytyki i niezadowolenia, lęków i obaw, jakie filozofowie, czy ogólnie pisarze, decydowali się wypowiadać względem aktualnej sytuacji społecznej.

W literaturze dokonuje się precyzyjniejszych rozróżnień w odniesieniu do dzieł utopijnych. Mówi się o fikcji państwowej, robinsonadzie, satyrze i alegorii państwowej,

322 Nazwa gatunku pochodzi od tytułu dzieła Tomasza Morusa *Prawdziwie złota książeczka, równie pożyteczna jak dowcipna, o najlepszym urządzeniu republiki i o nowej wyspie Utopii* (*Libellus aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo Reipublicae statu de que nova insula Utopia*) z roku 1516. Autor skonstruował tytuł swojego dzieła (Utopia) dodając do greckiego 'topia' (miejsce) literę 'u' mogące pochodzić od gr. 'eu' lub 'ou'. W pierwszym wypadku utopia byłaby eutopia (*dobrym miejscem*), w drugim – outopia (*miejscem, którego nie ma*).

fikcyjnej podróży, antyutopii i innych. Olimpizm należy do utopii państwowej, przedstawiającej polityczny model państwa wraz z relacjami międzynarodowymi. Coubertin nie zawarł swojego pomysłu w formie syntetycznej, ograniczonej do jednego dzieła (jak np. Platon³²³, T. Morus³²⁴, F. Bacon³²⁵, T. Campanella³²⁶), lecz w wielu różnych fragmentach własnych prac sformułował utopijne myśli np. wątek solidaryzmu klasowego, nowoczesnego patronatu klas panujących, koncepcję wzajemnego szacunku, instytucję igrzysk, ideę *ekecheirii* itd.

O olimpizmie w pryzmacie utopijnym można też mówić pod innym kątem. J. Szacki, autor *Wstępu* do m.in. *Miasta Słońca* T. Campanelli i *Nowej Atlantydy* F. Bacona, dokonał rozróżnienia marzeń o lepszym świecie na heroiczne i eskapiczne³²⁷, ze względu na odmienne potrzeby duchowe jakie zaspokajają: pierwsze dostarczają środków, dzięki którym rzeczywisty świat ma zostać zmieniony w taki sposób, aby odpowiadał wreszcie ludzkim potrzebom; drugie umożliwiają ucieczkę od trudności i frustracji rzeczywistego świata, stwarzając swego rodzaju azyl, w którym ludzie odnajdują ulgę i spokój. Utopie heroiczne zwrócone są na zewnątrz – ku światu, natomiast utopia ucieczki zwrócona jest ku wnętrzu swojego twórcy. Do utopii eskapistycznych J. Szacki zaliczył te wszystkie marzenia o lepszym świecie, które nie pociągają za sobą żadnego nakazu walki o ów świat. Teraźniejszość może być w nich potępiana z jak największym patosem i żarliwością, ale nie zwalczą się jej w praktyce, ucieka się od niej w marzeniu. Kryteria te spełnia stadion olimpijski jako utopijne miejsce – lub szerzej – Nowa Olimpia³²⁸, wyróżniona w mieście strefa, do której ludzie odbywają podróże, niczym do wysp szczęśliwych, by potem powracać do normalnego świata.

Niezwykłe ciekawy jest Coubertinowski pomysł zaprojektowania specjalnej części dowolnego miasta, poświęconej igrzyskom, dostosowanej do potrzeb rozgrywania międzynarodowych zawodów sportowych i ściśle określonej organizacji życia społeczno-politycznego. Zwięzłe i dokładne wskazówki dotyczące Nowej Olimpii przedstawił jako regulamin dla architektów, uczestników międzynarodowego konkursu architektury, opublikowany w 1910 roku w biuletynie MKOl „Revue Olympique”. Mimo że był to jedynie regulamin, jest to jednak pewien eksperyment myślowy, podobny w treści do utopii klasycznych, ukazujący Nową Olimpię, której obraz, niczym Baconowskiej *Nowej Atlantydy*, otwiera się w wyobraźni czytelnika. Przedmiot konkursu to po prostu nowe utopijne miasto. Konkurs ciekawy, ponieważ P. de Coubertin jako organizator pozostawił niewiele swobody architektom. Dokładnie opisał infrastrukturę sportową, administracyjną i mieszkalną, funkcjonowanie miasta w trakcie igrzysk i w okresie olimpiady, protokół dopuszczenia zawodników do udziału w rywalizacji, kwestię kibiców, program i ceremoniał igrzysk oraz organizację zarządzania miastem. Każdy z wy-

323 Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wyd. Antyk, Kęty 2001.

324 T. Morus, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Wyd. Daimonion, Lublin 1993.

325 F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, przeł. W. Kornatowski i J. Wikarjak, Wyd. Alfa, Warszawa 1995.

326 T. Campanella, *Miasto Słońca*, przeł. L. i R. Brandwajnowie, Wyd. Alfa, Warszawa 1994.

327 J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Wyd. Sic!, Warszawa 2000.

328 P. Coubertin, *Nowożytna Olimpia*, przeł. A. Sulisz, „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 11–12.

mienionych elementów miał mieć w opinii Coubertina charakter idealny, np. udział zawodników obwarowany był szczegółowymi zasadami, tak aby od strony technicznej igrzyska były zmaganiem przyszłych mistrzów poprawiających lub co najmniej wyrównujących rekordy; w wymiarze społecznym obowiązywało bezwzględne zrównanie przywilejów owych klas, gdyż: „sport współczesny dopuszcza wyłącznie jedną formę nadawania szlachectwa: uzyskać je można jedynie drogą doskonalenia sprawności fizycznej, a ta nie jest apanażem żadnej kategorii ludzi”³²⁹; w wymiarze moralnym – do rywalizacji mogą zostać dopuszczeni jedynie dokładnie wyselekcjonowani zawodnicy, wyłonieni spośród prawdziwej elity, godnej udziału w tak niezwykłym wydarzeniu³³⁰. Coubertin, jak sam to zaznacza, obraz Nowej Olimpii wydobyl z tajników wyobraźni. Jedno z głównych zawołań olimpizmu, że jest on siłą burzącą przeszkody, że żąda powietrza i słońca dla wszystkich i zaleca powszechne wychowanie sportowe w duchu męstwa i rycerskości oraz że jest szkołą patriotyzmu i ogniskiem życia obywatelskiego³³¹, jest przewodnią myślą programu, pretendującego do miana gotowej koncepcji idealnego życia społecznego. Ale czy możliwa jest jego realizacja? – pyta sam siebie autor *Listów Olimpijskich*. Kto wie – odpowiada gdzie indziej:

Może wybiję kiedyś godzina, w której marzenie, rzucone na razie na papier, przybierze kształt realnych budowli. Któż może przewidzieć, co przyniesie przyszłość przedsięwzięciu tak szlachetnemu, porywającemu i potrzebnemu jakim są Igrzyska Olimpijskie? Może pewnego dnia jakiś mecenas zechce udzielić im stałej gościny, godnej ich piękności i znaczenia. Dlatego też w konkursie ogłoszonym przez Międzynarodowy Komitet Olimpijski nie ma niczego, do czego nie pragnęłyby sięgnąć nadzieje jego uczestników, dzieło do realizacji którego są zaproszeni, jest dziełem *par excellence* zbawiennym i zdrowym, dążącym do jeszcze ściślejszego zespolenia, tak szczęśliwie przywróconego, związku między siłą fizyczną i sztuką³³².

4.7. Solidaryzm klasowy

O ile twórcy dzieł utopijnych różnej maści ograniczyli swoje projekty do kilkudziesięciu czy kilkuset stron druku, to główny ideolog olimpijski długo walczył z przydomkiem utopisty, przedstawiając szczegółowy plan realizacji swojego projektu idealnego społeczeństwa. Po spełnieniu kilku warunków, jego pomysł nie tylko miał szanse powodzenia, ale był pewnego rodzaju konsekwencją naturalnych przemian w społeczeństwie. Nieoczekiwane ruchy socjalne w dziewiętnastowiecznej Europie nie pokrzyżowały jego planów, jedynie wyznaczyły obszar koniecznych modyfikacji. Należało bowiem uwzględnić dwa odmienne projekty ustrojowe ścierające się i rozpalające Stary Kontynent. Olimpijski porządek musiał przystawać zarówno do liberalnego kapitalizmu i socjalizmu. Było to możliwe, ponieważ olimpizm nie był projektem politycz-

329 Tamże, s. 30.

330 Tamże.

331 P. Coubertin, *Listy olimpijskie*, dz. cyt., s. 26.

332 Tenże, *Nowożytna Olimpia*, dz. cyt., s. 32.

nym, lecz moralnym. Jeśli następował podział klasowy, to nie ze względu na stosunek do środków produkcji, lecz dyspozycje psychiczne (moralne).

Pierre de Coubertin nie stworzył teorii wielce oryginalnej, kontynuując jedynie myśl poprzedników i intelektualnych ojców. Jego wyjątkowość nie polegała na uzgodnieniu celów zantagonizowanych klas społecznych, lecz użyciu specyficznego środka realizacji. Wychodząc od rozjaśnienia wszelkich różnic i odmienności wśród ludzi dowodził, że nie mogą one być podstawą sporów, walk i nienawiści. Kolejnym etapem było przeniesienie rozważań na grunt sportu, który w pełni rozwija wartości o charakterze uniwersalnym, tak potrzebne do ukonstytuowania założeń pokojowego społeczeństwa. Na wszelkie sposoby pokazywał jedność ludzkości na całej palecie różnorodnych indywidualiów. Wyrażał przekonanie, że wyjaśniając genealogię społecznych dysharmonii, uda się zaproponować Francji i światu pewną aksjologiczną (moralną) alternatywę. Kluczem miało okazać się znalezienie wartości, cechy esencjalnej człowieka, wokół której możliwe było budowanie nowego porządku społecznego.

4.7.1. O nierównościach społecznych

Ruchy socjalne raz po raz wstrząsające aktualnym stanem polityczno-społecznym napędzane są nierównościami klasowymi obecnymi we wszelkich możliwych ustrojach. Odgłosy burzliwych przemian społecznych przełomu XIX i XX wieku dotarły do Lozanny, w której przebywał i pracował francuski arystokrata. Znalazły one swoje odbicie w *Listach*³³³ zawierających zmodyfikowaną doktrynę olimpijską. Coubertin zdawał sobie sprawę, że potężne ruchy socjalne stały się realnym zagrożeniem dla względnie dobrze funkcjonujących państw Europy zachodniej. Proletariat świętujący swoje triumfy w niektórych krajach już nie pukał, a wdzierał się przez drzwi do kapitalistycznej Francji. Wszelkie napięcia społeczne wybuchające bardziej lub mniej radykalnie w sposób naturalny wywoływały ciekawość Coubertina – reformatora społecznego z zawodu, polityka z zamiłowania. Jako wyznawca naturalizmu, nie godził się on na hasłowe zrównanie wszystkich jednostek w społeczeństwie. Nierówności – pisał – istnieją w społeczeństwach i są nieuniknione. Uważał, że naturalnym jest dzielić społeczeństwo według rozmaitych kryteriów, ponieważ natura rozdziela talenty i predyspozycje w sposób niesprawiedliwy, a skoro tak, to nawet dyskutowanie na ten temat jest stratą czasu³³⁴. Choć niektórzy – w opinii Coubertina – uważają nierówność społeczną za coś naturalnego, on sam woli mówić, że jest ona raczej „nieunikniona”. Ze społecznego punktu widzenia jest do zaakceptowania, ale kto czyni tak z perspektywy moralnej – „nie jest wart miana człowieka”³³⁵. Podziały klasowe były, są i będą, lecz poszukiwania dalszych podziałów niczemu nie służą, prócz dalszemu zaognianiu antagonizmów. Tkwią one w naturze człowieka, który powodowany wrodzonymi instynktami, nieustannie dąży do ustalania hierarchii. Ambicja, wojowniczy charakter i skłonność do rywalizacji towarzyszą człowiekowi, będąc rodzajem pseudoprzywileju – „okupem

333 Tenże, *Listy olimpijskie*, dz. cyt., s. 26–27.

334 Tenże, *Szacunek wzajemny*, cz. II, dz. cyt., s. 30.

335 Tamże.

jaki płacimy za wyższość nad zwierzęciem³³⁶. Dlatego nierówność nie jest przejawem zła nie dającym się zrozumieć, lecz złem, bez którego nie możemy żyć. Nie jest to sentymentalny naturyzm, przeciwstawiający gwałtowną namiętność ludzką spokojnej naturze, gdyż: „wszystko co żyje, posłuszne jest tym samym prawom wojennym, których nieuniknionym rezultatem jest prawo nierówności”³³⁷.

Nie ma mowy o stabilizacji społecznej wśród ludzi toczących wojny. Te bowiem czynią ludzi

zwycięzcami i zwyciężonymi, a potomkowie zwycięzców korzystają z owoców zwycięstwa, tak jak spuścizna klęski ciąży nad pokoleniami zwyciężonych; oto prawo – oczywiście niesprawiedliwe, jeśli jego konsekwencje rozpatrywać będziemy z punktu widzenia moralnej autonomii jednostki – ale też prawo nieuniknione³³⁸.

Odsłaniając genezę nierówności społecznych i wskazując, że są one również wynikiem współoddziaływania na siebie jednostek, nie sposób nie zauważyć prostej analogii do poglądów G. Hegla i jego dialektyki panów i niewolników. Opisana w *Fenomenologii ducha*³³⁹ dialektyka panowania i poddaństwa może stać się wyjaśnieniem niebiologicznych nierówności społecznych w tekstach Coubertina. Hegłowska pojedyncza samowiedza, zdająca sobie sprawę z istnienia innej samowiedzy, poszukuje samopotwierdzenia wyrażającego się w „uznaniu” przez „innego”. Owo uznanie nie jest dane z góry i jest wynikiem stoczonej walki. Ten, który ryzykuje więcej, nie zważając na własne istnienie, ma większe szanse zwycięstwa, podporządkowania drugiego i zmuszenia go do uznania własnej osoby. Ta swoista dialektyka sprawia, że jeden staje się „panem” obdarzonym wolnością, w przeciwieństwie do „sługi”. Nie ma potrzeby wnikać w szczególnie skomplikowanej i wysublimowanej myśli heglowskiej, gdyż wyjaśnienia można dokonać na przykładzie tekstów barona de Coubertina. A ten napisał:

Jest logiczne i konieczne, aby pokonany marzył o zwycięstwie i dążył z kolei do jego odniesienia, tak jak zwycięzca pracuje, aby utrzymać to, co w następstwie zwycięstwa otrzymał. Stąd stałe wzajemne działanie i przeciwdziałanie³⁴⁰.

W rezultacie tylko kwestią czasu jest kolejny zwrot społeczny i zmiana stosunków. Nasuwa się również analogia do F. Nietzschego, gdyż dalej Coubertin pisze o rezygnacji pokonanych jako domniemanej cnocie. Ci czynią ze swojej uległości pozytywny przymiot, dodatkowo pogłębiany działaniami księży i Kościoła. We *Wzajemnym szacunku* czytamy:

Rezygnacja społeczna jest wynikiem zmęczenia spowodowanego np. bezowocnymi próbami rewolty i powtarzającymi się niepowodzeniami. Jeśli zaś zmęczenie to pogłębiane jest kazaniem kościelnymi, dochodzi do jego utrwalenia i dlatego właśnie okresy rezygnacji są

336 Tamże.

337 Tamże.

338 Tamże.

339 G. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963–1964.

340 P. Coubertin, *Szacunek wzajemny*, cz. II, dz. cyt., s. 30.

tak często notowane w annałach wszystkich nacji, zarówno dawnych, jak i współczesnych. [...] Wszyscy księża ustabilizowanych Kościołów głosili i nadal głoszą rezygnację, jest to bowiem, że ośmielimy się tak powiedzieć, cecha *par excellence* religijna, przydająca świetności przyszłym dobrom, na posiadanie których robią nadzieję swoim wiernym prawie wszystkie Kościoły. A pośród cierpień, które wierni przyjąć muszą z rezygnacją jest oczywiście i nierówność społeczna. Ci, których nierówność owa faworyzuje, oceniają w pełni, co zresztą jest oczywiste, oparcie jakie znajdują w religii³⁴¹.

Zatem nierówność naturalna – nieunikniona i przez to do zaakceptowania – nie może być przyjmowana od strony moralnej, ani podtrzymywana i pogłębiana przez ten sam Kościół, który równocześnie głosi ewangeliczną równość.

W tekstach Coubertina można znaleźć dwa uzasadnienia nierówności klasowej. Jedno należy do porządku naturalnego (cechy wrodzone, instynkty, skłonności); drugie do porządku społecznego (będącego wynikiem relacji międzypodmiotowej i stozzonej przez te podmioty walki wyrażającej się w prawie własności). Mimo stwierdzonej konieczności społecznych dysproporcji w różnych aspektach, według Coubertina termin „walka klasowa” jest zbyt często używany jako straszak. Istniała ona od zawsze i jest: „nieuniknioną konsekwencją współistnienia dwóch kategorii ludzi [...] to znaczy ludzi o niepewnej sytuacji materialnej oraz tych, którzy mają zapewnione jutro”³⁴². Coubertin dotyka w tym miejscu najbardziej zapalnego momentu w strukturze ustroju kapitalistycznego, a więc stosunku do środków produkcji. Stan posiadania jest wtedy głównym kryterium stratyfikacji społecznej. Z tego powodu aktualny porządek nigdy nie jest trwały. Zawsze będzie toczyła się walka pomiędzy posiadającymi a nieposiadającymi. Rodzące się napięcia i antagonizmy międzyklasowe mogą zostać rozładowane, lecz jedynie poprzez znalezienie odpowiedniego *modus vivendi*, bardziej lub mniej trwałego i zgodnego z tendencjami i potrzebami epoki. Prędzej czy później dojdzie do kolejnej transformacji. Jedynym momentem, w którym można pomyśleć o realizacji zasady równości jest moment, który Coubertin nazywa „odwracaniem piaskowego zegara”. Tylko w takiej sytuacji demokracja może popracować nad wprowadzeniem równości, mając nadzieję, że kiedyś trafi na ten moment³⁴³. W nowoczesnej demokracji widział szanse względnej stabilizacji i względnego postępu. Lepsze było to niż społeczne poczucie rezygnacji klas niższych i ich rosnąca chęć rewindykacji. Nawet jeśli odzyskiwanie utraconej w ich mniemaniu własności przybrałoby charakter nierewolucyjny i zgodny z prawem. Dojrzewająca demokracja nie rozwiązała jeszcze wtedy wszystkich konfliktów społecznych, choć jej początki, pokrywające się z rozwojem filozofii olimpijskiej, należały do najbardziej optymistycznej fazy wiary w możliwości organizacji idealnego państwa. Nadal istniejąca arystokracja, choć pozbawiona władzy, majątków i przywilejów, ciągle drażniła swoją kulturą i tradycją. Pierre de Coubertin, jako przedstawiciel starej arystokracji, nie tylko pogodził się z zaistniałą sytuacją, ale był gorącym

341 Tamże.

342 Tamże.

343 Tamże, s. 31.

zwolennikiem przygotowywania dzieci i młodzieży do życia w tych nowych warunkach. Jeśli bronił arystokracji, to wyłącznie z sentymentu do dawnego szlacheckiego *bon ton*. Skarżył się, że klasa przemysłowa, która zresztą zajęła po arystokracji opróżnione miejsce, nie rozumie przyczyn jej dalszego istnienia i zarzuca jej infantylną próżność strojenia się w bezwartościowe i puste tytuły. Tłumaczy, że bycie arystokratą w demokratycznym ustroju polega na kultywowaniu wielorakich szlacheckich tradycji i ceremoniałów, nie zaś na pełnieniu pewnych obowiązków i korzystaniu z dawnych uprawnień. Arystokratyzm dwudziestowieczny to określony sposób myślenia, wnioskowania, postępowania uwarunkowanego wychowaniem w pewnej tradycji. Coubertin wychodzi z apelem do środowisk nieprzychylnych jego klasie społecznej, by ci:

Zamiast w dziecinny sposób pozwalać się terroryzować „fantomom reakcji”, zrobiliby oni o niebo lepiej, gdyby nie rezygnując ani na krok ze zdobyczy nowoczesności, zgodzili się, że *bon ton* nie jest tak całkowicie godny potępienia i pogardy i że, w pewnej mierze, należy dostrzec w nim dalekiego spadkobiercę antycznej eurytmii³⁴⁴.

Jego apele, z racji szlacheckiego urodzenia, nie brzmiały zbyt autentycznie. Ponadto jego olimpizm spotkał się mocną krytyką kwestii zasady amatorstwa, co w opinii wielu autorów pogłębiało jeszcze bardziej podziały społeczne. Nie dokonując w tym miejscu żadnego wartościowania, trzeba jednak oddać sprawiedliwość historycznej prawdzie, bo dzisiejsze wyroki są nazbyt surowe. Każdy jest dzieckiem swoich czasów, więc zastana rzeczywistość, utarte stosunki społeczne, stereotypy usankcjonowane prawem, często nieświadomie znajdują swoje odzwierciedlenie w tworzonych koncepcjach. Zarzut arystokratycznej proveniencji twórcy olimpizmu może zostać odebrany jako ideologiczny atak. Poza tym, czy ktoś dzisiaj osądza Arystotelesa albo Platona za to, że ich koncepcje idealnego państwa uwzględniały niewolnictwo? Coubertin wyobrażał sobie (i miał do tego prawo) sport olimpijski we właściwy dla siebie sposób. To jego dzieło, więc czemu ktoś miałby mu odbierać możliwość własnej kreacji? W innych okolicznościach i warunkach polityczno-społecznych wizja sportu olimpijskiego byłaby inna. Są jeszcze dwa argumenty stające w obronie restauratora igrzysk. W pierwszym przypadku broń, której używają przeciwnicy Coubertina, obraca się przeciwko nim samym, sprawiając, że to oni mają na sumieniu głoszenie ambiwalentnych poglądów. Otóż te same środowiska podnoszą alarm, że igrzyska to już nie święto sportu, a święto pieniądza; że wynik i finansowe korzyści wypierają ideę uczestnictwa w święcie ludzkości; że zawodnicy to już nie szlachetni olimpijczycy, a wyspecjalizowani gladiatorzy. Nie ma już miejsca dzisiaj na amatorstwo, a pewnie jest jeszcze gorzej, bo szykuje się powtórka z przeszłości, która doprowadziła do upadku igrzysk jako instytucji. Być może dlatego P. de Coubertin, a po nim A. Brundage tak mocno upierali się przy swoim. Wreszcie ostatni argument na korzyść Francuza. Zasada amatorstwa nie mogła nieść ze sobą aż tak daleko idących konsekwencji pogłębiania podziałów społecznych z prostej przyczyny. Otóż igrzyska oraz olimpijczycy to tylko niewielka część wielkie-

344 Tamże, s. 33.

go projektu społecznego. Sam sport i szerzej olimpizm otwiera się na wszystkich ludzi bez wyjątków, gdyż:

olimpizm jest prądem umysłowym, zrodzonym z sojuszu mięśni i myśli przekraczającym swobodnie granice dzielące między sobą narody i państwa, warstwy i klasy społeczne. Jest ruchem społecznym kształtującym poczucie zdrowej demokracji i szeroko rozumianego internacjonalizmu³⁴⁵.

Jeśli zmiany są konieczne, a napięcia międzyklasowe naturalne i nieuniknione, to kolejne zmiany ustrojowe, będące tylko kwestią czasu, należy kontrolować, by nie przybrały charakteru skokowego (rewolucyjnego). Na usługach społeczeństwa od XIX wieku była filozofia społeczna i socjologia. W myśl postulatów pozytywistycznych, wiedza o ludzkich zbiorowościach miała stać się rękojmą pokojowego współistnienia poprzez wytlumaczenie praw nimi rządzących. W oparciu o wyroki rozumu Coubertin pragnął stworzyć własną koncepcję organizacji życia we Francji i na świecie w warunkach nowoczesnej demokracji.

4.7.2. Nowoczesny patronat klas panujących

Jednym z pierwszych filozofów wskazujących na możliwość budowania nowego ustroju w oparciu o nową przemysłową klasę społeczną był H. Saint-Simon. Według niego dobrze przemyślana i przeprowadzona zmiana ustrojowa we Francji, mogła obejść się bez rewolucji. Zabrakło czynnika rozumowego, którego teraz z powodzeniem może dostarczyć filozofia pozytywna i jej zdobycz w postaci socjologii. Recepta wydawała się prosta i polegała na skupieniu się na poznawaniu człowieka zorganizowanego w społeczeństwo, co miało doprowadzić do odkrycia sposobów uzgodnienia interesów ludzi³⁴⁶. Społeczeństwo przemysłowe ze swej istoty powinno być pokojowe, pod warunkiem, że będzie miało właściwą formę rządu i administracji. Ma ono w sobie podstawy solidarności ludzkiej, z czego wyciarty był feudalizm. Zatem solidaryzm mógł zaistnieć wtedy i tam, gdzie pojawiła się nowa klasa przemysłowa i pracująca. Gdy odtworzymy dalej drogę krystalizowania się idei Coubertinowskiej, pojawia się A. Comte pokazujący możliwość uzgodnienia interesów poróżnionych klas. Jego zdaniem problem polegał na niezdolności zrozumienia faktu, że podstawową rzeczywistością jest państwo, a nie jednostka. Krytykując stanowiska liberalnego indywidualizmu, sugeruje zastąpienie praw obowiązkami. Głosił idee integracji społecznej, łączącej pierwiastki altruizmu i humanizmu, program reorganizacji społecznej i „rewolucji moralnej”, „filozofię pozytywną” opartą na analizie empirycznych faktów, która miała się przeistoczyć w integralny system „religii ludzkości”, w którym ludzkość stanowi podmiot kultu³⁴⁷.

Wszystkie te kwestie – jak podaje cytowany powyżej autor – podnosił w swej ideologii Coubertin, chcący przy pomocy uniwersalnego programu wychowawczego zapobiec dolegliwościom i niepokojom społecznym. W pisarskiej i reformatorskiej pra-

345 K. Zuchora, *Powinności trenera-wychowawcy...*, dz. cyt., s. 2.

346 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, dz. cyt., s. 67.

347 K. Zuchora, *Nauczyciel wartości...*, dz. cyt., s. 224.

cy raczej nie poszukiwał aktywnie źródeł dla swoich koncepcji. Za to widać wyraźnie wpływy osób, które stanęły na jego drodze. To, co mu pasowało, dostosowywał do własnej teorii. Pisał przeważnie w formie moralizatorskiej, rzadko tocząc dyskusję z innymi autorami. Ponadto nie zawsze przytaczał w swoich tekstach nazwiska autorów, na których się powoływał. Czasem czynił to dopiero po latach. Jednak w kwestii programów społecznych nie można nie zauważyć wpływu Le Playa kładącego nacisk na projekty reform i sposoby porozumienia społecznego³⁴⁸. J. MacAloon podkreśla, że „intelektualne i polityczne ukształtowanie Coubertina w szkole Le Playa ma ogromne znaczenie dla zrozumienia pochodzenia olimpizmu, modelu MKOl i całej dalszej myśli Coubertina”³⁴⁹. Napisał również, że to właśnie Coubertin wprowadził jego idee w praktykę. Tą ideą była katolicka solidarystyczna doktryna pokoju socjalnego, która w jednym zdaniu oznaczała koncepcję nowoczesnego patronatu klas posiadających jako alternatywę dla walki klas. P. de Coubertin, tworząc podwaliny pod nowy system nauczania, biorąc pod uwagę sytuację klasy robotniczej we Francji, przedstawił własną zmodyfikowaną wersję solidaryzmu klasowego, zakładającego możliwość unii klas społecznych w ustroju kapitalistycznym.

Zanim jednak zostanie omówiony szczegółowo ten koncept, wypada przypisać Coubertina do jednej z ideologii panujących w tym czasie we Francji. Będzie to ciekawe zadanie, gdyż solidaryzm zazwyczaj kojarzony jest z jego chrześcijańską wersją obecną w społecznym nauczaniu Kościoła, który od encykliki *Rerum novarum* Leona XIII, stał się oficjalną jego ideologią.

Owoce Wielkiej Rewolucji we Francji, sięgającym swymi korzeniami myśli oświeceniowej, był liberalizm. To on dominował w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku, głosząc hasła walki z monarchią absolutną i sojuszem „ołtarza z polityką”. Wolna jednostka stała ponad wspólnotą, niezakorzeniona w swym działaniu i przeznaczeniu w rzeczywistości pozaludzkiej, nieograniczona nakazami boskimi i obiektywnymi prawami. Liberalizm ściśle związany z indywidualizmem, dążył do zapewnienia szerokich ram dla wolnej i nieskrępowanej prawem działalności jednostki. Społeczność dla liberała była zbiorem jednostek posiadających pełnię praw do decydowania o sobie, z gwarantem wolności, którym było prawo własności. Efektem ideologii liberalnej było zniesienie ustroju feudalnego, ograniczenie przywilejów szlacheckich i roli społecznej Kościoła, zniesienie monarchii, wprowadzenie wolności gospodarczej i później demokracji. Dopóki na horyzoncie w drugiej połowie XIX wieku nie pojawiła się ideologia socjalistyczna, można było mówić we Francji jedynie o różnych rodzajach i odcieniach liberalizmu.

Coubertin filozofię społeczną rozumiał jako problem wzajemnych powiązań autonomii jednostki ze społeczeństwem oraz ich wzajemnego oddziaływania³⁵⁰. Państwo powinno okazywać człowiekowi poszanowanie dla jego indywidualności w wymiarach: kariery, małżeństwa, przekonań. W tekstach Coubertina człowiek jest z natury egoistyczny, lecz nie ma w tym nic nienormalnego. W wielu miejscach tłumaczy genezę

348 J.J. MacAloon, *Pierre de Coubertin a współczesne nauki społeczne*, cz. I, dz. cyt., s. 34.

349 Tamże.

350 P. Coubertin, *Szacunek wzajemny*, cz. III, dz. cyt., s. 31.

owej indywidualności, pokazując, jak ją można spożytkować. Widzi człowieka, którego trudno rozszyfrować, gdyż zbyt wiele aspektów i okoliczności determinuje jego zachowania. Stąd pojawi się w późniejszych tekstach potrzeba tolerancji, a najlepiej wzajemnego szacunku. Jego wizja lepszego społeczeństwa była liberalna zgodnie z rozumieniem dziewiętnastowiecznego liberalizmu, opierającego się na rozwoju jednostki³⁵¹. Nie mogło być inaczej, skoro jego życie upłynęło na służbie III Republiki. Z czasem modyfikowano klasyczny liberalizm zgodnie z potrzebami nowoczesnej demokracji (m.in. J.S. Mill uzgodnił demokrację z wolnością jednostek).

W tym duchu pisał również P. de Coubertin. Opisał swój program w trzech punktach: 1. Zorganizowanie podziału i wynagrodzenia za pracę zgodnie z najsprawiedliwymi przepisami; 2. Wytyczenie granic pomiędzy sektorem usług państwowych i prywatnych; 3. Zapewnienie dostępności nauki dla wszystkich, nie tylko tych uprzywilejowanych³⁵². Jeśli dodamy do tego jego niechętny stosunek do Kościoła, to otrzymamy program demoliberałów. Coubertin dopuszczał pewne rozszerzenie funkcji socjalnych i opiekuńczych państwa, ale nie na tyle, by nazwać siebie socjoliberałem w myśl poglądów L.T. Hobhouse'a. Zwolennicy liberalizmu socjalnego zakładali, że państwo powinno zapewnić obywatelowi wolność od biedy. On jednak miał problem z ustaleniem granicy owej pomocy. Pisał o tym wprost:

Powinniśmy usunąć z naszego słownika używane zwykle wyrażenia, mianowicie: miłosierdzie i solidarność, przeciwstawiane zazwyczaj jedno drugiemu. Jest to drobna, niewarta uwagi, polemika słów. Ale słusznie, czy niesłusznie, pojęcie miłosierdzia zawiera w sobie coś upokarzającego: chodzi o ten nadmiar, dawany ubogiemu przez bogatego. A z drugiej strony pojęcie solidarności zakłada istnienie pewnego rodzaju prawa, niesłuchanie mglistego, którego akceptacja, co oczywiste, zostanie natychmiast cofnięta przy najmniejszej próbie jego głębszej analizy. Jeśli nasz bliźni ma prawo nie umrzeć z głodu, ma również prawo do czegoś więcej. A w którym miejscu prawo jego kończy się?³⁵³

Z pewnością daleko mu było do socjalizmu, od którego dzielił go stosunek do własności, zaś solidaryzm odciągał go od liberalizmu. Lecz nie stał gdzieś pośrodku. Mimo wszystko prezentował odłam myśli liberalnej łączącej wolność jednostki z demokracją i interesem narodu. W jednym ze swoich tekstów napisał:

Państwo demokratyczne nie może istnieć i rozwijać się bez dwóch czynników: wzajemnej pomocy i współzawodnictwa, które właśnie są podstawą każdej społeczności sportowej i pierwszym warunkiem jej rozwoju. Brak bowiem wzajemnej pomocy może prowadzić do powstawania brutalnego indywidualizmu, a następnie anarchii, brak zaś współzawodnictwa – to w efekcie osłabienie żywotności i energii prowadzące do zbiorowej ospałości i rezygnacji...³⁵⁴.

351 D. Miller, *Historia igrzysk olimpijskich i MKOl. Od Aten do Londynu 1894–2012*, Wyd. Rebis, Poznań, s. 49

352 Zob. P. Coubertin, *Listy olimpijskie*, dz. cyt., s. 26–27.

353 P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 91.

354 P. Coubertin, *Moralna i społeczna rola ćwiczeń sportowych*, dz. cyt., s. 30.

Dopiero na tak zarysowanym tle można przejść do przedstawienia solidarystycznej koncepcji społecznej restauratora igrzysk.

W drugiej połowie XIX wieku powstała doktryna polityczno-ekonomiczno-społeczna, będąca wyrazem sprzeciwu wobec liberalnego indywidualizmu po jednej stronie i socjalistycznego kolektywizmu po drugiej, chcąc uczynić zadość wszystkim klasom społecznym poprzez głoszenie haseł solidarystycznych. Była to konstrukcja głosząca prymat państwa nad jednostką, uwzględniająca jednocześnie postulaty indywidualistyczne. Idee te pojawiały się oczywiście wcześniej. Można je znaleźć w różnych koncepcjach politycznych od starożytności. Doktryna solidaryzmu krytykuje liberalizm, który poprzez postulaty indywidualistyczne zmienia człowieka w egoistę nie baczącego na los innych. Społeczeństwo będące z istoty wspólnym organizmem, staje się wtedy zbiorem luźno powiązanych jednostek, niepracujących na wspólne dobro. Solidaryści jednak nie idą dalej w krytyce, nie pochwalając kolektywizmu. Uważają, że socjalizm zbyt dalece ideologizuje klasy społeczne i jest budowany na moralnym sprzeciwie wobec kapitalizmu. Nie proponuje pozytywnych rozwiązań, lecz żywi się chęcią zemsty robotników na kapitalistach. Socjalizm został przez nich nazwany zinstytucjonalizowanym resentymentem. W efekcie przewrotu robotniczego do władzy mógłby dojść niekompetentny tłum. Kiedy wizja takiego scenariusza była bliska realizacji (potem urzeczywistniona w niektórych krajach), Coubertin zmuszony był zmodyfikować swój projekt społeczny. Jego sposobem na uzgodnienie interesów różnych klas społecznych miała być idea dobra wspólnego. W pierwszej kolejności z tej koncepcji skorzystał Kościół, proponując katolicką wersję solidaryzmu, z którego następnie czerpały partie chadeckie. Dla Coubertina ta droga – rzecz jasna – była zamknięta z racji jego stosunku do religii. Idea wspólnego dobra przekraczającego ziemską rzeczywistość nie mieściła się w jego światopoglądzie. Pisząc o religii, czynił to tylko w kontekście jej społecznej użyteczności. Religia w opinii liberałów ma charakter prywatny. Baron de Coubertin był solidarystą w myśl poglądów E. Durkheima. Nie był to solidaryzm komplementarny z katolickim czy chadeckim. W durkheimowskiej koncepcji podstawową kategorią była „świadomość zbiorowa” czy „duch powszechny”, jednak nierozumiane jako substancja istniejąca poza jednostkowymi umysłami. Świadomość zbiorowa wywiera nacisk na jednostkę w tym sensie, że w procesie wychowania dziecko zostaje wprowadzone w zbiór wartości pochodzących raczej od społeczeństwa, aniżeli od niego samego³⁵⁵. To całość – jak pisze E. Durkheim – w znacznej mierze wytwarza część i na tej zasadzie można oprzeć możliwość jedności działań i myśli jednostek w społeczeństwie. W tym przypadku solidaryzm polega na jedności celu, więc jest traktowany jako środek, w odróżnieniu od ideologii klasy robotniczej, w której jest celem samym w sobie. Zatem zasadnicze dla solidaryzmu typu durkheimowskiego jest stworzenie ducha wspólnotowego (świeckiego), który po odrzuceniu religijności tradycyjnie rozumianej, wymaga instytucji kontrolnej, którą dotychczas pełniła religia i konserwatywne państwo. Tu wchodzi Coubertin ze swoim projektem olimpijskim. Porzucone religijne obrzędy i ceremonie, zerwanie z Kościołem powszechnie oskarżonym o sprzyjanie analfabety-

355 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, dz. cyt., s. 126–127.

zmowi i monarchii, wymagały zastąpienia na zasadzie substytucji. Coubertin proponuje powołanie instytucji igrzysk jako powiernika nowej świeckiej religii. W tym miejscu łączy się olimpizm, jako narzędzie reformy społecznej, z olimpizmem globalnym będącym przetransponowaniem lokalnej idei na ludzkość jako taką. Od samego początku igrzyska miały głębszy sens, aniżeli święto sportu i romantyczne marzenia młodego Francuza. Przemyślane dzieło reformy społecznej nie da oczekiwanych rezultatów – pisze z obawą Coubertin:

Jeśli nie uda się stworzyć dostępnego dla wszystkich ośrodka widowiskowo-rozrywkowego, gdzie wokół idei prostych, jasnych [...] mogliby się gromadzić nie tylko ludzie w każdym wieku, reprezentujący wszystkie zawody, ale także przedstawiciele różnych opinii i przekonań³⁵⁶.

Widzi jednak w swoim projekcie dużą trudność, ponieważ

nie jest łatwo nakreślić swą drogę wśród tłumów, zgorzkniałych i wyczerpanych nierozważnymi nadziejami i niezadowolonymi rozczarowaniami³⁵⁷.

Oprócz fenomenu stadionu zastępującego kościoły pojawiło się także kino, równie mocno przyciągające tłumy. Choć związana z chwytliwą sztuką, kinematografia nie doznała się propagatora na miarę Pierre'a de Coubertina, który wplątałby film w wir reform społecznych i stała się niewątpliwie niewykorzystanym w pełni nośnikiem wartości.

Twórca olimpizmu wyróżnił dwie recepty na „siłę zbiorową”:

jedna polega na jej utworzeniu z sił indywidualnych, połączonych, a mimo to oddzielnych, związanych między sobą jedynie ideałami wyższego rzędu. Druga zakłada przetworzenie sił indywidualnych według modelu zgodnego z interesami ogółu³⁵⁸.

Wierny tej pierwszej, próbował uzgodnić interesy wszystkich klas i jednostek z zachowaniem ich indywidualizmu, ponieważ jego solidarność społeczna miała zupełnie inne źródło. Nie polegała na solidarności ekonomicznej i politycznej. Nie chodziło nawet o prymat społeczeństwa nad jednostką. Miała wydźwięk moralny, gromadzący ludzi wokół wspólnych wartości. To wszystko miało dzieć się na stadionie sportowym, na którym dowolnie gromadzący się ludzie czerpią radość z takiego samego źródła, jakim jest czynne uprawianie sportu bądź jego bierne oglądanie. Był to wielce oryginalny sposób ustanowienia „pokoju” czy „rozejmu socjalnego”, nieutożsamionego z platformą światopoglądowego i klasowego pojednania³⁵⁹. Solidaryzm olimpijski spełnia zatem wymogi ideologii spod takiego znaku, gdyż: 1. krytykuje socjalizm wraz z jego resentymentem; 2. prawi o idei wspólnego dobra; 3. krytykuje klasyczny liberalizm; 4. dąży do ustanowienia ducha wspólnotowego (świeckiego); 5. uznaje jedynie funkcjonalność religii w społeczeństwie.

356 P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 58.

357 Tamże.

358 Tamże, s. 62.

359 G. Młodzikowski, *Uniwersalizm olimpijski*, „Kultura Fizyczna”, 1969, nr 6, s. 251–256.

4.7.3. Szacunek wzajemny

Wzajemny szacunek to wszystko, czego bez zbytej przesady można żądać od ludzkości

Pierre de Coubertin

Znaczenie zasady rozejmu społecznego – jak podaje G. Młodzikowski – podniesione przez barona de Coubertina do rangi warunku *sine qua non* dla przyszłości ruchu olimpijskiego znalazło uzasadnienie w jego *Filozoficznych podstawach nowożytnego olimpizmu*, w których stwierdzał bez złudzeń, że:

Wymaganie od narodów, aby się kochały, byłoby dziecinadą, żądać natomiast od nich, aby się szanowały, nie jest bynajmniej utopią; wzajemne szanowanie się wymaga jednak uprzedniego poznania się³⁶⁰.

Cała teoria olimpijskiego solidaryzmu Coubertina, opiera się na koncepcji „wzajemnego szacunku”, który jest jedną z jego najdojrzałszych i dopracowanych myśli. Przedstawił ją jako trzecią część trylogii zatytułowanej *Wychowanie młodzieży w XX wieku (L' Education des Adolescents au XX-me siècle)*³⁶¹. Tekst ten został napisany jeszcze w duchu kapitalistycznego podziału klasowego i w takiej sytuacji miał zadziałać. Analizuje w nim trzy pojęcia: wiary, tolerancji i szacunku wzajemnego. Rozpoczyna od wiary nie bez przyczyny. Dotychczasowa moralność uzasadniana wymogami religijnymi już nie wystarczyła. Tłumaczył:

Dzieje się tak dlatego, że ugrupowania, które uzurpują sobie prawo decydowania w tych sprawach (moralnych – W.F.), obwarowują się w swych przekonaniach jak w fortecznych murach, a najbardziej nawet pełne cnót Kościoły zawsze były zbyt zainteresowane we wzajemnym niedostrzeganiu się i izolacji, aby ulec tego rodzaju skłonnościom. Władza cywilna często zmuszała je do wzajemnego tolerowania się³⁶².

Choć świat daleki był od wymazania idei bogów z umysłów, to jednak istniała grupa ludzi niewierzących, której nakazy religijne nie dosięgały. Jeśliby wspomnieć jeszcze mnogość wierzeń na świecie prowadzących częściej do wojen religijnych niż pokoju, konieczne dla Coubertina było odnalezienie zasady moralnej wolnej od religii. Stąd też przywołuje uniwersalną zasadę tolerancji jako istniejącą ponad podziałami religijnymi. Píše o niej następująco:

Wobec braku wspólnego prawa, niemożliwego do wcielenia w życie we współczesnym świecie, nawet jeśli założymy, że istniało ono kiedykolwiek inaczej, niż pozornie i w większym lub mniejszym stopniu narzucone siłą, odwołano się do tolerancji; wiele osób chwaliło jej dobrodziejstwa i z oburzeniem słuchało o ewidentnych dowodach jej bankructwa. A bankructwo to wyływało z natury rzeczy. Nic trwałego nie może opierać się na negatywnych

360 P. Coubertin, *Les asises philosophiques de l'Olympisme moderne*, [cyt. za:] tamże, s. 253.

361 Trylogia składała się z następujących części: 1. *Gimnastyka utylitarna* (1906); 2. *Wychowanie intelektualne* (1912); *Wychowanie moralne. Szacunek wzajemny* (1915).

362 P. Coubertin, *Szacunek wzajemny*, cz. I, dz. cyt., s. 25.

podstawach. A tolerancja jest cechą *par excellence* negatywną. Wyższa zasada, do której należałoby się odwołać, powinna posiadać całą swobodę tolerancji, bez jej zwyczajowego chłodu i całą płodność wiary bez towarzyszącej jej często ciasnoty umysłów i nieprzejednania. Między tolerancją a wiarą pozostaje miejsce na wzajemny szacunek³⁶³.

Dla twórcy olimpizmu tolerancja jest pasywną postawą wobec odmienności innych, a jako taka jest nieprzydatna dla procesu wychowywania. Nowoczesna demokracja wymaga postawy aktywnej, którą jest szacunek wzajemny, gdyż określa stosunek do siebie ludzi, którzy mieli okazję się wcześniej poznać. W 1915 roku Coubertin napisał:

A właśnie ten wzajemny szacunek jest w tak wysokim stopniu nieodzowny społeczeństwu demokratycznym, że jego nieobecność grozi im popadnięciem w anarchię. Rewolucjoniści francuscy świetnie o tym wiedzieli, kiedy obok hasła: wolność i równość umieścili, aby je udoskonalić i uzupełnić w ten sposób swoją dewizę, wyraz: braterstwo. Ale nie wymagamy zbyt wiele od ludzi. Braterstwo jest dla aniołów. Wzajemny szacunek to wszystko, czego bez zbytnej przesady można żądać od ludzkości. Może wydać się dziwne, że ośmieliwszy się posunąć aż do tego utopijnego maksimum, nie potrafiono się następnie zatrzymać na rozsądnym minimum. Ale pomijając tendencję, która częściej skłania nas ku utopii niż ku rozsądkowi, doktryna wzajemnego szacunku ma przeciw sobie własne wymaganie wzajemnego poznania. Tolerancja, która jest w końcu tylko jedną z form obojętności, może panować wśród ludzi sobie nieznanymi. Szacunek znajdzie miejsce jedynie wśród tych, którzy się znają³⁶⁴.

Autor tych słów dość naiwnie przypuszczał, że wzajemne poznanie, czyli posiadanie wiedzy o sobie, jest wystarczającym warunkiem zapewniającym realizację tej zasady. Można by pewnie taką postawę nazwać intelektualizmem etycznym, zacnym w założeniu, a nieefektywnym w skutkach. Tak czy inaczej, wierzył w to francuski arystokrata tym bardziej, że zmieniły się obiektywne okoliczności i pole działania dla tej zasady. Tolerancja dotychczas funkcjonowała i wystarczała, bo społeczności były izolowane ograniczeniami geograficznymi. Wielkie przestrzenie dzielące odmienne kultury i społeczeństwa powodowały obawy przed nieznanym. Reakcją obronną była właśnie tolerancja jako sposób oswojenia nieznanego. Przełom wieków przynoszący wiele udogodnień komunikacyjnych sprawił, że ludzie zostali postawieni w sytuacji do tej pory niespotykanej. Doszło do bezpośredniego kontaktu kultur dotąd izolowanych. Dla niektórych było to zagrożeniem prowadzącym często do nastrojów nacjonalistycznych; dla Coubertina szansą na życie w świecie globalnym. Tak o tym pisał:

Dzisiejsze przeobrażenia wiodą nas jednoznacznie w tym właśnie kierunku, mają bowiem tendencję do likwidowania barier i pomnażania kontaktów, ułatwiając tym samym wzajemne poznanie i budząc pragnienia. Byłoby zresztą ze wszech miar godne pożałowania, gdyby miało stać się inaczej³⁶⁵.

363 Tamże.

364 Tamże.

365 Tamże, s. 26.

Odpowiedzią na te zmienione warunki były Wystawy Światowe, na krótką chwilę nawet związane z igrzyskami olimpijskimi. Perspektywę globalną łatwo uszczegółowić dla potrzeb lokalnych. Naród francuski potrzebował pokoju socjalnego wewnątrzpaństwowego. Olimpizm według Coubertina dawał taką szansę. Tyle że, zamiast politycznych odezwo i ustaw, wykorzystał sport i stadion jako bezpośrednie miejsce swego oddziaływania. Z tego powodu filozofia społeczna jest właściwym poziomem uprawiania olimpizmu zakładającego zarówno szanse samodoskonalenia się jednostki, jak i prawidłowe funkcjonowanie społeczeństw. Olimpizm umożliwiał, poprzez wymóg wzajemnego szacunku, przezwyciężenie antagonizmów politycznych i klasowych, prowadząc do utopijnego – w opinii niektórych – „pokoju socjalnego”. Coubertin nie ujął doktryny „wzajemnego szacunku” w przepisy czy w formę skondensowanych reguł, nie przewidywał też żadnych sankcji za jej nieprzestrzeganie. Był to raczej stan umysłu, który chciał upowszechnić, a nie prawo, które należy promulgować³⁶⁶.

W literaturze znaleźć można ciekawą interpretację idei „wzajemnego szacunku”. W artykule L. Reithmann *Coubertin's idea of 'mutual respect' according to Kant's concept of moral philosophy*³⁶⁷ (2010), autorka sugeruje związek idei Coubertina z etyką Kanta. Dziwi się, że teorii tej tak niewiele do tej pory poświęcono uwagi, mimo jej wielkiego znaczenia. Aby móc zrozumieć w pełni tę ideę uznaje za wskazane wyjście poza olimpizm i sięgnięcie właśnie do filozofii moralnej Kanta, szczególnie do jego dzieł: *Krytyka praktycznego rozumu*, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, czy *Metafizyka moralności*. Sam Coubertin nigdzie nie powołuje się na tego autora. Nie wiemy również, czy sięgał do dzieł Kanta, czy może koncepcje te trafiły do niego z innego źródła. Rzeczywiście, wyjaśniając ideę wzajemnego szacunku, możemy to uczynić na zasadzie pokazania podobieństw z poglądami innych filozofów. Szczególnie jeśli chodzi o sam moment naukowego uzasadnienia i możliwości zaistnienia tej idei w społeczeństwie. U Coubertina brakuje choćby genezy dobrej woli człowieka, potrafiącego obdarzyć szacunkiem innych; źródła jego altruizmu i poświęcenia dla społeczeństwa jako ogółu. To ważne z punktu widzenia solidaryzmu rozumianego jako patronat klas panujących, biorących w opiekę klasę niższą. Porównanie myśli Coubertina do Kanta jest tu raczej intelektualnym eksperymentem. Trudno przecież wymagać od ideologa olimpijskiego, by parał się filozofią *sensu stricto*, podczas gdy celem jego pisarstwa była bardziej perswazja niżli naukowy wywód. Trudno udowodnić bezpośrednią inspirację Coubertina filozofem niemieckim, lecz każda próba zarysowania nowego lub szerszego tła dla filozofii olimpijskiej godna jest uwagi. W tym samym celu można poszukiwać analogii myśli olimpijskiej w filozofii H. Saint-Simona, A. Comte'a, F. Nietzschego, czy A. Schopenhauera.

366 Tamże.

367 L. Reithmann, *Coubertin's idea of 'mutual respect' according to Kant's concept of moral philosophy* [w:] K. Georgiadis (red.), *17th International seminar on olympic studies for postgraduated students. Proceedings*, IOA, Ancient Olympia 2009, s. 44–50.

4.7.4. Ambiwalencja ideologii

Solidaryzm olimpijski nie ograniczył się li tylko do teorii, ale zawierał pewien plan jego realizacji. Baron de Coubertin przedstawił własne postulaty, które należało wprowadzić w życie, by każdy obywatel mógł odnaleźć się w przyszłej pełni demokratycznej rzeczywistości. Rządy ludu wymagały świadomości politycznej i społecznej wszystkich obywateli, gdyż kwestia zarządzania państwa złożona została pośrednio w ich rękach. Demokracja z istoty wymaga wykształconych obywateli. Do tej pory rolę tę pełniła z różnym skutkiem świątla arystokracja. Rozwiązaniu tego problemu w całości życie swe poświęcił inicjator nowożytnych igrzysk olimpijskich. Związał swe życie z reformą edukacji dzieci i młodzieży, jego zdaniem podstawowego czynnika postępu społecznego i politycznego. Artykuł I *Karty Reformującej Unii Pedagogicznej*, której przewodniczył, wyrażał jego stanowisko jednoznacznie: „w aktualnej sytuacji światowej żadna reforma polityczna, ekonomiczna czy społeczna nie da spodziewanych wyników bez uprzedniego zreformowania systemu nauczania”³⁶⁸. Pokój społeczny jest możliwy pod różnymi ustrojami, lecz nie zapanuje w krajach, nim nie obejmie wpierw umysłów. Wielostronne, holistyczne wychowanie młodego pokolenia przystosowanego do nowych warunków społeczno-kulturowo-politycznych miało rozwiązać wszelkie problemy.

Na podstawie piśmiennictwa Coubertina można stwierdzić, że około 1918 roku był już przekonany, że kolejny społeczny zwrot jest nieunikniony. To, co było podstawą jego koncepcji solidaryzmu, chwiało się już u podstaw. Nowoczesny patronat klas panujących bazujący na altruizmie wyższej klasy, biorącej w opiekę tę niższą, przestał funkcjonować. Współczesne społeczeństwo kapitalistyczne opierało się już wyłącznie na hipokryzji i obłudzie religijnej. Znalazło się w zaułku moralnym, w którym kapitałiści traktując instrumentalnie Kościół, mówili o świętości cudzej własności i boskim posłannictwie posiadaczy, by uprawomocnić swe przywileje. Hasła te zostały – według francuskiego barona – przesiane przez sito codziennej praktyki i w krajach o bardziej rozwiniętej kulturze pozostały już z nich tylko strzępy³⁶⁹. Już nie plutokratów, a proletariat charakteryzował solidaryzm, do którego ci pierwsi już nie byli zdolni. Altruizm stał się atrybutem robotników, gdyż

jest szlachetnym kwiatem, rozkwitającym najpiękniej wśród nędzy lub przynajmniej kłopotów lub wyrzeczeń. Każdy, kto nie zadowala się twierdzeniem *a priori* wie doskonale, że prawdziwy altruizm znaleźć można jedynie w szeregach proletariatu; nie mam tu na myśli oczywiście niektórych wyjątkowych postaw, zainspirowanych przez chrześcijaństwo, ale jakże rzadkich w odniesieniu do liczby niepoprawnych sybarytów³⁷⁰.

Dlatego już nie kapitałiści, lecz robotnicy uczynili z altruizmu podstawę swej moralności, nad czym ubolewał restaurator igrzysk, zmuszony do umiarkowanej krytyki

368 P. Coubertin, *Źródła i granice sukcesów w sporcie*, dz. cyt., s. 19.

369 Tenże, *Miasto przyszłości – odezwa do proletariatu*, przeł. A. Sulisz, „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 7–8, s. 25–30.

370 Tamże, s. 35.

własnej klasy społecznej. W liście do czeskiego uczonego Duchoslava Forsta, socjalisty i działacza związków robotniczych, w odpowiedzi na jego poglądy napisał, że nie do końca przystaje na całą krytykę dawnego społeczeństwa. D. Forst należał do tych, którzy całą winę za popełnione zbrodnie i wszelkie zło przypisali staremu ustrojowi. Nie mógł zgodzić się z tym stwierdzeniem Coubertin, dostrzegając – mimo wszystko – pozytywne cechy społeczeństwa nieegalitarnego. Mówił nawet więcej. Uważał, że każde zorganizowane społeczeństwo musi takie być. Ponadto tylko w tak określonych stosunkach możliwe były pewne sukcesy, nie do osiągnięcia w społeczeństwach egalitarnych. Nie znaczy to, że nie dostrzegał nadużyć dawnego ustroju, które nieuchronnie prowadziły do pogłębiania napięć międzyklasowych. Wyższość jaką przypisywał staremu porządkowi była już tylko melodią przeszłości. Zgadzał się ze swoim rozmówcą (D. Forstem), że stary ustrój winny jest poważnych błędów. Nigdy jednak nie wyrzekł się tradycji, w której się wychowywał i dorastał, ale jego trzeźwy umysł nie mógł przejść obojętnie wobec aktualnych nastrojów społecznych. W odezwie do proletariatu napisał:

Przyszłość całej Europy zależy od następującej alternatywy: czy dawne społeczeństwo potrafi odrodzić się w procesie swej odnowy? A jeśli nie, to czy proletariatus będzie w stanie dostarczyć nam kadr kierowniczych nowego, normalnego i zdolnego do życia społeczeństwa? Tymczasem dziś możliwość odnowy dawnego społeczeństwa wydaje mi się bardziej znikoma niż kiedykolwiek, a jednocześnie nic nie wskazuje na to, aby proletariatus był w stanie zająć jego miejsce³⁷¹.

Szczególnie ważne jest ostatnie zdanie. Jeśli prawdziwa miałyby być odpowiedź twierdząca, Francję czekałaby kolejna rewolucja na kształt Wielkiej Socjalistycznej Rewolucji Październikowej. Nie był zwolennikiem skokowych przemian, więc ze zwiększoną siłą postulował pokojowe rozwiązanie konfliktów, w jego ocenie możliwe jedynie na gruncie wychowania. O ile starsze pokolenia zastygłe było w swej ideologii, o tyle dzieci i młodzież można wychowywać w duchu wzajemnego szacunku. Nigdy nie porzucił swojego przewodniego hasła jakoby to niewiedza pchała do międzyklasowych nienawiści³⁷². Trudno odgadnąć, na ile z przekonania, a na ile ze względów propagandowych, podczas plenarnego posiedzenia MKOl przy okazji Igrzysk VII Olimpiady w 1920 roku w Antwerpii, wypowiedział z mównicy słowa, których – w opinii G. Młodzikowskiego³⁷³ – nikt przed nim ani po nim, nie odważył się na forum olimpijskim wygłosić. Brzmiały one następująco:

Wybiła godzina jego [proletariatus – W.F.] odwetu, ponieważ – trzeba to przyjąć do wiadomości – nic obecnie nie może się już dziać ponad jego głowę. Przedstawia on ilość, a ilość zaleje elitę, która nie zawsze potrafiła okazać się godna swoich przywilejów. Proletariatus ten nie jest jednak przygotowany do swoich zadań, nie otrzymał on wykształcenia, nie zada-

371 Tamże, s. 33.

372 Zob. G. Młodzikowski, *Uniwersalizm olimpijski*, dz. cyt., s. 251–256.

373 G. Młodzikowski, *Pierre de Coubertina droga od Olimpizmu do Uniwersytetu Robotniczego*, dz. cyt., s. 500.

no sobie nigdy trudu, aby ukazać mu nagromadzone w świątyni wiedzy bogactwa, których utrzymanie będzie częściowo zależec od niego. Nie uczyniono zwłaszcza nic dla rozproszenia goryczy – nie, bądźmy szczerzy i nazywajmy rzeczy po imieniu – dla uśmierzania nagromadzonego gniewu oraz spiętrzonych uczuć nienawiści – owego niepokojącego substratu nowej, będącej dopiero w stadium tworzenia ojczyźnej gleby³⁷⁴.

Choć słowa te można uznać za pochwałę zarówno ideologii burżuazyjnej, jak i proletariatu, to jednak z pewnością świadczą o pewnym zwrocie w filozofii olimpijskiej i nie tylko dlatego, że jak on to ujmował: skoro pozyskał już arystokrację dla sportu, przyszedł teraz czas na proletariatu. Coubertin mówi wprost o resentymentach klasy robotniczej żądnej odwetu; o burżuazyjnym sloganie braterstwa międzyklasowego dobrze, ale już tylko dla aniołów.

Mówiąc o zwrocie w filozofii olimpiizmu Pierre'a de Coubertina, trzeba mieć na myśli zmianę przygotowaną i przemyślaną, w żadnym stopniu nie uzasadnioną potrzebą chwili czy apologią klasy robotniczej. Ciepłe słowa rzucone w kierunku proletariatu nie oznaczają sympatii socjalistycznych. Gdy głośno apelował o potrzebę kształcenia robotników, przemawiała nadal przez niego myśl pozytywistyczna sugerująca możliwość naukowego rozwiązania problemu. Mocne słowa i podniosły ton wy tłumaczyć można też emocjonalnym nastawieniem Coubertina do własnej reformy pedagogicznej, która od dawna zawierała idee organizowania uniwersytetów robotniczych. Będąc uczniem F. Le Playa, związał się z tą ideą i był przekonany, że powszechna nauka lepsza jest niż resentyment. Nie tylko nauka pod kątem technicznym i zawodowym. Tylko taka edukacja jest ze wszech miar pożyteczna – pisał – która kształtuje ducha, daje dostęp do wyższego życia³⁷⁵. Dlatego należy otworzyć drzwi do świątyni wiedzy. Skoro prognozuje, że Francję czeka podobny los, na wzór krajów już socjalistycznych, to nie szkodziło mu skierować kilka pochlebnych słów w stronę proletariatu, choć wiedział, że nie będzie to dobrze przyjęte w środowiskach burżuazyjnych. To lawirowanie pomiędzy apologią arystokracji i egalitaryzmu zawiesiło go gdzieś pomiędzy. I kiedy pewnego dnia zaprosił na spotkanie w Sorbonie przedstawiciele i osobistości różnych środowisk, próbując nakłonić do współpracy jednych i drugich, spotkał się z dystansem obu stron. Jak pisał G. Młodzikowski³⁷⁶, przedstawiciele prawicy podejrzewali Coubertina o sympatie socjalistyczne w momentach kiedy mówił, że oczekuje wiele od klasy robotniczej i że jest ona zdolna do wielkich rzeczy; przedstawiciele lewicy odstraszał jego arystokratyzm i hasła, że niewykształceni robotnicy nie udźwigną odpowiedzialności rządu państwem. Zresztą koncepcja wychowania mająca zmienić w następstwie stosunki społeczne nie przystawała do myśli marksistowskiej, w której to wychowanie było efektem stosunków społecznych. Odzew jego postulatów pedagogicznych nie był zbyt wielki, gdyż nie zadowolili w pełni żadnego z adresatów. Radykalizm teorii tylko umiarkowanie wyraził się w praktyce.

374 Tamże.

375 Tamże.

376 Tamże.

Stanowiska wobec olimpizmu Pierre'a de Coubertina

Ludzie praktyczni, ludzie umiejący roztropnie kalkulować – patrzą zwykle z pobłażliwą na poły, a na poły z ironiczną litościwością na idealistów, walczących nieprzejednanie o realizację odważnych pięknych snów.

Wiktor Junosza

Duży sukces odrodzonego ruchu olimpijskiego może wskazywać na bezkrytyczne przyjęcie tego przedsięwzięcia na świecie. Jednak na poziom wiedzy ogółu społeczeństwa wpływają tylko te informacje, które przejdą sito warsztatu dziennikarzy i ich głębokiej lub nie, wiedzy w tym zakresie. Oceniając olimpizm jako zjawisko, zdaje się, już trwale zakorzenione w dzisiejsze globalnej kulturze, należy wspomnieć, że dzieło Coubertina to tylko jedna próba spośród wielu, usiłująca przywrócić światu to, co było dlań zapomniane. Postać Francuza została zapamiętana i uhonorowana dlatego, że to właśnie jego projekt znalazł stałe miejsce w kalendarzu sportowo-kulturalnym świata, zaś marka olimpijska stała się jedną z najdroższych. Sam pomysł fizycznego przywrócenia antycznych agonów rodził się w atmosferze poszukiwań recepty na stan tężyzny fizycznej narodu francuskiego, wpisując się w szereg pomysłów odbudowywania potęgi imperialistycznej Francji. W trakcie krystalizowania się tej idei w głowie młodego arystokraty, tworzył on kolejne instytucje sportowe, przybliżające go do jego *opus magnum*. Już na tych pośrednich etapach dochodziło pośród jego współpracowników do różnicy zdań, kończącej się nawet schizmą wewnątrzinstytucjonalną. Początkowo pomysł organizacji pierwszych igrzysk przyjmowano z lekką nieufnością i nieśmiałością, połączoną z chłodną kalkulacją kosztów. Potem nieufność ta przerodziła się na początku ubiegłego wieku w wielki entuzjazm, a atmosfera tego sportowego święta udzielała się może nie samym zawodnikom, ale coraz szerszej grupie zacnych stadionowych gości.

Mimo postępującej społecznej aprobaty igrzyskom zawsze towarzyszyły głosy krytyczne, konfrontujące wielkie olimpijskie ideały z praktyką życiową lub zasadzające się na podważaniu wartości leżących u podstaw olimpizmu. W efekcie mamy do czynienia z projektem, który dojrzewał w klimacie nieustającego dialogu pomiędzy Coubertinem i jego zwolennikami a sceptykami i zadeklarowanymi przeciwnikami. Można by rzec, że modelował on swoje dzieło, odpowiadając na zarzuty adwersarzy, często celowo wywołując dyskusję i nasłuchując odzewu. Skąd pośród odbiorców igrzysk olimpijskich tylu entuzjastów i równie gorliwych oponentów? Na rynku jest obecna literatura, która w ruchu olimpijskim widzi więcej zagrożeń niżli szans i możliwości. Stąd stale aktualne jest pytanie: czy olimpizm to zagrożenie, czy ciągle niewykorzystana szansa. Słowa krytyki spadły na Coubertinowską koncepcję struktury MKOl, wizję amatorstwa i organizację konkursów sztuki. Dodatkowo prace historyków sportu wniosły nowe elementy do oceny dorobku Coubertina, wytykając mu niestałość poglądów i odwoływanie swych młodzieńczych teorii i dawnych haseł³⁷⁷. Kim rzeczywiście był Pierre de Coubertin dla współczesnego olimpizmu? Jego postać zdążyła już obrosnąć w legendę i trudno niekiedy oddzielić jego własne słowa od myśli zwolenników i kontynuatorów, którzy powołując się na autorytet barona, przemycali własne treści.

Początek XX wieku, przynoszący wielkie przewartościowania aksjologiczne, wymusił poszukiwania sposobów ich urzeczywistnienia. P. de Coubertin zaproponował własną drogę, wcale nienową, lecz mało dotąd eksponowaną, sugerującą, że podczas walki sportowej, nawet kiedy jeden zawodnik obija twarz swojego rywala podczas walki bokserskiej, można wspomnieć o wzajemnym szacunku, tolerancji, pokojowym współistnieniu narodów, czyniąc z niecki stadionu forum dla głoszenia tychże wartości. Jego wizje, choć górnolotne, mocno tkwiły – jak uważał – we współczesnej mu rzeczywistości i bardziej były oparte na solidnej diagnozie społecznej niż indywidualnej fantazji. Wraz z otwarciem się ludzi na inne kultury pojawiły się problemy dotąd niespotykane. Trudno było przewidzieć losy tego społecznego eksperymentu i nie dziwią pytania o możliwość jego powodzenia. Sytuacja ta przypomina tę z satyry rzymskiego sofisty Lukiana:

Anacharsys: Dlaczego, Solonie, wasi młodzieńcy zachowują się w ten sposób? Jedni obejmują się nawzajem i podcinają sobie nogi, drudzy się duszą, szamocą i tłamszą w błocie, jak tarzające świnie. A przecież na początku, po zrzuceniu szat – zauważyłem to – nacierają się tłusto oliwą i jeden drugiego masuje bardzo grzecznie po kolei. Ale potem nie wiem, co się z nimi dzieje. Pochylają ku sobie głowy i zaczynają na siebie napierać i zderzają się czołami jak para baranów [...]. Inni też przyprószeni pyłem, ale stojąc na nogach przypadają do siebie, biją się i kopią. Ten szalenciec, jak się zdaje, wypluje sobie zęby – tak ma usta pełne krwi i piasku. Jak widzisz dostał kułakiem w szczękę. Dlaczego ten sam urzędnik ich nie rozdziela i nie przerywa walki? [...] Przeciwnie, podżega ich i chwali tego, który zadał cios...³⁷⁸.

377 Zob. Z. Chmielewski, A. Jucewicz, *Problemy współczesnego olimpizmu*, Wyd. Sport i Turystyka, Warszawa 1976, s. 9.

378 Cyt. za: J. Łanowski, dz. cyt., s. 73.

Aktywność fizyczna w dziewiętnastowiecznej Francji nadal kojarzona była z przygotowaniem militarnym młodego pokolenia, z rękojmą vitalności narodu; do głosu dochodziły nauki przyrodnicze zalecające praktykowanie sportu w celach zdrowotnych. Coubertin, jako humanista, podążał drogą swych mentorów (W.P. Brookesa, T. Arnolda) promujących wychowanie przez sport, przygotowujące młodzież nie tylko do fizycznej obrony kraju, ale przede wszystkim uposażające ich we wszelkie intelektualne i osobowościowe kompetencje pozwalające wypełnić im w przyszłości obowiązki obywatelskie. Ta nowa rola sportu, z powodzeniem praktykowana w starożytnej Grecji, rozdziła zaciekawienie, ostrożny optymizm oraz stanowiska głoszące poglądy pełne nieścisłości dotyczących nie tyle formy, co treści.

W sporze o postać Pierre'a de Coubertina możemy dokonać własnej typologizacji stanowisk wobec jego wersji olimpizmu. Przy czym należy pamiętać, że ocenie podlegają pierwotne założenia olimpizmu poczynione ręką głównego ideologa, nie zaś filozofia jego następców. Przy pojawiających się głosach krytycznych, trzeba na to zwrócić uwagę, by uniknąć nieporozumień co do przedmiotu dyskusji i jej zakresu. Ponadto, co innego dla nas będzie oznaczać ocena teoretycznych postulowanych wartości, a co innego wartościowanie jej praktycznej realizacji. Zatem da się wyróżnić następujące stanowiska:

1. Entuzjazm olimpijski (apoteoza olimpijska) – stanowisko uznające, że sport olimpijski uposażony jest we właściwości wynoszące rywalizację w jego ramach ponad sport.
2. Umiarkowany optymizm – postawa głosząca, że sport olimpijski w swej istocie jest tylko kolejną imprezą równą innej ogólnościwiatowej rywalizacji, zaś dobrze pokierowany jest doskonałą okazją do promowania humanistycznych wartości.
3. Pesymizm olimpijski – głoszący, że igrzyska są czymś mniej niż sport, a cała organizacja służy jedynie partykularnym interesom określonych grup społecznych.

5.1. Olimpijscy entuzjaści

K. Zuchora rozróżnia w olimpizmie Coubertina dwa okresy. Wcześniejszy – paryski – charakteryzujący się duchem romantyzmu, wielką ufnością w możliwość realizacji wszelkich marzeń, niewidzący żadnych przeszkód w ich urzeczywistnieniu, czas wzniosłości ceremoniałów olimpijskich. Wybuch pierwszej Wojny Światowej zrewidował nadmiar optymizmu Francuza i rozpoczął drugi etap filozofii olimpijskiej, której wydarzenia polityczne i militarne podcięły nieco skrzydeł³⁷⁹. Szlachetne hasła pokojowego współlistnienia, połączone ze świadomością odnalezienia subtelniejszej formy wyładowywania rywalizacyjnych skłonności człowieka, zderzyły się z brutalnym światem partykularnych interesów narodów. Na próbę została wystawiona idea „pokoju

379 K. Zuchora, *Olimpizm otwarty*, [w:] P. Coubertin, *Etiudy olimpijskie...*, dz. cyt., s. 6–7.

bożego” (*ekecheirii*) leżąca u podstaw filozofii olimpijskiej. Konfrontacja złagodziła tę koncepcję i odtąd mówiono: jeśli igrzyska, to nie wojna; podczas wojny rezygnujemy z igrzysk³⁸⁰. Taki sam los spotkał wiele innych pomysłów, które musiały ulec zmianie, modelowane wydarzeniami politycznymi, społecznymi, ekonomicznymi itd. Nie znaczy to wcale, że pierwotna idea była optymalna w naszym dzisiejszym rozumieniu roli igrzysk w kulturze. Modyfikację początkowo elitarniej ideologii neoolimpizmu rozpoczął sam baron de Coubertin, kiedy to, po przeprowadzce do Lozanny, zrewidował i urealnił pierwotną doktrynę tworzoną niegdyś pod wpływem romantycznego porywu serca. Dzięki temu olimpizm stał się bardziej uniwersalny, otwarty na wszystkie klasy społeczne, pozbawiony uprzedzeń rasowych i dyskryminacji płciowej. Nie rozwiązał oczywiście wszystkich problemów i zarzutów wysuwanych przez bardziej reformatorskie olimpijskie środowiska. Nadal pozostał problem amatorstwa i struktury organizacyjnej MKOl-u, relacji do świata polityki i biznesu i wiele innych. Ta niestałość poglądów i ideologiczna geneza olimpizmu podzieliła rodzinę olimpijską na trzy grupy, które zostały wyróżnione powyżej na potrzeby tego opracowania.

Pierwszym i największym entuzjastą olimpijskim był – rzecz jasna – sam ich pomysłodawca. Twierdził on z całą stanowczością, że społeczeństwo było już przygotowane na przyjęcie takiego projektu. Ludzie ogarnięci podziwem dla dynamicznie zmieniającego się świata oraz postrzegający nowe możliwości jakie stają się ich udziałem, wypatrywali sposobności ich doświadczania i ekspresji. Świat skurczył się i jak nigdy wcześniej nie był tak blisko ludzi. Międzynarodowe projekty w opinii Coubertina czyniły zadość wszystkim ludzkim pragnieniom poznawania świata. Skutek olimpijskiego przedsięwzięcia trudny był do przewidzenia. W tym właśnie wyrażał się bezgraniczny optymizm twórcy neoolimpizmu. W swoim dziele dostrzegał szanse dla innych niewidoczne. Naturalnie, to on sam rozpoczął apoteozę filozofii olimpijskiej, czyniąc ze swojego pomysłu obiekt godny takiej pochwały i uwielbienia.

Tym, co charakteryzuje wszystkich olimpijskich apologetów, jest podniosły i patetyczny język używany w ich werbalnej i pisanej ekspresji. Czynił to francuski arystokrata i naśladował go jego intelektualni uczniowie. Przyjęli tę samą retorykę, dając do zrozumienia, że wielkie sprawy wymagają podniosłego języka.

Wiele już zostało napisane o pewnych niejasnościach towarzyszących rozważaniom dotyczącym olimpizmu z racji niemożności przytoczenia jednej jego definicji. Przy obszernej literaturze przedmiotu, w której używa się tego pojęcia w sposób wydający się nie budzić zastrzeżeń, dostrzegamy wyraźną trudność metodologiczną. Znaczna grupa olimpijskich entuzjastów nie jest dzisiaj jednorodna i w mniejszym lub większym stopniu zajmuje się odmiennymi aspektami olimpizmu, przypisując mu rozmaite treści uzależnione od aktualnych potrzeb autorów. Definicje czynione *ad hoc* prowadzą do rozmaitych interpretacji i na nic zdają się encyklopedyczne wykładnie. G. Młodzikowski sugeruje, że olimpizm jest pojęciem nadrzędnym dla ruchu olimpijskiego i słu-

380 Zob. J. Lipiec, *Pożegnanie z Olimpią*, Wyd. FALL, Kraków 2007.

zy raczej do wykazania wspólnych cech, niż wskazuje na jednoznaczne interpretacje³⁸¹. Otwiera to szerokie pole dla apologetów mogących dowolnie manipulować tym pojęciem, wskazując na treści przez nich akurat waloryzowane. Także Pierre de Coubertin nie zamknął swych interpretacji olimpizmu w jednej bądź wielu definicjach, lecz modyfikował to pojęcie wraz z przeobrażeniami ruchu olimpijskiego. Może to znaczyć tyle, że pierwotna była nie idea olimpijska, na podstawie której dokonywano definiowania, lecz wartość, której miała służyć. W związku ze zmieniającym się układem wartości jednocześnie i naturalnie zmienia się zakres i sens tego pojęcia. Można oczywiście dyskutować, czy aby idea nie wyprzedzała wartości, ale wynik tego sporu uzależniony byłby wtedy od przyjętego stanowiska w sprawie: na ile igrzyska nowożytne wiernie odtwarzają swój grecki pierwowzór. Jeśli wypada autorowi opowiedzieć się po którejś ze stron, to bardziej skłania się do pierwotności wartości przed ideą. Argumentem uzasadniającym takie ujęcie sprawy jest fakt niestałości poglądów Coubertina i wielka elastyczność neoolimpizmu oraz jego podatność na wpływy z zewnątrz.

Restaurator igrzysk nie wprowadził do nomenklatury olimpijskiej tego pojęcia bez ważnego powodu i intencji. Wszelkie treści, sensy i działania podejmowane pod olimpijskim szyldem wymagały ogólnego pojęcia spajającego te zjawiska, wskazującego główny kierunek. Swoją entuzjasm baron de Coubertin wyraził, opisując dzieło swojego życia między innymi w następujących słowach³⁸²:

Olimpizm nie jest żadnym systemem, lecz określonym stanem ducha zrodzonego z podwójnego kultu wysiłku i eurytmii. Mogą go sobie przywłaszczać różnego autoramentu formuły, jednakże żadna rasa i żadna epoka nie mogą rościć sobie prawa do wyłącznego nań monopolu³⁸³.

W obecnych czasach tak pełnych wspaniałych możliwości, a z drugiej strony obfitujących w tyle niebezpieczeństw, nowoczesny olimpizm ma być szkołą etycznego ideału i czystości moralnej, wytrzymałości fizycznej i siły ciała³⁸⁴.

Któż może wiedzieć, nie można wykluczyć, że Sorbona przyszłości wprowadzi do swojego programu wykład olimpizmu. Albowiem olimpizm istnieje, a zatem także i doktryna. Jest mi przykro z powodu tych licznych, którzy lżyli mnie kiedy do potocznego języka dorzuciłem ów neologizm, ale inaczej być nie mogło. Każda doktryna filozoficzno-religijna, a o taką w tym przypadku chodzi, potrzebuje nazwy, która by ją określała i upamiętniała³⁸⁵.

381 Zob. G. Młodzikowski, *Olimpizm Pierre de Coubertina*, [w:] Almanach II, PKOl, Warszawa 1988, s. 97–101.

382 Wybrane definicje olimpizmu przytoczone zostały za: G. Młodzikowski, *Olimpizm Pierre de Coubertina*, dz. cyt., s. 97–101.

383 P. Coubertin., cyt. za G. Młodzikowski, *Olimpizm Pierre de Coubertina*, „Kultura Fizyczna”, 1987, nr 3–4, s. 10.

384 P. Coubertin, cyt. za G. Młodzikowski, *Olimpizm Pierre de Coubertina*, „Kultura Fizyczna”, 1987, nr 3–4, s. 10.

385 P. Coubertin, *Olympie. Conference donnee a Paris, dans la Salle des Fetes da la Mairie du XVIeme arrondissement*. Paris 1929 (przeł. G. Młodzikowski), cyt. za G. Młodzikowski, *Olimpizm Pierre de Coubertina*, „Kultura Fizyczna”, 1987, nr 3–4, s. 10.

Współczesny olimpizm pojmuję jako ukonstytuowany w swoim jestestwie przez swojego rodzaju moralne Altis, święty gród, w którym zawodnicy zgromadzeni są po to, aby mierzyć swoje siły w pełnych tego znaczeniu sportach męskich, które dowiodą ich zdolności do obrony człowieka, panowania nad sobą, stawiania czoła niebezpieczeństwu i żywiołom, poskramiania zwierzęcia i kształtowania postawy wobec życia³⁸⁶.

Coubertin pisząc, że na olimpiźmie mogą wzorować się najrozmaitsze poglądy, czyni go pojęciem otwartym na późniejsze interpretacje i wskazuje raczej jego „ducha” aniżeli konkretne i stałe treści. Propaguje doktrynę filozoficzno-religijną, której jako główny promotor do końca życia nie potrafił, a może nie odważył się zdefiniować. G. Młodzikowski dostrzega w przytoczonych definicjach „wizję pełnego, wolnego, odpowiedzialnego, wychowanego w duchu humanizmu człowieka – obywatela świata”³⁸⁷, wyciągając wniosek, że istotą Coubertinowskiego olimpizmu jest wychowanie, więc jest to koncepcja pedagogiczna. Twórca nowożytnego olimpizmu jest zatem entuzjastą koncepcji wychowywania młodego pokolenia w duchu sportowym, której głównym środkiem oddziaływania jest rywalizacja i bezpośredni kontakt z zawodnikami z całego świata. Według niego wznowienie igrzysk olimpijskich: „pozwała wierzyć, że te pokojowe i rycerskie zmagania będą stanowić internacjonalizm najlepszy z wyobraźalnych”³⁸⁸.

Zaproponował zatem nic innego, jak tylko system wartości wskazujący drogę samodoskonalenia się człowieka zdolnego sprostać wymaganiom świata dwudziestowiecznego. Opierając swój system aksjologiczny na zmiennych wartościach, musiał zdawać sobie sprawę z faktu, że nie prezentuje doktryny danej raz na zawsze.

Cechą charakterystyczną olimpijskich entuzjastów jest promowanie tzw. idei olimpijskiej, czyli wszystkiego, co jest związane z olimpizmem, igrzyskami olimpijskimi, ruchem olimpijskim i – jak dodaje W. Lipoński – odnosi się nie tylko do samych zawodów sportowych, ale także do duchowego kontekstu³⁸⁹. Nie jest to bezkrytyczna apoteoza, a raczej troska o to, aby olimpizm nadążył za zmieniającym się światem i społecznymi potrzebami. To ideologiczne opóźnienie olimpizmu staje się często polem ataku środowisk mniej optymistycznych. Tak było w przypadku zarzutów o arystokratyczną proveniencję olimpizmu. Początkowo olimpizm rzeczywiście objawiał cechy elitaryzmu, wyrażał partykularne interesy wyższej klasy społecznej, ale z czasem nabrał wyrażnych cech uniwersalizmu, egalitaryzmu, kosmopolityzmu i wreszcie internacjo-

386 P. Coubertin, *Les assises philosophiques de l'Olympisme moderne* (przeł. G. Młodzikowski). Wykład transmitowany przez radio 4 sierpnia 1935 r. w Berlinie. Opublikowany w publikacji komitetu organizacyjnego igrzysk XI olimpiady, Pax Olimpica, Berlin 1936, cyt. za G. Młodzikowski, *Olimpizm Pierre de Coubertina*, „Kultura Fizyczna”, 1987, nr 3–4, s. 10.

387 G. Młodzikowski, *Olimpizm Pierre de Coubertina*, dz. cyt., s. 98.

388 Z tekstu odezwy do stowarzyszeń atletycznych i sportowych całego świata, zawartej w zaproszeniu do udziału w kongresie, rozesłanym 15 stycznia 1894 r., [w:] *Le congrès de Paris*, „Bulletin du Comité International des Jeux Olympiques”, 1894, [cyt. za:] G. Młodzikowski, *Olimpizm Pierre de Coubertina*, dz. cyt., s. 99.

389 W. Lipoński, *Olimpizm dla każdego*, dz. cyt., s. 16.

nalizmu. Jako wytwór ideologii mieszczańskiej, dzięki otwartości na postępowe idee, otworzył się dla mas proletariackich i z biegiem czasu uległ procesowi demokratyzacji. Warto zaznaczyć, że ten impuls rozwojowy był zazwyczaj heterogeniczny i był wynikiem obiektywnych warunków i procesów rozwojowych, społecznych i ekonomicznych, niezależnych od wewnętrznych procesów w samym ruchu olimpijskim. Nie był tego świadomy P. de Coubertin uważający, że w swoich projektach odcina się od spraw o zabarwieniu światopoglądowym, politycznym, ekonomicznym itd. Pragnął budować swój olimpizm ponad wszelkimi podziałami, co więcej, to on sam miał się stać osnową nowego światowego porządku. Nie ominęła go za to krytyka, ale czyż można podważać postulowany przez niego pod koniec życia system wartości? Olimpijska aksjologia zgodna była z duchem czasu i zdobyczami dwudziestowiecznej humanistyki. W warstwie teoretycznej olimpizm wyprzedzał swoje czasy, w aspekcie praktycznym boleśnie zderzył się z rzeczywistością. Taki sam los spotkał entuzjazm Coubertina i jego najbliższych współpracowników. Czas zweryfikował początkowy zapał i wpisał go w nurt społecznych przemian, już nie gwałtownie burzących dotychczasowy porządek. W *Listach Olimpijskich* czytamy:

Czyżbym przedstawił kiedyś olimpizm jako siłę przenikniętą duchem rewolucji? [...] Nie chciałbym się narazić na tego rodzaju zarzuty, ponieważ należę do tych, którzy uważają, że gwałtowne ruchy rewolucyjne są prawie zawsze jałowe w skutkach³⁹⁰.

Wyraźnie ostygł olimpijski entuzjazm w stosunku do nastawienia, jakie towarzyszyło mu 23 czerwca 1894 r., kiedy to w kilka godzin po decyzji o wskrzeszeniu igrzysk, swój projekt rewolucyjnego wykorzystania sportu zawarł w słowach: „*nous sommes des rebelles*”³⁹¹. Głębokie przekonanie o słuszności podjętych działań udzieliło się jego kontynuatorom, ale pomimo zdecydowanych jakościowych zmian w olimpiźmie, nie uwolniło ich od konieczności odpierania zarzutów mniej przychylnego otoczenia. Kierunek przyjęty przez Coubertina nie uległ zmianie, a tylko prędkość planowanych zmian. Dotychczasowe ich osiągnięcia dodawały otuchy. Tak Francuz wspomina swoją działalność:

Uprawianie sportu było niegdyś jedną z dorywczych form spędzania czasu przez bogatą i próżniaczą młodzież. Trzydzieści lat musiałem się borykać, aby stało się ono normalną przyjemnością drobnomieszczaństwa. Obecnie należy życie młodzieży proletariackiej przepełnić radością, jaką daje sport. Musi się tak stać, ponieważ jest to najtańsza i w najlepszy sposób odpowiadająca zasadzie równości przyjemność, najbardziej skuteczna w walce z alkoholizmem i najbardziej produktywna z punktu widzenia opanowanej i kontrolowanej energii. Wszystkie sporty dla wszystkich; jest to formuła, której z pewnością postawi się zarzut, że jest zwariowana i utopijna. Nie obchodzi mnie to jednak³⁹².

390 P. Coubertin, *Listy olimpijskie*, dz. cyt., s. 27.

391 P. Coubertin, *Bulletin du Comité International des Jeux Olympiques*, Paris 1894.

392 P. Coubertin, *Letter Olympiques*, XI, 13 janvier 1919 (przeł. G. Młodzikowski), „Gazette Lausanne”, 14.10.1918–29.04. 1919, cyt. za G. Młodzikowski, *Olimpizm Pierre de Coubertina*, „Kultura Fizyczna”, 1987, nr 3–4, s. 10.

Entuzjazm jest zawarty we wszystkich przedrostkach „naj” w przymiotnikach charakteryzujących zbawienne właściwości olimpizmu na różnych płaszczyznach oddziaływania. A i na tym nie koniec. W innym miejscu, choć wyraźne stonowanym głosem, Coubertin dodaje:

Z czyjego rozkazu szerokie masy mają pozostawać poza olimpizmem? Z jakich to arystokratycznych wyroków w przypadku młodego człowieka ma zachodzić związek między pięknem ciała, siłą mięśni, uporem w treningu i wolą zwycięstwa a tabliczką przodków i zawartością jego kieszy? [...] Idea olimpijska nie jest w stanie doprowadzić do ustanowienia pokoju na płaszczyźnie społecznej, do sprawiedliwego podziału wysiłku produkcyjnego między ludźmi, ani też niezbędnych dla materialnego bytu dóbr – ba, ani do umożliwienia młodemu człowiekowi intelektualnego postępu, mającego być przede wszystkim wynikiem predyspozycji duchowych, a nie społecznej pozycji rodziców. Stawia ona sobie jednakowoż zadanie uprzystępniania warstwom najbardziej upokorzonym radości, jaką daje sprawność ciała wyzwalająca przy pomocy wszelkich form, w jakie ową radość przyoblekł rozwój nowoczesnej industrializacji – energię, równowagę duchową i czystość. Oto integralny i demokratyczny olimpizm, którego fundamenty dzisiaj zakładamy³⁹³.

Głoszone hasła z pewnością dostarczały Coubertinowi zwolenników, ale dzisiaj prawdopodobnie co innego stanowi największą atrakcję olimpizmu. Jest nią ponad stuletnia tradycja organizowania igrzysk będąca wspaniałą zachętą dla potencjalnych apologetów, wabionych możliwością obcowania z nieprzemijającymi wartościami gwarantującymi trwałość igrzysk.

Adresatami wezwania inicjatora nowożytnego ruchu olimpijskiego są przede wszystkim działacze Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego oraz profesorowie, wykładowcy i słuchacze Międzynarodowej Akademii Olimpijskiej wraz z jej narodowymi lokalnymi odpowiednikami. Jako powiernicy olimpijskiej idei zostają niejako zobligowani do szerzenia wiedzy o programie, celach i wartościach reprezentowanego globalnego ruchu.

Obecnie nawet i apologetom daleko jest do bezkrytycznego entuzjazmu wobec dzisiejszej postaci ruchu olimpijskiego (wyjątkiem jest zapewne dział marketingowy MKOl). Lecz przynależność do olimpijskiej rodziny oznacza akceptację głównych założeń olimpizmu i chęć działania na rzecz ich popularyzacji. Stąd też nie brak obecnie, także w polskiej literaturze, takich właśnie entuzjastycznych głosów. Taką retorykę przejął choćby K. Zuchora, w którego tekstach możemy odnaleźć m.in. następujące opisy:

Dziś filozofowie i politycy szukają dróg zbliżenia między narodami i państwami o różnych ideologiach, wierząc, że podstawą tego zbliżenia należy czynić wspólne wartości i szacunek dla własnych tradycji i tożsamości społeczno-kulturowej. [...] Olimpizm jest doktryną otwartą wobec wszystkiego, co niesie ze sobą życie. Dzięki temu jest też doktryną aktyw-

393 P. Coubertin, *XXV Anniversaire des Jeux Olympiques* (przeł. G. Młodzikowski), cyt. za G. Młodzikowski, *Olimpizm Pierre de Coubertina*, „Kultura Fizyczna”, 1987, nr 3–4, s. 11.

ną, która wpływa na nowy kształt świata i stosunków międzyludzkich panujących w jego obrębie³⁹⁴.

Pierre de Coubertin wierzył, że nowożytny olimpizm nie jest krainą baśni z tysiąca i jednaj nocy, ani też fantastycznym światem przyszłości. Był przeświadczony, że zapoczątkował żywy eksperyment społeczny, oparty na trafnej i sprawdzonej doktrynie filozoficznej, której podstawę tworzy nowe wychowanie, wskazujące ludziom rozległe horyzonty, a ich wyobraźnię nie będzie ograniczała egzystencjalna nieuchronność wojny³⁹⁵.

Coubertin traktował olimpizm jako formę „integralnego teatru”, w którym spór zastąpi dialog, uczucie nienawiści zmieni się w przyjaźń, poligon w boisko, wojna w grę, w której będzie miejsce i na heroizm, i na autentyczną dramaturgię. Wierzył, że walka o te same idee rodzi tej samej miary bohaterów³⁹⁶.

Jest jeszcze jeden przejaw entuzjazmu olimpijskiego. W *Filozoficznych podstawach nowożytnego olimpizmu* P. de Coubertin wspomina, jak niełatwo było mu przekonać opinię publiczną i samych sportowców, że uczestnicząc w igrzyskach, biorą udział w czymś więcej, niż zwykłej imprezie sportowej. O tym naddatku znaczeniowym igrzysk pisał:

Stąd [Coubertin przywołuje ideologię starożytnych igrzysk – W.F.] wywodzą się wszystkie formy obyczajowe składające się na ceremoniał nowożytnych igrzysk olimpijskich. Przez długi okres musiałem je, jedna po drugiej, narzucać odpornej opinii publicznej, która nie dostrzegała w nich niczego więcej, jak tylko niedające się pogodzić z powagą i godnością międzynarodowych zawodów sportowych manifestacje teatralne lub nikomu niepotrzebne widowiska. Idea sportowo-religijna, *religio athletae*, tylko bardzo powoli torowała sobie drogę do świadomości sportowców, z których wielu jeszcze wyznaje ją w sposób nieuświadomiony. Jednakże już w coraz większym stopniu zaczynają się oni do niej zbliżać³⁹⁷.

Cytat ten zbliża nas do fundamentalnego zagadnienia relacji olimpizmu, samych igrzysk, do sportu instytucjonalnego działającego równoległe i na własnych zasadach. Skoro sport rozwijał się samodzielnie i zdołał się zorganizować w sieć równie ważnych pod względem prestiżu imprez międzynarodowych, to pozostaje pytanie: w czym apologetci olimpijscy dostrzegają wyższość rywalizacji w ramach igrzysk, nad tymi mającymi miejsce poza stadionem olimpijskim? Zauważmy przy tym, że igrzyska jako zawody sportowe nie wyczerpują w pełni pojęcia olimpizmu. Lecz czym byłby olimpizm, gdyby nie jego co czteroletnia kulminacja na stadionie? Zatem nie mówimy o tych zjawiskach oddzielnie. Porównując igrzyska starożytne i ich nowożytny odpowiednik, Coubertin stwierdził, że obecnym zawodom brak jest bazy filozoficznej, brak

394 K. Zuchora, *Nauczyciel wartości...*, dz. cyt., s. 319.

395 Tenże, *Olimpizm: powrót do źródeł*, dz. cyt., s. 38.

396 Tamże, s. 39.

397 P. Coubertin, *Filozoficzne podstawy nowożytnego olimpizmu*, dz. cyt., s. 133–134.

im „*l'élévation du but*” (wzniosłych celów)³⁹⁸. Tu kryje się prawdziwy sekret projektu olimpijskiego. Sport, jako wewnętrznie zadany nam przez naturę, został wyposażony w treść duchową, która dopełniła ludzkie pragnienia i spełniła starożytny model holistycznego podejścia do człowieka. Od zarania olimpizm w warstwie teoretycznej (deklaracje, odezwy, programy, kodeksy, listy) traktował sport nie tylko jako sferę zachowań procielskich, lecz zawierał koncepcję pedagogiczną rozszerzającą pole działania na człowieka jako byt psychofizyczny oraz całość stosunków społecznych, w obrębie których dochodzi do samodoskonalenia się jednostki. Tym, co sprawia, że igrzyska to coś więcej niż sport, jest właśnie ta „olimpijskość”. A więc rytuały ceremonialne, gra symboli, przysięga sportowców, mityczna aura zawodów, dekoracja zwycięzców, ceremonia otwierająca i zamykająca rywalizację. Wszystko to po to, by w atmosferze święta dokonywać pedagogizacji społeczeństwa w myśl założonych idei.

Jak tu nie wspomnieć o wielotysięcznej grupie entuzjastów olimpijskich, którzy w cyklu czteroletnim codziennym ciężkim treningiem zabiegają i marzą o powołaniu do narodowej drużyny mającej reprezentować ich kraj podczas igrzysk. Niezliczona liczba sportowców aspiruje do tytułu olimpijczyka, niektórzy z nich powalczą o najwyższe laury, ale większość zadowoli się samym uczestnictwem. Sportowe annały skrętnie notują tych wszystkich, którzy poprzez złożoną olimpijską przysięgę stali się godni upamiętnienia. Któż inny jak nie sami zawodnicy mogą złożyć świadectwo istoty igrzysk. A ci nie szczędzą ciepłych słów w swoich wspomnieniach. Prowadzą własną narrację przebiegu igrzysk z dala od akademickich sporów. Polski szermierz, dwukrotny srebrny medalista olimpijski – Marian Kuszewski – tak opisuje swój udział w igrzyskach:

Olimpiada to z pewnością o wiele więcej niż tylko wyniki sportowe. To piękne urzeczywistnienie idei braterstwa, przyjaźni i pokoju... Dlatego marzeniem wielu sportowców jest nie tyle nawet zwycięstwo olimpijskie, ile uzyskanie choćby prawa startu w olimpiadzie, zdobycie tytułu olimpijczyka. [...] Olimpijczycy polscy na pewno z dumą mogą oświadczyć, iż dotychczas godnie wywiązywali się ze szlachetnych zadań, jakie nakładał na nich udział w igrzyskach. Z pewnością te piękne tradycje walki i międzynarodowej przyjaźni podtrzymają także na nowej olimpiadzie³⁹⁹.

M. Kuszewski dodaje dalej, że nie jest to tylko jego osobiste stwierdzenie i mimo że istnieją odstępstwa, to takie przekonania dominują u szeregu autentycznych sportowych działaczy i zawodników. O tym, że udział w igrzyskach to coś więcej niż sport, świadczy również społeczne niezadowolenie polskich kibiców z występów podczas igrzysk tych zawodników, którzy nie dali z siebie dość dużo wysiłku, aby godnie reprezentować kraj. Wypowiedź pewnej tenisistki tłumaczącej w trakcie igrzysk londyńskich, że dla niej ważniejszą imprezą jest start w Wielkim Szlemie, odebrana została jako nie na miejscu i niegodna olimpijczyka. Postawa polskich kibiców świadczy wy-

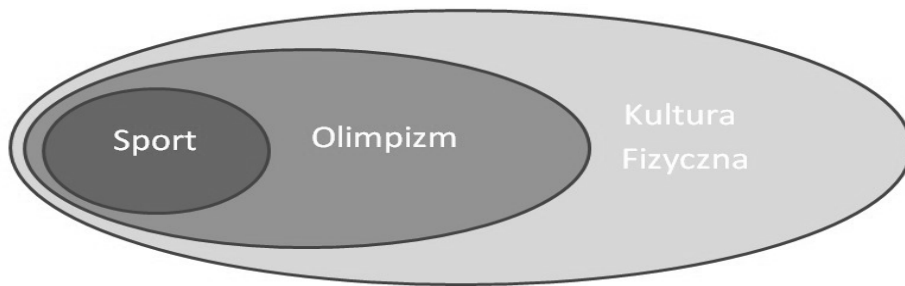
398 B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina i antyk (Metamorfozy i transformacje antycznych wzorów)*, cz. III, „Kultura Fizyczna” 1990, nr 5–6, s. 10.

399 M. Kuszewski, *Niepokój o los olimpiad*, „Kultura Fizyczna”, 2003, nr 3–4, s. 29.

rażnie na korzyść igrzysk postrzeganych jako impreza sportowa wyższej rangi. Olimpijczyk poza możliwością wstępu do „Altis” jest przedstawicielem narodu, który oczekuje i wymaga poświęcenia.

Ukryta dla większości uczestników instrumentalna rola igrzysk sprawia, że cele olimpizmu sięgają dalej i wyżej ponad sportowy wynik, czy nawet rekord świata. Szerza interpretacja olimpizmu, obejmująca również działalność w okresie olimpiady, oznacza przyjęcie za przedmiot poznania całość procesów organizacji MKOI, akcje i programy społeczne prowadzone obecnie choćby przy współpracy czy pod egidą Organizacji Narodów Zjednoczonych. To najszersze rozumienie olimpizmu daleko wykraczające poza boiskową rywalizację jest istotą Coubertinowskiego olimpizmu. Nie rozumieli tego jemu współcześni, lecz dzisiaj symbole olimpijskie zwiastują coś więcej niż walkę sportową najwyższej rangi. Są zapowiedzą nadejścia wartości, tak nieosiągalnych jeszcze w niektórych zakątkach świata. W XXI wieku uważane za truizm, naczelne wartości olimpizmu: przyjaźń, szacunek, doskonałość (*friendship, respect, excellence*) nadal są przedmiotem naszej aspiracji. Wszyscy olimpijczyści entuzjaści, ci zadeklarowani i ci pretendujący do tego miana, są zobowiązani czynić to w duchu *Fundamentalnych zasad olimpizmu* zawartych w *Karcie Olimpijskiej*:

1. Olimpizm jest filozofią życia, chwalcą i łączącą w zrównoważoną całość jakość ciała, woli i umysłu. Łącząc sport z kulturą i edukacją, olimpizm dąży do stworzenia sposobu życia opartego na radości z wysiłku, wychowawczych wartościach dobrego przykładu, odpowiedzialności społecznej i poszanowaniu uniwersalnych podstawowych zasad etycznych.
2. Celem olimpizmu jest, aby sport służył harmonijnemu rozwojowi człowieka, z wizją propagowania miłującego pokój społeczeństwa i poszanowania ludzkiej godności.
3. Ruch Olimpijski oznacza skoordynowane, zorganizowane, uniwersalne i stałe działania, realizowane pod najwyższym kierownictwem MKOI, wszystkich osób fizycznych i prawnych zainspirowanych wartościami olimpizmu. Rozciąga swoje działania na pięć kontynentów. Osiąga swój najwyższy cel gromadząc sportowców z całego świata na największym festiwalu sportu, na Igrzyskach Olimpijskich. Jego symbolem jest pięć splecionych ze sobą kół.
4. Uprawianie sportu jest prawem człowieka. Każdy musi mieć możliwość uprawiania sportu bez jakiegokolwiek dyskryminacji i w duchu olimpijskim, co wymaga wzajemnego zrozumienia w duchu przyjaźni, solidarności i *fair play*.
5. Uznając, iż sport jest ściśle powiązany ze społeczeństwem, organizacje sportowe zrzeszone wokół Ruchu Olimpijskiego niezależnie ustanawiają swoje prawa i obowiązki, do których należy swobodne ustalanie i kontrolowanie zasad dyscyplin, określanie struktur i zarządzanie swoją organizacją, przeprowadzanie wyborów do swoich władz w sposób wolny od jakichkolwiek wpływów z zewnątrz, ale również odpowiedzialność za zapewnienie stosowania zasad dobrego zarządzania.
6. Każda forma dyskryminacji w stosunku do kraju lub osoby ze względu na rasę, wyznanie religijne, poglądy polityczne, płeć lub z jakiegokolwiek innego względu, jest niemożliwa do pogodzenia z przynależnością do Ruchu Olimpijskiego.
7. Przynależność do Ruchu Olimpijskiego wymaga zgodności z Kartą Olimpijską oraz uznania przez MKOI.



Ryc. 1. Schemat relacji sportu, olimpiizmu i kultury fizycznej według entuzjastów olimpijskich (źródło: opracowanie własne)

5.2. Olimpijscy sceptycy

W historii olimpiizmu ruch krytyków odegrał nie mniej ważną rolę jak ruch entuzjastów. Nie był on jałowy i w sposób znaczący modyfikował olimpijską doktrynę. Ta dialektyka spowodowała, że olimpiizm stał się ideologią postępową, choć dostrzega się również czasowe opóźnienie powodowane zapewne siłą inercji tego globalnego ruchu. Krytyki nie ustrzegł się dwa tysiąclecia wcześniej i olimpiizm w starożytnym wydaniu. Za W. Lipońskim możemy zacytować Eurypidesa piszącego: „Z tylu rodzajów zła, które opadły Helladę, nie ma gorszego zła od rodu atletów”⁴⁰⁰. Opisów prześmiewczych nie brak i w literaturze współczesnej. Czytamy, że Leonardo da Vinci to włoski cyklista i nie być bokserem, to jest nie być wcale⁴⁰¹. O ile te złośliwe komentarze wyszły spod pióra pisarzy niezwiązanych bezpośrednio ze sportem, to nie można zlekceważyć słów choćby Hansa Lenka – filozofa i olimpijczyka – porzucającego refleksję nad problemami olimpiizmu z racji wątpliwej jego przyszłości. Tę decyzję sprowokowała współczesna dewaluacja i ignorowanie olimpijskich wartości⁴⁰². Także dziennikarze wylewali swe żale w ostrych atakach na MKOl działający pod przewodnictwem Juana Antonio Samarancha. Pisali: „Wszyscy jesteśmy winni za przyzwolenie, by nasz sport został zawłaszczony i zniszczony przez interesy komercyjne. Lecz wciąż jest czas, by odnowić jego piękno i czystość”⁴⁰³. Głosy dezaprobaty wobec polityki MKOl nie przeszły bez echa pośród tego szacownego gremium. Międzynarodowy Komitet Pierre’a de Coubertina, oświadczył: „Komitet (CIPC – przyp. W.F.), zgodnie z ideami Pierre’a de Coubertina, z całą siłą chce uświadomić wszystkim, że ruch olimpijski musi powstać przeciw świątyni handlarzy, aby rzeczywiście nadawać krok na wszystkich poziomach:

400 W. Lipoński, *Olimpiizm dla każdego*, dz. cyt., s. 164.

401 Tamże, s. 165.

402 Tamże.

403 VYV. Simson, A. Jennings, *Lords of the rings*, [cyt. za:] W. Lipoński, *Olimpiizm dla każdego*, dz. cyt., s. 166.

indywidualnym, społecznym i międzynarodowym. Komitet chce uświadomić wszystkim, że olimpizm nie powinien być ograniczony do odbywanych raz na cztery lata igrzysk olimpijskich, i że jest on przede wszystkim «stanem umysłu», który przeciwstawia się wszystkiemu, co degraduje godność indywidualnego człowieka i społeczeństwa, jak np. oddziaływanie pieniądza, szowinizm, nacjonalizm lub inne ciosy zadawane ludzkiej uczciwości...⁴⁰⁴. Naiwne byłoby przekonanie, że nawet piękny apel jest w stanie w jednym momencie odwrócić ocenę dotychczasowej działalności MKOl. Fragment tego tekstu, jak i wiele rozmaitych prób ratowania reputacji MKOl, jest ciekawy z innego względu. Ideologia olimpijska urabiała się często w duchu sprzeciwu wobec wizji Coubertina, zaś w momentach największego kryzysu ratowano się hasłami powrotu do filozofii francuskiego barona. Idee te co prawda zawsze były obecne choćby na stronach *Karty Olimpijskiej*, ale zwykle stanowiły jej ozdobę, a nie praktyczną wykładnię. Zresztą – jak słusznie zauważa W. Lipoński – „przedmiotem krytyki powinno być zło zagnieżdżone w ruchu olimpijskim, ci którzy doprowadzają go do kryzysu, nie zaś sam ruch. Czystym ideałem olimpizmu trudno przecież cokolwiek zarzucić”⁴⁰⁵. Protesty wobec polityki i decyzji MKOl, pojawiające się na stronach gazet i w publikacjach naukowych, dotyczą w przeważającej części obecnego stanu ruchu olimpijskiego. Historia olimpizmu czasów pocoubertinowskich jest zbyt obszerna, by próbować choć w zarysie przedstawić przebieg toczących się sporów i ich rezultatów. Dlatego tutaj zajmujemy się wyłącznie dyskusją nad pierwotną ideą olimpijską Coubertina, który wraz ze swoimi towarzyszami ustanowił podwaliny teoretyczne neoolimpizmu. Być może już tam kryje się powód naszych dzisiejszych rozterek, które możemy wyrazić słowami zaniepokojonego T. Olszańskiego: „Czy igrzyska pozostaną nadal nośnikiem sportu dla milionów młodych ludzi, czy też raczej staną się gigantycznym, medialnym cyrkiem, napędzającym miliardowe dochody?; a może zbrutalizują się do tego stopnia, iż staną się szkołą unicestwiania przeciwników i szkołą przemocy?”⁴⁰⁶ T. Olszański nie jest – rzecz jasna – wyjątkiem, lecz śpiewa w jednym chórze ludzi zatroskanych o los olimpiad.

Entuzjaści olimpijscy, walczący o reputację Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego, chętnie przywołują postać restauratora igrzysk. W ich opisach pojawia się on jako osoba klarowna, w swych wizjach szlachetna, niebudząca podejrzeń, na poły mityczna, niemalże bohaterska. Ten zdecydowanie wyidealizowany obraz zmącił w 1984 roku D.C. Young w swojej książce *The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics*, w której położył kres twierdzeniu, jakoby igrzyska nowożytnie były zasługą jednego człowieka. I nie chodzi tu o wszystkie wcześniejsze próby restauracji igrzysk, a o osobę Coubertina. D.C. Young dowodzi, na podstawie analizy korespondencji Francuza, że inicjatywa ożywienia starożytnych agonów należy raczej do angielskiego lekarza W.P. Brookesa, który jako pierwszy zaproponował królowi Grecji restytucję igrzysk olimpijskich, czego Coubertin w swoich listach nie raczył wspomnieć. Archiwalne ma-

404 Cyt. za: tamże, s. 167.

405 Tamże.

406 Cyt. za: M. Kuszewski, dz. cyt., s. 30.

teriały MKOl przekonały go również, że podczas Kongresu w Sorbonie w 1894 roku postacią ważniejszą był D. Vikelas, co poddaje w wątpliwość historyczną reputację P. de Coubertina jako jedyne go inicjatora igrzysk⁴⁰⁷. Young oskarża go o egoizm, świadome zniekształcanie faktów, manipulowanie nimi w celu stworzenia autohagiografii (*self-made myth*)⁴⁰⁸. Choć w sposób zdecydowany rozprawia się z mitem i geniuszem Coubertina, to jest to zabieg raczej demaskatorski aniżeli twarda krytyka. Nie umniejsza jego zasług całkowicie, doceniając jego wizję igrzysk międzynarodalnych, co było wtedy pomysłem oryginalnym i odważnym. Publikacja ta i wiele późniejszych komentarzy położyły się cieniem na postaci Coubertina i są wyraźną rysą na jego nieskazitelnym wizerunku. Nie jest to jakaś szczególna ujma, ale wyraźne odbrażwienie postaci skądinąd zasługującej na pomniki. Przecież to on na tyle skutecznie podjął ideę renowacji igrzysk, że dzieło to później związane z jego imieniem, podczas gdy inni poszli w zapomnienie. Internacjonalizm, wyjście poza tradycyjną Grecję i otwarcie igrzysk na sportowców całego świata, udostępnienie spuścizny greckiej kulturze ogólnoludzkiej, są zasługami, których żadna krytyka nie ruszy.

Międzynarodowy Komitet Olimpijski został założony w 1894 roku prawie bez wyjątku przez reprezentantów wyższych klas społecznych, co naturalnie mogło wywołać wrażenie, jakoby instytucja ta powołana została do realizacji partykularnych interesów arystokracji. Skoro tak, to słuszne są też zarzuty, że ruch olimpijski z zasady nie jest oparty na ideach uniwersalnych, i to w rozumieniu geograficznym – nie sięgając poza kulturę zachodnioeuropejską, jak i stratyfikacyjnym – mierzony dostępnością warstw społecznych do określonych dóbr, w tym przypadku sportu. Był to najcięższy i w ogóle jeden z pierwszych argumentów, jaki wysunęli przeciwnicy Coubertinowskiej myśli olimpijskiej. Według nich sport w takiej wersji miał być elitarny, zarezerwowany wyłącznie dla dzentelmenów-amatorów, a sam Coubertin w całości miał oddać swój talent i zapal Francji burżuazyjnej⁴⁰⁹. Spór ten był na tyle poważny, że doprowadził do podziału pośród członków MKOl na frakcję popierającą arystokrację olimpijską oraz bardziej postępową grupę zwolenników demokratyzacji sportu. Zresztą sam temat dla restauratora igrzysk nie był nowy, bo między innymi z tego powodu w atmosferze sporów i polemik odszedł z jego wcześniejszej organizacji Paschal Grousset. P. de Coubertinowi jako uczniowi F. Le Playa zawsze było bliżej do burżuazji i elitarnego sportu angielskiego niż do demokratyzujących poglądów Grousseta⁴¹⁰ odrzucającego arystokrację marki angielskiej. O dziwo, obaj poszukiwali inspiracji w filozofii i praktyce pedagogicznej antycznej Grecji, lecz poróżnili się w ich ocenie i interpretacji⁴¹¹. Tęgo ideologicznego przeciwnika Coubertin przemilcza w swych tekstach, czyniąc własne

407 D. Miller, *Historia igrzysk olimpijskich i MKOl. Od Aten do Londynu 1894–2012*, Wyd. Rebis, Poznań 2012, s. 40.

408 Zob. B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina i antyk (Analogie, paralele i dysharmonie)*, cz. II, dz. cyt., s. 6.

409 G. Młodzikowski, *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, dz. cyt., s. 6.

410 B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina i antyk (Analogie, paralele i dysharmonie)*, cz. II, dz. cyt., s. 3.

411 Tamże, s. 8.

przemyslenia jedynie słusznymi. Praktyczny wymiar tego sporu przez długie lata szkodził wizerunkowi MKOl jako poważnej instytucji właśnie w nierozwiązanym problemie amatorstwa uczestników kolejnych igrzysk. Choć sama kwestia amatorstwa nie będzie w tym miejscu szerzej omawiana, to jej źródło tkwi właśnie w pierwotnym zamysle Francuza, jakoby olimpijczykiem mógł zostać jedynie przedstawiciel klasy próżniaczej, traktujący sport wyłącznie w kategoriach perfekcjonistycznych, u którego wynik byłby kwestią aspiracji, a nie korzyści finansowych. Wydarzenia pozasporthowe dwudziestowiecznej Europy spowodowały, że wygrała koncepcja sportu dla wszystkich, sportu łamiącego różnice klasowe, sportu burzącego bariery międzyludzkie, takiego, do którego z czasem przekonał się sam Pierre de Coubertin. Zresztą jak zauważył G. Młodzikowski:

Coubertin był zbyt trzeźwym realistą, aby nie zdawać sobie sprawy z tego, że warunki kapitalizmu, rodzącego obok kultury klasy panującej także kulturę wyzyskiwanych, zamykanie sportu przed klasą robotniczą równałoby się samounicestwieniu burżuazyjnego sportu. Świadomość tego zrodziła jego socjalną doktrynę o roli sportu i gimnastyki jako środków mogących służyć zacieraniu antagonizmów klasowych i łagodzeniu walki klasowej w „rozdartej na klasy i stany ludzkości”⁴¹².

Pogląd, że wizja amatorstwa była jedynie jego własnym wymysłem, którego trzymał się nieugięcie przez długie lata, broniąc dostępu do igrzysk klasie robotniczej, jest oczywiście błędny i należy to w tym momencie wyjaśnić. Nie był to bowiem pomysł oryginalny, lecz miał swoje źródła przede wszystkim w literaturze XIX-wiecznej. Trudno dokładnie ustalić wszystkie teksty, na których wzorował się francuski arystokrata układający w swojej głowie kolejne części olimpijskiego projektu, gdyż jeszcze na początku dziewiętnastego wieku nie została napisana obszerna historia studiów nad światem antycznym. Można snuć tylko bardziej lub mniej prawdopodobne hipotezy. Wiemy na pewno, że rekonstrukcja przeszłości nie oparła się duchowi epoki znajdującemu swe odbicie w opublikowanych tekstach. Badania nad starożytnością różniły się więc co do interpretacji u wielu autorów. W efekcie powstały dwie wizje antycznego świata. W związku z bieżącymi potrzebami najczęściej dochodziło do zbytnej idealizacji kultury antycznej w celu legitymizacji określonych poglądów lub działań. Wraz z postępem nauk o kulturze antycznej pojawiały się głosy polemiczne i krytyczne wobec publikacji zniekształcających rzeczywisty obraz starożytnego świata. Świadomość takiego stanu rzeczy jest ważna, żeby wskazać, że pomysł Coubertina, by w igrzyskach mogli startować wyłącznie amatorzy z wyższych klas społecznych, nie był li tylko jego pomysłem albo kaprysem. Nie dysponując solidnym warsztatem historycznym, zmuszony był czerpać wiedzę z innych źródeł pisanych. Koncepcja elitaryzująca sport nie wynikała zatem z jego arystokratycznego pochodzenia, lecz w znacznym stopniu opierała się na dorobku piśmienniczym poprzednich badaczy starożytności. Los lub celowy i świadomy zabieg Coubertina sprawił, że trafiły do jego ręki te dzieła, które za E. Curtiusem

412 G. Młodzikowski, *Geneza coubertinowskiej myśli pedagogicznej neoolimpizmu*, dz. cyt., s. 574.

idealizowały antyczną Grecję wraz z jej igrzyskami. Pamiętajmy, że archeologiczne wykopaliska tego niemieckiego badacza odbiły się głośnie w Francji.

Podczas jednych z igrzysk przedcoubertinowskich (panhelleńskich) w 1870 roku zawody sportowe wygrywali przedstawiciele niższych warstw społecznych (rzeźnik, robotnik, kamieniarz). Igrzyska te, zorganizowane rzeczywiście w duchu starożytnym, okazały się dla Greków wielkim sukcesem. Pośród wielu entuzjastycznych tekstów pojawiających się w lokalnej prasie można było dosłyszeć też głosy krytyczne wśród inteligencji greckiej, jakoby niskie pochodzenie społeczne olimpioników było profanacją igrzysk i tradycji, które powinny mieć charakter hieratyczny i arystokratyczny. Głównym krytykiem był profesor filologii klasycznej Filippus Ioanneou, potępiający zwycięzców owych igrzysk z pozycji amatorstwa, nazywając ich zwykłymi wyrobnikami. Ponieważ jego głos znalazł aprobatę pośród organizatorów kolejnych zawodów z 1875 roku, wzięli w nich udział już tylko przedstawiciele klas wyższych, głównie młodzież uniwersytecka⁴¹³. Wydarzenia te miały niewątpliwie wpływ na dojrzewanie idei Coubertinowskich igrzysk, choć B. Biliński zaznacza, że

głównym jednak źródłem informacji i inspiracji Coubertina była Anglia, prawdziwa ojczyzna nowożytnego sportu europejskiego, co też nie pozostało bez wpływu na pewne arystokratyzujące koncepcje tak greckiej agonistyki, jak i olimpizmu [...] W Anglii bowiem, już w r. 1861, wydał swą *Education: Intellectual, Moral and Physical*, a w r. 1859 *Physical Education*, Herbert Spencer, a arystokratyzm angielskich college'ów znalazł swych chwalców i we Francji; a H. Taine podziwiał wychowanie fizyczne w angielskich college'ach w swych *Notes sur l'Angleterre* (1872), i przyrównywał młodych angielskich gentelmanów do antycznych greckich atletów⁴¹⁴.

W czasie swojego pobytu w Anglii w 1883 roku Coubertin spotkał się z J. Mahafym i P. Gardnerem oraz zapoznał z ich dziełami, w których antyczny atleta również był arystokratą-amatorem. To m.in. ci dwaj wymienieni angielscy historycy odpowiedzialni byli za model agonistyki greckiej ukształtowany na wzór wiktoriańskiej angielskiej arystokracji. B. Biliński demaskuje ten zabieg pisząc, że „najpierw wedle nowoczesnej arystokracji angielskiej konstruowało się świat antycznej agonistyki, a potem ten, tak skonstruowany schemat, podawano jako niedościgniony wzorzec”⁴¹⁵. Zatem rekonstruując źródła nowożytnego olimpizmu, wydaje się, że nie trzeba sięgać myślą wstecz dalej aniżeli poza dziewiętnastowieczną Anglię, mimo że wspomina się w nich czasy Peryklesa.

Obok wizji sportu olimpijskiego przeznaczonego dla klasy próżniaczej, jeszcze przed I nowożytną olimpiadą, istniała równoległa tendencja demokratyzująca sport, zdecydowanie przeciwstawiająca się tendencyjnym publikacjom zawłaszczającym prawdy historyczne dla realizacji ideologii jakiegokolwiek klasy. Reprezentantem tej gru-

413 B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertina i antyk (Analogie, paralele i dysharmonie)*, cz. II, dz. cyt., s. 8.

414 Tamże.

415 Tamże, s. 9.

py naukowców, którzy w pracach nad kulturą antyczną zajmowali stanowisko opozycyjne wobec koncepcji otaczających spuściznę grecką aureolą idealizmu był Ludwig Ross (1806–1859) – profesor Uniwersytetu Ateńskiego. Postać będąca zapewne pierwszą osobą, która zabiegała o wskrzeszenie igrzysk olimpijskich na długo przed francuskim baronem. W 1848 roku L. Ross wydał dwutomowe dzieło *Reisen des Königs Otto und der Königin Amalia in Griechenland*, wzywając w nim do wykopalisk w Olimpii. W swych badaniach był przeciwnikiem C.O. Mullera, a potem E. Curtiusa, potępiając ich za wyidealizowane wyobrażenie antycznej Grecji. To on i P. Grousset jako pierwsi wołali o demokratyzację igrzysk. W czasach współczesnych, w 1984 roku D.C. Young w swojej książce zatytułowanej *The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics* – jak pisał D. Słapek – „w dość jednoznaczny sposób położył kres idealizowaniu sportu greckiego i ukazywaniu go jako forum rywalizacji szlachetnych jednostek, altruistycznych arystokratów. Mit czystego arystokratycznego agonu służył, jego zdaniem, uzasadnianiu i kultywowaniu elitarnego sportu XIX-wiecznej Europy”⁴¹⁶.

Trudno dzisiaj rozstrzygnąć, na ile heterogeniczne czynniki wpłynęły na porzucenie idei arystokratyzmu i amatorstwa w sporcie olimpijskim, a na ile była to wewnętrzna refleksja członków MKOl. Fakt, że baron de Coubertin w swoich późniejszych pismach nawoływał już do demokratyzacji i otwarcia sportu dla wszystkich dowodzi, że olimpizm stał się w efekcie samodzielnym bytem, zrywającym ze swoją pedagogiczną praprzyczyną i wytyczył w historii XX wieku własną drogę. Czy można winić Coubertina za jego naiwność i wiarę w czystość sportu, którego rękojmią miało być amatorstwo? Obecnie już możemy z dużym prawdopodobieństwem wskazać na bezpośrednie inspiracje stojące u podstaw nowożytnego olimpizmu. Protoolimpizm kształtował się w ogniu krytyki, której nie brakowało przez wszystkie lata jego istnienia.

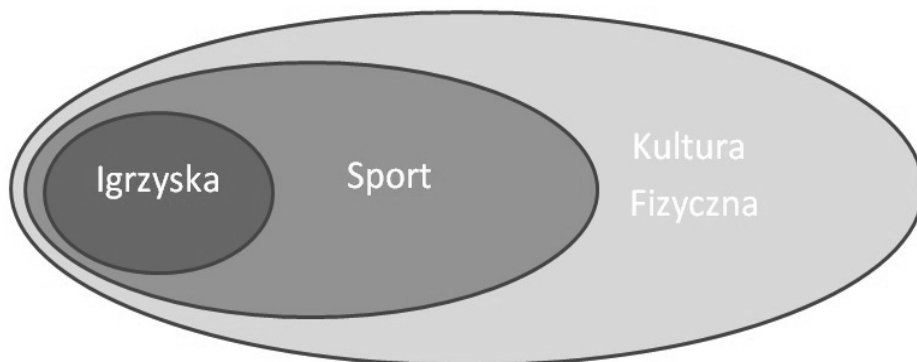
5.2.1. Dewaloryzacja igrzysk

Od pierwszych nieudolnych prób organizacji międzynarodowej imprezy w Atenach 1896, w Paryżu 1900 roku ruch olimpijski rozwijał się stopniowo, targany raz po raz sytuacjami kryzysowymi. Choć ogłoszono sukces igrzysk ateńskich, był on raczej propagandowy niżli sportowy. Dopiero potem, wraz z upływającymi cyklami kolejnych olimpiad, na stadionach olimpijskich zaczęli gościć najwybitniejsi sportowcy, a za nimi tłumy kibiców oczekujących sportowych rekordów. Instytucja igrzysk rozwijała się równoległe z innymi ogólnoswiatowymi pozaolimpijskimi imprezami, poszukując własnej tożsamości mającej uczynić udział w tym festiwalu szczytem aspiracji zawodników. Automatycznie rodzi to pytania natury esencjalnej. Czym tak naprawdę różni się rywalizacja sportowa w cieniu olimpijskiego znicza od pozostałych imprez o randze globalnej? Nie da się także uciec dzisiaj od kolejnego pytania: czy obecne igrzyska kultywują Coubertinowską tradycję, czy utrzymują z nią już tylko nazewniczy kontakt? Być może XXI-wieczny olimpizm spaja już jedynie olimpijska ornamentyka nie związana istotowo z jego strukturą, stwarzająca iluzję niegdysiejszych agonów? Taka zewnętrzna ornamentyka byłaby jedynym probierzem rozróżniającym współzawodnic-

416 D. Słapek, dz. cyt., s. 750.

two olimpijskie od nie-olimpijskiego, nie dotykająca zagadnień ontycznych, wskazująca jedynie na jego genezę. Innym wyznacznikiem mógłby być rozmach imprezy gromadzącej w jednym miejscu i czasie przedstawicieli ogółu dyscyplin sportowych. Ta miara jednak upadła, kiedy pojemność igrzysk stała się niewystarczająca, by włączyć do rodziny olimpijskiej nowo powstające konkurencje. Pozostaje stwierdzenie, że igrzyska są jedynie sumą arytmetyczną sportów świata z różnych przyczyn nazwanych olimpijskimi. Dlaczego tylko tyle zdołało wykiełkować z idei zasianej przez twórców nowożytnego olimpizmu? – pyta krakowski filozof⁴¹⁷. Dodajmy za nim, że być może aż tyle, biorąc pod uwagę potężne egzogenne siły napierające na sport.

Problem relacji igrzysk do sportu oraz wskazanie, które z tych pojęć jest bogatsze zakresowo i treściowo, znalazł swój wydzwięk w polskiej literaturze przedmiotu. Konflikt ten można zawrzeć w jednym zdaniu, pytając czy igrzyska to coś więcej niż sport? Zarówno odpowiedź twierdząca, jak i przecząca znalazła swoich zwolenników. Odpowiedź negatywna implikuje poniższą ilustrację graficzną relacji igrzysk do sportu:



Ryc. 2. Schemat relacji igrzysk olimpijskich, sportu i kultury fizycznej według sceptyków olimpijskich (źródło: opracowanie własne)

W zależności od przyjętego stanowiska w tej sprawie stwierdzamy, że olimpizm godny jest kolejnych humanistycznych refleksji lub też należy ograniczyć się tylko do prac opisowych, gdyż sam z siebie nic wartościowego nie postuluje. Jeśli jest tak, jak pisze J. Kosiewicz⁴¹⁸, że igrzyska olimpijskie są czymś mniej niż sportem, to wszyscy entuzjaści olimpijscy ulegli wielkiemu błędowi poznawczemu i powinni porzucić ponadstuletni dorobek tradycji olimpijskiej jako jałowy kulturowo i prowadzący doni-

417 J. Lipiec, *Kalokagatia...*, dz. cyt., s. 179.

418 J. Kosiewicz, *Czy igrzyska olimpijskie są czymś więcej niż sportem?*, „Wychowanie fizyczne i zdrowotne”, nr 6/2008, s. 4–11.

kąd. W tym samym tonie wypowiada się także T. Ulatowski⁴¹⁹ otwierający cały szereg zarzutów umniejszających rolę igrzysk w świecie sportu w ogóle. Pisze:

Trzeba z naciskiem podkreślić, że na powodzenie, prestiż i siłę igrzysk olimpijskich składa się powodzenie i siła uczestniczących w nich dyscyplin sportu. [...] Sama ceremonia rozpoczęcia igrzysk zbliżona swym charakterem do wielkiego widowiska teatralnego i popisów nie zastąpi w konsekwencji tego, co będzie się działo na stadionach, pływalniach, halach we współzawodnictwie sportowym, które jest przecież podstawowym elementem oceny wartości igrzysk⁴²⁰.

Prestiż igrzysk wymaga postawienia warunku, że startują najlepsi. Było to już zarzutem w 1896 roku, kiedy to do rywalizacji stanęły często przypadkowe osoby, niezdolne do największego sportowego wyczynu. Coubertinowski wymóg amatorstwa przyczynił się wtedy do dewaloryzacji współzawodnictwa w ramach igrzysk. Ponadto w wielu dyscyplinach (np. piłka nożna, tenis), poziom sportowy pozaolimpijskich turniejów przewyższał ten rozgrywany w czteroletnim cyklu. Argument ten jest prawdziwy przy założeniu, że celem igrzysk jest spotkanie się najlepszych sportowców świata. Nie było to sprzeczne z wizją fundatora igrzysk. Zresztą dzisiaj warunkiem otrzymania nominacji do narodowej reprezentacji olimpijskiej jest zazwyczaj zdobycie premiowanego miejsca w eliminacjach lub uzyskanie stosownego minimum ustalonego przez narodowy komitet olimpijski. Nie dostają się przecież na igrzyska – jak zauważa J. Kosiewicz – osoby obdarzone szczególnymi cechami charakteru (np. uczciwością, skromnością, szlachetnością, bezinteresownością, zaangażowaniem w krzewienie idei *fair play*). O wartości igrzysk nie decyduje zatem ceremonia olimpijska i głoszone przy ich okazji hasła, lecz wydarzenia boiskowe nie będące *sui generis* aktami czysto olimpijskimi, lecz pochodzącymi z zewnątrz.

Ponieważ igrzyska olimpijskie nie zawierają w swoim programie wielu dyscyplin sportu, z tego powodu również nie są czymś więcej niż sportem – argumentuje dalej J. Kosiewicz⁴²¹. Działalność MKOl-u spowodowała sztuczny podział na dyscypliny olimpijskie i nieolimpijskie, niesłusznie spychając niektóre sporty na margines. Dlatego igrzyska, skoro nie obejmują sportu w całości, będąc jego mniejszym lub większym fragmentem, nie są obiektem aspiracji wielu środowisk sportowych. W jego opinii także nie wszyscy zawodnicy są zainteresowani uczestnictwem w tym festiwalu. Pośród wielu dowodów uzasadniających nieprzychylnie stanowisko wobec działalności MKOl-u i samego Coubertina, pojawił się argument cięższej wagi. Otóż według J. Kosiewicza:

w przypadku współczesnego olimpizmu ciało, sprawność i perfekcjonizm fizyczny jest traktowany jako środek do osiągnięcia wysokich dochodów finansowych wyraźnym kosztem zawodników. W tym przypadku igrzyska olimpijskie są jednak czymś mniej niż sportem, służą m.in. wyzyskowi finansowemu, świadczą o utrwalonym i pogłębiającym się, wywo-

419 T. Ulatowski, *Agonia idei olimpijskiej*, [w:] Almanach V, PKOl, Warszawa 1994, s. 135–139.

420 Tamże, s. 136.

421 J. Kosiewicz, *Czy igrzyska olimpijskie są czym więcej niż sportem?*, dz. cyt., s. 6.

dżącym się – nie tylko zdaniem Karola Marksa – wilczym głodzie wartości dodatkowej. Są reliktem tego, co było w XIX i na początku XX w. najgorszym przejawem stosunków pracy, bezlitośnie i do pewnego momentu bezkarnie wykorzystujących pracobiorców⁴²².

Nie ma mowy o wyższości igrzysk, kiedy zawodnik staje się zmanipulowanym instrumentem wykorzystywanym w machinie biznesowej MKOl. Wielomiliardowy dochód z igrzysk nie trafia choćby w najmniejszej części jako honoraria dla sportowców. To typowy przejaw wyzysku człowieka przez człowieka, w imię jawnie fałszywej ideologii – ostrzegają olimpijscy sceptycy. Olimpizm określany jest przez sceptyków jako ideologia sankcjonująca i uzasadniająca pozbawianie zarobków sportowców-olimpijczyków. To ostre i zdecydowanie negatywne stanowisko należałoby złagodzić. Wyzysk to postępek polegający na przymusowym wykorzystaniu położenia innej osoby w celu osiągnięcia niewspółmiernie wysokiego świadczenia w porównaniu ze świadczeniem własnym. W sytuacji uczestnictwa w igrzyskach warunki te nie zostają spełnione. Po pierwsze nie można mówić o przymusie, gdyż udział jest dobrowolny, a nawet więcej – upragniony. Nie występuje zjawisko konieczności zaistnienia relacji pomiędzy wyzyskiwanym i wyzyskującym. Ponadto niezrozumiałe jest w tym argumente, dlaczego wyłącznie sumą pieniędzy miano by mierzyć korzyść z udziału w igrzyskach? Może chodzi właśnie o coś przeciwnego. Ale skoro mowa o finansach, to fakt, że olimpijczyk nie pobiera wynagrodzenia bezpośrednio z kasy MKOl-u, nie znaczy, że pieniądze nie trafiają do niego innym strumieniem (np. od sponsorów, NKOl-u itp.). Zarzuty J. Kosiewiczza zostały tu uporządkowane od tych najmniej poważnych do najistotniejszych sięgających samego źródła i fundamentu filozoficznego olimpizmu, czyli myśli barona de Coubertina. Teraz pojawiają się te największej wagi:

Argument 1:

„Upowszechniany w licznych wypowiedziach przedstawicieli nauk społecznych o sporcie pogląd, który wskazuje, że igrzyska olimpijskie są czymś więcej niż sportem może budzić uzasadnione wątpliwości, zwłaszcza, gdy odniesie się go do ich nowożytnej, tj. współczesnej – zapoczątkowanej przez barona Pierre’a de Coubertina – formy. Jest on natomiast prawdą w odniesieniu do igrzysk starożytnych – tzn. do ich hellenistycznej wersji – kiedy były one jedną z wielu postaci kultu religijnego, czci oddawanej wybranym bogom z panteonu bóstw olimpijskich”⁴²³.

Argument 2:

„To, że każde zawody są nośnikami różnorodnych, rozmaitych wartości cywilizacyjnych, kulturowych itd., to wcale nie znaczy, że są one czymś więcej niż sportem. Podobnie religia nie jest czymś więcej niż religią, sztuka nie jest czymś więcej niż sztuką, nauka nie jest czymś więcej niż nauką, tak jak człowiek nie jest czymś więcej niż czło-

422 Tamże, s. 10.

423 Tamże, s. 4.

wiekem, mimo że jego działalność towarzyszą – mówiąc w skrócie – różnorodne motywacje i wartości oraz osiągnięcia”⁴²⁴.

Z argumentu pierwszego wynika, jakoby igrzyska stawały się czymś więcej niż sportem, jeśli będą służyły innym wartościom. Dla igrzysk starogreckich tą wartością był kult religijny, podobnie jak teatr był czymś więcej niż teatrem, ponieważ i on był formą takiego kultu. Wartości i doświadczenia sakralne stanowiły wartość najwyższą i autoteliczną. Taki pogląd może oczywiście stanowić punkt sporny. Wydaje się bowiem, że sport będzie tym bardziej wartościowy, o ile będzie uprawiany właśnie ze względu na niego samego, a nie realizowany równoległe lub dla innej wartości. Idąc tym tokiem rozumowania, możemy przyjąć, że sport szkolny również jest czymś więcej niż sportem, bo celem są pozasportowe wartości wychowawcze. Według entuzjastów olimpijskich dostrzeżenie fenomenu igrzysk należy do innego porządku myślowego. Są one bowiem nadbudowane mitycznymi i symbolicznymi konotacjami rozszerzającymi ich znaczenie i sensy. Mówiąc „igrzyska olimpijskie” nie mamy już na myśli jedynie rywalizacji stadionowej, lecz ogół helleńskiej tradycji, etosu rycerskiego, angielskiego modelu gentelmana, całą sferę aksjologiczno-etyczną, rzeczywistość transcendentną zawartą w koncepcji *religio athletae*. Motywacją do uczestnictwa w dzisiejszych igrzyskach jest sam udział. Nie bez znaczenia są profity finansowe, lecz dotyczy to tylko wąskiej grupy zwycięzców. Dla większości wartością jest złożenie olimpijskiej przysięgi i udział zgodny z głównymi zasadami olimpizmu. Dojrzała myśl olimpizmu sama jest źródłem wartości. To właśnie ta „olimpijska wartościowość” zachęca swą atrakcyjnością czynnych i biernych uczestników. Pierwotny olimpizm o proveniencji pedagogicznej stał się wartością samocelową, dla którego sport obecnie wykorzystywany jest jako środek. Starożytną i nowożytną wersję igrzysk różnią przypisywane im sensy. Niegdyś to religia nadawała sportowi sens, teraz olimpizm nadaje sens sportowaniu się.

Zwróćmy uwagę, że wszelkie zarzuty J. Kosiewicza dotyczą „igrzysk”, a nie olimpizmu szerszej rozumianego. Ale czy można je oddzielić w sytuacji, kiedy sam olimpizm w cyklu czteroletnim kulminuje właśnie w igrzyskach? Nie sposób mówić o nich oddzielnie, tak głęboko są ze sobą związane. Tak więc niemożliwe jest opisywanie igrzysk bez ich szerszego kontekstu. Igrzyska są okazją do podnoszenia tematów z zakresu szeroko rozumianego humanizmu. Porusza się wtedy trudne sprawy, które mimo społecznego sprzeciwu przyjmowane są milczącą akceptacją, aż do kolejnych igrzysk. I nie jest ważne, czy pochodzą one wprost z istoty olimpizmu, czy są one podnoszone tylko przy okazji kamer świata skierowanych w jedno miejsce. Ruch olimpijski stanowi obecnie jedną z największych globalnych platform do dyskusji nad kondycją współczesnego świata. Symbol splecionych kół nie oznacza już wyłącznie sportowych wydarzeń najwyższych lotów. Jest zapowiedzią lepszego świata dla cierpiących z powodu dysproporcji społecznych i cywilizacyjnych w skali globalnej. Olimpizm nadal głosi potrzebę przypominania o wartościach, które świat zachodni od dawna uważa za truizm, bo zdołał już te kwestie rozwiązać. Perspektywa olimpijska jest perspektywą globalną, a jako taka nadal dostrzega problemy społeczno-moralne w poszczególnych częściach

424 Tamże, s. 8.

świata. Miejszem takich dyskusji są spotkania w ramach działalności Międzynarodowej Akademii Olimpijskiej (IOA). Sama podejmowana tematyka spotkań wskazuje kierunek działań i wyraża troskę o kondycję moralną i społeczną ludzkości. Oto cały obraz olimpizmu, w ramach którego organizuje się festiwale sportowe mające na celu weryfikowanie założonych rezultatów. Kontrargumentem wobec pesymistów olimpijskich jest także fakt, że to inne organizacje zrzeszające lokalne związki sportowe, kluby, zawodników, kibiców, idąc tropem ruchu olimpijskiego lub ideą społecznej odpowiedzialności, rozszerzają własną działalność, by ich aktywność wykraczała poza ramy sportu⁴²⁵.

Rzecz jasna, nie oznacza to jednak braku zasadności wniosków formułowanych przez sceptyków i pesymistów. J. Kosiewicz słusznie uważa, oceniając praktyczną stronę realizacji założeń olimpizmu, że w niektórych przypadkach mamy do czynienia z traktowaniem igrzysk jako czegoś mniejszego niż sport. Konkludując swoje rozważania napisał:

Igrzyska olimpijskie niczym nie różnią się od pozostałych spektakli sportowych np. mistrzostw świata i innych. Są bowiem w świecie teorii widowiska tylko ekspozycją *sacrum* sportowego, czyli wydarzeniem odświętnym. Są dla widzów zawieszeniem potoczności, codzienności. Podkreślam, że dla widzów, ponieważ dla zawodników wyczynowych, zarabiających na utrzymanie siebie i swojej rodziny, udział w rywalizacji sportowej jest świadectwem, obiektywizacją *profanum* zawodowego⁴²⁶.

Ciekawy jest tu podział na uczestników i obserwatorów igrzysk oraz odmienna interpretacja relacji igrzysk do sportu w zależności od roli przyjmowanej wobec wydarzenia sportowego z olimpijskich aren. Cytowany autor uważa, że nie ma nic nadzwyczajnego w samych igrzyskach, czego by nie było w innych imprezach sportowych. Dokonał pewnego uproszczenia odnosząc się do samej rywalizacji boiskowej tudzież ceremonii otwarcia lub zamknięcia igrzysk. Jednak w swojej argumentacji ma rację, bo przecież podczas walki chodzi o to, by pokonać przeciwnika. To jest sport i nie ma powodu, by sądzić, że jest inaczej. Zarzut o wielkim biznesie robionym przy okazji igrzysk też jest prawdziwy. Skoro są chętni konsumenci na dany produkt, to znajdzie się ktoś, kto będzie chciał go sprzedać. Artykuł J. Kosiewicza *Czy igrzyska są czymś więcej niż sportem?* jest głosem polemicznym wobec tych wszystkich, którzy bezkrytycznie chwaliły założenia i funkcjonowanie ruchu olimpijskiego. Oczywiście wspomniany autor nie jest zagorzałym przeciwnikiem organizacji igrzysk, choć rzeczywiście w sposób zdecydowany wypunktował słabe strony olimpizmu, zarówno w wersji Coubertinowskiej, jak i późniejszej. Szczególnie krytyka myśli restauratora igrzysk wydaje się dotkliwa, bo dotyczy samego źródła intelektualnego nowożytnego olimpizmu.

425 Na przykład UEFA proponuje hasło *Respect*, rozszerzając swoją strefę wpływów na płaszczyznę społeczno-moralną.

426 Tamże, s. 6.

Choć J. Kosiewicz⁴²⁷ wypowiada się często w sposób krytyczny wobec ruchu olimpijskiego, to jego negatywna ocena dotyczy często jedynie praktyk sportowych, które nazywa patologiami sportu. Ta nazwa sugeruje, że są to odstępstwa od wcześniej przyjętych zasad i reguł społecznie akceptowanych. Mimo że dysfunkcje nie są rzadkim zjawiskiem, to znajdujemy wielką łatwość w ich ocenie, którą nie zawsze posiadamy wartościując zachowania pozasportowe, pozaolimpijskie, np. zachowania społeczne. Te są oparte na przesłaniach o wyjątku politycznym, ekonomicznym, ideologicznym, religijnym, rasowym itp. Taka relatywność wartości jest zniesiona w zasadach sportu światowego i igrzyskach olimpijskich, ponieważ „tu mamy do czynienia ze zjawiskiem uniwersalizacji reguł i norm postępowania, o charakterze etycznym i użytecznym”⁴²⁸. Z zasadami funkcjonującymi bez wyjątków w obrębie całego świata sportu, bez względu na relatywizujące okoliczności. Dodatkowo nad ich przestrzeganiem czuwają międzynarodowe instytucje oraz związki sportowe.

Nie dokonując wartościowania samych norm postępowania regulujących zachowania boiskowe zawodników, bez trudu możemy ujawnić te patologiczne w stosunku do tych uprzednio założonych. Zatem patologia w sporcie olimpijskim nie dotyczy samej istoty olimpizmu, lecz podmiotów rywalizujących. Olimpizm jedynie określa, jak powinno być, a nie jak jest. Jeśli pierwotnie godzimy się na olimpijskie aksjologiczne postulaty, to krytyka może dotyczyć jedynie ich praktycznej realizacji związanej z amoralnym, nieetycznym zachowaniem zawodników, działaczy sportowych czy zgromadzonej widowni. To samo dotyczy dopingu farmakologicznego, korupcji, kaperownictwa itd. Istota olimpizmu nie wymaga takiego procederu. Skłania do tego raczej chciwa natura człowieka.

Pojawiające się w literaturze teksty wysoce nieprzychylnie doczekały się rychłego odzewu ze strony entuzjastów olimpijskich. A. Pawłucki wyraźnie poruszony ignorancją dziennikarzy w zakresie znajomości olimpizmu, a komentujących odbywające się igrzyska, zarzucił im w artykule *Sport jako modernizm olimpijski* rozpowszechnianie fałszywych informacji na temat działalności ruchu olimpijskiego. Sprzeciwia się przedstawianiu wioski olimpijskiej jako wiochy zamieszkiwanej przez oszustów. Oponuje przeciwko pokazywaniu działaczy MKOl jako bandy skorumpowanej arystokracji, gardzi dziennikarzami „urabiających opinię o igrzyskach jako jarmarku próżności, przekupstwa i oszustwa...”⁴²⁹. W tym tekście wspomina także J. Kosiewicza jako swego polemistę w sprawach relacji sportu do olimpizmu pisząc, że ten nie raczył uznać jego uzasadnienia o wyższości sportu olimpijskiego⁴³⁰. A. Pawłucki uznaje kulturę olimpijską za odmianę kultury sportowej, ale ich ze sobą nie utożsamia. Widzi wyraźną asymetrię w zakresie pól aksjologicznych kultury olimpizmu i sportu, z korzyścią dla tej pierw-

427 J. Kosiewicz, *Filozoficzne aspekty...*, dz. cyt., s. 326.

428 Tamże.

429 A. Pawłucki, *Sport jako modernizm olimpijski*, „Kultura Fizyczna” 2008, nr 9–12, s. 10.

430 A. Pawłucki ma na myśli swój artykuł: *Homo Olympicus jako Homo Redemptor*, cz. I, „Kultura Fizyczna”, 2006, nr 7–8, s. 3–11 oraz *Homo Olympicus jako Homo Redemptor*, cz. II, „Kultura Fizyczna”, 2006, nr 9–12, s. 28–35.

szej. Olimpizm zasobny jest według niego w „mądrość humanizmu uniwersalnego, wobec którego mądrość humanizmu sportu pospolitego, objawiająca się zaledwie etyką *fair play*, pozostaje jego częścią”⁴³¹. Sport olimpijski podobny jest do niego tylko z nazwy i trzeba dostrzec, że jego umocowanie ontyczne sięga innego podłoża. A. Pawłucki dla podkreślenia tej różnicy wprowadza pojęcie sensu czynu olimpijskiego i sportowego. Pisał: „Kiedy ta sama lekkoatletyka czy piłka nożna jest treścią zawodów olimpijskich i mistrzostw świata, to nie jest to ten sam sport. [...] tylko filozoficzni znawcy sportu wiedzą, że to samo z nazwy jest czymś innym w treści”⁴³². Czyn olimpijski zasadza się na istnieniu kodu aksjologicznego, istnieniu pewnej samowiedzy, czyli pola myśli olimpijskiej, zwanej olimpizmem.

Rodzący się ruch w swej początkowej fazie był tylko protoolimpizmem, myślą błądzącą, nieświadomą swej istoty. W drodze powoli budzącej się świadomości i samowiedzy, olimpizm stał się „dojrzałą myślą swego”. Od tamtej pory czyny olimpijskie dokonują się według sensu⁴³³. Ten sens wynosi rywalizację w ramach igrzysk ponad sport. Problem nieodróżnialności czynu olimpijskiego od sportowego polega według A. Pawłuckiego na tzw. sieroctwie edukacyjnym. Sens czynu olimpijskiego musi być nauczany i powtarzany w każdym kolejnym pokoleniu. Inaczej sportowcy na pytanie o sens ich życia w olimpijskiej rodzinie odpowiedzą: by zwyciężyć, zamiast: by ustanowić pokój. Taki czyn nie dokonuje się według olimpijskiego sensu⁴³⁴. Takiemu olimpizmowi przewidywał świetlaną przyszłość, w której „będzie się rozwijał na długo po tym, jak my obecni odejdziemy”⁴³⁵.

5.2.2. Elitaryzacja igrzysk i problem rasizmu

Elitaryzacja igrzysk to nie tylko jego arystokratyzacja, problem amatorstwa i kwestia udziału kobiet. Ruch olimpijski czasów Coubertina musiał zmagać się z zarzutem rasizmu, szczególnie widocznym podczas berlińskich igrzysk w 1936 roku. Niemożliwe jest oddzielenie polityki od sportu, ponieważ zawsze znajdują się ludzie gotowi wykorzystać potencjał igrzysk i sportowców do swych niecznych zamiarów. Ciemną kartą w historii olimpizmu stały się dwa tygodnie berlińskich igrzysk, w których szlachetność olimpijskich ideałów została skażona partykularnym interesem faszystowskich Niemiec, które w zgodzie z ruchem olimpijskim zrealizowały swoje odrażające ambicje. Do promocji igrzysk w 1936 roku poproszony został sam Pierre de Coubertin, który zachęcony gratyfikacją finansową, udzielił swojego poparcia organizatorom. Czas pokazał, że decyzja ta kosztowała go później upadek jego kandydatury do pokojowej nagrody Nobla. Nie był to pierwszy mariaż polityki i sportu. Już od pierwszych igrzysk wykorzystywano je do celów politycznych. Oto słowa króla Jerzego I podczas ceremonii otwarcia igrzysk ateńskich: „Ogłaszam otwarcie pierwszych międzynarodowych

431 A. Pawłucki, *Homo Olympicus jako Homo Redemptor*, cz. I, dz. cyt., s. 4.

432 Tamże.

433 A. Pawłucki, *Homo Olympicus jako Homo Redemptor*, cz. II, dz. cyt., s. 32.

434 Tenże, *Homo Olympicus jako Homo Redemptor*, cz. I, dz. cyt., s. 3.

435 Tenże, *Sport jako modernizm...*, dz. cyt., s. 10.

Igrzysk Olimpijskich w Atenach. Niech żyje naród. Niech żyje lud Grecji⁴³⁶. Król Jerzy nie raczył wspomnieć o przedstawicielach innych państw, tłumnie zgromadzonych na widowni, wywyższając swój naród, jego zdolności organizacyjne i dziedzictwo kulturowe. Inną sprawą jest fakt, że lud grecki oczekiwał słów otuchy po wielu latach toczony wojny.

W Sztokholmie w 1912 roku MKOl podjął decyzję o przyznaniu prawa organizacji igrzysk w Berlinie w 1916 roku. Choć Niemcy zdołali wybudować stadion, uroczyste otwarty przez cesarza w 1913 roku, przeprowadzenie igrzysk stało się niemożliwe z powodu wojny w 1914 roku. Pierwotnie przełożono je, czekając końca wojny, na co MKOl rzeczywiście wyraził zgodę. Jednak zaraz po tym, jak 22 kwietnia 1915 roku Niemcy użyli na froncie chloru jako gazu bojowego, decyzja ta została zweryfikowana i odwołana. Zmieniony charakter wojny i pozbawienie jej dżentelmeńskiego charakteru sprawiło, że Coubertin poczuł się w końcu zmuszony odwołać igrzyska⁴³⁷. Skutkiem działań wojennych było także wykluczenie Niemiec z udziału w kolejnych igrzyskach w 1920 i 1924 roku. Dopiero 4 lata później Niemcy zostali dopuszczeni do rywalizacji, zdobywając drugie miejsce w klasyfikacji medalowej ustępując jedynie reprezentacji USA. Potwierdzając swoją potęgę sportową, poszli za ciosem podejmując kolejną, tym razem udaną, próbę aplikowania do roli gospodarza igrzysk. Ubiegali się o to głównie T. Lewald i C. Diem zadeklarowani entuzjastyczni zwolennicy P. de Coubertina. Ten drugi w liście do swojego mentora w 1931 roku pisał, że jego najżarliwszym pragnieniem będzie zorganizowanie igrzysk w duchu zgodnym z wolą ich inicjatora⁴³⁸. Bezpośrednie oskarżenie Coubertina, jakoby miał osobiście lobbować na rzecz igrzysk berlińskich jest jednak nieuzasadnione. W ostatecznym głosowaniu trzy czwarte członków MKOl głosowało za Berlinem. Odkonstrowało się to w czasie, kiedy już nie Francuz był przewodniczącym MKOl, lecz Belg Henri Baillet-Latour. To on firmował swoim nazwiskiem decyzje podjęte przez instytucję, której przewodził. Pierre de Coubertin wtedy już oficjalnie był poza ruchem (ustąpił po igrzyskach w Paryżu), w tym sensie, że nie miał wpływu na podejmowane decyzje. MKOl był już na tyle autonomiczny w działaniu, że nie potrzebował opinii byłego przewodniczącego. Ten będąc już u schyłku swojego życia, jako założyciel i honorowy prezydent, przyjął zaproszenie do zainaugurowania cyklu wykładów na temat znaczenia igrzysk, traktując to jako zaszczyt i kolejną możliwość promowania swojego dzieła. Pisząc *Filozoficzne podstawy nowożytnego olimpizmu*, wygłaszając je potem w orędziu transmitowanym 4 sierpnia 1935 roku w Berlinie, próbował podsumować myśl przewodnią, na której oparł projekt ogólnoświatowego sportowego festiwalu. G. Młodzikowski w komentarzu do współczesnego polskiego wydania tego tekstu (1986) napisał, że uważny czytelnik bez trudu dostrzeże brak krytycznej refleksji wobec poczynań organizatorów igrzysk, które, jak wykazał ich przebieg, służyły nie tyle sprawie olimpizmu, ile politycznemu interesowi władców III

436 Cyt. za: G. Walters, *Igrzyska w Berlinie. Jak Hitler ukradł olimpijski sen*, Wyd. Rebis, Poznań 2008, s. 23–24.

437 Tamże, s. 19.

438 Tamże, s. 22.

Rzeszy⁴³⁹. Czy główny ideolog olimpizmu w pełni świadomie i z premedytacją uczestniczył w niemieckiej narodowej propagandzie, czy też po prostu robił swoje, ciesząc się z planowanego rozmachu nadchodzących igrzysk? – tego nie wiemy. Faktem jest, że otrzymał za to sowitą zapłatę ratującą jego wątły rodzinny budżet. G. Młodzikowski w samym orędziu Coubertina doszukał się gwałtu na olimpijskich ideałach. Lecz czy chwalenie organizatorów nie było po prostu zwykłą kurtuazją? Można się spierać, czy ocena ta nie była nad wyraz krytyczna. Trzeba podkreślić, że w samej treści *Filozoficznych podstaw olimpizmu* nie znajdujemy potwierdzenia opinii ich komentatora. Zbliżające się igrzyska były dla Coubertina kolejnym dowodem trafności jego idei. Trudno było oczekiwać, by zrezygnował z patetycznego, podniosłego języka promującego nadchodzące sportowe wydarzenia. Starzejący się baron przyjmował wtedy rolę zewnętrznego obserwatora, przyglądając się, jak ruch olimpijski potężnieje i przerasta swego ojca założyciela. Naiwnym byłoby sądzić, że nie docierały do niego wieści o przybierających na sile rasistowskich nastrojach w III Rzeszy. Ale pewnie bardziej wierzył swoim niemieckim powiernikom (T. Lewald, C. Diem), których po powrocie z igrzysk z Los Angeles lokalna prasa nazwała zdrajcami, gdyż dopuścili, by niemieccy sportowcy rywalizowali z Żydami i „czarnuchami”⁴⁴⁰. Ci traktowali te zarzuty jako bredzenie ekstremistów nie przypuszczając, że kiedyś głosy te będą wolą całego ludu. Ponadto wyniesienie A. Hitlera do władzy było zagrożeniem dla prac Komitetu Organizacyjnego, gdyż uważał on (1932), że igrzyska są wymysłem Żydów i masonów, a skoro tak, to niemożliwe jest przeprowadzenie takich zawodów w Rzeszy rządzonej przez socjalistów⁴⁴¹. W takiej atmosferze tym bardziej mogło się wydawać, że igrzyska niosące hasła tolerancji i równości będą odpowiedzią na radykalizujące się poglądy narodu niemieckiego. Burzliwe dzieje Republiki Weimarskiej (1919–1933), seria prawicowych i lewicowych puczy i rewolucji, zawirowania polityczne i Wielki Kryzys w 1930 roku wzmocniły poparcie dla ekstremistycznych partii. Karmiąca się niezadowolaniem społecznym NSDAP parła do władzy z nacjonalistycznymi hasłami w programie. Odpowiadała na ówczesne nastroje społeczne, podsycane pracami naukowymi zwolenników rasizmu. Problem ten pojawił się w Europie Zachodniej wraz z opublikowanymi badaniami G. Cuviera (1769–1832), wprowadzającymi podział ludzkości na trzy rasy. Początkowo mający charakter aksjologicznie neutralny aż do publikacji przez A. Gobineau (1816–1882) *Eseju o nierówności społecznej*. Potem nastąpiła cała seria badań mająca wskazywać na rasową ocenę zdolności cywilizacyjnych człowieka⁴⁴². Osobą uważaną za twórcę ideologicznych założeń NSDAP, a także najbardziej wpływowym nazistą i autorem teorii rasistowskich narodowego socjalizmu, był A. Rosenberg. W klimacie jego teorii oraz zaleceń ministra propagandy i oświecenia publicznego J. Goebelsa, Hitler zdał sobie sprawę, że igrzyska można włączyć w niemiecką propagandę. Od tamtej

439 G. Młodzikowski, komentarz dot.: P. Coubertin, *Filozoficzne podstawy nowożytnego olimpizmu*, „Kultura Fizyczna” 1986, nr 11–12, s. 27.

440 G. Walters, dz. cyt., s. 26.

441 Tamże, s. 28.

442 M.in. H.S. Chamberlain, L. Woltman, V. de la Pouter, Galton, Pearson i in.

pory berlińskie igrzyska miały dla niego niewiele wspólnego ze sportem, lecz były pokazem siły narodu niemieckiego i triumfującego nacjonalizmu⁴⁴³.

To, że igrzyska zostały rzeczywiście wykorzystane do celów politycznych, nie znaczy, że problem tkwi w nich samych. Świadczy to jedynie o tym, że olimpizm posiada wielką siłę przekazu, moc sprawczą, korzysta z uniwersalnego języka sportowego docierającego z łatwością do wszystkich. Jako takie stały się instytucją atrakcyjną dla wielu grup społecznych, narodowych czy finansowych, które pod ich marką chciały załatwić własne interesy. Łatwo to można odwrócić w kontrargument. Jeśli tylko odpowiednio wykorzystamy ich potencjał, retoryka oryginalnego olimpizmu przyniesie oczekiwane rezultaty zawarte w *Karcie Olimpijskiej*. To miał na myśli de Coubertin głosząc filozofię olimpijską w niemieckim radiu. Mówił:

Należy dojść do takiego stanu, aby przy tego rodzaju okazjach, a szczególnie przy okazji igrzysk olimpijskich aplauz widowni był proporcjonalny jedynie do wyniku wykluczając wszelką preferencję narodową. Wszelkie narodowe egzaltacje muszą zawrzeć rozejm lub, aby się wyrazić inaczej, zostać „przejściowo wysłane na urlop”⁴⁴⁴.

Zacytowany fragment świadczy o Coubertinie coś dokładnie przeciwnego, niż to, co mu zarzuca tłumacz jego tekstu, G. Młodzikowski. Otóż nie tylko, że nie ma w tekście apoteozy narodu niemieckiego i brak tu niemieckiej propagandy, to Coubertin wprost postuluje, aby stadion był jedynie miejscem sportowej rywalizacji. To wyłącznie święto sportu, a więc kibice powinni nagradzać oklaskami zawodników tylko ze względu na osiągnięte wyniki, a nie przynależność narodową. Postuluje edukację w tym zakresie szerokiej widowni, która musi być świadoma wartości płynących z ducha olimpijskiego. Nie ma tu miejsca na żadną narodową propagandę. Święto sportu to święto ludzkości zgromadzonej wokół uniwersalnego ołtarza sportu, uniwersalnych wartości. To święto człowieka zmagającego się z drugim człowiekiem i samym sobą. Jest tylko jeden sztandar, pod którym występują zawodnicy: sztandar spuścizny starożytnej Olimpii i pięciu kół złączonych w łańcuch ogólnoludzkich ideałów i wartości. Organizatorzy igrzysk dopięli swego, ale jeśli Niemcy ulegli hitlerowskiemu rasizmowi, to uprzedzenia zostały najwyraźniej odłożone na bok na kilka minut fanatycznej owacji, kiedy to bieg na 100 m wygrał czarnoskóry Amerykanin Jesse Owens, zaś Niemiec Borchmeyer dobiegł do mety przedostatni⁴⁴⁵. O igrzyskach berlińskich A. Brundage pisał później: „Wszelkie uprzedzenie społeczne, rasowe, religijne czy polityczne, jakie mogły istnieć, wkrótce poszły w zapomnienie i sportowcy z całego świata, o różnych przekonaniach, rozmaitych światopoglądach i odmiennych stylach życia, stali się na stadionie i poza nim najprawdziwszymi przyjaciółmi za sprawą wszechogarniającego ducha olimpijskiego”⁴⁴⁶.

443 Tamże, s. 36.

444 P. Coubertin, *Filozoficzne podstawy nowożytnego olimpizmu*, dz. cyt., s. 28.

445 G. Walters, dz. cyt., s. 15.

446 Cyt. za: tamże, s. 38.

5.3. Niewykorzystana szansa

Jak w każdym sporze, lata toczonyj dyskusji i walka przeciwstawnych poglądów zrodziła z czasem stanowiska umiarkowane. Takie, które wartościując argumenty obu stron, tworzą własną wizję olimpizmu, ani nazbyt optymistyczną, ani negatywną. Czy jest to stanowisko najbardziej dojrzałe – trudno ocenić. Z pewnością nie należy lekceważyć skrajnych stanowisk. Zarówno w bezkrytycznej apoteozie dzieła Coubertina ze strony entuzjastów olimpijskich, jak i w głosach potępiających olimpizm jako ideologię kultury burżuazyjnej, możemy odnaleźć prawdę o igrzyskach i całym ruchu olimpijskim. Sztuką jest poprzez znajomość historii, genezy i inspiracji filozoficznych postawić trafną diagnozę współczesnemu olimpizmowi, by na tej podstawie snuć wizję przyszłych czasów. Na pewno zalecany jest chłodny stosunek do barona de Coubertina jako przedstawiciela pewnej szczególnej formacji intelektualnej. Żyjąc na przełomie wieków, ciągle niósł ze sobą bagaż poprzedniej epoki. Przekonany o wyższości kultury francuskiej był przedstawicielem kraju kolonialnego o ambicjach wielkiego mocarstwa. Mimo to był człowiekiem pięknego charakteru, próbującym zbratać ludzkość przy pomocy idei „wędrownego teatru sportowego”.

Z perspektywy czasu można wyróżnić dwie możliwości oceny olimpizmu. Wielu współczesnych naukowców uważa go za byt autonomiczny, tak jak tego życzyłby sobie Pierre de Coubertin, i może nie we wszystkich aspektach, ale w znacznej mierze dający odpór zewnętrznym czynnikom modyfikującym. J. Lipiec stoi na stanowisku autonomiczności olimpizmu, będącego dziełem nieustannej dialektyki ze zmieniającym się światem. Jest optymistą uważającym, że pomimo wyraźnych skaz na jego obliczu, sport jest w stanie sam się obronić, chociaż wielu już ogłosiło upadek olimpijskich ideałów⁴⁴⁷. Projekt międzynarodowych festiwali sportowych uznaje za specyficzny efekt cywilizacyjny nieznanym ludzkości przed wiekiem dwudziestym. Olimpizm nie wywodzi się w prostej linii ze sportu i łączy idee starożytnej Olimpii z modelami pedagogicznymi i nowo powstałymi, nieobecnyymi wcześniej stosunkami międzynarodowymi. Samodzielność tej idei W. Lipoński upatruje w jego genezie. Píše, że

współczesny ruch olimpijski zrodził się przede wszystkim jako koncept intelektualny. Jego twórcami byli bowiem intelektualiści, nie zaś praktycy sportu. [...] Możemy się tylko domyślać, że gdyby za wskrzeszenie igrzysk wzięli się praktycy sportu bez istotniejszego przygotowania humanistycznego mielibyśmy imprezę znacznie uboższą w kulturową symbolikę, pozbawioną głębszego filozoficznego sensu⁴⁴⁸.

Nie można też wykluczyć możliwości, że pojawienie się, rozwój i egzystencja olimpizmu były utajoną potrzebą gatunkową człowieka poszukującego wartości uniwersalnych, czekającą możliwości pełnej ekspresji. A może to tylko forma eskapizmu? Próba zastąpienia świata stadionem i ucieczka przed rzeczywistością i problemami społecznymi?

447 Patrz J. Lipiec, *Pożegnanie z Olimpią*, dz. cyt.,

448 W. Lipoński, *Platon a puszka Coca-Coli*, „Sport Wyczynowy” 1994, nr 7–8, s. 18.

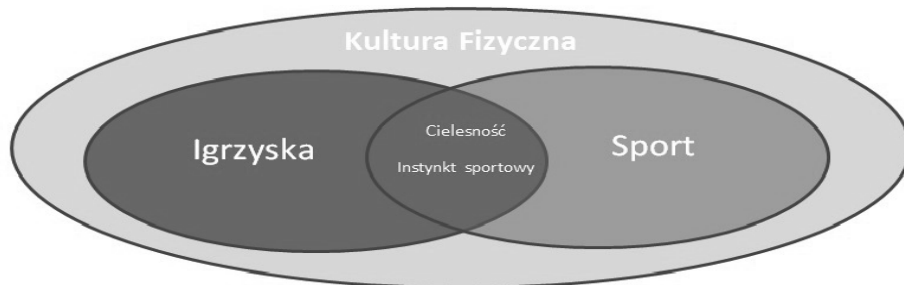
Przy ocenie poglądów Coubertina należy wziąć pod uwagę także to, co działo się obiektywnie w świecie. Ruch olimpijski programowo miał pełnić rolę rewolucjonizowania świata, proponując nowy porządek. Po części zrealizowało się marzenie młodego francuskiego arystokraty, ale jest też pewne, że igrzyska były i będą takie, na jakie świat zasłużył. Z jednej strony fenomenalny fakt kulturowy, z drugiej zjawisko charakteryzujące się zawilgłymi związkami formalnymi z instytucjami i strukturami finansowymi, społecznymi, politycznymi itd. Wytyka się olimpizmowi zbytnią bierność i poddawanie się kulturze masowej. Autor *Pożegnania z Olimpią* komentując te kwestie zauważył, że „jeśli [olimpizm – W.F.] nawet próbował nie ulec potulnie mechanizmowi narastającej samoalienacji, to wykazał się zadziwiająco elastycznością i ochotą do adaptacji stwarzanych mu warunków. Mówiąc krótko: płynął biernie z głównym nurtem przemian kulturowych, nie zawsze przecież toczącym najczystsze wody”⁴⁴⁹. W marzeniach Coubertina ruch olimpijski miał być niezwykle aktywny i nadawać ton tym przemianom. Rzeczywistość jest taka, że ruch mimo wszystko spełnia poniekąd oczekiwania swojego twórcy, tyle że waga wpływów jest nierównomierna na całym świecie. W kulturze zachodnioeuropejskiej jest tylko alternatywą pośród wielu ruchów humanistycznych. Tam, gdzie nie dotarły choćby klasyczne dzieła europejskiej literatury, ruch olimpijski pojawia się niczym jutrzienka uprzedzająca nadejście takich wartości, które w Europie dawno już zinternalizowano. W takim samym tonie wypowiedział się również G. Młodzikowski pisząc, że realizacja programu Coubertina „nie zależała ani od niego, ani od igrzysk, lecz od rozwiązania zasadniczych problemów społecznych i ekonomicznych zarówno we Francji, jak i w innych krajach kapitalistycznych”⁴⁵⁰. Stanowisko umiarkowane, podobnie jak dwa wcześniej wymienione skrajne poglądy, na podstawie refleksji wyprowadza własne wnioski. Uważają, że pisząc o dziejach ruchu olimpijskiego, zarówno w stadium kreacji i dalszego jego rozwoju, czynić to należy w odniesieniu do założeń teoretycznych, w tym przypadku idei Coubertina, które zresztą były zmienne w czasie. Wszelka refleksja nad stanem przeszłym i przyszłym w rezultacie prowadzi na tereny nieznane. Jeśli wartościujemy działalność ruchu olimpijskiego w sposób dodatni, oczekujemy jego świetlanej przyszłości i nas samych jako odbiorców kreowanej przez olimpizm przestrzeni wartości. W innym wypadku, musimy albo pogodzić się ze zmieniającą się i nieprzystającą do naszej hierarchii wartości rzeczywistością, albo podjąć działania zmierzające do naprawienia tego stanu. Rewizji poglądów lub wprost porzucenia tego dzieła jako niespełniającego już naszych obecnych aksjologiczno-etycznych wymagań. J. Lipiec wybiegający myślą w przyszłość olimpizmu, uzależnia jego dzieje od pewnych tendencji, które w nim przeważą. Jeśli będzie to siła sukcesji ojców-założycieli (P. de Coubertina i jego towarzyszy), to kontynuować będziemy wielopłaszczyznowy i rozgałęziony system współzawodnictwa sportowego w duchu humanistycznym. Być może stopniowo, powoli, a może skokowo, oddziaływania rzeczywistości pozaolimpijskiej przybiorą na sile o tyle, że trudno będzie przyrównać przeobrażony według aktualnych potrzeb i wzorów olimpizm do tego pierwotnego. Być może podo-

449 J. Lipiec, *Pożegnania z Olimpią*, dz. cyt., s. 323.

450 G. Młodzikowski, *Pierre de Coubertin. Wspomnienie w 25 rocznicę śmierci*, dz. cyt., s. 657.

bieństwo będzie dotyczyło jedynie pewnych imponderabiliów albo wspólnej nazwy⁴⁵¹. Tym, co przemawia za tym, aby poglądy J. Lipca umieścić w grupie postaw umiarkowanych wobec olimpizmu (zdecydowanie optymistycznych), jest jego książka *Pożegnanie z Olimpią*. Tytuł wskazuje albo na osobiste rozstanie się autora z problematyką olimpijską, bądź jej podsumowanie (na co zresztą wskazuje we wstępie książki). Jest też głosem krytycznym w stosunku do obserwowanych zmian, lecz opatrzonym głęboką wiarą, że sport w swej istocie obroni się sam. Na podstawie znajomości pozostałych dzieł tego autora odczytujemy wyraźne zatroskanie o dalszy rozwój instytucji igrzysk, oparte na obserwacji niepokojących tendencji prowadzących tę instytucję pręcej do rzymskiego Koloseum, niżli greckiej Olimpii.

Olimpizm nie powstał równoległe do nowożytnego ruchu sportowego, nie będąc ani jego przyczyną, ani skutkiem⁴⁵². Choć zachodzą między nimi istotne związki znaczeniowe i funkcjonalne, trudno mówić, by jedno zjawisko swym zasięgiem w całości obejmowało drugie. Sport i olimpizm nie tworzą też rozłącznych zbiorów, lecz krzyżujące się i to w wielu wymiarach. Częścią wspólną jest główny środek ekspresji, czyli potrzeba rywalizacji sportowej oraz ontyczny element jego konstytucji – ciało. Tym, co je różni, to przede wszystkim geneza, forma i zewnętrzna oprawa. Obie instytucje z powodzeniem pod własnym szyldem realizują właściwe dla siebie pozaboiskowe wartości. Nie można ich rozłączyć, bo jest to esencjalnie trwałe mariaż. Stąd graficzna ilustracja relacji igrzysk, olimpizmu i sportu, według umiarkowanych olimpijskich optymistów, może wyglądać następująco:



Ryc. 3. Schemat relacji igrzysk olimpijskich, sportu i kultury fizycznej według umiarkowanych optymistów olimpijskich (źródło: opracowanie własne)

Celne uwagi entuzjastów i pesymistów olimpijskich wspólnie kreują przyszłość igrzysk. Głosy krytyczne szczególnie zastanawiają i rażą, ale jakiej instytucji (szczególnie takich rozmiarów i aspiracji) przyszło osiągnąć raz na zawsze postać ostateczną? Ścieranie się przeciwstawnych stanowisk wyznaczało konieczność zmian, przy jednocześnie stale i niezmiennie określonym celu.

451 J. Lipiec, *Pożegnanie z Olimpią*, dz. cyt., s. 136.

452 J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu*, dz. cyt., s. 69.

Zakończenie

Nie trzeba już dzisiaj podejmować trudu uzasadniania roli nauk humanistycznych przy opisie sportu jako jednego z możliwych obszarów ludzkiej działalności. Sport i jego olimpijska ekspresja dawno już stały się interesującym przedmiotem badań dla filozofii, socjologii, psychologii, pedagogiki itd. Jeśli istnieje jakiś spór w tym temacie, to dotyczy jedynie nazwy owej refleksji. Czy jest to filozofia sportu (J. Lipiec), czy jedynie filozoficzna refleksja nad nim (J. Kosiewicz). Ostateczne rozstrzygnięcie tej kwestii wydaje się zbyteczne w tym momencie i niech będzie pozostawione subtelnyim rozważaniom zainteresowanych filozofów. Faktem jest istnienie obszernej literatury naukowej dającej możliwość nie tylko opisu rzeczywistości boiskowej z dystansu, ale umożliwiającej jej głęboką penetrację i zajęcie stanowiska postulatycznego. A skoro tak, to myśl humanistyczna powinna przejmować na siebie brzemień odpowiedzialności za obraz współczesnego i przyszłego sportu i olimpizmu.

Podjęcie trudnego zadania przybliżenia filozoficznych poglądów Pierre'a de Coubertina poprzedzało wcześniejsze ustalenie drogi metodologicznej. Należało rozwiązać dylemat, czy pokazywać tytułową postać przez pryzmat ponad stuletniego dorobku światowego olimpizmu i uznać powagę wszystkich jego komentatorów, czy też przybrać rolę bezstronnego obserwatora albo jego rzecznika. Dalej: czy analizować możliwie największą część jego ogromnego dorobku pisarskiego, sprowadzając je do kilkudziesięciu konkluzji, czy głębiej eksplorować wybrane obszary badawcze, szczególnie zaś filozofię olimpizmu? Decyzją autora było skupienie się na wąskim zakresie jego teoretycznych prac – tych uznanych za programowe. Inna droga wymagałaby objęcia (na kilkudziesięciu stronach) światopoglądu będącego wynikiem kompilacji myśli (zabarwionych autorskim subiektywizmem) wielu wcześniejszych pisarzy i filozofów, których prace niejednokrotnie raczej zaciemniały obraz pierwotnej myśli restauratora igrzysk, niż były jego wiernym powieleniem. Rekonstruując filozofię olimpizmu barona Coubertina, odrzucono wszystko to, co nieistotne w ten sposób, by dotrzeć (na ile to było możliwe) do sedna jego myśli, tj. do podstaw filozoficznych – istoty olimpizmu.

Stosunkowo długa refleksja nad twórczością Francuza w Polsce i na świecie powoduje dług wdzięczności wobec tych wszystkich, z dorobku których korzystano w tejże pracy. Nieoceniona okazała się lektura pism J. Lipca, Z. Krawczyka, J. Kosiewicza, W. Lipińskiego, K. Zuchory, G. Młodzikowskiego, B. Bilińskiego, A. Pawluckiego, a także J. MacAloona, N. Mullera. Trafność ich spostrzeżeń i wnikliwa analiza fenomenu nowożytnych igrzysk olimpijskich stanowiły wielką inspirację, tak pod kątem motywacji, jak i treści. Dorobek wymienionych autorów stał się drogowskazem dla własnych poszukiwań i stawianych pytań badawczych. Chociaż przyjęty w metodologii hermeneutyczny sposób badań (*intencio lectoris*) dawał prawie nieograniczoną legitymację do własnych interpretacji, to celem głównym pracy było odrzucenie pokusy autorskiego komentarza, na rzecz mowy samego Coubertina (*intencio auctoris*).

Przy okazji odtwarzania genezy nowożytnych igrzysk olimpijskich często używa się chwytliwych określeń, jakoby jakieś konkretne wydarzenie, napotkana osoba, czy osobiste doświadczenie chwili i miejsca miały wpłynąć na obraz Coubertinowskiego olimpizmu. Tymczasem te zdawałoby się romantyczne opisy poparte były wyrozumowanymi badaniami, uprzednią rzetelną i trafną diagnozą społeczną. W takiej sytuacji projekt olimpijski traci na swojej romantyczności, lecz zyskuje w sferze naukowej. Filozoficzne podstawy nowoczesnego olimpizmu, wpisujące się w ogólny nurt badań społecznych przełomu XIX i XX wieku wykazują, że młodzieńczy poryw serca młodego francuskiego barona, zauroczonego Antyczną Olimpią był tylko *spiritus movens* dalszej pracy nad przygotowaniem programu dla Francji i świata, odpowiadającego aktualnym potrzebom społeczeństw.

Zdrowy rozsądek nakazuje przypuszczać, że igrzyska olimpijskie, choć doczekały się wcześniej częściowej – czasem tylko efemerycznej – rezurekcji, to były dziełem szczególnie jednego człowieka. Baron Pierre de Coubertin w fazie kreacji globalnego projektu, również był przekonany o wielkości własnego wkładu w to dzieło. Kiedy podczas Kongresu dla wznowienia igrzysk w 1894 roku, podczas którego wzniesiono toast za prastarą ideę, liczącą kilka tysięcy lat i powracającą na próg dwudziestego wieku, nikt z głosujących za tym przedsięwzięciem nie zdawał sobie sprawy, że wynik głosowania był nie tylko aktem jego woli, lecz stanem świata obiektywnego poza salą, w której przebywali. Oczywiście Coubertin zaproponował światu wizję ogólnoswiatowych igrzysk, czyniąc siebie najpierwszym apostołem nowej religii sportu, lecz u podstaw tego dzieła leżało szereg innych czynników natury społecznej, kulturowej, ekonomicznej, politycznej itd. Wyniki analizy tego zjawiska wskazują, że pewnie bardziej było to dzieło samego społeczeństwa domagającego się ekspresji swoich pragnień i potrzeb. Społeczeństwo realizowało je w wielu płaszczyznach, m.in. poprzez idee Wystaw Światowych, nowe formy rozrywki masowej (np. kino, stadion sportowy). W takiej perspektywie to olimpizm ma społeczne pochodzenie, sam nie będąc katalizatorem przemian kulturowych. Nie umniejsza to społecznej roli olimpizmu, ponieważ tym samym bogaci się on w warstwie teoretycznej, stając się ciekawym przedmiotem badań dla filozofów i socjologów. To te nauki właśnie dysponują narzędziami właściwymi dla opisu wpływów zewnętrznych czynników społecznych na stan i przeobrażenia w obrębie sportu. Wnioski płynące z takiego stanu rzeczy nie oznaczają, jakoby idea

organizowania igrzysk wyczerpała się i była jałowa w skutkach. Olimpijcy entuzjaści głoszą, że olimpizm to nadal niewykorzystana szansa, zaś potencjał takich form międzynarodowych spotkań nawet nie do końca został odkryty. Stanowiska przeciwnie nie gorzej argumentują upadek Coubertinowskich idei lub ich istotową utopijność, czyli niemożność realizacji. Głosy opozycyjnych obozów spotykają się w miejscu, w którym rozstrzyga się o obecności negatywnych zjawisk w olimpiźmie – przy czym zwolennicy myśli Coubertina dowodzą, rzecz jasna, że pochodzą one z zewnątrz. W odpowiedzi na to, adwersarze dostrzegają ułomność olimpiźmu leżącą już u jej podstaw, a mianowicie w pierwotnej wizji pierwszego ideologa igrzysk. Rozwiązanie tego sporu nie ma charakteru li tylko akademickiego. Igrzyska dzieją się realnie i oferują światu pewną aksjologiczną i moralną alternatywę. Jeśli przeważą argumenty którejkolwiek ze stron, na ich podstawie będzie można snuć wizje ich przyszłości i sensu obecności w kulturze. Jesliby pytać socjologów, otrzymamy odpowiedź, że olimpizm nie jest autonomicznym ruchem, którego wpływ na społeczeństwo został mocno przeszacowany. Bowiem nie jest on w stanie oprzeć się czynnikom egzogennym, stale modyfikującym ideologię olimpijską podług własnych wartości. Ta swoista dialektyka poglądów entuzjastycznych i sceptycznych, choć wyraźnie wskazywała słabe strony ideologii olimpijskiej, to jednak w efekcie miała dla niej pozytywne skutki. Kto wie, czy brak sztywnych ideologicznych ram nie był tą właściwością olimpiźmu, która nie pozwoliła zamknąć go wraz z nadejściem nowego porządku społecznego.

Olimpizm Coubertina był na tyle elastyczny, że możliwy był do zaakceptowania zarówno przez tradycyjne, konserwatywne formacje społeczno-polityczne, jak i nowe, rodzące się na fali zmieniającej się rzeczywistości. Stąd też bez problemu można dowodzić, że olimpizm działał na usługach zarówno ideologii burżuazyjnej jak i proletariackiej. Skoro kierunek przepływu wartości pomiędzy ruchem olimpijskim a światem „pozaolimpijskim” można przedstawiać dwustronnie, pozostaje mieć nadzieję, że kultura ogólnoludzka zażyczy sobie w przyszłości igrzysk bardziej starogreckich niżli starorzymskich.

Rezurekcji igrzysk początkowo towarzyszyła niewielka grupa przyjaciół Coubertina, których przekonał swoimi zdolnościami perswazyjnymi. Szlachetna geneza nowożytnych igrzysk, w mniejszym lub większym stopniu wzorujących się na swym antycznym odpowiedniku, przyciągała kolejnych zwolenników, pewnie początkowo godniejszych w grupie kibiców niż zawodników biorących udział w rywalizacji. Dopiero później na fali kolejnych sukcesów organizacyjnych, marketingowych i finansowych, powszechne zainteresowanie sportem w wydaniu olimpijskim znacznie wzrosło. Z tym, że bardziej wśród miłośników samego sportu i komercyjnego powodzenia, mniej zaś pośród tych zainteresowanych ich humanistycznym przekazem. Już u samego zarania dziejów nowożytnego olimpiźmu doszło do rozdwojenia dróg. Tej wyznaczonej przez Coubertina i rzeczywistej ścieżki, którą samodzielnie obrał dojrzewający ruch olimpijski. Pierwotnie instrumentalny na usługach pedagogiki społecznej, olimpiźm w swej warstwie treściowej i ideologicznej, podobnie jak wiele innych zjawisk kulturowych, przeszedł stadium emancypacji, po którym jego służebność nabrała wartości autotelicznej i poniekąd zerwała ze swoim pedagogicznym rodowodem. Wraz ze

swoim uwolnieniem, ruch olimpijski modyfikował cele i wartości. Pierwotny postulat pedagogiczny sprawiał, że olimpizm był doktryną aktywną na polu edukacji. Kiedy zaczął żyć własnym życiem, przybrał rolę pasywną, otwartą na wpływy z zewnątrz, ze szkodą dla siebie samego. Obecnie z wielkim trudem garstka naukowców próbuje przebić się ze swoim apelem nawołującym do powrotu do autentycznych korzeni neoolimpizmu i ponownego odkrywania spuścizny pisarskiej wskrzesiciela igrzysk. Zrazu nieśmiało, potem coraz głośniejsz, lecz nie na tyle, by przebić się przez szum medialny wokół igrzysk.

Pierre de Coubertin pozostaje najbardziej nieznanym z najsławniejszych ludzi na świecie. Oczywiście nie można mówić o jego całkowitym zapomnieniu. Pojawia się w mediach w cyklu olimpijskim, kiedy to podczas ceremonii otwarcia igrzysk wspomina się o nim ciepło w kilku słowach. Lecz nie o sławę restauratora igrzysk zabiegał ich twórca, ale o miano reformatora i pedagoga. Idea olimpijska z całym zapleczem proponowanych wartości nadal oczekuje swej realizacji, mimo że nie można sobie wyobrazić marki bardziej znanej na świecie, niż tej spod znaku pięciu splecionych kół.

Ostateczna ocena jego dorobku nie może być dla niego krzywdząca. Nikt nie zarzuci olimpizmowi ułomności teoretycznych założeń. Natomiast wielkie ideały blakną gdzieś przy próbach ich realizacji. W czasach naukowego minimalizmu baron de Coubertin nie bał się postawić celów śmiałych, idealistycznych i utopijnych. Ale ileż byłaby warta idea, której urzeczywistnienie nie wymagałoby heroicznego wysiłku?

O jego wkładzie w kulturę powszechną świadczy jego dzisiejsza rola w społeczeństwie. Flaga olimpijska jest najlepiej rozpoznawanym symbolem, zostawiając w tyle nawet te religijne. Nazywany „legendarnym tytanem”, „wiecznym symbolem szlachetnego młodzieńczego entuzjazmu”, „apostołem religii sportu”, pozostaje żywy w umysłach tych wszystkich, którzy dumnie nazywają siebie „olimpijską rodziną”.

Dożywając 75 roku życia, Pierre de Coubertin umiera nagle na atak serca 2 września 1937 roku. Tak zakończyła się historia człowieka dla niektórych kontrowersyjnego i szeroko komentowanego. Sport olimpijski nie jest wolny od własnych demonów. Lecz im więcej dostrzega się w sporcie ciemnych stron, tym jaśniej świeci swoim blaskiem olimpijska idea.

Źródła wcześniej opublikowanych tekstów autora

- W. Firek, *Pozytywne i negatywne inspiracje w antropologii olimpijskiej Pierre'a de Coubertina*, [w:] J. Eider (red.), *Ruch olimpijski w teorii i praktyce*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, s. 21–36.
- W. Firek, *Prolegomena filozofii społecznej Pierre'a de Coubertina*, [w:] W. Firek, K. Płoszaj (red.), *Olimpijskie inspiracje*, PKOl, PAOl, Warszawa 2014, s. 17–33.
- W. Firek, *Koncepcja solidaryzmu klasowego w filozofii społecznej Pierre'a de Coubertina*, [w:] J. Nowocień, K. Zuchora (red.), *Wychowanie fizyczne i sport jako prawo człowieka i proces ciągłej edukacji*, AWF, Warszawa 2014, s. 285–300.
- W. Firek, *Pierre de Coubertin – najślawniejszy nieznan*, „Studies in Sport Humanities” 2013, nr 13, s. 36–47.
- W. Firek, *Obecność mitu w olimpiźmie*, [w:] J. Nowocień, K. Zuchora (red.), *Sport w kulturze zdrowia, czasu wolnego i edukacji olimpijskiej*, AWF, Warszawa 2013, s. 430–439.
- W. Firek, *O naturze człowieka i Spiącej Królowie, czyli o skłonnościach ludzi do sportu według Pierre'a de Coubertina*, „Studia Humanistyczne” 2012, nr 12, s. 56–68.

Piśmiennictwo

Teksty źródłowe

- Coubertin P., *Atletyka w nowoczesnym świecie a igrzyska olimpijskie* (tłum. A. Sulisz), [w:] Pierre de Coubertin. *Przemówienia. Pisma różne i listy*, Wyd. PTNKF, Warszawa 1994.
- Coubertin P., *Bulletin du Comité Internationale des Jeux Olympiques*, Paris 1894.
- Coubertin P., *Discourse prononcé par le Président du Comité International Olympique a la Cere- monie Commémorative, Lausanne 1919*, [w:] Pierre de Coubertin: *L'Idee Olympique. Discours et essais*, Stuttgart 1966.
- Coubertin P., *Edukacyjna rola Olimpiad* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1992, nr 9–10, s. 28.
- Coubertin P., *Edukacyjna wartość ceremoniału olimpijskiego* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1993, nr 1–2, s. 28.
- Coubertin P., *Etiudy olimpijskie o nadziei i pięknie*, (wybór i opracowanie T. Daszkiewicz, K. Zuchora), Wyd. Heliodor, Warszawa 2001.
- Coubertin P., *Filozoficzne podstawy nowożytnego olimpizmu* (tłum. G. Młodzikowski), „Kultura Fizyczna”, 1986, nr 11–12, s. 27–28.
- Coubertin P., *Histoire universelle*, Société de l'histoire universelle, 1921.
- Coubertin P., *Kobiety w igrzyskach olimpijskich* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1992, nr 7–8, s. 31.
- Coubertin P., *Kongres dla wznowienia igrzysk olimpijskich*, Paryż 1894 r. (tłum. G. Młodzikowski), [w:] Pierre de Coubertin. *Przemówienia. Pisma różne i listy*, (wybór i opracowanie G. Młodzikowski, K. Hądzelek), Wyd. PTNKF, Warszawa 1994, s. 15.
- Coubertin P., *Końcowe słowa przemówienia Pierre'a de Coubertin wygłoszonego na jubileuszowej sesji Unii Francuskich Sportów Atletycznych (ASFSA) na Sorbonie w dniu 25 listopada 1892 r.* (tłum. G. Młodzikowski), [w:] Pierre de Coubertin. *Przemówienia. Pisma różne i listy*, (wybór i opracowanie G. Młodzikowski, K. Hądzelek), Wyd. PTNKF, Warszawa 1994, s. 14.
- Coubertin P., *Krucjata zwolenników* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1991, nr 3–4, s. 29.
- Coubertin P., *L'Atlétisme dans le monde moderne et les Jeux Olympiques. L'Analyse et extrait de la conference faite a la societe de Parnasse, Athenes 1894*, [w:] Pierre de Coubertin: *L'Idee Olympique. Discours et essais*, Stuttgart 1966, s. 8.
- Coubertin P., *L'Evolution française sous le Troisième République*, Paris 1896.

- Coubertin P., *Le Play, réformateur et sociologie*, "La Chronique de France", 1906, nr 6, s. 158–173.
- Coubertin P., *L'éducation en Angleterre: collèges et universités*, Hachette, Paris 1888.
- Coubertin P., *Les assises philosophiques de l'Olympisme moderne* (tłum. G. Młodzikowski). Wykład transmitowany przez radio 4 sierpnia 1935 r. w Berlinie. Opublikowane w publikacji komitetu organizacyjnego igrzysk XI olimpiady, Pax Olimpica, Berlin 1936.
- Coubertin P., *Les Assises philosophiques de L'Olympisme moderne. Message radiodiffusé de Berlin le 4 aout 1935*, [w:] *Pierre de Coubertin: L'Idée Olympique. Discours et essais*, Stuttgart 1966.
- Coubertin P., *Les fêtes du Congrès*, Bulletin du Comité International des Jeux Olympiques, Paris, 1984.
- Coubertin P., *Letter Olympiques*, XI, 13 janvier 1919 (tłum. G. Młodzikowski), „Gazette Lausanne”, 14.10.1918–29.04.1919.
- Coubertin P., *Lettre Olympiques*, IV, 22 novembre 1919 (tłum. G. Młodzikowski), „Gazette de Lausanne” 14.10.1918–29.04.1919.
- Coubertin P., *Lettres olympiques*, III, 1918, [w:] *Pierre de Coubertin: L'Idée Olympique. Discours et essais*, Stuttgart 1966.
- Coubertin P., *Listy olimpijskie* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 3–4, s. 26–27.
- Coubertin P., *Mémoires olympiques*, Lausanne 1932.
- Coubertin P., *Miasto przyszłości – odezwa do proletariatu* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 7–8, s. 25–30.
- Coubertin P., *Moje wspomnienia* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1991, nr 5–6, s. 28–30.
- Coubertin P., *Moralna i społeczna rola ćwiczeń sportowych* (tłum. M. Radecka), „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 1–2, s. 30–31.
- Coubertin P., *Niedokończona symfonia* (tłum. A. Sulisz), [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, (wybór i opracowanie G. Młodzikowski, K. Hądzelek), Wyd. PTNKF, Warszawa 1994, s. 143.
- Coubertin P., *Nowe dewizy* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1992, nr 3–4, s. 1.
- Coubertin P., *Nowożytna Olimpia* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 11–12, s. 26–32.
- Coubertin P., *Oda do sportu*, Wyd. Heliodor, Warszawa 2009.
- Coubertin P., *Odpowiedzialność a reforma prasy* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1987, nr 1–2, s. 26–30.
- Coubertin P., *Olimpiady borealne. Igrzyska Nordyckie w Sztokholmie* (tłum. A. Sulisz), [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, (wybór i opracowanie G. Młodzikowski, K. Hądzelek), Wyd. PTNKF, Warszawa 1994, s. 20–24.
- Coubertin P., *Olympie. Conférence donnée à Paris, dans la Salle des Fêtes de la Mairie du XVIème arrondissement. Paris 1929* (tłum. G. Młodzikowski), [w:] *Coubertin P. de, L'Idée Olympique. Discours et Essais*, Lausanne–Stuttgart 1966.
- Coubertin P., *Pédagogie sportive*, Bureau International de Pédagogie Sportive, Lausanne 1934.
- Coubertin P., *Pedagogika sportowa* (tłum. J. Sadowska), [w:] *Główne kierunki rozwoju wychowania fizycznego od końca XVIII wieku do 1918 roku. Źródła dziejów kultury fizycznej* (wybór i opracowanie K. Hądzelek, R. Wroczyński, Wyd. Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 344–362.
- Coubertin P., *Poglądy na wychowanie kobiet* (tłum. G. Młodzikowski), „Kultura Fizyczna”, 1979, nr 4.
- Coubertin P., *Poznaj samego siebie* (tłum. A. Sulisz), [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, Wyd. PTNKF, Warszawa 1994, s. 73–74.
- Coubertin P., *Problem szkoły podstawowej* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 11–12, s. 28–31
- Coubertin P., *Przeciążenie* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1981, nr 6, s. 24–26.

- Coubertin P., *Przemówienie na kongresie Paryskim roku 1894* (tłum. J. Mańkowska), [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, Wyd. PTNKF, Warszawa 1994, s. 16–17.
- Coubertin P., *Przemówienie na otwarcie konferencji konsultacyjnej z przedstawicielami sztuk, literatury i sportów, wygłoszone w foyer teatru Comedie Francaise w Paryżu 23 maja 1906 r.* (tłum. J. Mańkowski), [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, (wybór i opracowanie G. Młodzikowski, K. Hądzelek), Wyd. PTNKF, Warszawa 1994, s. 48–49.
- Coubertin P., *Sport a sztuka starzenia się* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1990, nr 1–2, s. 29.
- Coubertin P., *Sport na przestrzeni wieków* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 3–4, s. 25–28.
- Coubertin P., *Szacunek wzajemny cz. I* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 5–6, s. 24–29.
- Coubertin P., *Szacunek wzajemny, cz. II*, „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 7–8, s. 30–34.
- Coubertin P., *Szacunek wzajemny, cz. III*, „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 9–10, s. 31–33.
- Coubertin P., *Une campagne de vingt-et-un ans*, Paris 1909.
- Coubertin P., *Une Conférence à Londres*, “La Reforme Sociale”, 1887, nr 4, s. 621–622.
- Coubertin P., *Wspomnienia olimpijskie*, „Kultura Fizyczna”, 1974, nr 6, s. 267.
- Coubertin P., *Wychowanie fizyczne w XX wieku* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 1–2, s. 26–28.
- Coubertin P., *XXV Anniversaire des Jeux Olympiques* (tłum. G. Młodzikowski), [w:] *P. de Coubertin, L’Idee Olympique. Discours et Essais*, Lausanne–Stuttgart, 1966, s. 74.
- Coubertin P., *Źródła i granice sukcesów w sporcie* (tłum. A. Sulisz), „Kultura Fizyczna”, 1981, nr 7–8, s. 19–22.

Opracowania:

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1983.
- Amos T., *Ode to Sports, A Highlight of Olympism*, „Journal of History of Sport”, 1982, nr 2, s. 38–44.
- Arnold P. J., *Olympism, Sport, and Education*, „Quest”, 1996, nr 48, s. 93–101.
- Bacon F., *Nowa Atlantyda*, Wyd. Alfa, Warszawa 1995.
- Barthes R., *Mit i znak*, PIW, Warszawa 1970.
- Biały R., *Współczesny sport wyczynowy jako zaprzeczenie ideałom starożytnych igrzysk olimpijskich*, „Kultura Fizyczna”, 2008, nr 5–6, s. 10–13.
- Biliński B., *Agony gimniczne oraz komponenty intelektualne i artystyczne w agonistyce starożytnej*, „Kultura Fizyczna”, 1969, nr 7, s. 314–322.
- Biliński B., *Metamorfozy antycznych wzorców w olimpiźmie Pierre de Coubertina*, cz. VI-2, „Kultura Fizyczna”, 1993, nr 1–2, s. 6–8.
- Biliński B., *Metamorfozy antycznych wzorców w olimpiźmie Pierre de Coubertina*, cz. V-2, „Kultura Fizyczna”, 1992, nr 1–2, s. 6–8.
- Biliński B., *Metamorfozy antycznych wzorców w olimpiźmie Pierre de Coubertina*, cz. V, „Kultura Fizyczna”, 1991, nr 11–12, s. 4–8.
- Biliński B., *Olimpiizm Pierre de Coubertina i antyk (Analogie, paralele i dysharmonie)*, cz. II, „Kultura Fizyczna”, 1990, nr 1–2, s. 3–10.
- Biliński B., *Olimpiizm Pierre de Coubertina i antyk (Analogie, paralele i dysharmonie)*, cz. I, „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 9–10, s. 1–7.
- Biliński B., *Olimpiizm Pierre de Coubertina i antyk (Metamorfozy i transformacje antycznych wzorców)*, cz. III, „Kultura Fizyczna”, 1990, nr 5–6, s. 7–12.

- Boulougne Y.P., *La vie et l'oeuvre pédagogique de Pierre de Coubertin*, Ottawa, 1975.
- Brockway R.W., *Myth from the Ice Age to Mickey Mouse*, Albany, State University of New York press 1993.
- Bronikowska M., *Historia igrzysk olimpijskich i MKOl*, „Sport Wyczynowy”, 2008, nr 7–9, s. 132–136.
- Bronikowski M., *Anglosaskie inspiracje pedagogiczne barona Pierre'a de Coubertin w jego poszukiwaniach możliwości reformy systemów edukacyjnych*, „Kultura Fizyczna”, 2000, nr 7–8, s. 3–7.
- Bronikowski M., *Początki międzynarodowej rywalizacji na odrodzonych Igrzyskach Olimpijskich, 1896–1912*, „Kultura Fizyczna”, 1996, nr 7–8, s. 25–28.
- Burszta W., *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Łódź 1996.
- Cackowski Z., *Filozoficzne problemy człowieka i społeczeństwa*, PWN, Warszawa 1990.
- Campanella T., *Miasto Słońca*, Wyd. Alfa, Warszawa 1994.
- Cassirer E., *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Cazorla L., Minguet J.L., Fernández I.L., *Rhetoric and power: The idealism and 'philosophy of life' of the Olympic Movement*, „Quest”, 2011, vol. 63, s. 352–365.
- Chełmecki J. (red.) *Spoleczno-edukacyjne oblicza Olimpizmu. Ruch Olimpijski i niepełnosprawni sportowcy*, Wyd. AWF, Warszawa 2006.
- Chełmecki J. (red.) *Spoleczno-edukacyjne oblicza współczesnego sportu i olimpizmu. Sprawność fizyczna dzieci i młodzieży*, Wyd. AWF, Warszawa 2009.
- Chmaj L., *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, PZWS, Warszawa 1963.
- Chmielewski Z., Jucewicz A., *Problemy współczesnego olimpizmu*, Wyd. Sport i Turystyka, Warszawa 1976.
- Comte-Sponville A., *Filozofia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2007.
- Conche M., *Filozofować w nieskończoność*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. I–IX, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2005.
- Coreth E., Ehlen P., Schmidt J., *Filozofia XIX wieku*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2006.
- Cygan J., *Teologia sportu w perspektywie myśli katolickiej*, [w:] *Chrześcijańska etyka sportu*, (red.) Z. Dziubiński, Salos RP, Warszawa 1993, s. 9–20.
- Czaplewski W., *Filozofia z przyległościami*, Wyd. „Książka i Wiedza”, Warszawa 2000.
- Czerniak S., Michalski R., *Cieleśność. Kompensacja. Mimesis. Wokół pojęciowego instrumentarium współczesnej antropologii filozoficznej*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Czerwiński J. red., Sozański H., *Współczesny sport olimpijski*, Wyd. AWF, Gdańsk 2009.
- Czula R., *Pierre de Coubertin and Modern Olympism*, „Quest”, 1975, nr 24, s. 10.
- DaCosta L., *A Never-Ending Story: The philosophical controversy over olympism*, „Journal of the Philosophy of Sport”, 2006, vol. 33, s. 157–173.
- Delsol Ch., *Czym jest człowiek?*, Wyd. Znak, Kraków 2011.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, Warszawa 1958.
- Diem C., *The Olympic Idea. Discourses and essays*, Carl Diem Institute, Stuttgart 1966.
- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* (przeł. E. Paczkowska-Łagowska), Gdańsk 2004.
- Drwięga M., *Ciało człowieka*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Duby G., Mandrou R., *Historia kultury francuskiej, wiek X–XX*, Wyd. PWN, Warszawa 1965.
- Durantez C., *Pierre de Coubertin. The Olympic humanist*, Musee Olympique Lausanne, 1991.
- Durry J., *Coubertin autographe 1889–1915*, IOC, Lausanne 2003.
- Durry J., *Pierre de Coubertin. The visionary*, CFPC, Paris 1994.
- Dziubiński Z. (red.), *Kultura fizyczna a kultura masowa*, Wyd. AWF Warszawa, SALOS RP, Warszawa 2011.
- Dziubiński Z., *Edukacja olimpijska*, „Sport Wyczynowy”, 2006, nr 3–4, s. 495–496.

- Dziubiński Z., Hądzelek K. i in. (red.), *Polska myśl olimpijska*, Wyd. Fall, Warszawa 2014.
- Dziubiński Z., *Katolicka aksjologia ciała*, [w:] *Salezjanie a sport*, (red.) Z. Dziubiński, Salos RP, Warszawa 1998.
- Dziubiński Z., *Kościół Katolicki wobec współczesnego sportu wyczynowego*, [w:] *Sacrum a sport*, (red.) Z. Dziubiński, Salos RP, Warszawa 1996.
- Dziubiński Z., *Kościół Rzymskokatolicki a kultura fizyczna*, [w:] *Drogi i bezdroża sportu i turystyki* (red.) Z. Dziubiński, Salos RP, Warszawa 2007.
- Dziubiński Z., *Olimpizm i nowoczesność*, „Sport Wyczynowy”, 2009, nr 3, s. 105–117.
- Dziubiński Z., *Sport w społecznym nauczaniu Kościoła Katolickiego*, [w:] *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, (red.) Z. Dziubiński, Salos RP, Warszawa 2005.
- Espy R., *The Politics of the Olympic Games*, University of California Press, Berkely–Los Angeles–London, 1979.
- Fabiś P., *Emile Durkheim jako teoretyk kultury*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Filaretos N., *Igrzyska Olimpijskie – idealizm i rzeczywistość*, „Kultura Fizyczna”, 1998, nr 7–8.
- Findling J. E., Pelle K. D., Schwabe U. (red.), *Historical dictionary of the modern olympic movement*, Greenwood Publishing Group, USA 1996.
- Firek W., Płoszaj K. (red.), *Olimpijskie inspiracje*, PKOl, PAOl, Warszawa 2014.
- Firek W., Płoszaj K., Deberny K., *Błyszczący sterowiec. Pierre de Coubertin – o sporcie i olimpiźmie*, PKOl, Warszawa 2013.
- Firek W., Płoszaj K., Deberny K., *Gleaming airship. Pierre de Coubertin on sport and olympism*, PKOl, Warszawa 2014.
- Georgiadis K. Syrigos A., *Olympic Truce. Sport as a platform for peace*, International Olympic Truce Centre, Ateny 2009.
- Gocko J., *Sport w perspektywie integralnej wizji ludzkiej cielesności*, [w:] *Antropologia sportu*, (red.) Z. Dziubiński, Salos RP, Warszawa 2002, s. 118–127.
- Gostkowski R., *Sport w starożytności*, PZWS, Warszawa 1959.
- Grabowski H. (red.), *Metody empiryczne w naukach o kulturze fizycznej*, Wyd. AWF, Kraków 1996.
- Guttman A., *Games&Empires*, Columbia University Press, NY–Chichester–West Sussex, 1994.
- Guttman A., *The Games must go on – Avery Brundage and the Olympic Movement*, Columbia University Press, USA, 1984.
- Guttman A., *The Olympics. A history of the modern Game*, University of Illinois Press, USA 2002.
- Hartmann J., Woleński J., *Wiedza o etyce*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2009.
- Hądzelek K. i wsp., *90 lat na olimpijskim szlaku*, PKOl, Warszawa 2009.
- Hegel G.W., *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1963–1964.
- Herbut J., *Elementy metodologii filozofii*, Wyd. KUL, Lublin 2007.
- Hill C.R., *Olympic politics. Athens to Atlanta 1896–1996*, Manchester University Press, 1992.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I (tłum. Cz. Znamierowski), PWN, Warszawa 1963.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, Wyd. Homini, Bydgoszcz 2002.
- Januszkiewicz M., *W-kóło hermeneutyki literackiej*, PWN, Warszawa 2007.
- Jastrzębski W., *Historia kultury fizycznej*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2005.
- Józwiak M. i wsp., *Szóste koło. Od Aten do Atlanty*, Presspublica, Warszawa 1996.
- Junosza W., *Odszedł człowiek – pozostała idea*, „Sport Polski”, 1937, nr 2, s. 2.
- Kałamacka E., *Międzynarodowa Akademia Olimpijska spadkobierczynią przeszłości*, [w:] *Teologia i filozofia sportu*, (red.) Z. Dziubiński, Salos RP, Warszawa 1997, s. 289–304.
- Kałamacka E., *Wiara i Sport: z dziejów wzajemnych powiązań*, [w:] *Wiara a sport*, (red.) Z. Dziubiński, Salos RP, Warszawa 1999.
- Kamińska-Szmaj I. (red.), *Słownik wyrazów obcych*, Wydawnictwo Europa, Warszawa 2001.

- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, Wyd. Antyk, Kęty 2002.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Wyd. De Agostini Polska, Warszawa 2002.
- Karta Olimpijska*, Międzynarodowy Komitet Olimpijski, Lozanna 2014.
- Kidd B., *The legacy of Pierre de Coubertin*, Paper presented at the Olympic Academy of Canada, Vancouver, 1985.
- Kłoskowska A., *Kultura – powstanie i rozwój pojęcia. Istota kultury*, [w:] *Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, (red.) A. Kłoskowska, Wrocław 1991.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, PWN, Warszawa 1964.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Konersmann R., *Filozofia kultury*, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Korzekwa M., *Nauki o człowieku, czyli o kim?* – www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/mk_naukiocz.html – dostęp z dn. 7.04.2012 r.
- Kosiewicz J., *Czy igrzyska olimpijskie są czym więcej niż sportem?*, „Wychowanie fizyczne i zdrowotne”, nr 6/2008, s. 4–11.
- Kosiewicz J., *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, Wyd. BK, Warszawa 2004.
- Kosiewicz J., *Igrzyska Olimpijskie w perspektywie religijnej i filozoficznej koncepcji ciała*, [w:] *Wiarą a sport*, (red.) Z. Dziubiński, Salos RP, Warszawa 1999.
- Kosiewicz J., *Misja duchowa sportu*, „Wychowanie Fizyczne i Zdrowotne”, 2010, nr 4, s. 6.
- Kosiewicz J., *Mysł katolicka wobec ciała, sportu i idei olimpijskiej*, [w:] *Saluszanie a sport*, (red.) Z. Dziubiński, Salos RP, Warszawa 1998.
- Kosiewicz J., *Mysł wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Agencja Wydawniczo-Poligraficzna „Witmark”, Warszawa 1998.
- Kosiewicz J., *Narodziny myśli Coubertinowskiej*, [w:] *Oblicza sportu*, (red.) Z. Krawczyk, Wyd. AWF, Warszawa 1990.
- Kosiewicz J., *Pierre de Coubertin – w kręgu Olimpii i Laokoona*, „Sport Wyczynowy”, 1988, nr 7–8, s. 55–64.
- Kowalczyk S., *Elementy filozofii i teologii sportu*, Wyd. KUL, Lublin 2010.
- Krawczuk A., *Ostatnia olimpiada*, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1988.
- Krawczyk Z. (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Kultura fizyczna. Sport*, Wyd. Instytut Kultury, Warszawa 1997.
- Krawczyk Z. (red.), *Filozofia i socjologia kultury fizycznej. Wybór tekstów*, PWN, Warszawa 1974.
- Krawczyk Z., *Dwa oblicza olimpizmu: ideologia i utopia*, „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 7–8, s. 20–24.
- Krawczyk Z., *Oblicza sportu*, Wyd. AWF, Warszawa 1990.
- Krawczyk Z., *Sport i humanizm*, [w:] *Almanach IV*, PKOl, Warszawa 1991/1992, s. 97–107.
- Krawczyk Z., *Studia z filozofii i socjologii kultury fizycznej*, Wyd. Sport i Turystyka, Warszawa 1978.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, , Wyd. Aletheia, Warszawa 1995.
- Kruger A., *The Origins of Pierre de Coubertin's Religio Athletae*, „OLYMPIKA: The International Journal of Olympic Studies”, 1993, Vol. II, s. 91–102.
- Kuderowicz Z. (red.), *Filozofia współczesna*, t. I–II, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- Kunicki B., *Pokojowe tradycje antycznej agonistyki we współczesnym olimpizmie*, „Kultura Fizyczna”, 1987, nr 1–2, s. 2–3.
- Kurdybacha Ł. (red.), *Historia Wychowania*, t. II, PWN, Warszawa 1967.
- Kuszewski M., *Niepokój o los olimpiad*, „Kultura Fizyczna”, 2003, nr 3–4, s. 29–31.
- Kuziak N. i inni, *Słownik myśli filozoficznej*, Wyd. Park, Bielsko-Biała 2006.
- La Mettrie J. O., *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1953.
- Leigh M., *Pierre de Coubertin: A man of his time*, „Quest”, 1974, vol. 22, s. 19–24.

- Lenartowicz P., Koszteyn J., *Wprowadzenie do filozofii*, Wyd. Petrus, Kraków 2012.
- Li-Hong L., *Referat wygłoszony podczas 19th International Seminar on Olympic Studies for Post-graduate Students*, Ancient Olympia, 1–30 September 2012.
- Lipiec J. (red.), *Duch sportu*, KAW, Kraków 1980.
- Lipiec J. (red.), *Logos i etos polskiego olimpizmu*, Wyd. FALL, Kraków 1994.
- Lipiec J. (red.), *Sport. Olimpizm. Wartości*, Wyd. FALL, Kraków 1999.
- Lipiec J., *Eidos of Olympic Games*, „Studies in Sport Humanities”, 2012, nr 12, s. 15–20.
- Lipiec J., *Filozofia olimpizmu*, Polskie Wydawnictwo Sportowe SPRINT, Warszawa 1999.
- Lipiec J., *Kalokagatia*, PWN, Warszawa–Kraków 1988.
- Lipiec J., *Olimpizm i harcerstwo. W poszukiwaniu nowej wspólnoty*, „Kultura Fizyczna”, 2001, nr 7–8, s. 1–3.
- Lipiec J., *Podstawy ontologii społeczeństwa*, PWN, Warszawa 1972.
- Lipiec J., *Pożegnanie z Olimpią*, Wyd. FALL, Kraków 2007.
- Lipiec J., *Spór o dobro i piękno sportu*, „Kultura Fizyczna”, 2009, nr 7–10.
- Lipiec J., *Sympozjon olimpijski*, Wyd. FALL, Kraków 2014.
- Lipiec J., *Świat wartości*, Wyd. FALL, Kraków 2001.
- Lipoński W., *Historia sportu*, PWN, Warszawa 2012.
- Lipoński W., *Humanistyczna encyklopedia sportu*, Wyd. Sport i Turystyka, Warszawa 1987.
- Lipoński W., *Olimpizm dla każdego*, Wyd. AWF, Poznań 2000.
- Lipoński W., *Platon a puszka Coca-Coli*, „Sport Wyczynowy”, 1994, nr 7–8, s. 18–25.
- Lipoński W., *Encyklopedia sportów świata*, Oficyna Wydawnicza Atena, Poznań 2001.
- Łanowski J., *Korzenie olimpijskiej idei*, „Kultura Fizyczna”, 1978, nr 8, s. 338.
- Łanowski J., *Święte igrzyska olimpijskie*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1981.
- Łyko Z., *Filozofia rekreacji, sportu i turystyki*, Wyd. Wyższej Szkoły Teologiczno-Humanistycznej „Signa Temporis”, Podkowa Leśna 2004.
- MacAloon J., *Pierre de Coubertin a współczesna myśl społeczna*, cz. II, „Sport Wyczynowy”, 1987, nr 12, s. 37–43.
- MacAloon J., *Pierre de Coubertin a współczesne nauki społeczne*, cz. I, „Sport Wyczynowy”, 1987, nr 11, s. 31–36.
- MacAloon J. J., *This Great Symbol: Pierre de Coubertin and the Origins of the Modern Olympic Games*, University of Chicago Press, Chicago 1981.
- MacAloon J. J., *Wstęp: widowiska kulturowe, teoria kultury*, [w:] *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, (red.) J.J. MacAloon, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 12.
- Markowa M., *Wpływ arnoldyzmu na dzieło Pierre de Coubertina*, „Kultura Fizyczna”, 1981, nr 9–10, s. 25–28.
- Marrou H.I., *O poznaniu historycznym* (tłum. H. Łaskiewicz), Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- McInerney P., *Wstęp do filozofii*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- McNamee M., *Olympism, eurocentricity, and transcultural virtues*, „Journal of the Philosophy of Sport”, 2006, vol. 33, s. 174–187.
- Miller D., *Historia igrzysk olimpijskich i MKOl. Od Aten do Londynu 1894–2012*, Wyd. Rebis, Poznań 2012.
- Miller D., *Historia igrzysk olimpijskich i MKOl. Od Aten do Pekinu 1894–2008*, Wyd. Rebis, Poznań 2008.
- Minkiewicz W., *Olimpijska gorączka. Dzieje igrzysk inaczej*, Wyd. SAWW, Poznań 1991.
- Miśkiewicz B., *Wstęp do badań historycznych*, Warszawa–Poznań 1988.
- Mizera J., *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera*, [w:] *Filozofia współczesna*, t. II, (red.) Z. Kuderowicz, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1983.

- Młodzikowski G., *Berliński przyczynek do polityki MKOl*, „Kultura Fizyczna”, 1971, nr 8, s. 361–363.
- Młodzikowski G., *Doktor Thomas Arnold z Rugby w 125 rocznicę śmierci*, „Kultura Fizyczna”, 1967, nr 9, s. 401–404.
- Młodzikowski G., *Geneza coubertinowskiej myśli pedagogicznej neolimpizmu*, „Kultura Fizyczna”, 1964, nr 10, s. 573–581.
- Młodzikowski G., *Ideal olimpijski w epoce pokojowego współistnienia*, „Kultura Fizyczna”, 1972, nr 1, s. 3–5.
- Młodzikowski G., *Ideologia i praktyka olimpizmu: od amatorstwa do kodeksu dopuszczenia*, „Kultura Fizyczna”, 1989, nr 9–10, s. 8–11.
- Młodzikowski G., *Non omnis moriar. W pięćdziesiątą rocznicę śmierci Pierre'a de Coubertina*, „Kultura Fizyczna”, 1987, nr 7–8, s. 1–2.
- Młodzikowski G., Nowicka E., *Międzynarodowy Komitet Olimpijski w latach 1984–1984*, cz. I, „Sport Wyczynowy”, 1984, nr 5, s. 11–19.
- Młodzikowski G., Nowicka E., *Międzynarodowy Komitet Olimpijski w latach 1984–1984*, cz. II, „Sport Wyczynowy”, 1984, nr 6–7, s. 57–66.
- Młodzikowski G., *Olimpiady ery nowożytnej*, Wyd. „Sport i Turystyka”, Warszawa 1984.
- Młodzikowski G., *Olimpizm Pierre de Coubertina*, [w:] Almanach II, PKOl, Warszawa 1988.
- Młodzikowski G., *Olimpizm Pierre de Coubertina*, „Kultura Fizyczna”, 1987, nr 3–4, s. 10–12.
- Młodzikowski G., *Pierre de Coubertin pierwszym laureatem olimpijskiego konkursu sztuki w dziedzinie literatury*, „Kultura Fizyczna”, 1969, nr 7, s. 461–463.
- Młodzikowski G., *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, Wyd. PTNKF, Warszawa 1994.
- Młodzikowski G., *Pierre de Coubertin. Wspomnienie w 25 rocznicę śmierci*, „Kultura Fizyczna”, 1962, nr 9, s. 653–657.
- Młodzikowski G., *Pierre de Coubertina droga od Olimpizmu do Uniwersytetu Robotniczego*, „Kultura Fizyczna”, 1969, nr 11, s. 498–501.
- Młodzikowski G., *Realność i fikcja suwerenności ruchu olimpijskiego*, cz. I, „Kultura Fizyczna”, 1967, nr 1, s. 12–14.
- Młodzikowski G., *Realność i fikcja suwerenności ruchu olimpijskiego*, cz. II, „Kultura Fizyczna”, 1967, nr 2, s. 63–64.
- Młodzikowski G., *Realność i fikcja suwerenności ruchu olimpijskiego*, cz. III, „Kultura Fizyczna”, 1967, nr 3, s. 115–117.
- Młodzikowski G., *U źródeł nowożytnego olimpizmu – kongresy: Sorbona 1982 i 1894*, „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 7–8, s. 11–14.
- Młodzikowski G., *Uniwersalizm olimpijski*, „Kultura Fizyczna”, 1969, nr 6, s. 251–256.
- Monnin E., *Olympism and Humanism*, [w:] Proceedings books. 48th International Session for Young Participants, (red.) K. Georgiadis, IOA, Ancient Olympia, 2009, s. 55–65.
- Montaigne M., *Pisma*, t. III, Warszawa 1917.
- Montaigne M., *Próby*, t. I–III, Wyd. Hachette, Warszawa 2009.
- Morus T., *Utopia*, Wyd. Daimonion, Lublin 1993.
- Muller N., (red.), *Pierre de Coubertin. Olympism. Selected writings*, International Olympic Committee, Lausanne 2000.
- Muller N., *Olympische Erziehung*, [w:] *Signale der Zeit*, (red.) F. Thaller, H. Recla, Schorndorf, Hofmann, 1975.
- Muller N., Schantz O., *Bibliography Pierre de Coubertin*, Comité International Pierre de Coubertin, Lausanne 1991.
- Mzali M., *Filozofia olimpizmu*, „Kultura Fizyczna”, 1985, nr 1–2, s. 29–32.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, Wyd. „bis”, Warszawa 1990.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, Wyd. Hachette, Warszawa 2011.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Nowak S., *Metodologia badań społecznych*, PWN, Warszawa 2007.
- Nowocien J., Chelmecki J. (red.), *Spoleczno-edukacyjne oblicza współczesnego sportu i olimpizmu. Aktywność fizyczna dzieci, młodzieży i dorosłych na przełomie XX i XXI wieku*, Wyd. AWF, Warszawa 2010.
- Nowocien J. (red.) *Spoleczno-edukacyjne oblicza współczesnego sportu i olimpizmu. Wychowanie patriotyczne przez sport*, Wyd. AWF, Warszawa 2007.
- Olszański T., *Kto kupi Pindara? Czyli wczoraj i dziś kulturowych wartości olimpizmu*, „Kultura Fizyczna”, 1985, nr 11–12, s. 1–3.
- Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973.
- Owczarek P., *Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Podhalańska opowieść o świętym. Od historii do mitu – studium antropologiczne*, Wyd. Avalon, Kraków 2006.
- Pac-Pomarnacki A., *Ciekawa historia kongresów olimpijskich*, „Sport Wyczynowy”, 1995, nr 1–2, s. 23–30.
- Pac-Pomarnacki A., *XII Kongres Olimpijski, Paryż 1994 – nowy początek?*, „Sport Wyczynowy”, 1995, nr 1–2, s. 9–22.
- Paleologos C., *Olimpia w mitcie i historii* (tłum. G. Młodzikowski), „Kultura Fizyczna”, 1978, nr 10, s. 468–471.
- Paradowski J., *Dysk olimpijski*, PIW, Warszawa 1968.
- Parnicki-Pudęłko S., *Olimpia i olimpiady*, Poznań 1964.
- Parry J., *Sport and Olympism: Universals and Multiculturalism*, „Journal of the Philosophy of Sport”, 2006, 33, s. 188–204.
- Patsantaras N., *Olympic Messages: Olympic Ideology and Olympic social reality*, „Sport Management International Journal”, 2008, nr 1, vol. 4, s. 46–55.
- Pauzaniaz, *Wędrowka po Helladzie*, (tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska), Wyd. Ossolińskich, Wrocław 2004.
- Pawłucki A., *Homo Olympicus jako Homo Redemptor*, cz. I, „Kultura Fizyczna”, 2006, nr 7–8, s. 3–11.
- Pawłucki A., *Homo Olympicus jako Homo Redemptor*, cz. II, „Kultura Fizyczna”, 2006, nr 9–12, s. 28–35.
- Pawłucki A., *Sport as olympic modernism*, „Studies in physical culture and turism”, 2009, vol. 16, No. 2.
- Pawłucki A., *Sport jako modernizm olimpijski*, „Kultura Fizyczna”, 2008, nr 9–12, s. 10–15.
- Perkins P., *Uzasadnienie wartości sportu w nurcie realistycznej filozofii bytu*, [w:] *Logos i etos polskiego olimpizmu*, (red.) J. Lipiec, Wyd. FALL, Kraków 1994, s. 199–204.
- Pietrzak K., *Edukacja olimpijska – pedagogicznym prawem człowieka*, „Kultura Fizyczna”, 2009, nr 3–4, s. 25–30.
- Piskorski C., *O Pauzaniu, jego przewodniku i turystyce w starożytności*, „Kultura Fizyczna”, 1969, nr 7, s. 336–338.
- Platon, *Fedon*, (tłum. W. Witwicki), Warszawa 1982.
- Platon, *O państwie* (tłum. W. Witwicki), Warszawa 1958.
- Platon, *Państwo* (tłum. W. Witwicki), Wyd. Antyk, Kęty 2001.
- Ponczek, M., *Kościół Powszechny w XX wieku wobec sportu i idei igrzysk olimpijskich*, [w:] *Logos i Etos Polskiego Olimpizmu*, (red.) J. Lipiec, Wydawnictwo FALL, Kraków 1994.
- Popow N., *Filozoficzne problemy olimpizmu*, „Kultura Fizyczna”, 1979, nr 5, s. 37.
- Porada Z., *Starożytne i nowożytne igrzyska olimpijskie*, KAW, Kraków 1981.
- Radziwiłł A., Roszkowski W., *Historia 1871–1939*, Wyd. Szkolne PWN, Warszawa 1999.

- Rahner K., *Co to jest człowiek?*, [w:] *Ryzyko chrześcijanina*, (tłum. T. Mieszkowski), Warszawa 1979.
- Reithmann L., *Coubertin's idea of 'mutual respect' according to Kant's concept of moral philosophy*, [w:] 17th International seminar on olympic studies for postgraduated students. Proceedings (red. K. Georgiadis), IOA, Ancient Olympia 2009, s. 44–50.
- Ricken F., *Etyka ogólna*, Wyd. Antyk, Kęty 2001.
- Rotkiewicz M., *Igrzyska nordyckie*, „Sport Wyczynowy”, 2005, nr 11–12, s. 53–63.
- Rotkiewicz M., Młodzikowski G., *Z tradycji przysięgi olimpijskiej*, „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 7–8, s. 15–19.
- Rotkiewicz M., *Pierre de Coubertin – w poszukiwaniu ideału wszechstronności*, „Sport Wyczynowy”, 2005, nr 7–8, s. 65–76.
- Rotkiewicz M., *Powiedz im, aby się wszyscy udali do Olimpii*, „Kultura Fizyczna”, 1996, nr 1–2, s. 1–3.
- Rotkiewicz M., *Światło Olimpii*, Wyd. Heliodor, Warszawa 2011.
- Rousseau J. J., *Emil, czyli o wychowaniu*, Wrocław 1955.
- Rousseau J. J., *Listy moralne*, [w:] (red.) M. Łojek, *Teksty filozoficzne dla szkół średnich*, Warszawa 1987.
- Russ J., *Współczesna myśl etyczna*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006.
- Sahaj T., *Ideologia a sport*, „Sport Wyczynowy”, 2006, nr 1–2, s. 92–95.
- Sekot A., *Fair Play in the perspective of contemporary sport*, „Sport Science Review”, 2011, Vol. XX, no. 5–6, s. 25–56.
- Shaw C. A., *Five rings circus. Myths and realities of the Olympic Games*, New Society Publishers, 2008.
- Singer P., *Etyka praktyczna*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 2007.
- Siwicka D., Bieńczyk M., Nawarecki A., *Szybko i szybciej. Eseje o pośpiechu w kulturze*, Wyd. IBL, Warszawa 1996.
- Ślapek D., *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Wyd. Homini, Kraków–Warszawa 2010.
- Smoleń A., *Tradycja, teraźniejszość i przyszłość Ruchu Olimpijskiego i Paraolimpijskiego*, „Kultura Fizyczna”, 2005, nr 9–10, s. 29–32.
- Sozański H., Czerwiński J. (red.) *Współczesny sport olimpijski*, Wyd. AWF, Gdańsk 2009.
- Spencer H., *O wychowaniu umysłowym, moralnym i fizycznym*, Wrocław 1960.
- Suchodolski B., *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, PWN, Warszawa 1963.
- Szacki J., *Durkheim*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1964.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2003.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Wyd. Sic!, Warszawa 2000.
- Szastyńska-Siemion A., *Realia sportowe greckiego epinikion*, „Kultura Fizyczna”, 1971, nr 8, s. 364–366.
- Szczepański J. A., *Od Olimpii do Olimpiad*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.
- Szymiczek O., *Ruch olimpijski a igrzyska olimpijskie*, „Kultura Fizyczna”, 1978, nr 3, s. 130–133.
- Ślipko T., *Spacerem po etyce*, Wyd. Petrus, Kraków 2010.
- Środa M., *Etyka dla myślących*, Wyd. Czarna Owca, Warszawa 2010.
- Św. Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. II, Warszawa 1953.
- Świercz J., *Historia kultury fizycznej. Fakty i ciekawostki*, Wyd. Bikstudio, Brzeście 2005.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I–III, PWN, Warszawa 2007.
- Tkaczyk J., *Olimpijska gorączka*, „Sport Wyczynowy”, 1995, nr 1–2, s. 37–39.
- Tkaczyk J., *Pierre de Coubertin – jubileuszowe przypomnienie*, „Sport Wyczynowy”, 1995, nr 1–2, s. 31–33.
- Tokarski J., *Słownik wyrazów obcych*, PWN, Warszawa 1980.
- Toohey K., Veal A. J., *The Olympic Games. A social science perspective*, Cromwell Press, 2007.

- Topolski J., *Metodologia historii*, Warszawa 1984.
- Toporowicz K., *Elementy metodologii badań historycznych w naukach o kulturze fizycznej*, [w:] *Metody empiryczne w naukach o kulturze fizycznej*, (red.) H. Grabowski, Kraków 1996, s. 121–135.
- Torres C. R., *Results or participation? Reconsidering Olympism's Approach to Competition*, „Quest”, 2006, nr 58, s. 242–254.
- Ulatowski T., *Agonia idei olimpijskiej*, [w:] Almanach V, PKOl, Warszawa 1994, s. 135–139.
- Urniał J. (red.), *Współczesne trendy rozwoju sportu a idee humanizmu olimpijskiego*, Wyd. Olsztyńska Szkoła Wyższa, Olsztyn 2008.
- Waldenfels K., *Leksykon religii. Zjawiska-dzieje-idee* (tłum. P. Pachciarek), Wyd. Verbinum, Warszawa 1997.
- Walters G., *Igrzyska w Berlinie. Jak Hitler ukradł olimpijski sen*, Wyd. Rebis, Poznań 2008.
- Wilk S., *Olimpizm a historia*, „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 5–6, s. 1.
- Wołoszyn S., *Olimpizm – edukacją globalną*, „Kultura Fizyczna”, 1996, nr 3–4, s. 1–2.
- Wołoszyn S., *Olimpizm a wychowanie. Czy można zaufać humanizmowi sportu?*, „Kultura Fizyczna”, 2004, nr 11–12, s. 1–4.
- Wroczyński R., *Pierre de Coubertina poglądy na szkołę i rolę sztuki w wychowaniu*, „Kwartalnik Wychowanie Fizyczne i Sport”, 1969, t. XIII, nr 2.
- Wroczyński R., *Powszechne dzieje wychowania fizycznego i sportu*, Wyd. BK, Wrocław 2003.
- Young D. C., *Evangelis Zappas and the origin of the modern olympic games*, [w:] Proceedings books. 47th International Sessions for Young Participants, IOA, Ancient Olympia, 2007, s. 70.
- Zakus D., H., *The International Olympic Committee: tragedy, farce and hypocrisy*, „Sociology of Sport Journal”, 1992, nr 9, s. 340–353.
- Zeigler E. F., *The Sport Hero Phenomenon: A Model derived from the Social Sciences and Humanities*, „International Journal of Physical Education”, 1988, Vol. XXV, nr 2.
- Zowisło M., *Filozofia i sport. Horyzonty dialogu*, Wyd. AWF, Kraków 2001.
- Zuchora K., *Dalekie i bliskie krajobrazy sportu*, WSiP, Warszawa 1996.
- Zuchora K., Daszkiewicz T., *Pierre de Coubertin. Etiudy olimpijskie o nadziei i pięknie*, Wyd. Heliodor, Warszawa 2001.
- Zuchora K., *Do Montrealu przez Innsbruck*, „Kultura Fizyczna”, 1976, nr 4, s. 146.
- Zuchora K., *Dziedzictwo: wpływ tradycji na współczesny kształt sportu*, [w:] *Oblicza sportu*, (red.) Z. Krawczyk, Wyd. AWF, Warszawa 1990.
- Zuchora K., *Edukacja olimpijska ku wspólnym wartościom*, Wyd. Heliodor, Warszawa 2006.
- Zuchora K., *Edukacja olimpijska w szkole. Miara zasług*, „Kultura Fizyczna”, 1993, nr 9–10, s. 6–11.
- Zuchora K., *Edukacja olimpijska w szkole. Najwyższa radość*, „Kultura Fizyczna”, 1993, nr 3–4, s. 21–25.
- Zuchora K., *Edukacja olimpijska w szkole. Pełnia życia*, „Kultura Fizyczna”, 1993, nr 5–6, s. 18–23.
- Zuchora K., *Edukacja olimpijska w szkole. Sprawa honoru*, „Kultura Fizyczna”, 1993, nr 1–2, s. 23–27.
- Zuchora K., *Edukacja olimpijska w szkole. Wobec piękna*, „Kultura Fizyczna”, 1993, nr 11–12, s. 3–8.
- Zuchora K., *Ideologia olimpijska jako element świadomości społecznej*, „Kultura Fizyczna”, 1985, nr 1–2, s. 18–21.
- Zuchora K., *Ideologia olimpijska we współczesnym systemie wychowawczym*, „Kultura Fizyczna”, 1979, nr 11.
- Zuchora K., *Jaka była XXI Olimpiada*, „Kultura Fizyczna”, 1976, nr 10, s. 434–435.

- Zuchora K., *Miłość sportu rozgrzewa mi serce – Kazimierz Wierzyński (1894–1969)*, „Sport Wyczynowy”, 2009, nr 2, s. 199–207.
- Zuchora K., *Nauczyciel wartości – z filozofii kultury fizycznej i pedagogiki sportu*, Wyd. Heliodor, Warszawa 2009.
- Zuchora K., *O pełniejsze rozumienie idei olimpijskiej*, „Kultura Fizyczna”, 1980, nr 8, s. 1–2.
- Zuchora K., *Olimpizm – communio personarum*, „Kultura Fizyczna”, 1995, nr 1–2, s. 2–7.
- Zuchora K., *Olimpizm: powrót do źródeł*, [w:] Almanach V, PKOl, Warszawa 1994, s. 38–45.
- Zuchora K., *Olimpizm: w kręgu etyki przyjaźni i filozofii piękna*, „Kultura Fizyczna”, 1991, nr 11–12, s. 11–15.
- Zuchora K., *Powinności trenera-wychowawcy wobec olimpizmu*, „Kultura Fizyczna”, 1988, nr 1–2.
- Zuchora K., *Wolontariat w ruchu olimpijskim do 1912 roku*, [w:] *Wolontariat w edukacji, sporcie, w ruchu olimpijskim i paraolimpijskim*, (red.), K. Zuchora, J. Nowocien, Wyd. AWF Warszawa, 2011, s. 266–269.
- Żukowska Z., Żukowski R., *Fair Play w sporcie i olimpizmie. Szansa czy utopia*, Klub Fair Play PKOl i Wyd. Estrella, Warszawa 2010.
- Żyszkiewicz W., *Sport i filozofia*, [w:] *Duch sportu*, (red.) J. Lipiec, KAW, Kraków 1980.

Streszczenie

Filozofia olimpizmu Pierre'a de Coubertina

Głównym celem pracy było usystematyzowanie myśli i poglądów Pierre'a de Coubertina oraz przedstawienie ich w syntetycznej formie. Towarzyszyło temu przedstawienie dyskusji jaka przetoczyła się na łamach czasopism i książek o tematyce olimpijskiej w Polsce i na świecie, a dotycząca pierwotnych założeń olimpizmu. Badania skupiały się wyłącznie na zagadnieniach filozoficznych i polegały na nałożeniu filozoficznej struktury i jej aparatu pojęciowego na poglądy Coubertina. Z perspektywy filozoficznej przedstawione zostały inspiracje uświadomione lub nieświadomione, leżące u podstaw nowożytnego olimpizmu. Podjęto się próby rekonstrukcji filozofii człowieka i filozofii społecznej przedstawiając olimpizm w szerszym tle kulturowo-społecznym przełomu XIX i XX wieku. Opisany został on również w fazie kreacji i stopniowego dojrzwania jego głównych idei. Pracę kończy rozdział dotyczący współczesnej oceny ideologii olimpijskiej.

Słowa kluczowe: olimpizm, Pierre de Coubertin, igrzyska olimpijskie, ruch olimpijski, filozofia olimpizmu

Abstract

Philosophy of Olympism of Pierre de Coubertin

The main objective of the book was to systematize Pierre de Coubertin's thoughts and ideas and present them in a synthetic form. This was accompanied by the presentation of the discussions found on the pages of magazines and books about the Olympic in Poland, in the world, and on the original assumptions of Olympism.

The study focused mainly on philosophical issues and involved the imposition of a philosophical structure and its conceptual apparatus to the Coubertin's views. From the philosophical perspective, conscious or unconscious inspirations underlying modern Olympism were presented.

An attempt was made to reconstruct human philosophy and social philosophy by presenting Olympism in a broader cultural and social background in the late nineteenth and early twentieth century. Olympism has also been described in the phase of creation and the gradual maturing of its main ideas. The thesis ends with a chapter on, contemporary to Coubertin, assessment of the Olympic ideology.

Keywords: Olympism, Pierre de Coubertin, the Olympic Games, the Olympic movement, the philosophy of Olympism